ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS
Filozofický zborník 48 (AFPh UP 363/444) 2012

Sloboda a jej projekcie

Zborník vedeckých príspevkov
z jubilejného 10. výročného stretnutia
Slovenského filozofického združenia
spojeného s medzinárodnou konferenciou

Pavol Sucharek (ed.)

Prešov 2012

Editor: Pavol Sucharek

Recenzenti: Mariana Szapuová, Róbert Karul

Obálka: Peter Kyslan

Technická redakcia: Peter Kyslan

Jazyková redakcia: Marcel Forgáč

Vydavateľ: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2012

Copyright: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2012

ISBN: 978-80-555-0619-7
EAN: 9788055506197

OBSAH

Úvodné slová

Slovo editora
Pavol Sucharek 10

Slovo na úvod
Iveta Bohušová 11

Plenárne prednášky

Konotácie slobody v etickom myslení na Slovensku v 19. a 20. storočí
Vasil Gluchman 14

K niektorým aspektom Lockovej idey slobody
Vladimír Manda 25

Metamorfózy slobody: sloboda verzus bezpečnosť
Ivan Buraj 33

Dejinné koncepcie slobody - antická a stredoveká filozofia

Dialektická koncepcia slobody v Platónovej filozofii
Dariusz Olesiński 48

Péče o svobodu ve filosofii raných stoiků
Antonín Šíma 54

Sloboda a kriticizmus
Dariusz Kubok 62

Existovala súvislosť medzi Xenofóntovým chápaním sebestačnosti a slobody?
Ulrich Wollner 68

Kynické chápanie slobody
Lívia Flachbartová 74

Diogenés v otroctve - Kto je pán a kto je otrok?
Jaroslav Cepko 80

Metafyzická sloboda a sebaoslobodenie v Plotinovej filozofii
Agnieszka Woszczyk 86

Filozofia Klementa Alexandrijského
Stanislaw Ciupka..... 93

Christiana libertas a jej špecifiká v myslení Aurelia Augustina
Marcela Andoková 99

Libertarianistické črty slobodnej vôle podľa Dunsa Scota
Michal Chabada 107

Otázka ľudskej slobody a Božieho predpoznania u V. Ockhama
Rastislav Nemec 113

Ľudská sloboda ako autodeterminácia v tomistickom kontexte
Imrich Degro 119

Etické aspekty problému slobody

Sloboda a hranice zasahovania v oblasti ľudskej prirodzenosti 128
Elżbieta Struzik .....

Sloboda, zmysel života a smrteľnosť 136
Juraj Čáp .....

Sloboda vôle a experimentálny výskum 143
Silvia Gáliková .....

Reflexia slobody v medicíne a biomedicínskom výskume 149
Adela Lešková-Blahová .....

Sloboda ako základná hodnota etiky rozvoja 156
Grzegorz Grzybek .....

Spor o autonómiu morálnej povinnosti 162
Jozef Jurina.....

Kontexty ponímania akademickej slobody v profesii vysokoškolského učiteľa 170
Gabriela Platková Olejárová .....

Sloboda v hraniciach morálnosti
Urszula Gruca – Miąsik 177

Sloboda a „enviromentálna zodpovednosť“
Dušan Špirko 182

Od paternalizmu k autonómii pacienta
Jana Koišová 188

Sloboda ako jeden z predpokladov pre realizáciu spoločensky zodpovedného podnikania
Martina Gogová 194

Dimenzie slobody v reflexiách o mentálnom postihnutí
Júlia Klembarová 201

Sloboda a kolektívny mravný subjekt
Ján Kalajtzidis 208

Sloboda a žiadosť o ukončenie života
Matúš Lakoštík 214

Problém slobodného pestovania vedy v ľvovsko-varšavskej škole
Stefan Konstańczak 220

Dejinné koncepcie slobody - od renesancie po súčasnosť

Stratégie slobody u M. Foucaulta a psychoanalytická konfrontácia s reálnym
Bogna Choińska 230

Možnosti slobody jednotlivca a ľudskej spoločnosti vo filozofii H. Bergsona
Miroslava Mináriková 239

Sloboda Heideggerovho myslenia
Klement Mitterpach 244

Podrobenie a autonómia. Priestor slobody podľa M. Foucaulta
Artur Pastuszek 251

Sloboda a konanie v myslení Jana Patočku
Andrea Javorská 258

Sociálne, politické a kultúrne aspekty problému slobody

Idea univerzity, svoboda a odpovědnost
Petr Jemelka 266

Sloboda tela a telesnosť v kontexte feministickej filozofie
Adriana Jesenková 271

Sloboda a tolerancia v kontexte liberalizmu
Jarmila Jurová 277

Sloboda, rovnosť, samostatnosť v diele I. Kanta
Peter Kyslan 283

Kritika negatívnej slobody vo filozofickej koncepcii Charlesa Taylora
Bojana Ladrová 289

Dva pojmy slobody I. Berlina a ich analýza prostredníctvom sociálno-filozofických teórií libertarianizmu a komunitarizmu
Inéz Melichová 296

Sloboda a tolerancia v konzervatívnom myslení
Adrián Michalík 302

Ambivalentnosť vzťahu štátu a slobody
Richard Sťahel 308

Experimentálna povaha slobody v období postmoderny s ohľadom na amerikanizáciu súčasnej spoločnosti
Zuzana Žilová 314

The religious freedom in the contemporary world. Western culture and Islam
Paweł Ibek 320

Problém slobody v slovanskej filozofii

Človek ako subjekt „ponorený v tajomstve" vlastnej slobody v diele F.M. Dostojevského a jeho aktuálnosť v kontexte súčasnosti
Zuzana Barníková-Magganaris 328

Sloboda a pravda
Martin Koleják 336

Bremeno slobody v slobodnej teokracii V. S. Solovjova
Ondrej Marchevský 344

Josef Ludvík Fischer o demokracii a svobodě
Helena Pavlincová 352

Osvobozování života a poezie: Karel Teige 1945–1948
Jan Zouhar 359

Problém slobody vôle v literárnych dielach 17-18. storočia
Ondrej Mészáros 364

Sloboda v širších filozofických súvislostiach

Sloboda ako metafora vyjadrenia nepredikability vo vybraných oblastiach fyziky
Marián Ambrozy 374

Determinizmus, indeterminizmus a sloboda
Lenka Čupková 381

Sloboda človeka a kauzalita
Peter Volek 386

Obrana slobodnej vôle v analytickej filozofii náboženstva
Marek Neština 392

Sloboda človeka ako emergencia tvorivosti
Peter Mlynarčík 400

Antropologicko-axiologická dimenze svobody
Jaromír Feber, Jelena Petrucijová 406

Úvodné slová

SLOVO EDITORA

Táto publikácia predstavuje zborník vedeckých príspevkov z jubilejného 10. výročného stretnutia Slovenského filozofického združenia spojeného s medzinárodnou konferenciou s názvom *Sloboda sa jej projekcie*, ktoré sa konalo v dňoch 18. – 20. septembra 2011 Kongresovom centre Slovenskej Akadémie Vied v Starej Lesnej. Organizátormi podujatia sa stali Slovenské filozofické združenie pri SAV a Inštitút filozofie a etiky Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove. Výročné stretnutie sa uskutočnilo pod záštitou primátora mesta Vysoké Tatry Ing. Jána Mokoša.

Na nesporne zaujímavú tému reflektovalo viac ako 50 domácich a zahraničných filozofov v šiestich, tematicky koncentrovanejších sekciách: prvá sekcia ponúkla možnosť prezentovať dejinné koncepcie slobody od antiky po stredovek, druhá skúmala etické aspekty problému slobody; v tretej sekcii bol problém slobody opäť rekonštruovaný na pozadí dejín filozofie – od renesancie po súčasnosť; štvrtá preverovala rozličné sociálne, politické a kultúrne aspekty problematiky; piata sa zamerala na problém slobody v slovanskej filozofii a v šiestej bola téma rozoberaná v širších filozofických súvislostiach – od fyzikalistických a kozmologických východísk až po otázky slobody v umeleckej tvorbe.

Vedecká úroveň domácich a zahraničných prezentácií naznačuje v porovnaní s minulosťou určitý progres, a to najmä v súvislosti s obohatením tradičných tém o rozličné aktuálne aspekty, napríklad o otázky slobody v oblasti fungovania univerzity, psychiatrie, biomoci a bioetiky, manažmentu či podnikania. Ako zostavovateľ som sa rozhodol pokračovať v tradícii a ponúknuť slovenskému čitateľovi zahraničné príspevky v preklade.

Moje poďakovanie patrí recenzentom M. Szapuovej a R. Karulovi, ktorí sa podujali na kritické posúdenie príspevkov bez nároku na honorár a tiež kolegom z Prešovskej univerzity O. Marchevskému, P. Kyslanovi a M. Dercovej, ktorí výraznou mierou prispeli k vzniku publikácie.

Počas diskusií sa ukázalo, že téma slobody zďaleka nie je len jednou z mnohých tém, ale že tvorí jadro samotnej filozofie a ľudskosti. Sloboda ako jedinečný *ľudský* symbol, hodnota či idea – neustále otvorený účet alebo dlh voči druhým a zároveň sebe. Sloboda, tvorba, neustála obnova, možno jedna zo základných odpovedí na tajomstvo tvora, ktorý sa kedysi odvážil pozdvihnúť zrak zo zeme a zahľadieť sa do nebies.

Pavol Sucharek

SLOVO NA ÚVOD

Vážené dámy, vážení páni, vážená akademická spoločnosť,

dovoľte mi privítať Vás za mesto Vysoké Tatry a odovzdať Vám pozdrav od pána primátora.

Sme naozaj radi, že 10. výročné stretnutie Slovenského filozofického združenia pri SAV sa koná tu pod Tatrami, na ktoré organizátori pripravili konferenciu s témou *Sloboda a jej projekcie*.

Pre nás, ktorí tu žijeme, pracujeme a máme svoje rodiny, je toto prostredie nezameniteľné. Keby ste sa obyvateľov opýtali na ich osobný postoj ako vnímajú slobodu, ich pohľad by bol asi v dvoch aspektoch. Prvým je to, čo vidíme, čo sa okolo nás deje, ako sa uzurpuje územie - ako sa tým mení - a sloboda, tá sa berie aj prírode. Na druhej strane je to neopísateľný pocit, keď nazrieme do tatranských dolín, prejdeme popri horských potokoch chodníkmi obklopenými štítmi a vnímame slobodu všetkými zmyslami. Hodnota duchovného sa nikdy nedá porovnať s materiálnym...

Dnešným otvorením konferencie sa začína pre Vás časovo náročný koncepčný program plný odborných prednášok, diskusií aj za účasti zahraničných hostí. Výstupy z týchto dní, ktoré budú Vami ďalej prezentované a publikované, sa dostanú k Vašim kolegom, študentom a budú vytvárať ďalšiu kapitolu v dejinách tejto krásnej vedy potrebnej v každom období a v každej oblasti, pretrvávajúcej stáročia, ba až tisícročia. Dovoľte, aby som použila citát gréckeho filozofa Epikura: „Musíš slúžiť filozofii, aby sa ti dostalo pravej slobody ". Výrok použil rímsky filozof Seneca mladší na začiatku nášho letopočtu, kedy ako jediný prezentoval záujem o prírodu vo filozofii a prírodovedu. Dodáva: „Sama služba filozofii znamená už slobodu". Je to o Vás, o Vašej práci, za ktorú Vám patrí poďakovanie a uznanie, a o vede, ktorá má ešte veľa pred sebou.

Prajem Vám všetko dobré v osobnom i pracovnom živote a v Tatrách ste kedykoľvek srdečne vítaní.

Iveta Bohušová
poslankyňa MZ Vysoké Tatry

Plenárne prednášky

KONOTÁCIE SLOBODY V ETICKOM MYSLENÍ NA SLOVENSKU V 19. A 20. STOROČÍ

Vasil Gluchman

Abstract: *In the history of Slovak ethical thinking after the topics freedom of belief in 16th-18th centuries, national and emancipatory struggles for freedom in 19th and 20th centuries, the attention was gradually paid to the philosophical and ethical aspects of human's freedom. Jonas Zaborsky's book of essays and reflections Múdrosť života (The Wisdom of Life) (1853) is one of the first important attempt to analyse the concrete forms of human freedom, including freedom and necessity, freedom of knowledge and feeling, freedom of moral action, etc. in Slovak ethical thinking. In the first half of the 20th century the work of novotomist Jan Buban Filozofia slobody (The Philosophy of Freedom) (1944) is the most outstanding contribution to the reflection on the ethics of freedom. He developed the concept of freedom as the finality and filling of God's intent. Theological determinism and finality, eventually focus on our action only to good, which is connected with the result that evil is the lack of good in reality, is dominant in the author's approach. Finality of our action is given by God's will. Next dimension of his deterministic freedom understanding is man's directing toward perfection. Internal freedom means liberation by filling the aim and external freedom is absence of external obstacles from achieving the aim. All finality of knowledge, will and action, so human freedom lead up to the achieving of the ultimate good, that is God. In the second half of the 20th century, when the Marxist - Leninist freedom theory was dominant, the most important contribution to the reasoning about the problem of freedom was Vasko Kusin's work Sloboda a jej perspektívy (Freedom and Its Perspectives) (1987). In spite of the fact that his book was published in time of glastnost and perestroika, it is marked by ideological stereotypes, clichés, brake away from reality, repeating and confirming the basic Marxist - Leninist theses on freedom and socialism as the most human freedom in the history regardless of reality.*

Key words: Freedom – Morality – Responsibility

Po témach náboženskej slobody v 16. – 18. storočí, národno-emancipačných zápasov o slobodu v 19. a 20. storočí, v dejinách slovenského etického myslenia sa postupne začala venovať pozornosť aj filozoficko-etickým aspektom slobody človeka. Jedným z prvých významných pokusov o analýzu konkrétnych podôb slobody človeka v slovenskom etickom myslení bolo dielo Jonáša Záborského, ktorý sa vo svojej dvojzväzkovej knihe esejí a úvah nazvanej *Múdrosť života* (1853) venoval rozličným aspektom slobody jednotlivca, vrátane slobody a nevyhnutnosti, slobody poznania a cítenia, slobody mravného konania atď.

Jonáš Záborský (1812-1876) vychádzal vo svojich úvahách z dvojitého určenia človeka, jednak ako prírodnej bytosti, kde je determinovaný prírodou, resp. svetom, v ktorom žije, a na druhej strane je človek podľa neho aj duchovnou bytosťou,

kde disponuje slobodou. Náš prírodný rozmer bytia je podľa neho charakteristický nevyhnutnosťou, ktorá je okrem iného vyjadrením aj Božieho zámeru a Božieho stvorenia. V tejto súvislosti možno u Záborského vidieť silnú afinitu ku kauzálnej determinovanosti ľudského snaženia a konania. Uvažuje o kauzálnej reťazi minulosti, prítomnosti a budúcnosti. V našom telesnom, resp. prírodnom bytí sme podľa neho kauzálne determinovaní, hoci na druhej strane pripúšťa aj istú mieru našej slobody. Kauzálnu determinovanosť sa snaží čiastočne zmierniť tým, že pripúšťa existenciu slobody v našom telesnom živote. Konáme slobodne, ale pod vplyvom minulosti a prítomnosti. Ľudský život je podľa neho zmes slobody a nutnosti. „V našej ruke je síce veslo, ale nie vetry, ktoré prichádzajú odinakiaľ a často nás unášajú mimo našej vôle. To, čo nazývame náhodou alebo slobodou, to je často iba nutný vplyv predošlých, neznámych udalostí a skrytých príčin“ (Záborský 1853a, 233).

Uvedený aspekt sa však čiastočne odráža aj v našej duchovnej, teda slobodnej dimenzii, pretože disponujeme rozumom a citom, resp. svedomím, ktoré napriek tomu, že máme možnosť slobodne konať zlo, stále vie, čo je dobro a nikdy nezamení dobro a zlo. Dobro ostane vždy dobrom a zlo zlom, a to napriek tomu, že niekedy konáme inak, v rozpore s týmto poznaním.

V jeho vymedzení duchovnej slobody dospieva až k určitej podobe voluntarizmu, keď tvrdí, že sme slobodní, môžeme robiť čokoľvek a nie je to ničím determinované. Odmieta názory, podľa ktorých sme aj vo svojom duchovnom a rozumovom, resp. racionálnom živote obmedzení vonkajším svetom. Názory zastávajúce determinizmus duchovného sveta považuje za jednostranné a nezrelé. Ak by sme vo svojom konaní neboli slobodní, potom by nemali žiadne opodstatnenie občianske zákony, súdy a tresty. Trestať človeka za činy, ktoré nie sú slobodné, by bolo podľa neho najväčším zločinom. Do značnej miery možno pripustiť, že v týchto názoroch bol stále ovplyvnený Lutherovým učením o slobode kresťana, a to napriek jeho konverzii ku katolicizmu. Vrcholným prejavom našej duchovnej slobody je podľa neho mravnosť, pretože mravný zákon nasledujeme dobrovoľne. Mravnosť nemožno založiť na zákone, ale skôr na dobrej vôli. Ani najprísnejší zákon nezabezpečí jej dodržiavanie, ak chýba dobrá vôľa, ochota dobrovoľne, resp. slobodne sa podriadiť požiadavkám mravnosti. Kto nechce konať na základe slobodného a dobrovoľného rozhodnutia v súlade s mravnosťou, odvoláva sa na neexistenciu zákona, prípadne hľadá výhovorky a spôsoby, ako obísť existujúci zákon (Záborský 1853a, 288).

Uznáva, že je oveľa ľahšie žiť bez toho, aby sme sa dobrovoľne podriadili mravnosti. Ani najlepší predpis, najlepší zákon nezabezpečí mravnosť, ak ľuďom chýba dobrá vôľa, ochota podriadiť sa najvyššiemu zákonu obsiahnutému vo svätom evanjeliu. Ukazuje sa, že čím má krajina viac zákonov, tým je skazenejšia, pretože potrebuje v určitom zmysle bič na nemravnosť ľudí, aby jej zabránila.

Záruku mravnosti a správneho užívania duchovnej slobody vidí jedine v kresťanstve, v učení Ježiša Krista. Ľudský rozum a ľudské múdrosti môžu byť zaujímavé, ale nedokážu dosiahnuť v praktickom živote človeka zabezpečenie duchovnej slobody, spravodlivosti a mravnosti. Rozum má vysoký potenciál správneho poznania, ale poznanie ešte nie je aj zárukou mravného konania. Ak by ľudský rozum mal byť zdrojom mravnosti, potom bude vo svete vládnuť neresť a skazenosť, a to tak v konaní, ako aj v ľudskom zmýšľaní. Ľudské múdrosti a ľudský rozum sú spochybňované, kritizované, preto nemôžu byť dostatočne záväzné a považované, resp. prijímané za zdroj mravnosti a mravnú autoritu (Záborský 1853a, 305).
Človek je vo svojej slobode veľmi krehký a zraniteľný, potrebuje istotu, mravnú oporu, ktorú mu však rozum, jeho múdrosti a zákony nedokážu poskytnúť. Ľudský rozum je slabý, aby odolal zvodom a pokušeniam vonkajšieho sveta. Jedine bázeň Božia môže byť zárukou rešpektu a oddanosti tomu, čo je dobré a spravodlivé. Na druhej strane priznáva, že človek má dostatok rozumových schopností, aby vedel a poznal dobro a zlo, no veľmi často nemá dostatok silnej vôle na konanie v súlade s tým, čo chápe ako dobro.

Latentná luteránska pozícia Jonáša Záborského sa prejavuje napríklad aj v jeho názore týkajúcom sa vzťahu k svetskej vrchnosti a jej úlohám, resp. povinnostiam vo svete. Na jednej strane v tradičnom duchu etiky verejnej politiky ako služby občanom a krajine pripomína, že úradníci sa slobodne a dobrovoľne rozhodli slúžiť, preto blaho krajiny a jej občanov by malo byť na prvom mieste ich záujmu a nie starosť o vlastné záujmy. Na druhej strane luteránsky odmieta neposlušnosť proti vrchnosti, pretože to je podľa neho príklad nesprávneho užívania slobody, čo v konečnom dôsledku vedie k neporiadku, neviazanosti a úpadku krajiny. Občan má podľa neho slobodne a dobrovoľne prijať vrchnosť a podriadiť sa jej, hoci by sa mu aj zdala nespravodlivou. Nepovažuje za správne slobodné vyjadrovanie názorov na vrchnosť a jej riadenie krajiny, pretože to podkopáva dôveru verejnosti k vrchnosti (Záborský 1853b, 294-297). Veľmi podobné vyjadrenie nájdeme u Luthera, podľa ktorého „každá duša má byť vrchnosti poddaná, lebo niet inej vrchnosti ako od Boha a teda, všetky vrchnosti sú Bohom zriadené. Preto každý, kto sa vrchnosti protiví, Božiemu zriadeniu sa protiví; kto sa protiví, bude teda odsúdený“ (Luther 1929, 148).

V sociálne etickej rovine vnímania slobody bol Záborský ovplyvnený Lutherovým postojom, čo v kontexte skúseností z rokov 1848-1849 znamenalo, že aj pod tlakom vonkajších okolností a absolutizmu, ktorý sa presadzoval vo vtedajšej habsburskej monarchii, nesúhlasil, resp. odmietal slobodu prejavu a prejavy občianskej neposlušnosti. V rovine individuálnej etiky pri chápaní slobody rovnako viac-menej zotrvával na pozíciách Lutherovej etiky a jeho vymedzenia slobody kresťana, ktorý je na jednej strane úplne slobodný a na druhej strane je zase úplne podriadený. Lutherova

antropológia má minimálne dve úrovne, ktoré zásadným spôsobom ovplyvňujú chápanie človeka jednak v otázkach viery a spasenia a na druhej strane v otázkach každodenného života. Luther chápal človeka predovšetkým ako slabú a hriešnu bytosť, ktorá sama nie je schopná dosiahnuť spasenie a jeho hodnota nespočíva v človeku, ale v Bohu. Na druhej strane však Luther v otázkach pozemského života „... priznáva človeku spôsob bytia, ktorý ho uschopňuje z moci vlastného poznávania usudzovať a z moci vlastného rozhodovania konať" (Nandrásky 1986, 173). Podľa Luthera teda „...človek nie je tvorcom svojej duchovnej existencie, ale je formovateľom sveta (presnejšie s inými spoluutvárateľom sveta), a preto je plne zodpovedný (resp. spoluzodpovedný) za svet, ktorý si utvoril" (Nandrásky 1986, 174). Aj v pozemskom živote je človek podľa Luthera determinovaný mnohými vonkajšími okolnosťami, ale predsa je tu značný priestor pre slobodné konanie človeka. Slobodu kresťana Luther chápal na prvý pohľad logicky rozporuplne. Podľa neho „človek ako kresťan je úplne slobodný pán všetkého a nie je poddaný nikomu. Človek ako kresťan je povinnosťami celkom spútaným služobníkom všetkého a je poddaný všetkým" (Luther 1935, 130). Protirečivosť slobody a podriadenosti sa prelína celou Lutherovou sociálnou etikou. Prejavuje sa to napríklad aj v Lutherovom vymedzení vzťahu človeka k svetskej moci alebo k svojmu blížnemu.

V prvej polovici 20. storočia najvýraznejším príspevkom k úvahám o etike slobody bola práca novotomistu Jána Bubána (1914-1989) *Filozofia slobody* (1944), ktorý rozvíjal koncepciu slobody ako účelovosti a napĺňania Božieho zámeru. V autorovom prístupe formulovanom v práci, ktorá má rozsah viac ako 350 strán, čo ju robí najrozsiahlejšou prácou na tému slobody v dejinách slovenského filozofického a etického myslenia, dominuje teologický determinizmus a účelovosť, resp. zameranosť všetkého nášho konania len na dobro, čo súvisí aj s jeho východiskom, že zlo je v skutočnosti len nedostatok dobra. Účelovosť, resp. finalita nášho konania je daná Božou vôľou. Ďalším rozmerom jeho deterministického chápania slobody je smerovanie človeka k dokonalosti. Sloboda je oslobodenie cez naplnenie cieľa – to je vnútorná sloboda, vonkajšia sloboda – je neexistencia vonkajších prekážok pre dosiahnutia cieľa. Celá účelovosť poznania, chcenia a konania, teda ľudskej slobody, smeruje k dosiahnutiu najvyššieho dobra, t.j. Boha. Dosiahnutiu tohto cieľa je podriadené všetko a aj cieľom štátu, resp. jeho povinnosťou má byť dosiahnutie najvyššieho dobra, teda Boha.

V skutočnosti v jeho chápaní slobody je viacero logických nekonzistentností, lebo na jednej strane vo všeobecnosti odmieta nevyhnutnosť a dištancujúc sa od Bertranda Russella tvrdí, že podstata slobody spočíva v možnosti vôle rozhodovať sa bez akéhokoľvek donútenia. Bez tejto možnosti nemožno podľa neho vôbec uvažovať o slobode, pretože akékoľvek donútenie je znakom násilia, ktoré je však

nezlučiteľné so slobodou (Bubán 1944, 62). Na druhej strane však konštatuje, že nevyhnutne chceme najvyššie dobro, ktorým je v jeho chápaní Boh. Nevyhnutné podľa neho musí byť a naša vôľa nevyhnutne speje k poslednému cieľu, pretože v skutočnosti ani nemôže nespieť k tomuto cieľu. Človek zo svojej podstaty musí spieť k najvyššiemu dobru (Bubán 1944, 51). Vzniká tak otázka, či možno teologický determinizmus, resp. až dokonca predestináciu považovať za slobodu, resp. slobodnú vôľu človeka.

Podobne sa rozporuplnosť jeho chápania slobody a nevyhnutnosti prejavuje aj na iných miestach práce, lebo napríklad v súvislosti s činmi, resp. konaním človeka uvádza, že všetko naše konanie nás nevyhnutne zdokonaľuje. Nevyhnutnosť zdokonaľovania spočíva v nevyhnutnosti konania. Dokonca dospel k záveru, že nemožno si ani len predstaviť čin, ktorý by neprispieval k nášmu zdokonaleniu, od toho sa odvodzuje aj imperatív nášho konania (Bubán 1944, 229). Vzniká však vážna pochybnosť, či skutočne každé naše konanie nás zdokonaľuje. Aj masové vraždenie, napríklad v plynových komorách nás zdokonaľuje? Na inom mieste však konštatuje, že iba to je dobro, čo nás zdokonaľuje (Bubán 1944, 234). Keď si to zhrnieme, dobrom je teda len to, čo nás zdokonaľuje, každý čin nás zdokonaľuje, takže každý čin je potom dobro?

Rovnako rozporuplne pôsobí aj jeho konštatovanie, že Božia vôľa je nám zákonom, podľa ktorého sa má naplniť láska na základe našej rozumovej podstaty (Bubán 1944, 237-238). Znamená to teda, že láska sa má naplniť na základe Božej vôle a má smerovať k Bohu. Kde je potom však slobodná vôľa? Ešte aj rozumová podstata je tu interpretovaná účelovo, teda ako smerovanie k dobru, resp. k najvyššiemu dobru, t.j. Bohu.

Inú podobu predestinácie, prípadne teologického determinizmu, predstavuje aj jeho uvažovanie o dobre. Tvrdí, že čin je dobro a činnosť je láska, ktorá smeruje k dobru, až kým ho nedosiahne. Vážnym problémom v jeho koncepcii slobody okrem iného je aj to, že nerozlišuje morálne a non-morálne dobro, prípadne jeho identifikácia dobra, cieľa a hodnoty, čo zdôvodňuje, že súdobí moderní autori používajú pojem hodnota namiesto pojmu dobro. Problémom však je to, že vo svojom uvažovaní nediferencoval o aký druh hodnoty ide, a tak raz ako príklad dobra uvádza priateľstvo človeka k inému človeku, nezištnú pomoc atď., a v rovnakom význame bez podstatnej obsahovej diferenciácie ako príklad rovnakého dobra, resp. hodnoty uvádza sochu, dom, pole, šaty, drevenú tyčku, poľnú kvetinku a podobne (Bubán 1944, 102-103).

Na základe stotožňovania, resp. nerozlišovania morálneho a non-morálneho dobra potom mohol uvažovať o vlastnení dobra, o moci nad dobrom, možnosti voľne nakladať s dobrom. Vo vlastnení hmotného dobra potom podľa jeho názoru dochádza k naplneniu lásky k dobru, čo veľmi významne pripomína z neskoršieho

obdobia u Ericha Fromma kritizovanú túžbu vlastniť, teda mať. Bubán na rozdiel od Fromma však vnímal vlastnenie hmotného dobra a naplnenie lásky ako predpoklad pre dosiahnutie vyššieho dobra. Hmotné dobrá v jeho ponímaní boli predpokladom nášho fyzického zdokonalenia, v určitom zmysle možno konštatovať, že aj predpokladom našej väčšej slobody, teda oslobodenia od hmotného nedostatku a možnosti venovať väčšiu pozornosť dosahovaniu duchovnej slobody. Iba na základe takejto interpretácie potom získavajú pravý význam, resp. obsah jeho nasledujúce slová: „Keď som dosiahol dobro, moja vôľa je ohľadne toho dobra uspokojená. Nežiada od neho viac nič. Ono ju ukojilo podľa svojej prírody. Tým spolu ma zdokonalila, keďže zväčšila moju moc. Ale to neznačí, žeby stíšilo všetky moje túžby. Naopak, rozohnila ich k ďalším dobrám, takže teraz žiadam si ich väčšmi, než predtým. Zdokonalil som sa a čím som dokonalejší, tým viac túžim po vyššej dokonalosti“ (Bubán 1944, 120). Ak by sme ostali len pri pôvodnej interpretácii, potom by to znamenalo, že túžba vlastniť stále väčší majetok, byť stále bohatší nás zdokonaľuje, čo asi nebolo pôvodným zámerom autora, hoci v kontexte tejto časti práce môže skutočne vzniknúť dojem, že úsilie dosiahnuť čo najväčšie množstvo hmotného dobra, majetku nás robí dokonalejšími, teda cieľom sa stáva vlastniť čo najviac.

U Bubána však nájdeme aj inú podobu teologického determinizmu, resp. predestinácie, ktorá do značnej miery pripomína protestantské, zvlášť kalvínske uvažovanie. Podľa mnohých autorov, ako napríklad Max Weber, zohralo to dôležitú úlohu pri obrovských hospodárskych úspechoch protestantských krajín, ako boli napríklad Holandsko, Anglicko, ale aj USA, t.j. posvätenie práce, majetku, bohatstva a úspechu (Weber 1958). Bubán v súvislosti s úsilím človeka o dosiahnutie hmotného dobra, teda majetku, konštatuje, že akékoľvek dobro je napĺňaním Stvoriteľovej vôle. Podľa Bubána človek sa má usilovať dosiahnuť dobro, zdokonaľovať a je to v plnej miere v súlade so Stvoriteľovou vôľou. Fyzické, hmotné zdokonaľovanie, vrátane získavania hmotného majetku, má však za cieľ vlastnenie, resp. dosiahnutie samotného Boha (Bubán 1944, 130). Úsilie o dosiahnutie bohatstva prestáva byť kritizované ako nemorálne, ako snaha o mamonárstvo, hriech a podobne, dostáva novú podobu a úlohu ako veľmi významný prostriedok na ceste k dosiahnutiu najvyššieho dobra, teda Boha. Možno konštatovať, že Bubán teologicky zdôvodnil a ospravedlnil úsilie majetných vrstiev a zbavil ich výčitiek svedomia z toho, že kresťanstvo v minulosti preferovalo ideál chudoby ako prostriedok dosiahnutia spásy. V kontexte Bubánovho uvažovania zmysel nášmu konaniu dáva len najvyššie dobro, t.j. Boh, bez neho nijaké naše konanie nemá zmysel a platí to v plnej miere aj v prípade hmotného dobra, teda bohatstva a majetku.

Problému slobody sa Ján Bubán čiastočne venoval aj v ďalšej svojej práci

Psychológia citu (1946), v ktorej sa konzistentnejšie zaoberá slobodou mravného konania, než to bolo v predchádzajúcej práci. Vo Filozofii slobody sformuloval príliš náročný projekt skúmania, čo v konečnom dôsledku viedlo k tomu, že sa mu niektoré významné etické aspekty problematiky slobody rozdrobili, nevenoval im dostatočnú pozornosť, prípadne ich takmer úplne obišiel. V Psychológii citu Bubán jednoznačne konštatuje, že mravným konaním sa oslobodzujeme spod tlaku nevyhnutnosti, povinnosti, pochybnosti, potreby niečo dokazovať a podobne. Podľa jeho názoru čím častejšie mravne konáme, tým sme slobodnejší. Oslobodenie vyplývajúce z mravného konania spája s príjemnými pocitmi, ktoré takéto konanie sprevádzajú a tie napomáhajú jeho opakovaniu. „Cit slobody, ktorý vznikne po vykonaní mravného skutku, lepšie zbadáme, ak sa toto konanie deje často, skrátka ak človek vôbec mravne žije. V takom prípade stráca sa, pomaly nepríjemný cit, ako by nám mravný čin bol nanútený iným, a my ho konáme úplne slobodne" (Bubán 1946, 86-87).

Bubán rozvíja pojem mravnej slobody, ktorý spomína už v práci Filozofia slobody. Mravná sloboda je tu podľa neho výsledkom nášho poznania, schopnosti zámerne sa rozhodovať a konať vzhľadom k budúcnosti, resp. budúcim dobrám (Bubán 1944, 254). V druhej spomínanej práci mravná sloboda je skôr pocit slobody, vyplývajúci z nášho mravného konania, ktorý je však ovplyvnený na jednej strane našim poznaním a na druhej strane možnosťami nášho konania. V Bubánovom prístupe k problematike slobody je príznačné prelínanie sa troch zložiek: poznania, cítenia a konania, čo treba oceniť, hoci nemožno súhlasiť s tým, akým spôsobom zakomponoval tieto tri zložky do napĺňania, resp. dosahovania slobody, teda finalitu a teologickú determináciu ich zamerania, ktorá v konečnom dôsledku veľmi výrazne popiera možnosť slobody vôle a v súčasnej terminológii to možno charakterizovať ako silný determinizmus (hard determinism), čo je v skutočnosti silným obmedzením, ba takmer až popretím slobody vôle.

Možno uviesť aj niektoré reakcie na Bubánove názory. Autor recenzie uverejnenej v Sborníku Matice slovenskej v roku 1946 konštatoval, že Bubán svojou prácou nepriniesol do diskusie o problematike slobody nič nového, vraj sú to všetko známe veci. Vyčítal mu, že najmä v prvej časti práce identifikoval problematiku psychológie a etiky. Podstatná výhrada k uvedenej práci podľa autora recenzie spočíva v jej špekulatívnom charaktere a nezohľadnení empirických poznatkov súdobých vied, je to vraj len abstraktná rozprava a prázdne moralizovanie (Bubán 1946, 181-184). Recenzent má v mnohom pravdu, avšak takáto tvrdá kritika bola nezaslúžená, lebo autor sa pokúsil o rozsiahle preskúmanie mnohých aspektov slobody, hoci sa mu to celkom nepodarilo, ale predsa bolo treba oceniť jeho snahu o komplexný prístup k otázke slobody z pozície neotomistickej filozofie. Sklamaním je však Bubánova reakcia na uvedenú recenziu, pretože v pomerne rozsiahlom príspevku viac-menej

zopakoval len základné tézy svojej pôvodnej práce bez toho, aby podstatnejším spôsobom reagoval na kritiku recenzenta (Bubán 1947, 33-42).

V druhej polovici 20. storočia, kedy u nás dominovala marxisticko-leninská ideológia a filozofia vrátane jej teórie slobody, najvýznamnejším príspevkom k úvahám o probléme slobody na Slovensku bola práca Vaska Kusina (1943) *Sloboda a jej perspektívy* (1987). Napriek tomu, že bola publikovaná v čase dobovej glasnosti a perestrojky, je veľmi silno poznamenaná ideologickými stereotypmi, klišé, odtrhnutím od reality, opakovaním a potvrdzovaním základných téz klasikov marxizmu-leninizmu o slobode a socializme ako najhumánnejšej podobe slobody v dejinách, a to bez ohľadu na skutočnosť.[1] Ján Kocka v *Dejinách filozofie na Slovensku v XX. storočí* v súvislosti s Kusinovými prácami napísal, že sa „vyznačujú neškodnou špekulatívnosťou vyúsťujúcou nakoniec do všeobecných marxistických poučiek" (Kocka 1998, 369).

Kusin marxisticko-leninskú teóriu slobody v úvode svojej práce vymedzil takto: „...slobodu osobnosti... tvoria... praktické stanoviská k sebe a k iným, skutočný život ľudí. Sloboda v praxi je praktickou slobodou a praktická sloboda - to je sloboda praxe, naplnená reálnym ľudským zmyslom a významom. Problém takto chápanej slobody je preto zároveň otázkou bohatstva rozvinutého socializmu" (Kusin 1987, 14). Nesporne to znelo veľmi dobre, keďže v celej práci autor zdôrazňoval predovšetkým humánny rozmer socializmu a jeho slobody, ako oslobodil človeka od vykorisťovania, vytvoril podmienky pre jeho všestranný a harmonický rozvoj, zabezpečil mu prácu atď. Vo viacerých prípadoch, pokiaľ išlo len o čisto teoretické a všeobecné deklarovanie etických postojov k problematike slobody, bolo by možné akceptovať tieto stanoviská, pretože vyjadrovali v podstate všeľudský morálny rozmer hodnoty slobody, resp. mravnej slobody. Ako príklad možno uviesť Kusinovo tvrdenie, že „mravná sloboda sa... realizuje - prostredníctvom eticky kvalifikovanej vôle - v mravnom konaní človeka, ktoré je determinované subjektívnou schopnosťou mravne sa rozhodnúť, správne voliť, ovládať vlastné subjektívne dispozície najmä prostredníctvom rozvinutého mravného vedomia. Mravné vedomie je podmienkou upevňovania uvedomelého vzťahu k mravným požiadavkám, ktoré spoločnosť kladie na svojich členov. Je to vzťah chápaný ako *mravná zodpovednosť*. Preto v súvislosti s eticko-humánnym aspektom byť *slobodný znamená byť zodpovedný* (Kusin 1987, 67). Podobne sa možno viac-menej stotožniť aj s ďalšími jeho všeobecne filozoficko-etickými úvahami o slobode ako zmysle života, slobode ako definícii človeka (Kusin 1987, 78), slobode ako meradle pokroku a humánnosti ľudskej spoločnosti (Kusin 1987, 95), slobode ako prejave vzťahu k okolitému svetu (Kusin 1987, 101), prípadne sa rovnako možno identifikovať aj s jeho konštatovaním, že „cieľom, zmyslom a

1 Autor pri 68 citátoch (v systematickej, nie historicko-filozofickej časti práce) citoval 53-krát klasikov marxizmu-leninizmu (predovšetkým Karla Marxa), 1-krát západného autora, 2-krát Dostojevského, 1-krát Hegela, 2-krát O. Baudyša, 1-krát M. Kroha, 3-krát R.I. Kosolapova, 1-krát Program KSSZ a 1-krát marxistický zborník. Teda 80% všetkých citátov v systematickej časti práce tvorili citáty klasikov marxizmu-leninizmu.

významom slobody je v konečnom dôsledku kultivácia *subjektívnych dispozícií* človeka (Kusin 1987, 103) atď.

Podstatne iná situácia však nastáva, ak tieto autorove všeobecné a abstraktné filozoficko-etické tézy zaradíme do kontextu celej jeho práce. Môžeme potom nájsť v súvislosti so socializmom a praxou budovania rozvinutej socialistickej spoločnosti vo vtedajšom Československu konštatovania nadväzujúce na Marxove úvahy spred viac ako sto rokov a v tejto súvislosti Kusin konštatoval, že „...spoločnosť, ktorá si zvolila za svoj dejinný cieľ takúto dialektiku potrieb a slobody, je spoločnosťou humánnou, t. j. spoločnosťou, v ktorej *dominuje ľudský faktor* nad všetkými ďalšími určeniami. V praxi výstavby socializmu sa to prejavuje najmä v čoraz väčších možnostiach všestrannejšieho uspokojovania potrieb každého člena socialistickej spoločnosti“ (Kusin 1987, 117). Bolo to v roku 1987, keď už bolo viac-menej jasné, aká je reálna ekonomická situácia socializmu, a vtedy autor argumentoval Marxovým názorom na socializmus starým viac ako 100 rokov, ktorý možno mohol v polovici 19. storočia vzbudzovať aspoň nádej, že socializmus poskytne oveľa lepšie možnosti než kapitalizmus, ale tento Marxov názor v roku 1987 už bol skôr iróniou než nádejou alebo pravdou... Podobne to možno konštatovať aj v súvislosti s Kusinovým tvrdením o socializme ako humánnej spoločnosti, poskytujúcej čoraz väčšie možností uspokojovania potrieb každého člena socialistickej spoločnosti... Áno, mohlo to platiť, ak by sa potreby viazali len na uvedomelú politickú, ideologickú, svetonázorovú alebo pracovnú aktivitu v prospech socialistickej spoločnosti. Inak asi ťažko možno považovať za pravdivé uvedené tvrdenie.

Ak autor uvažoval o slobode v rámci socialistickej spoločnosti, tak išlo iba o slobodu uvedomelého jednotlivca, disponujúceho všetkými potrebnými atribútmi socialistického človeka a socialistického spôsobu života, ktorý vo svojej uvedomelosti nepotrebuje pre život materiálne bohatstvo, stačí mu naplnenie jeho základných životných potrieb. Ak sa na tom zakladala marxisticko-leninská teória slobody, potom možno konštatovať, že sa to asi podarilo. Všetko, čo presahovalo základné životné potreby, však považovali za prejav malomeštiactva, maloburžoáznej morálky atď., čo nepatrilo k podstatným potrebám socialistického človeka a socialistického spôsobu života. Súčasťou súdobých úvah o slobode vtedajšej socialistickej spoločnosti boli konštatovania o jedinečnosti celého projektu spoločenského usporiadania, kde boli zospoločenštené všetky výrobné prostriedky. Viedlo to k oslobodeniu človeka z područia kapitálu, oslobodeniu jeho tvorivých síl a schopností, zaručovalo skutočnú slobodu človeka a spoločnosť, ktorá to dokázala, je najhumánnejšou spoločnosťou v dejinách ľudstva. Paradoxom je, že totalitný režim sa prezentuje ako najhumánnejší spôsob existencie človeka, t.j. slobodnej existencie. Možno to akceptovať, ak celú problematiku slobody zredukujeme na zabezpečenie základných materiálnych potrieb. Potom sloboda spočívala v tom, že sa človek nemusel obávať o prácu a živobytie, no ich úroveň a kvalita neboli dôležité. V tom spočíval predovšetkým ekonomický

rozmer chápania slobody v danom období (Kusin 1987, 142).

Na základe predloženej analýzy možno konštatovať, že uvedené koncepcie slobody veľmi výrazne podliehali dobe, v ktorej vznikli. K ich charakteristike možno ešte uviesť, že neprekročili hranice ideologického, ale ani geografického rámca, v ktorom vznikli. Zdá sa, že filozoficko-etické úvahy o slobode v dejinách etického myslenia na Slovensku 19. a 20. storočia vychádzajú z myšlienkového rámca doby, ale aj ich autorov zakotvených vo svojej dobe. Žiadna zo skúmaných koncepcií sa neprezentovala ako výrazná myšlienková, resp. ideová opozícia k dobovým názorom, skôr naopak, vyznačujú sa postupnou vzrastajúcou poplatnosťou dobovým myšlienkovým klišé o slobode ich vlastnej doby a možnostiach jej dosiahnutia. Ani jedna z týchto koncepcií neanalyzuje konkrétne sociálne etické aspekty slobody súdobého človeka (s výnimkou náznakov u Jonáša Záborského), ale ostávajú v rovine abstraktných úvah odtrhnutých od reálnych problémov života svojej doby a ich súčasníkov. Treba to považovať za najväčší nedostatok analyzovaných filozoficko-etických koncepcií slobody na Slovensku 19. a 20. storočia.

LITERATÚRA

BUBÁN, J. (1944): *Filozofia slobody*. Bratislava: Andreja.

BUBÁN, J. (1947): K otázke „Filozofia slobody g. *Filozofický sborník* 8(1), 33-42.

BUBÁN, J. (1946): *Psychológia citov*. Trnava: SSV.

KOCKA, J. (1998): K osudom slovenskej filozofie v rokoch 1970-1989. In: Kollár, K. – Kopčok, A. – Pichler, T. (eds.): *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí*. Bratislava: Infopress, 360-372.

KUSIN, V. (1987): *Sloboda a jej perspektívy*. Bratislava: Smena.

LUTHER, M. (1929): *Malý katechizmus*. Liptovský Svätý Mikuláš: Tranoscius.

LUTHER, M. (1935): O křesťanské svobodě. In: *Lutherův odkaz*. Praha: J. Laichter, 126-199.

NANDRÁSKY, K. (1986): Lutherovo chápanie človeka. *Cirkevné listy* 99(11), 171-176.

NANDRÁSKY, K. (1946): Dr. Ján Bubán, Filozofia slobody. *Filozofický sborník* 6-7(4), 181-184.

ZÁBORSKÝ, J. (1853a): *Múdrosť života ve chrámových řečech pro všecky roku církevního příležitosti I*. Viedeň: Albert A. Venedikt.

ZÁBORSKÝ, J. (1853b): *Múdrosť života ve chrámových řečech pro všecky roku církevního příležitosti II*. Viedeň: Albert A. Venedikt.

WEBER, M. (1958): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons.

Príspevok vznikol v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0327/11 *Dejiny etického myslenia na Slovensku v 19. a 20. storočí.*

Prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc.
Inštitút filozofie a etiky FF PU v Prešove
Katedra etiky
17. novembra č. 1
080 01 Prešov
vasil.gluchman@yahoo.com

K NIEKTORÝM ASPEKTOM LOCKOVEJ IDEY SLOBODY

Vladimír Manda

Abstract: *The idea of freedom contained in the philosophy of J. Locke (1632-1704) forms a vast and highly differentiated system of knowledge. Locke's idea of freedom is, in varying degrees and forms, contained mainly in three works. The most general concept of liberty is presented in "An Essay Concerning Human Understanding" (in a different way in the first edition (1690) and follow-up, starting with the second edition (1694)). The socially determined form of liberty is developed mainly in the "Second Treatise of Government" (1690). The religious form is contained mainly in the work "Epistola de Tolerantia" (1689). The article deals with the outline of Locke's concept of freedom in the whole and then with the explanation of Locke´s idea of the "perfect" liberty.*

Key words: Locke – Liberty – Perfect Liberty

Dôležitou súčasťou filozofie J. Locka (1632 – 1704) je aj problematika slobody človeka. Nie je to náhoda. Jeho život spadá do obdobia búrlivých premien anglickej spoločnosti a kráľovstva, premien, ktoré boli sprevádzané občianskou vojnou (1642 – 1651), nastolením republiky a neskôr protektorátu (1653 – 1659), reštauráciou kráľovskej moci (Karol II., 1660) a búrlivé obdobie bolo zavŕšené tzv. „Glorious revolution" (1688). Preto sa nemožno diviť Lockovej poznámke o tom, že seba samého, vo vzťahu k svetu, si začal hneď od počiatku uvedomovať prostredníctvom spoločenskej búrky, ktorá ho sprevádzala počas života (Locke 1993, 148). Jedným z dôvodov neutíchajúcich spoločenských nepokojov, široko pretriasaných v dobovej literatúre, boli predovšetkým spory spojené s politickou a náboženskou slobodou človeka. Predkladaný príspevok sa vo svojom obsahu, vzhľadom na rozsiahlosť problematiky slobody vo filozofii J. Locka, orientuje len na vybrané aspekty jeho idey slobody. Sledovaná problematika je rozčlenená do dvoch základných okruhov. V prvom okruhu sa orientujeme na všeobecné vymedzenie Lockovej idey slobody a v druhej časti sa sústreďujeme na problematiku, ktorú by sme mohli nazvať – problém dokonalej slobody.

Z hľadiska literárneho je Lockov koncept slobody spracovaný predovšetkým v jeho troch základných prácach, ktorými sú: *Essay on Human Understandig* (spracovaný odlišným spôsobom v prvom vydaní (1690) od následných vydaní, počnúc druhým vydaním (1694)), *Second Treatise of Government* (1690) a *Epistola de Tolerantia* (1689).

Všeobecné vymedzenie Lockovej idey slobody

Pre porozumenie Lockovej idey slobody, jej miesta a funkcie v živote človeka je potrebné vyjsť zo základného modelu postavenia človeka vo svete, modelu, ktorý leží v základe Lockovej filozofie všeobecne a sociálno-politickej filozofie zvlášť. V Lockovom prípade je to náboženský, resp. kresťanský model sveta a človeka. Ak hľadíme na človeka vo svete, na jeho postavenie medzi inými pozemskými stvoreniami, tak človek sa od nich odlišuje okrem iného najmä v tom, že je jediným pozemským stvorením schopným slobodného konania. Všetky ostatné stvorenia sa pohybujú nevyhnutne (Locke 1823a, II, XXI, §7). Slobodným činiteľom je ten, ktorý je schopný konať alebo nekonať na základe vlastného rozhodnutia. Tam, kde činiteľ nemá silu konať alebo nekonať na základe vlastného rozhodnutia, tam je podriadený nevyhnutnosti. Locke konštatuje, že tam, kde nie je rozum a vôľa, nemôže byť ani sloboda, hoci tam, kde sú, sloboda byť nemusí (Locke 1823a, II, XXI, §8). Z dnešného pohľadu je na Lockovej diferenciácii nevyhnutnosti a slobody zaujímavé to, že hocijaký pohyb vo svete, ktorý nie je regulovaný mysliacou bytosťou, je automaticky nevyhnutný. Na strane druhej je konanie ľudskej bytosti nielen slobodným konaním, ale aj náhodným konaním. Sloboda je opakom nevyhnutnosti práve v tom, že to, čo sa koná, by sa konať aj nemuselo, ak by sa *agent* rozhodol inak, t.j. má povahu náhodnosti. Domnievame sa, že Locke v danom rozlíšení slobody a náhodnosti ešte operuje náboženskou predstavou sveta, a nie rodiacou sa vedeckou, mechanistickou predstavou sveta. Svet je regulovaný Božou vôľou, t.j. z daného pohľadu sa všetko deje nevyhnutne, ale nie z vnútornej povahy vecí, nie z hľadiska príčinného, ale z hľadiska nariadenia Božej vôle. Človek je z tohto „riadenia" vyňatý a prostredníctvom jeho schopnosti konať podľa vlastného rozhodnutia je od Božej vôle, aspoň v tomto svete, do určitej miery oslobodený.

A je to práve táto relatívna nezávislosť ľudského konania na Božej vôli, ktorá sa stáva základom Lockovho najvšeobecnejšieho vymedzenia slobody obsiahnutého v *Essay:* „Všade tam, kde uskutočnenie a neuskutočnenie nie je rovnakým dielom v moci človeka, kde konanie a nekonanie nevyplýva z rozhodnutia jeho mysle, nie je slobodný, hoci činnosť môže byť dobrovoľná" (Locke 1823a, II, XXI, §8). Locke nestotožňuje slobodné konanie človeka s konaním podľa vôle, hoci to tak na prvý pohľad môže vyzerať. Pre jasné odlíšenie slobodného a dobrovoľného konania je poučný Lockov príklad o spiacom človeku, ktorého prenesú k milovanej osobe a tam zamknú. Keď sa človek zobudí, dobrovoľne a možno aj s nadšením ostáva v blízkosti milovanej osoby, ale jeho konanie nie je slobodné, pretože nemá rovnakú možnosť danú činnosť nekonať ako konať, t.j. nemohol by opustiť miestnosť, ak by sa k tomu rozhodol (Locke 1823a, II, XXI, §10). Znamená to, že hlavným kritériom slobodného

konania nie je súhlas vôle s daným konaním, ten je tu len nevyhnutnou podmienkou, ale to, či *agent* má rovnakú možnosť danú vec konať aj nekonať. Logicky povedané, každé slobodné konanie by malo byť aj dobrovoľné (*voluntary*), ale naopak to neplatí, nie každé dobrovoľné konanie je aj slobodné.

Locke však pri rozpracovaní pojmu slobody v rámci *Essay* neostáva stáť pri všeobecne abstraktnom pojme slobody. V§29 začína riešiť otázku motivácie ľudského rozhodnutia, otázku, čo motivuje myseľ v jednotlivom prípade k voľbe jednej alebo druhej možnosti? Oproti prvému vydaniu *Essay,* kde zastával názor, že myseľ je vždy motivovaná väčším dobrom (§29, prvé vydanie), teraz začína zastávať názor, že je to *uneasiness*, ktorá determinuje rozhodnutie mysle. Od nespokojnosti prechádza Locke postupne k túžbe a prostredníctvom túžby k tvrdeniu, že všetci túžia po šťastí (Locke 1823a, II, XXI, §41). Vzhľadom k tomu, že najväčším šťastím je podľa Locka stav večnej blaženosti, ktorý môže dosiahnuť na druhom svete, tvrdí, že skutočne slobodným konaním človeka je také konanie, ktoré je pevne nasmerované na dosiahnutie večnej blaženosti (Locke 1823a, II, XXI, §60). V takomto sledovaní večnej spásy sa ukazuje skutočný zmysel slobody, t.j. sily, na základe ktorej môže človek konať alebo nekonať podľa vlastného uváženého rozhodnutia. Človek je v jej rámci braný nie v jeho vzťahoch k iným ľuďom a spoločnosti, ale je braný len vo vzťahu k svetu a jeho stvoriteľovi. Model slobody, ktorým Locke končí svoju rozpravu XXI. kapitoly druhej knihy *Essay*, je večným modelom slobody človeka, bez ohľadu na jeho spoločenské vzťahy a postavenie.

Druhou významnou prácou, v ktorej sa Locke zaoberá problematikou slobody človeka, je práca *Second Treatise of Governemnt* (1690). Na rozdiel od *Essay* sa v tejto práci stretávame, obrazne povedané, s opačne orientovanou koncepciou slobody človeka. Táto síce opätovne vychádza zo všeobecného kresťanského modelu človeka a Boha, ale jej rozvinutie je orientované predovšetkým na pozemské problémy človeka. V danej práci je východiskom tzv. prirodzený stav človeka. Locke ho charakterizuje ako stav *perfect freedom* a *equality* medzi indivíduami, v ktorom žiadne indivíduum nie je podriadené vôli iného indivídua (Locke 1823b, II, 2,§4). Ale stav slobody nie je stavom svojvôle, pretože prirodzenému stavu vládne prirodzený zákon, ktorý každého zaväzuje a učí, že ľudia sú si rovní a nikto nemá poškodzovať život, zdravie a slobodu druhého (Locke, 1823b, II, 2, §6). Vzhľadom k tomu, že v prirodzenom stave neexistuje žiadny vládca, je výklad prirodzeného zákona, súdenie a trestanie zločinov podľa prirodzeného zákona, vložený do rúk každého indivídua. Človek tu nie je len absolútnym pánom svojej osoby (Locke 1823b, II, 9, §123), ale ako vykladač a sudca podľa prirodzeného zákona je pánom nad všetkými ostatnými. Lockove tvrdenie, že v prirodzenom stave nikto nie je podriadený vôli druhého, je v rozpore s jeho názorom o tom, že realizácia prirodzeného zákona na zemi je vložená

do rúk každého indivídua. Človek je v stave dokonalej slobody len voči prirodzenému zákonu. Hoci je mu formálne podriadený, výklad jeho obsahu je plne vložený do rúk každého indivídua, t.j. každé indivíduum je vzhľadom na prirodzený zákon úplne slobodným indivíduom. Ale súčasne z toho plynie, že každé indivíduum je vzhľadom na iné indivíduá vo vzájomne sa vylučujúcich vzťahoch. Na jednej strane je každé indivíduum jediným vykladačom a sudcom podľa prirodzeného zákona, t.j. všetky ostatné indivíduá sú mu podradené, a súčasne je každé indivíduum podriadené všetkým ostatným. Ako je známe, pre Locka je prirodzený stav len dočasným stavom človeka a prostredníctvom dohody pôvodne slobodné indivíduá vytvárajú *politic body* (Locke 1823b, II, 8, §95). Hlavným dôvodom vzniku politickej spoločnosti, tak ako ho Locke nespočetne krát opakuje, je bezpečné užívanie vlastníctva, ktoré indivíduá nadobudli v prirodzenom stave (Locke 1823b, II, 8, §95).

Prechod človeka z prirodzeného stavu do stavu politického podstatným spôsobom mení aj pôvodnú dokonalú slobodu človeka. Vychádzajúc z analýzy Lockovho textu, dokonalá sloboda človeka v prirodzenom stave v sebe obsahovala tri odlišné aspekty alebo v sebe zjednocovala tri odlišné slobody, ktoré sa v politickom stave života človeka vzájomne oddelili.

Prvým aspektom dokonalej slobody bolo to, že človek sám vykladal prirodzený zákon, sám ho formuloval a na danom základe mohol súdiť a odsúdiť hocikoho druhého. Podľa Locka je ale táto moc, moc vydávať zákon a súdiť druhých, v podstate politickou mocou. V politickej spoločnosti je táto moc priznaná politickému telu spoločnosti, t.j. každé indivíduum vstupom do politickej spoločnosti túto moc stráca (Locke 1823b, II, 9, §131). Druhým aspektom alebo čiastočnou slobodou obsiahnutou v dokonalej slobode bola sloboda privlastňovať si prostredníctvom práce časti spoločného vlastníctva bez súhlasu ostatných. Výsledkom tejto slobody, ktorú by sme mohli nazvať ekonomickou slobodou človeka, bol vznik súkromného vlastníctva v prirodzenom stave. Čo sa s uvedenou slobodou stalo v rámci politického telesa? Tak ako aj v ďalších prípadoch človek na jednej strane niečo získal, ale súčasne aj stratil oproti prirodzenému stavu. Získal Lockom ospevovanú istotu v slobodnom užívaní svojho vlastníctva, ktoré je aj hlavným účelom vzniku politickej spoločnosti, a súčasne stratil slobodu bez súhlasu politického telesa si privlastňovať rozmanité časti prírody.

Treťou čiastočnou slobodou, ktorá sa vznikom politického telesa oddelila a osamostatnila z pôvodnej dokonalej slobody prirodzeného stavu, je nesporne náboženská sloboda človeka. Povahu náboženskej slobody však Locke neobjasňuje v rámci vzniku a povahy politickej spoločnosti, ale v samostatnej práci *Epistola de Tolerantia*. Zrejmým dôvodom uvedeného oddelenia náboženskej slobody od politickej slobody je to, že podľa Locka politická moc nemôže zasahovať do náboženskej viery

a naopak (Locke 1823c, 9 – 10). Politická spoločnosť je orientovaná len na pozemské dobro, náboženstvo, viera človeka na „nadpozemské" dobro. Na uvedenom základe je pochopiteľné, prečo sa Locke o náboženskej slobode vôbec nezmieňuje vo svojej rozprave o vláde a otázku náboženskej slobody vyčleňuje do samostatného spisu. Napriek tomu, že Locke sa v rámci prirodzeného stavu človeka a jeho slobody špeciálne nezmieňuje o náboženskej slobode človeka, z povahy dokonalej slobody človeka v prirodzenom stave plynie, že jeho dokonalá sloboda v sebe obsahuje aj náboženskú slobodu. Jej obsahom je vlastný výklad Božej vôle obsiahnutej v prirodzenom zákone a jej realizácia v celej šírke praktickej činnosti. V politickom stave života by človek mal byť v náboženskej otázke slobodný rovnako ako v prirodzenom stave. Prostredníctvom uplatňovania tolerancie by mal byť oslobodený od podriadenosti druhému človeku v náboženských otázkach (Locke 1823c, 29). Cieľom náboženstva alebo viery je spasenie človeka a v tejto veci sa človek nemôže spoliehať na štát alebo na niekoho iného, je to jeho vlastná úloha (Locke 1823c, 43). Náboženská sloboda v prirodzenom stave je praktickým uplatnením náboženskej viery človeka v celom rozsahu jeho „vonkajšej" praktickej činnosti – v „politickej", „ekonomickej" a špecificky „náboženskej" praktickej činnosti. Náboženská sloboda v politickej spoločnosti sa vzťahuje iba na vnútornú formu náboženskej viery človeka, na slobodu jeho svedomia. Locke tento ústup viery z vonkajšieho sveta človeka zdôvodňuje tým, že vo vnútornom svete človeka sa jeho viera stáva skutočnou vierou (Locke 1823c, 11). Inak povedané, náboženská viera je v politickom telese vytlačená zo sféry vonkajšieho spoločenského života človeka do sféry vnútorného prežívania. Vonkajšia sféra praktickej činnosti človeka je v zásade regulovaná zákonmi štátu a vnútorná, individuálna, subjektívna sféra jeho života môže byť regulovaná jeho náboženskou vierou. Je síce pravda, že aj v politickej spoločnosti môže byť človek vykladačom prirodzeného zákona a Biblie, ale moc jeho výkladu nesiaha ďalej, než siaha jeho individuálny duchovný svet.

Je zjavné, že práve vo vzťahu k náboženskej slobode a jej podstate sa odhaľuje postupný Lockov rozchod s tradičnými kresťanskými predstavami o mieste človeka vo svete. Kresťanská forma ako najvšeobecnejšia forma človeka a sveta tu ostáva, ale jej obsah je stále viac napĺňaný svetským obsahom. Locke dokonca pripúšťa, že ak niekto neverí v posmrtný život a jeho ciele sa orientujú len na pozemské ciele, potom postupuje správne a rozumne, ak postupuje epikurejsky, t.j. sleduje len dosahovanie pozemského šťastia (Locke 1823a, II,21,§55). Náboženská voľba sa tak stáva výhradne záležitosťou morálneho rozhodnutia človeka.

Idea dokonalej slobody

Locke pri analýze rozmanitých aspektov slobody človeka relatívne často

používa výrazy ako „dokonalá sloboda“, „absolútna sloboda“, „veľká sloboda“ a podobne. Takpovediac prebytok uvedených výrazov nachádzame najmä v rámci analýzy slobody človeka v prirodzenom stave. Najmä tu sa objavujú výrazy ako „*perfect freedom*“ (Locke 1823b, II, §4, 87) „*uncontrollable liberty*“ (Locke 1823b, II, §6, 87), *great liberty*“ (Locke 1823b, II, §97). V práci o tolerancii, v príhovore k čitateľovi, hovorí o potrebe náboženskej slobody, ktorá by mala byť „absolútna“, „spravodlivá“, skutočná sloboda“, „rovná a nezaujatá“ sloboda (Locke 1823c, 4). V práci *Essay*, v samotnej kapitole o slobode, sa vyššie uvedené výrazy vyskytujú v explicitnej podobe len obmedzene a ich užitie tu nie je spojené s nejakým hlbším vymedzením slobody. Napríklad výraz „absolutely at liberty“ (Locke 1823a, II, XXI, §50) a výraz „great liberty“ (Locke, 1823a, II, XXI, §67). Okrem toho sa výraz „absolute liberty“ objavuje v kapitole venovanej rozsahu ľudského poznania, kde na príklade daného pojmu Locke demonštruje možnosť zavedenia deduktívnej metódy aj do etiky (Locke 1824a, IV, III, §18). Vzhľadom k tomu, že práve na tomto mieste Locke daný výraz „absolute liberty“ definuje, urobíme ho východiskom nášho skúmania vyššie naznačenej problematiky.

Locke definuje absolútnu slobodu ako stav, v rámci ktorého človek môže robiť, čo chce. Preto je takáto sloboda nezlučiteľná s hocijakou vládou, pretože táto sa opiera o zákony a vyžaduje od občanov podriaďovanie sa zákonom. (Locke 1823a, IV,3,§18). Ak sa vrátime ku kapitole venovanej slobode, tak napriek tomu, že tu výraz „absolútna sloboda“ nie je použitý, z hľadiska pojmového vymedzenia možno povedať, že je to práve táto forma slobody, ktorá tvorí východisko Lockovho skúmania slobody. Locke fakticky až po §29 danej kapitoly, kde začína skúmať otázku konkrétnej determinácie vôle človeka, rozpracováva koncept slobody opierajúci sa o možnosť „konať alebo nekonať podľa toho, ako sa rozhodneme alebo chceme“ (Locke 1823a, II, XXI, §27). Určité zovšeobecnenie daného modelu slobodného konania je možné nájsť v Lockovom tvrdení, že si vieme ťažko predstaviť slobodnejšieho človeka než človeka, ktorý má silu konať alebo nekonať podľa toho, ako chce (Locke 1823a, II, XXI, §21). Zjednodušene by sme mohli povedať, že čím je človek slobodnejší, tým je rozsah tých činností, ktoré môže alebo nemusí konať podľa svojej vôle, širší. Na uvedenom základe by bolo možné daný model slobody nazvať aj „extenzívnym“ modelom slobody človeka, lebo jeho kritériom je len rozsah tých činností, nad ktorými má človek moc konať a nekonať podľa svojho rozhodnutia.

Ako bolo už vyššie uvedené, Locke neostáva stáť pri tomto extenzívnom type slobody a postupne prechádza k formulovaniu slobody, ktorá je z jeho pohľadu skutočnou slobodou človeka a jej podstata spočíva v konaní smerujúcom k najväčšiemu šťastiu človeka, k večnej blaženosti sprostredkovanej spasením človeka (Locke 1823a, II, XXI, §70). Túto slobodu človeka by sme mohli nazvať

„dokonalou“ formou slobody človeka v tom zmysle, že podľa Locka je práve tento typ slobody primeraný podstate a účelu človeka. Predsa človek je svojou podstatou božím stvorením a konečným zmyslom jeho života je spasenie alebo večný blažený život. V tomto smere sú odmeny a tresty všemohúceho dostatočné k tomu, aby determinovali vôľu človeka (Locke 1823a, II, XXI, §70). Vzhľadom k tomu, že sledovanie večnej blaženosti na druhom svete je primárne otázkou uvedomenia si svojej náboženskej povinnosti voči Bohu, je uvedený typ slobody človeka morálnym typom slobody. Skúsenosť ukazuje, že mnohí svoju slobodu konať alebo nekonať nevyužívajú v smere najdokonalejšieho šťastia, ale sa orientujú na pozemské šťastie. Tým, samozrejme, berú na seba riziko večného zatratenia (Locke 1823a, II, XXI, §70).

Ak porovnáme extenzívny model ľudskej slobody s morálnym modelom, môžeme konštatovať, že napriek svojej odlišnosti je medzi nimi zrejmý súvis. Morálny model slobody sa totiž tiež opiera o konanie podľa vlastnej vôle, presne tak ako je to v extenzívnom modeli slobody. Logicky povedané, morálny model spadá do rozsahu extenzívneho modelu. Podstatne sa však od seba odlišujú v tom, že extenzívny model v sebe neobsahuje žiadnu hodnotu, je v určitom zmysle bezhodnotovým modelom slobody človeka. Akákoľvek činnosť, nad ktorou má človek moc ju konať alebo nekonať podľa svojej vôle, je rovnocenná s hocijakou inou slobodnou činnosťou. Morálny model slobody v sebe obsahuje hodnotu, na základe ktorej sú určité činnosti, ktoré človek môže slobodne konať, „označené“ ako negatívne, t.j. človek, aj keď ich môže konať, by ich konať nemal, a iné činnosti by konať mal, aj keď má moc ich nekonať. V Lockovom prípade je tou hodnotou nesporne večná blaženosť, ktorá determinuje to, čo by človek mal konať a čo nie. Uvedený rozdiel medzi modelmi slobody má ale aj svoju relatívne skrytú stránku. Hodnota, ktorá určuje, čo by človek mal a čo by nemal vo svojej slobode sledovať, sa priamo viaže na podstatu človeka, alebo inak povedané, v morálnom modeli subjekt slobody nie je bezpohlavným indivíduom, ale bytosťou so svojou podstatou a z nej plynie to, k čomu by mala smerovať. Keďže podľa Locka je človek Božím stvorením, potom z podstaty danej veci plynie, že by sa mal vo svojom živote riadiť jeho prikázaniami. V extenzívnom modeli slobody, ktorá v sebe neobsahuje žiadnu hodnotu usmerňujúcu ľudské slobodné konanie, je aj subjekt tejto slobody podstatne neurčeným subjektom, a preto ani jeho slobodné konanie nemá žiadny smer. Za predpokladu prijatia náboženského alebo kresťanského modelu človeka a sveta je sloboda konania vo svojej dokonalosti totožná s jednoznačným zameraním na dosiahnutie večnej blaženosti na druhom svete.

LITERATÚRA

LOCKE, J. (1823a): Essay on Human Understanding. In: *The Works of John Locke*. In: ten volumes. Vol. I. London.

LOCKE, J. (1823b): Essay on Human Understanding. In: The Works of John Locke. In: ten volumes. Vol. II. London.

LOCKE, J. (1823c): Two Treatises of Government. In: *The Works of John Locke, Vol. V*. London.

LOCKE, J. (1823d): A Letter concerning Toleration. In: *The Works of John Locke. Vol. VI*. London.

LOCKE, J. (1993): Preface to the reader from the First Trac on Government. In: John Locke: *Political writings*. Ed. by David Wootton, Penguin Books 1993.

Doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
vmanda@ukf.sk

METAMORFÓZY SLOBODY: SLOBODA VERZUS BEZPEČNOSŤ

Ivan Buraj

Abstract: *The author is dealing with the variety of views concerning the relationship of freedom and security. Particular attention is dedicated to Hobbes, who established this relationship as a dilemma: either freedom or security. The fact that the freedom and security are in permanent tension does not mean that they have to eliminate or exclude each other. Remarkable influence is played in this relationship by fear, which may this relationship escalate, make these conceptions antagonistically opposite to each other. However, the fear joined with courage may serve as a bridge between security and freedom.*

Key words: Freedom – Security – Fear

Vážené kolegyne, vážení kolegovia,

chcem sa v prvom rade poďakovať za pozvanie výboru Slovenského filozofického združenia a za príležitosť vystúpiť s plenárnou prednáškou na jeho výročnom stretnutí, čo pokladám za veľkú česť. Zároveň sa musím priznať, že mám značnú trému, prameniacu z dvojakého rešpektu.

Z rešpektu k samotnej hlavnej téme nášho stretnutia - slobody, ktorá je rovnako zložitá, ako je mnohostranná a široká.

O čom mám hovoriť? Na čo sa sústrediť? Na aký problém nezabudnúť? Respektíve o kom mám hovoriť? Na koho nezabudnúť? V antike by som zrejme nemal vynechať Sokrata, Platóna, Aristotela, Senecu, Epikteta... . Koho ešte? V stredoveku zase sv. Augustína, Tomáša Akvinského, Dunsa Scota... V novoveku by som nemal zabudnúť na Hobbesa, Locka, Montesquieuho, Kanta, Hegla, či Milla alebo Tocquevilla. A v súčasnosti by som mal aspoň spomenúť Kierkegaarda, Bergsona, Sartra, Foucaulta, Taylora, Berlina...

Z toho priamo vyplýva môj druhý rešpekt, ktorý súvisí s vami ako momentálne mojimi poslucháčmi, keď si naplno uvedomujem (a potvrdzuje mi to aj program nášho výročného stretnutia), že každý z Vás dokáže o slobode z vybraného hľadiska povedať určite viac a oveľa kompetentnejšie, než to môžem a dokážem sám.

To, že som sa napokon odvážil predstúpiť pred vás, mi umožnili dve okolnosti. Že som celý problém slobody zúžil na vzťah slobody a bezpečnosti, resp. na vzťah slobody, strachu a bezpečnosti, pričom o strachu budem hovoriť nie z psychologického hľadiska, ani nie v existenciálnom zmysle (tak ako ho rozpracoval povedzme Kiekegaard alebo Sartre), ale takmer výlučne z politického aspektu , ako o ňom písali najmä novovekí filozofi.

A potom, že sa vo svojom príspevku obmedzím hlavne na niektoré pre mňa dôležité tézy, ktoré samy osebe predpokladajú fragmentárnosť, neúplnosť, neukončenosť či dokonca istú nesúrodosť myšlienok a tvrdení, za čo sa vopred ospravedlňujem. Stále však dúfam, že aspoň niektorých aj toto torzo v pozitívnom zmysle nabudí a stimuluje k premýšľaniu, ktorý je začiatkom a možno i podstatou každého filozofovania.

***

Ako je všeobecne známe, sloboda je podmienkou ľudskej sebarealizácie, šťastia človeka, jeho dôstojnosti a súčasne spolu s rovnosťou a hádam aj bezpečnosťou - predpokladom demokracie. Podobne bez pocitu bezpečnosti sa nielen jednoducho necítime dobre, ale necítime sa ani slobodní.

Možno i preto už prvotní ľudia si vytvárali mýty. A preto zase deti majú radi rozprávky. Obe – mýty aj rozprávky - umožňujú hľadať a nachádzať bezpečie, či už v reálnom alebo skôr vo vysnenom svete. To však nie je pre ne vôbec dôležité. Dôležité iba je, že navodzujú pocit bezpečia. (Asi aj preto vyvolal v nórskej spoločnosti taký veľký šok Anders Behring Breivik, keď 22. júla tohto roku zabil takmer 70 nevinných ľudí. Bol to predsa Nór! Nórsky národný mýtus však hlásal niečo iné: cítime sa bezpečne, lebo sme ako národ v podstate dobrí a ohroziť nás môže iba niekto a niečo zvonka- napríklad moslimovia. Preto tiež automatická reakcia väčšiny verejnosti bola spočiatku latentne jasná: atentát spáchali moslimskí extrémisti!)

Na druhej strane, ako píše Zygmunt Bauman: „Bezpečnosť a sloboda sú dve rovnako vzácne a žiadané hodnoty, ktoré môžu byť lepšie alebo horšie vyvážené, no len ťažko zosúladené a bez sporov. Prinajmenšom zatiaľ nikto nevymyslel spoľahlivý recept na takéto zmierenie“. A tento spor medzi bezpečnosťou a slobodou, ako si ďalej myslí, „pravdepodobne nikdy nebude vyriešený a tak bude zrejme ešte dlho pokračovať“ (Bauman 2006, 9 – 10).

To si však nemyslela celá plejáda novovekých mysliteľov - Locke, Montesquieu alebo Rousseau. Naopak, domnievali sa, že sloboda a bezpečnosť nemusia voči sebe stáť v nezmieriteľnom protiklade, ale bezpečnosť sa môže stať súčasťou slobody a ľudských práv. Pritom pravda, napríklad Montesquieu zdôrazňoval, že treba od seba jasne odlišovať dva druhy slobody, presnejšie nezávislosť a slobodu v politickom zmysle. Kým sloboda ako nezávislosť podľa Montesquieuho spočíva v tom, že každý si môže robiť, čo chce, politická sloboda je právo robiť to, čo dovoľujú zákony (Montesquieu 1989, 205), ktoré sú práve zárukou našej bezpečnosti. Takéto striktné členenie je vôbec typický novoveký fenomén.

V antike bola sloboda síce diferencovaná, ale takmer nedeliteľná. A tak sa

rozlišovala sloboda *polis*, ktorú bolo treba udržiavať a chrániť v záujme občanov v celku a ktorej sa preto musel jednotlivec podriaďovať; a sloboda pre každého osobitne, ktorá sa prejavovala ako vnútorný vzťah indivídua k sebe samému. A tu sa ukazuje, že medzi antickým „individualistickým duchom" a moderným rešpektovaním práv indivídua ako osoby je veľký rozdiel. Polis je slobodná a zároveň nezávislá vtedy, keď sú jej občania úplne podriadení (čo je v antickom ponímaní zároveň aj obsahom individuálnej slobody) jej zákonom, službe verejnosti, mravným pravidlám, prírode, bohom atď., skrátka vyššiemu, väčšiemu celku, než sú oni sami. Pritom sa im jednotlivci mohli podriaďovať – a to bol ten podstatný rozdiel medzi nimi - zo zvyku alebo na základe vlastného rozhodnutia. V tejto súvislosti ten istý Aristoteles v *Etike Nikomachovej* odlišoval slobodné konanie od donútenia. Kým pre slobodné konanie je typické, že človek je hybným princípom a pôvodcom tohto konania, a je teda dobrovoľné (Aristoteles 1979, 1113b); pre donútenie je zase charakteristické, že hybná príčina konania pochádza zvonka, a je teda nedobrovoľné (Aristoteles 1979, 1110a). Tzv. vnútorná (kognitívna, etická, estetická a pod.) a „vonkajšia" (spoločenská) sloboda musia byť však v harmónii, v súlade, čo napríklad vyjadril Platón vo výroku, že ten, kto chce viesť druhých, musí v prvom rade dokonale ovládať seba samého. A opačne: tyran, „hoci sám nemá vládu nad sebou, pokúša sa vládnuť nad inými" (Platón 1990, 579c-d), čo nevyhnutne musí skôr či neskôr skončiť politickým i jeho osobným krachom. Zároveň už tu bol nastolený problém vzťahu slobody a bezpečnosti.

Kým sloboda vo svojej najrozvinutejšej, najzrelšej, najdokonalejšej podobe sa podľa antických mysliteľov mohla prejaviť len v rámci polis, bezpečnosť bola viac spájaná so súkromným životom, resp. vnútorným stavom človeka. Jej výrazom sa stal starogrécky výraz „oikos", ktorý označoval aj dom, aj domov. Bezpečnosť sa viazala na posledný význam tohto slova. Domov je miesto, do ktorého bolo možné kedykoľvek sa skryť. Takto sa ťažisko pojmu bezpečnosti v antike presúvalo skôr do vnútra človeka - do duchovna, rozumu, do cností, do sebaovládania. Čo sa týka bezpečnosti ako vonkajšej podmienky existencie ľudí, už Platón ukazoval, že za bezpečnosť by hlasovali tiež všetci tyrani sveta. Ale prečo sú za ňu aj filozofi a tzv. obyčajní ľudia? Platón dokazoval, že je to práve ľud, ktorý si do svojho čela volí tyranov - „demagógov". Napokon bol to opäť Platón a ďalší antickí filozofi zdôrazňovali, že sloboda a bezpečnosť nie sú iba abstraktné filozofické pojmy, ale fenomény, ktoré formujú ľudí. Vďaka nim sa stávajú tyranmi alebo otrokmi, alebo niečím medzi tým.

V porovnaní s antikou, novovekí myslitelia jasne od seba oddelili „vonkajší" a „vnútorný" svet ľudí a tzv. vonkajšiu a vnútornú slobodu a bezpečnosť hľadali skôr vo vonkajšom svete človeka: konkrétne, Hobbes a Rousseau alebo Montesquieu už

v spomínanej politickej slobode. Bezpečnosť prestáva byť vyhľadávanou, vytúženou transcendentnou kategóriou a mení sa viac-menej na čisto pragmatický pojem. Takto môžeme porozumieť povedzme myšlienke J.S. Milla, ktorý tvrdil, že jedinou výhodou bezpečnosti je, že zachováva hodnotu tovaru. Zvlášť evidentné sú tieto posuny u Hobbesa a Montesquieuho.

Posledne menovaný sa takmer vôbec nezaujímal o slobodu ako autonómiu, ale skoro výlučne iba o politickú slobodu. A tá môže byť garantovaná len vtedy, keď sa občan (podobne ako u Aristotela) podriaďuje zákonom a podriaďuje sa len im, nech by mali akýkoľvek obsah. Občan je slobodný, lebo zákony sú všeobecné a pevné, a preto vie, čo môže a má robiť.

Montesquieu nebol celkom zástancom princípu nezávislosti moci, ako sa niekedy v súvislosti s jeho koncepciou deľby moci tvrdí. Tieto interpretácie vychádzajú z modernej koncepcie slobody ako autonómie občanov voči moci. V takomto ponímaní je sloboda chránená do tej miery, do akej sa štát zrieka zasahovať do súkromnej sféry. A moderní liberáli ustavične hľadali záruky proti podobným zásahom. To však nie je koncepcia 18. storočia, ani samotného Montesquieuho. Slobodu, ktorú hľadal, bola, ako hlása nadpis XI. knihy, politická sloboda vo vzťahu k štátnemu zriadeniu. A takáto politická sloboda je u neho najčastejšie spájaná s duchovným pokojom občana, ktorý zase vychádza z presvedčenia, že jeho život je bezpečný. Bezpečnosť sa pritom podobne ako u J. Locka týka života a majetku. No na rozdiel od Locka viac než osobnú slobodu zdôrazňuje Montesquieu osobnú bezpečnosť.

V podobnom duchu ako Montesquieu sa vyjadroval o ich vzájomnom vzťahu aj Rousseau: „Treba nájsť takú formu združenia, ktorá celou spoločnou silou bráni a ochraňuje osobu a majetok každého združeného člena, a kde sa každý zjednocuje so všetkými, pričom poslúcha iba seba samého a ostáva slobodný ako predtým.“ To je základný problém, ktorého riešením je spoločenská zmluva“ (Rousseau 2010, 37). A na základe takejto spoločenskej zmluvy sa postavenie ľudí, ako ďalej tvrdí, podstatne zmenilo, zlepšilo, lebo vďaka nej „ neistý a krehký spôsob vymenili za lepší a istejší, prirodzenú nezávislosť za slobodu, schopnosť škodiť inému za vlastnú bezpečnosť a svoju silu, ktorú iní mohli premôcť, za právo, čo sa vďaka spoločenskému zjednoteniu stáva neporaziteľným“ (Rousseau 2010, 57). To však - ako Rousseau stále zdôrazňuje - neznamená, že človek sa má zrieknuť svojej slobody ako takej. Ale iba to, že prirodzená sloboda ešte celkom nezaručuje skutočnú slobodu. Tú môže zabezpečiť až občianska sloboda, ktorá vzniká vďaka spoločenskej zmluve. Tá nás má okrem iného chrániť pred akoukoľvek anarchiou a ľubovôľou. Štát preto musí mať právo v prípade nevyhnutnosti prinútiť občana k rešpektovaniu zákonov, čo zase nemusí byť v protiklade so slobodou. Podľa jednej z rousseauvských definícií v nej ide o poslúchanie zákonov, ktoré sme si sami v spoločenskej zmluve dobrovoľne

dohodli, stanovili (práve preto musí byť aspoň prvá zmluva prijatá jednomyseľne!); a opačne, ich nerešpektovanie má za následok tyraniu.

Podstatou občianskej slobody tu teda podobne ako u Montesquieho bolo dobrovoľné rešpektovanie zákonov. A opačne, zákony boli vskutku občianske, keďže sa nimi riadili všetci občania. Z toho priamo pre Rousseaua vyplývalo, že takéto zákony nemohli nikoho utláčať, lebo utláčanie sa uskutočňuje vždy určitou skupinou ľudí. Naopak, občianske zákony boli namierené proti svojvôli a čisto partikulárnym záujmom jednotlivcov, skupín, strán, a tým tak či onak slúžili slobode, pravda, nie hocijakej, ale práve občianskej slobode. Nikto nebol slobodný osve, ale iba v rámci občianskej spoločnosti. Zrieka sa svojej prirodzenej slobody, aby som sa stal slobodný ako občan, teda, aby sa aktívne podieľal na formovaní a výkone zvrchovanej moci. Obsahom všeobecnej vôle, ktorá je touto zvrchovanou mocou, je latentné a nepretržité rozhodnutie každého indivídua jestvovať ako člen skupiny.

Hegel -„večný kritik" Rousseaua - tvrdí opak: „...sloboda práve znamená byť vo svojom inom pri sebe samom, závisieť od seba, byť tým, čo určuje seba samého. Pri všetkých svojich potrebách vychádzam z niečoho, čo sa odo mňa líši, čo je voči mne vonkajšie, a tu potom hovoríme o závislosti. Sloboda je tam, kde nie je nič, čo nie som sám. Prírodný človek, určovaný len svojimi pudmi, nie je pri sebe. Nech je akokoľvek egocentrický, predsa obsah jeho chcenia a mienenia nie jeho vlastný a jeho sloboda je len *formálna*" (Hegel 1970, 698). Pravda, tu tiež treba pripomenúť, že ten istý Hegel v inej svojej práci (vo *Filozofii dejín*) nehľadal záruky „skutočnej" slobody v nej samotnej, ale v štáte.

Ešte súčasník Montaigna Étienne de la Boétie v nedávno do češtiny preloženej knihe *Rozprava o dobrovoľnom otroctve* však upozorňoval, že „sloboda je jediné po čom ľudia netúžia..." (de la Boétie 2011, 15). „V tejto chvíli by som chcel pochopiť, ako je možné, že toľko ľudí, mestečiek, miest a národov často krát znáša vládu jedného tyrana, ktorí sa nemôže preukázať inou mocou než jej ľudia tou, ktorú mu sami ľudia zverili ; ktorý im môže škodiť iba do tej miery, akú sú oni sami ochotní strpieť; ktorý im môže ubližovať iba v prípade, že oni sa mu radšej podriadia, než by sa mu protivili"(de la Boétie 2011, 10).

Samotný de la Boétie označil dve hlavné príčiny „dobrovoľného otroctva" ľudí: násilie a ich vlastný sebaklam. Ak by som ja mal identifikovať príčiny tohto otroctva, zhrnul by som ich do jedného slova: *strach* – strach z prítomnosti a najmä strach z neistej budúcnosti - alebo, ak chcete – strach pred prítomnou zodpovednosťou a strach z budúceho neznámeho.

Súčasná spoločnosť je častovaná aj inými prívlastkami. Dovoľte mi teda pridať ešte jeden, veľmi vážny prívlastok: žijeme v spoločnosti permanentného strachu. Stačí si otvoriť noviny, zapnúť rádio alebo televízor, aby sme sa o tom mohli

dostatočne (a denno-denne) presvedčiť. Už ste zaplatili daň? Už ste zaplatili poistné? Viete, čoho sa máte obávať na zahraničnej dovolenke? Už ste sa dali zaočkovať proti chrípke, žltačke? Raz nás ohrozuje tzv. prasacia, potom vtáčia chrípka a potom zase baktéria E.coli. Máme strach z tučnoty, zo staroby, zo straty zamestnania... A to ešte nespomínam každodenné správy zo zahraničia o teroristoch, o ekologických nešťastiach a katastrofách, strach z kontaminovaných potravín, strach z návratu hospodárskej recesie, strach pred stratou súkromia atď. Neustále nás tak (nielen masmédiá) udržujú v strese a v permanentnom strachu. A to zakladá veľké možnosti manipulácie s ľuďmi, s ich potenciálom.

V jednom zo svojich vymedzení M. Foucault definuje moc, presnejšie vládnutie (gouvernement) ako schopnosť „štruktúrovať pole možného konania iných" (Foucault 1996, 217). Táto definícia pozostáva vlastne z dvoch častí. Jadro prvej časti tvorí sloveso *„štruktúrovať"*, čo v danom kontexte znamená, že podľa Foucaulta v mocenskom vzťahu (a to je jedna z jeho hlavných špecifík) niektorí môžu viacmenej úplne určovať správanie iných. Moc majú „tí, čo dokážu rozhodnúť, aké budú alternatívy, z ktorých sa bude dať vyberať. Zákazník, volič, jednotlivec vôbec, majú právo vyjadriť svoje preferencie voči jednej alebo viacerým z ponúknutých alternatív, ale o škále možných alternatív i o tom, ako sa predkladajú, rozhoduje elita" (MacYntyre 1993, 195). A to je práve to, o čo vo vzťahu manipulátora a manipulujúceho v podstate ide. A strach sa v tomto vzťahu stáva nielen katalyzátorom, ale aj často jeho základom. Pritom strach, čo aj využívajú rôzni manipulátori, patrí k životu rovnako ako neistoty alebo starosti. Treba sa naučiť žiť so strachom. Rovnako ako sa treba naučiť byť slobodný. Napriek strachu, a nie proti nemu - vylúčením strachu. Ten je prakticky neodstrániteľný, čo v svojich dielach zdôrazňovali ešte novovekí filozofi Montesquieu i Hobbes, ktorí písali o strachu ako o jednej z najdôležitejších ľudských vášní a zároveň ho považovali za významný sociálny fenomén.

Konkrétne Hobbes o strachu napísal aj toto: „...Všetci ľudia sú v mysli od prirodzenosti tak uspôsobení, že keby ich nedržal strach z nejakej verejnej moci, navzájom by si nedôverovali, báli by sa jeden druhého a každý by mohol právom použiť vlastné sily k ochrane a nevyhnutne by to aj chcel... Vidíme, že všetky štáty, i keď sú so susedmi v stave mieru, strážia svoje hranice vojenskou ochranou a mesta hradbami, bránami a strážami. Prečo to všetko, ak sa susedov ničoho neobávajú? Takisto vidíme, že v tých štátoch, hoci majú zákony a stanovené tresty voči previnilcom, sa jednotliví občania neobjavia na ceste bez zbrane určenej k svojej ochrane a nejdú spať bez toho, aby si neoverili, že sú zatvorené dvere pred spoluobčanmi, ale tiež pokladne a schránky pred domácimi (teda samotné zákony a tresty nestačia, ak nie je moc dostatočne silná – neobmedzená). Môžu snáď ľudia ešte jasnejšie prejavovať, že si navzájom nedôverujú, a to všetci a všetkým. Robia to tak všetci, a tým teda tak

štáty, ako aj jednotliví ľudia priznávajú svoje obavy a vzájomnú nedôveru“ (Hobbes 1988, 126).

Z toho vyplýva aj jeho reformulácia pojmu slobody ako konania v súlade s prirodzeným rozumom: „Termínom sloboda sa neoznačuje nič iné než sloboda, ktorú má každý k tomu, aby mohol podľa správnej rozumovej úvahy užívať prirodzené schopnosti. Prvým základom prirodzeného práva je teda, že každý človek ako len môže chráni svoj život a údy“ (Hobbes 1988, 139). Inými slovami, sloboda spočíva v možnosti používať všetky sily tak, ako sám človek uzná za vhodné k zachovaniu svojho života. A ak má v zmysle prirodzeného zákona každý právo na zachovanie seba samého, má tiež právo posudzovať vhodnosť prostriedkov a užívať všetky prostriedky k zachovaniu seba samého. To zakladá nielen právo všetkých na všetko, ale i neustále konflikty každého s každým, ktoré nakoniec nevyhnutne vyúsťujú do vojny všetkých proti všetkým.

Pod vplyvom strachu sa však ľudia nielen diferencujú a navzájom proti sebe bojujú. No ten istý strach je tiež príčinou, prečo sa spájajú a vytvárajú „jednu občiansku osobu, ktorú nazývame štátom“ (Hobbes 1988, 177). A ten zase vzniká hlavne kvôli zabezpečeniu kolektívnej bezpečnosti občanov.

Bezpečnosť (bez reálnej slobody) sa napokon u Hobbesa stáva nielen prvoradým, ale aj konečným cieľom spoločenskej zmluvy; nielen prvým, ale i posledným dôvodom vzniku a existencie politického štátu. A napokon aj vzniku a pretrvávania absolútnej zvrchovanej moci. Na početnú kritiku svojho kategorického postoja, ktorý akoby nám hovoril – občania, vyberte si!: buď budete mať slobodu, ale bez záruk bezpečnosti, alebo opačne, odpovedal neobyčajne konzekventne: „Niekto by hádam mohol povedať, že postavenie občanov je úbohé, lebo sú vystavení ľubovôli a vrtochom vládcov... Ale ani najväčšie nevýhody, vyskytujúce sa v ktorejkoľvek forme štátu, sa nevyrovnajú vojnovým pohromám a tomu, čo vyplýva z prirodzeného chaotického stavu bez vrchnosti, bez zákona...“ (Hobbes 1970, 188).

Takto nastolená „hobbesovská dilema“ dodnes vyznieva neobyčajne aktuálne. Dokonca mám pocit, že jej aktuálnosť v súvislosti s prehlbujúcim sa strachom verejnosti z medzinárodného terorizmu ešte vzrástla. Ako svojho času jasne povedal Martin Luther King: otázka nestojí, či násilie alebo nenásilie, ale či násilie alebo prežitie. Budeme žiadať väčšiu bezpečnosť pre nás aj za cenu (dočasného a niekedy aj trvalejšieho) obmedzenia práv a slobôd, za cenu väčšej kontroly (napríklad prostredníctvom inštalovania bezpečnostných kamier, zvýšenia kontroly zo strany polície, úradov a pod.)? Musíme po 11. septembri 2001 naozaj platiť za bezpečnosť stratou slobody? Zdá sa mi, že veľa ľudí – v každom prípade oveľa viac ľudí ako sme ochotní si priznať – dáva dnes prednosť bezpečnosti aj za takúto cenu (alebo sa mýlim?)... Akoby až inštinktívne vedomie bezpečnosti bolo (a možno vždy bude)

oveľa silnejšie ako vedomie slobody. Možno to vyplýva aj z toho, že kým sloboda patrí skôr do sféry faktov, „bezpečnosť je v istom zmysle abstraktnejšia: z veľkej miery čerpá z psychologického postoja, lebo jej hlavný nepriateľ (a súčasne i spojenec – I.B.) je strach...“ (Mineau - Larochelle 2006, 857).

Na základe toho sa zrodil viac-menej otvorený obchod so strachom, ktorého hlavným a takmer výnimočným artiklom sa stala bezpečnosť. Ocitli sme sa v akejsi pasci bezpečnosti. Akoby náhradkou za „večný“ strach sa stalo bezpečné bývanie vo vyhradených mestských štvrtiach, bezpečné potraviny, bezpečný sex a ďalší spojenci zdravia a života. Ako však upozorňuje známy ruský spisovateľ Viktor Jerofejev: „Tým, že si volíme podobné hodnoty alebo to tak vyzerá, že si ich volíme sa môžeme zahnať do pasce. Vykastrovať si slobodnú vôľu...Noví Kaddáfiovci môžu prísť vyzbrojení myšlienkou úplnej ľudskej bezpečnosti...“ Avšak „bezpečnosť - čiže, štátna bezpečnosť!- ako vieme z príkladu mojej krajiny, ktorá zažila stalinizmus – je obojstranná zbraň. Má sklon priviesť so sebou teror“. A „všetko sa to začína hlúposťami“ (Jerofejev 2011, 11). V mene boja proti terorizmu a väčšej bezpečnosti niektoré vyspelé demokratické štáty svojich ľudí špehujú a všemožne kontrolujú. Vstúpili sme do spoločnosti sústavnej, nepretržitej kontroly (Deleuze 1998, 192).

Iste, niektoré opatrenia sú oprávnené a možno aj nevyhnutné. Na druhej strane si však nemožno nevšimnúť, že boj s terorizmom dáva vládam to, o čom asi každá moc neustále sníva - možnosť nekontrolovateľne, neobmedzene vládnuť. Nemali by sme nikdy zabudnúť na slová J. S. Milla, ktorý upozorňoval: „Medzi nepopierateľné funkcie štátnej správy patrí prijímať preventívne opatrenia proti zločinom ešte skôr než k nim dôjde práve tak, ako ich následne vyhľadávať a trestať. Táto preventívna funkcia vlády je však na obmedzovanie slobody oveľa zneužiteľnejšia ako funkcia sankcionovania, pretože sotva existuje nejaká časť legitímnej slobody konania človeka, ktorá by celkom oprávnene nepripúšťala interpretáciu v tom zmysle, že vo zvýšenej miere poskytuje možnosti tej či onej forme delikvencie“ (Mill 1995, 89). A tak sa legitímne často vystavujú mandáty, horlivo podporované verejnou mienkou, ktoré predsa len znamenajú neoprávnený zásah do nedotknuteľných individuálnych slobôd.

Takto asi treba tiež chápať Popperov názor, že otázka buď sloboda, alebo bezpečnosť, nie je správne položená otázka, lebo v praxi to nie je reálna dilema. Bezpečnosť podľa neho musí kráčať ruka v ruke so slobodou a ľudskými právami. A preto sa treba usilovať v rovnakej miere „ako o bezpečnosť, tak o slobodu“ (Popper 1994, 181), pretože ľudské práva sú nedeliteľné. Pritom najvýznamnejším z týchto práv je sloboda.

Prílišná bezpečnosť, ktorá mala pôvodne zabezpečiť (zaistiť) väčšiu slobodu, môže napokon dosiahnuť taký stupeň, že prakticky udusí túto slobodu. Skúsenosti

z boja s terorizmom (nielen Spojených štátov, ale aj Ruska alebo Pakistanu) ukazujú, že teror v snahe zabezpečiť bezpečnosť iba plodí ďalší, nový teror. A práve v tom spočíva už spomínaná pasca prílišného zdôrazňovania bezpečnostného diskurzu. Jeho nebezpečenstvo vyplýva už zo skutočnosti, že bezpečnostné opatrenia akoby ospravedlňovali samy seba: „aby boli nastolené, vôbec nie je potrebné zakúsiť tušené nebezpečenstvo" (Mineau-Larochelle 2006, 863).

„...Namiesto naplnenia sna o liberálnej spoločnosti smerujeme – ako už bolo povedané - k spoločnosti kontroly, a temer všetko, čo sa v poslednej dobe prejednáva pod hlavičkou „autonómie", sa riadi imperatívom sociálnej štruktúry založenej na ovládaní prostredníctvom sebakontroly ovládaných. Nikomu sa nebude nič prikazovať, všetko, čo sa stane, sa stane dobrovoľne" (Liessmann 2008, 118).

Jedným zo spôsobov (seba)kontroly ľudí sa v bohatých vyspelých krajinách stala neprestajná a niekedy až nezmyselná spotreba, ktorá zdeformovala aj samotné chápanie slobody. Zdá sa, akoby sa skutočne slobodnou individualitou stával len človek konzumu. Myšlienka neustáleho uspokojenia našej (často iluzórnej) potreby, ako píše francúzsky filozof Pascal Bruckner, „sa stala požiadavkou samou osebe. Prevládajúce usporiadanie sveta nás neodsudzuje na odriekanie; priam s materinskou starostlivosťou nám ponúka cestu k sebarealizácii. Toto láskavé donucovanie plodí chorobu, z ktorej sa nás potom snaží vyslobodiť'. Šíri štatistické údaje a predkladá nám vzory, a tie vytvárajú nový druh previnilcov, už nie pôžitkárov či zhýralcov, ale suchárov. Smútok je chorobou v spoločnosti povinného šťastia. Šťastie prestalo byť otázkou náhody či Božieho daru, úžasným milosrdenstvom a požehnaním našich monotónnych dní. Teraz máme voči sebe povinnosť byť šťastní... Je to zvláštny paradox doktríny šťastia, že vo svojej militantnej podobe nadobúda moc dávneho tabu, hoci s opačným znamienkom. Kedysi bolo zakázané radovať sa, odteraz je to povinné... Uverili sme, že dokážeme ovládať svoj psychický stav, regulovať náladu a že spokojnosť môže byť výsledkom vlastného rozhodnutia. Viera, že silou vôle si dokážeme privodiť šťastie, sa skrýva aj za súčasnou posadnutosťou zdravím... Dnes treba každého zachraňovať: pred zvýšeným tlakom, nedokonale fungujúcim trávením, tendenciou priberať. Nikdy nie sme dosť štíhli, dosť silní, dosť fit. Zdravie má svojich mučeníkov, pionierov, svojich hrdinov a svätcov. Je čoraz ťažšie rozoznať chorobu od zdravia. Odkedy sa šťastie stalo horizontom vymedzujúcim našu demokraciu, vecou, ktorá si vyžaduje neustálu prácu a námahu, začal ho sprevádzať strach... Západný kult šťastia je zvláštne dobrodružstvo, čosi ako kolektívne omámenie. Pod rúškom emancipácie premieňa najvyšší ideál na jeho opak. Ako odsúdenci na radosť musíme byť šťastní, ak nechceme stratiť spoločenské postavenie. Nejde o to, či sme šťastnejší, alebo nešťastnejší než naši predkovia; naša celková koncepcia veci samotnej sa zmenila a sme vari prvou spoločnosťou v dejinách, ktorá robí ľudí

nešťastnými preto, že sú šťastní " (Bruckner 2011, 11).

Že sa dá žiť aj inak, nás neustále presviedčajú napríklad Nóri, ktorí sami seba považujú (resp. donedávna považovali) za najšťastnejší národ na svete. Nech sa deje čokoľvek, je pre Nórov tak či tak ich krajina tou najúžasnejšou**.** V prieskumoch tiež Nóri vyjadrujú obrovskú spokojnosť s oblasťou, kde konkrétne žijú. Napríklad známe „futbalové" mesto Trondheim bolo samotnými jeho obyvateľmi ohodnotené ako mesto, ktoré im poskytuje všetky výhody života v meste, ale zároveň množstvo zelene a možností športového vyžitia sa.

Nórsky spisovateľ a ekonóm Jo Nesbo vo svojej eseji opisuje najprv tento skoro idylický stav až do júlového atentátu nórskeho masového vraha Andersa Breivika takto: „V júni som spolu s nórskym premiérom Jensom Stoltenbergom a jedným spoločným priateľom išiel na bicykli po Osle, chystali sme sa na výlet po zalesnených kopcoch v tomto veľkom, no malom meste. Za nami išli dvaja telesní strážcovia, tiež na bicykloch. Keď sme na križovatke zastali na červenú, pri predsedovi vlády zastalo auto. Vodič zavolal z otvoreného auta: "Jens! Je tu jeden malý chlapec, ktorý by ťa chcel pozdraviť"". Predseda vlády sa usmial a potriasol rukou chlapčekovi sediacemu vedľa vodiča. „Ahoj, ja som Jens." Predseda vlády mal na hlave bicyklovú helmu; chlapček mal bezpečnostný pás; obaja zastali na červenú. Telesní strážcovia zastali diskrétne opodiaľ. A usmievali sa. Bol to obraz bezpečnosti a vzájomnej dôvery. Čo sa už mohlo stať? Veď sme mali bicyklové helmy a bezpečnostné pásy a dodržiavali sme pravidlá cestnej premávky". To sa, žiaľ, zmenilo po tragických udalostiach. Ako píše ďalej nórsky spisovateľ: Už „niet cesty späť a nič nebude ako doteraz... Ak však niet cesty späť k tomu, ako to bolo kedysi, k naivnej neohrozenosti nedotknutého sveta, je tu cesta dopredu. Musíme byť odvážni. Žiť ďalej tak ako predtým... Nepripustiť, aby strach zmenil spôsob, akým buduje našu spoločnosť" (Nesbo 2011, 13).

Môžeme mať strach, a predsa pociťovať šťastie. Šťastie, ktoré pramení z toho, že sme našli odvahu prekonať tento strach. Šťastie z prekonania strachu. A to je jedno z najväčších šťastí. Je to dôležité aj preto, že tu platí podobná rovnica, akú poznáme z ekonomickej teórie a praxe: čím väčší má obyvateľstvo strach z vývoja hospodárstva, tým menej sa darí tomuto vývoju. Vytvára sa akoby začarovaný kruh: hospodárstvo nerastie, lebo sa ľudia boja a ľudia sa boja, pretože hospodárstvo nerastie. A podobne je to aj s bezpečnosťou: čím viac sú domy, ľudia takpovediac „zabezpečení" ochrannými múrmi, bezpečnostnými vestami alebo opancierovanými autami, tým majú zvyčajne väčší strach a tým menej sú slobodní.

Nemôžem teda inak, len sa stotožniť s Ralfom Dahrendorfom, ktorý na „hobbesovskú dilemu" dáva tri hlavné odpovede.

1. Treba sa vyrovnať s neistotami, čo v mnohých prípadoch znamená prijať drastické bezpečnostné opatrenia. Zároveň však treba mať na pamäti, že ľudský

život nie je nič iné než neistota bez konca a že široko rozšírený pocit neistoty vždy prospieval falošným modlám. Vo vzťahu k slobode je asi potrebné si nielen teoreticky, ale aj prakticky uvedomiť, že tá je vždy spojená s nejakým rizikom, aj keby najväčším rizikom mala byť strata samotnej slobody.

2. Dohľad nad bezpečnostnými opatreniami, ktoré obmedzujú naše slobody je rovnako podstatná ako ochrana. „Jedna vec je zaviesť všetky opatrenia ako prechodné, a to tým, že nové zákony a normy budú opatrené doložkami obmedzujúcimi ich trvanie". Bezpečnosť sa však „nesmie stať zámienkou pre vytesňovanie a zničenie liberálneho poriadku." Otázka prístupu zostáva najzásadnejšou záležitosťou (a tu je napríklad sporné, či vlády majú svojich občanov desiť vykresľovaním hororových scenárov „nevyhnutného" útoku).

3. Je potrebné ochrániť, ba v mnohých prípadoch vzkriesiť to, čo Dahredorf nazýva „ostrovmi bezpečia". Ide o relatívnu bezpečnosť malých spoločenstiev, združení ľudí. Tieto „ostrovy" sa majú stať vzormi pre ostatných, lebo dokazujú, že do istej miery je možné bezpečnosť zaistiť bez straty slobody. „Globalizácia sa musí stať ‚glokalizáciou" (Dahrendorf 2004, 12).

***

Možno pre niekoho je problém slobody a bezpečnosti iba vymyslenou, nereálnou filozofickou dilemou. Samotná realita nás však utvrdzuje v presvedčení, že ide o problém, ktorým sa budeme musieť stále viac teoreticky i prakticky vyrovnávať Zdanlivo odpoveď môže byť iba jedna: buď bezpečnosť, alebo sloboda, a niet o čom veľmi diskutovať. Platí to však len dovtedy, kým si povedzme neuvedomíme, že aj bezpečnosť môže byť považovaná za slobodu, alebo, že nie je bezpečnosť ako bezpečnosť. To, že sloboda a bezpečnosť sú v neustálom napätí, neznamená, že sa musia navzájom eliminovať a vylučovať. Veľký význam v tomto vzťahu zohráva strach, ktorý celý vzťah môže ešte viac vyostriť, postaviť ich do nezmieriteľného protikladu. Avšak strach v spojení s odvahou môže slúžiť ako most medzi bezpečnosťou a slobodou.

Takže odvahu, priatelia!

LITERATÚRA

ARENDTOVÁ, H. (1994): *Kríze kultury (Čtyři cvičení v poltickém myšlení)*. Prel. M. Palouš. Praha: Mladá fronta.

ARISTOTELES (1979): *Etika Nikomachova.* Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda.

BAUMAN, Z.(2006): *Komunita. Hľadanie bezpečia vo svete bez istôt*. Prel. P. Szeghy a P. Vittek. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.

BERLIN, I. (1993): Dva pojmy slobody. In: Berlin, I. – Rawls, J. – Nozick, R. – MacIntyre, A. – Dworkin, R. – Rorty, R. *O slobode a spravodlivosti. Liberalizmus dnes*. Prel. Z. Kalnická. Bratislava: Archa.

De la BOÉTIE (2011): *Rozprava o dobrovolném otroctví*. Prel. Z. Rucki. Praha: Rybka Publishers.

BRUCKNER, P.(2011): Odsúdení na šťastie. Radosť sa stala horizontom určujúcim našu demokraciu. In: *SME - Magazín víkend (Fórum)*, č. 111.

DAHRENDORF, R. (2004): Musíme si privykať na život s neistotou. In: S*ME - Magazín víkend (Fórum)*, č. 89.

DELEUZE, G. (1998): *Rokovania 1972 - 1990*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Archa.

FOUCAULT, M. (1996): Subjekt a moc. In: *Myšlení vnějšku*. Prel. S. Polášek. Praha: Herrmann & synové.

HEGEL, G. W. F (1970): Encyklopédia filozofických vied (Úvod – Logika ako veda). In: *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Zv. 6*. Prel. T. Münz. Bratislava: Epocha.

HOBBES, T. (1970): Leviathan. In: *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Zv. 6*. Prel. J. Kocka. Bratislava: Epocha.

HOBBES, T. (1988): O občanu. In: *Výbor z díla*. Prel. V. Balík. Praha: Svoboda.

JEROFEJEV, V. (2011): S helmou bezpečnosti. Európa sa postupne mení na civilizáciu neagresívnych ľudí. In: *SME - Magazín víkend (Fórum)*, č. 104.

LIESSMANN, K. P. (2008): *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*. Prel. J. Zoubková. Praha: Academia.

MACYNTYRE, A.(1993): Transformácia liberalizmu na tradície. In: *O slobode a spravodlivosti. Liberalizmus dnes*. Prel. Ľ. Hábová. Bratislava: Archa.

MINEAU, A. – LAROSCHELLE, G. (2006): Bezpečí proti svobodě: léčka Západu. In: *Filozofický časopis*, No 6, 855 - 863.

MILL, J.S.(1995): *O slobode*. Prel. E. Višňovský. Bratislava: Iris.

MONTESQUIEU, Ch. de Secondat (1989): *Duch zákonov*. Prel. M. Puškárová. Bratislava: Tatran.

NESBO, J.(2011): Koniec nevinnosti. Dlhé roky sa zdalo, že Nórsko sa nemení. In: *SME - Magazín víkend (Fórum)*, č. 182.

PLATON (1990): Štát. In: *Dialógy II*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran.

POPPER, K. (1994): *Otevřená společnost a její nepřátelé I. Uhranutí Platónem*. Prel. M. Calda. Praha: Oikúmené.

ROUSSEAU, J. J. (2010).: *O spoločenskej zmluve alebo o princípoch politického práva*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram.

Doc. PhDr. Ivan Buraj, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
814 99 Bratislava
buraj@fphil.uniba.sk

Dejinné koncepcie slobody – antická a stredoveká filozofia

DIALEKTICKÁ KONCEPCIA SLOBODY V PLATÓNOVEJ FILOZOFII

Dariusz Olesiński

Abstract: *The paper investigates Plato's conception of freedom based on the master and slave dialectical relationship. Plato transferred this model of external freedom to the internal world of the soul. Consequently he connected the problem of freedom with the problem of knowledge and with the process of self-transcendence available only for philosophical activity. Finally, through his concept of* μετρητικὴ τέχνη, *Plato related philosophical kind of activity with the political one thereby indicating the ideal model of human freedom.*

Key words: Plato's dialectic – Freedom – Self-transcendence

Between the idea
And the reality
Between the motion
And the act
Falls the Shadow

T. S. Eliot „*The Hollow Men*"

Platónova koncepcia slobody vyplýva zo spôsobu, akým chápal vzťah medzi pánom a otrokom. Platón vnímal otroctvo ako prirodzený prvok sociálno-politického usporiadania a identifikoval ho najmä s nedostatkom rozumu a absenciou vedenia. Preto sa domnieval, že pre vlastné a verejné dobro by mal byť otrok riadený tými, ktorí disponujú *logom*, ktorý ich k riadeniu oprávňuje. (Vlastos 1981, 148-150) V jeho filozofii – v rovine teórie duše a slobody – sme však svedkami významnej transformácie tradičného gréckeho spôsobu uvažovania, pretože založil svoju analýzu podstaty duše na bezprostrednej analógii vyvodenej z prirodzenosti obce (πόλις), pričom predpokladal, že vlastnosti mestského štátu v nej musia mať svoj bezprostredný odraz. (Patterson 1991, 173-174) Princípu rozumnosti prisúdil tradičnú funkciu, ktorou je spravovanie vlády. (Kubok, 2001, 13-16) Ranú podobu tejto koncepcie nachádzame v sokratovskom étose slobody zdržujúcom cnosť sebapoznania (σωφροσύνη) so sebaovládaním (ἐγκράτεια), čiže sebakontrolou spočívajúcou v udržiavaní vnútornej harmónie duše vďaka ovládnutiu vlastných pôžitkov a žiadostí. (*Gorg.* 491d; *Resp.* 430e)

Sebakontrola však pre Platóna predstavuje len všeobecnú podmienku slobody, ktorá umožňuje angažovanie v prospech filozofie, ktorá je jej vlastnou podobou.

Filozofovanie odlišoval od iných typov aktivít, ktoré nazýva βαναυσία (vulgárnosť, sprostota). V gréckom písomníctve zo 4. st. pr. n. l. sa výraz βάναυσος (primitív, plebejec) používal ako synonymum osoby zbavenej slobody (ἀνελευθερίος). (Nightingale 2004, 119) Preto bol pre aristokratickú rétoriku tejto epochy slobodný človek niekto, kto bol vzdelaný, nezávislý a schopný spravovať vládu, zatiaľ čo βάναυσος predstavoval jeho opak – nevzdelaného človeka, nájomného robotníka alebo otroka. Platón sa však celkom nepridŕžal tejto spoločensko-kastovnej kritiky βαναυσία, pretože sa domnieval, že okrem filozofie nesú pečať plebejského zotročenia všetky druhy zamestnaní a prác. Filozofia je totiž viac prepojená s duchovným stavom než so spoločenským. (*Resp.* 590c) Iba filozof môže byť skutočne slobodný, keďže tým, že dialekticky prehlbuje svoju príbuznosť so súcnami, ktoré sú božské a usporiadané, môže realizovať imperatív formulovaný v dialógu *Theaitétos* (176b): pripodobniť sa bohu (θεῷ ὁμοίωθῆναι) a vyslobodiť sa od toho, čo je spojené s oblasťou javov. (*Resp.* 486a, 500c-d)[1] Sebapoznanie, ktoré má v konečnom dôsledku viesť k seba transcendencii, sa totiž týka uvoľnenia duše nielen od okov telesnosti a zmyslového poznania, ale rovnako aj od seba samej – v zmysle individualizovanej psychickej aktivity – a jej obráteniu sa ku konečnému cieľu sebapoznania, svetu ideí a Dobru.

Takýto druh poznania má filozofovi poskytnúť vzor usporiadania poriadku (κοσμεῖν) v πόλις, v jeho obyvateľoch a samom sebe. (*Resp.* 540a-b) V *Ústave* však Platón dôkladnejšie neanalyzuje spôsob, akým by mohol filozof aplikovať výsledky vlastnej kontemplácie (θεωρία) v prospech politického pôsobenia. Tejto téme sa venuje v *Politikovi* a rozvíja v ňom motív meračského umenia (μετρητικὴ τέχνη)[2]– schopnosti, ktorá je nevyhnutná preto, aby filozof mohol adekvátne poznávať skutočnosť, v ktorej zase môže (ako) politik adekvátne konať. Prizrime sa bližšie tomuto problému, pretože je pre porozumenie Platónovej koncepcie slobody kľúčový. Východiskom úvah na tému meračstva je v *Politikovi* rozlíšenie medzi vzájomným pomerom (πρὸς ἄλληλα) a pomerom k pravej miere (πρὸς τὸ μέτριον), čiže vzhľadom k určitému vymedzenému stredu (μέσον) a jeho krajnosťami (ἐσχάτων). (*Pol.* 283d-e, 284e) O vzájomný pomer ide vtedy, keď porovnávame dve veci na základe nejakého merateľného aspektu (množstvo, dĺžka, šírka), naopak meranie „podľa miery" spočíva v poukázaní na určitý štandard – pravú mieru (μέτριον) alebo stred (μέσον), ktorý stanovuje, čo zodpovedá a čo nezodpovedá danej činnosti alebo veci. Zavedenie tohto druhu merania umožňuje prechod od inštrumentálneho, čisto opisného porovnávania vecí k hodnotovému (normatívnemu) nazeraniu – napr. v kategóriách primeranosti (πρέπον), vhodnosti (καιρόν) a náležitosti (δέον).

1 Pozri tiež (Woszczyk 2009, 125).
2 Túto tému Platón načrtol už v dialógu *Prótagorás* (*Prot.* 356d-e)

Platón pri tom zdôrazňuje, že nadbytok a nedostatok (μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ) sa musia pri tomto druhu merania vzťahovať nielen k sebe navzájom, ale predovšetkým k spoločne stanovenej miere. (*Pol.* 283e) Platí, že vzťah medzi krajnosťami určitého celku musí byť sprostredkovaný vďaka stredu, ktorý predstavuje vlastnú mieru tohto celku. Názornejšie si môžeme tento problém priblížiť matematickým príkladom. V geometricky usporiadanom rade čísel {a, b, c}, v ktorom $a = 2$, $b = 4$, $c = 8$, predstavuje číslo 4 geometrický model stredu tohto počtu ($b = \sqrt{ac}$), jeho stred (μέσον), zatiaľ čo „veľké" (nadbytok) reprezentuje číslo 8 a „malé" (nedostatok) zase číslo 2. Pričom *b* je od *a* väčšie presne o toľko, o koľko je menšie od *c*. Podľa toho *b* môže sprostredkovať pomerné kvality (väčší, menší) vo vzťahu k absolútnej kvalite (rovnakosť, identita), keďže predstavuje určitú proporciu ($\sqrt{ac}$). Pri vysvetľovaní „pravej miery" sa Platón často odvoláva na štruktúru proporcie (ἀναλογία) – krajnosti (*a*, *c*) sa majú k sebe tak, ako sa má stred *b* k celku {a, b, c}. Názorne to môžeme vyjadriť takto: $a : c :: \sqrt{b} : abc$. V rámci tejto analogickej konštrukcie sú pomerne protikladné krajnosti (veľké a malé) spojené prostredníctvom účasti na inom vzťahu – vzťahu k tomu, čo im je spoločné a ktorého sú súčasťou.

Z uvedených určení vyplývajú závažné dôsledky, keďže reflexia na tému meračského umenia je základom Platónovej kritiky demokracie a demokratickej koncepcie slobody. Predovšetkým poznamenajme, že keďže je μέσον určitého celku nielen vyjadrením vzťahu medzi krajnosťami, ale rovnako aj výrazom vlastného vzťahu k tomuto celku, nemožno ho stotožniť s priemernou hodnotou (priemerom), pretože priemer je výsledkom pomeru týkajúceho sa iba vzájomných vzťahov častí daného celku bez zohľadnenia vzťahu týchto častí k počtu ako celku. Pravá miera teda nemôže byť priemernou hodnotou ani štatistickou väčšinou. V demokracii má však pravdu práve väčšina, ona stanovuje mieru a zároveň taký typ merania, v ktorom je rozhodujúca kvantita a nie kvalita. Svojou koncepciou miery Platón polemizuje so zakoreneným „demokratickým" relativizmom sofistov, vyjadreným heslom ἄνθρωπος μέτρον, ktoré situuje mieru na stranu subjektívneho; na stranu časti a nie celku. (Olesiński 2011, 80) Platón však postuluje pozicionalizovanie miery – to znamená situuje mieru do stredu, ktorý riadi poriadok častí a organizuje ich do integrálneho celku. Naopak sofisti mieru opozicionalizujú – relativizujú vzájomný vzťah prvkov (stanovísk), ktoré sú schopné dosiahnuť nanajvýš tak konsenzus – avšak bez prítomnosti normatívneho, integrujúceho prvku – pravej miery, a napokon aj Dobra.[3] To vedie k nestabilite demokratického systému tak v psychologickom ako aj politickom zmysle. Platón preto svojou koncepciou slobody protirečí jej demokratickému poňatiu. V 8. knihe *Ústavy* načrtáva kritický opis demokratického

3 Meranie „podľa pravej miery" je zakorenené v štruktúre samého súcna, preto nemá len axiologický, ale aj ontologický charakter, pričom odkazuje k najvyššej a najdokonalejšej miere, ktorou je podľa Platóna Dobro. (Reale, 2003, 416 i n.)

režimu a jemu zodpovedajúceho typu človeka. (*Resp.* 557a-564e) Zdôrazňuje, že tento režim vedie k zotročeniu ľudí, ktorí sa riadia jeho princípmi – k absencii sebaovládania a zvládania životných situácií. Platónovu kritiku demokracie možno v podstate previesť na nesúhlas s chápaním slobody ako najvyššieho a najžiadúcejšieho dobra (*Resp.* 562b-e) – ako najvyššej miery, pretože konečným rezultátom je v skutočnosti negácia akejkoľvek miery. Keďže je demokratický režim postulovaním slobody a chýba v ňom miera, ľahko sa môže premeniť na svoj opak – zotročenie vedúce napokon k vzniku tyranie. (*Resp.* 563e-564a) Preto má byť Dobro mierou slobody a nie sloboda mierou Dobra.

Dôležité je, že rezignácia z μέτριον znamená nemožnosť fungovania všetkých τέχναι a existencie jej produktov. (*Resp.* 284a-b). Hlavným cieľom každej τέχνη je určité dobro, a tvorca na základe zodpovedajúcej miery koná tak, aby mohol garantovať jej dosiahnutie. (Wollner 2009, 168-169) Bez použitia pravej miery nie je možné adekvátne aplikovať dialektický proces. (*Pol.* 285a).[4] Preto sa tiež μέτριον stáva spoločným základom umožňujúcim aktívnosť a prácu tak filozofa-dialektika ako aj politika. Prostredníctvom μέτριον dokáže filozof pravdivo rozlišovať (διαίρεσις), rozpoznáva v štruktúre skutočnosti idey a Dobro a ako politik ich realizuje v rámci politickej činnosti, zdokonaľujúc takto svoje duchovné ja (ψυχή), a seba ako občana. Treba pamätať, že pre Platóna je filozofia umením života, nielen myslenia. Preto tiež plnosť slobody, ktorú môže filozof dosiahnuť, spočíva v odstránení opozít medzi teoretickým a praktickým, ako aj súkromným a verejným rozmerom filozofovania.[5] Preto sa filozof po návrate do jaskyne na základe teoretickej múdrosti môže pustiť do realizovania v sociálnej a politickej oblasti; má preto zdôvodnené stanovisko, keďže obe aktivity (teoretická a praktická) sú založené na meračskom umení. Avšak až u filozofa-vládcu (modelového politika) môže myslenie a konanie dosiahnuť vytúženú jednotu, a preto je ideálna sloboda možná jedine v ideálnej πόλις.

Na základe týchto tvrdení možno odlíšiť postupne sa dopĺňajúce etapy Platónovej reflexie o slobode (sebaovládnutie – vyslobodenie – vládnutie): od sokratovského modelu rozumového chápania (sloboda ako ἐγκράτεια – sebaovládnutie spojené so sebapoznaním a odkrytím duchovného vnútra človeka), cez únikový model (filozofická anabáza ako seba transcedencia) až po holistický model, ktorý v sebe zahŕňa – smerovaním k vláde aktívneho filozofa-politika – teoretický aj praktický poriadok. V tejto finálnej podobe sa sloboda realizuje „na pomedzí" – cestou zložitého a dynamického vzťahu, ktorý v rovine poznania a konania vzniká medzi Dobrom, filozofom a svetom javov, v cykliky sa opakujúcom procese anabázy – katabázy. (Huard 2006, 126-127) Keď H. G. Gadamer píše o zmysle Platónovho

4 Pozri: (Wallach 2001, 346)

5 J. Klein argumentuje, že dialógy *Teaitetos, Sofista* a *Politikos* vystupujú v Platónových intenciách ako určitý celok, ktorý nás učí, že rola politika a filozofa sú jedno a to isté. (Klein 1977, 200)

zavedenia mýtu ideálnej πόλις, hovorí: „S určitosťou možno uznať všetky inštitúcie a štruktúry tohto modelového mesta za dialektické metafory. (…) Dialektické čítanie na tomto mieste označuje vzťah týchto utopistických postulátov k ich náprotivkom, aby bolo možné týmto spôsobom *kdesi v strede* (kurzíva – D. O.) nájsť to, čo je skutočne mienené (*das wirklich Gemeinte*)." (Gadamer 2002, 51) Je možné usudzovať, že sa tieto slová týkajú rovnako Platónovej koncepcie slobody, keďže je dialektickým procesom. V tejto súvislosti ju treba považovať skôr za úlohu než odkaz a spôsoby jej realizácie treba hľadať kdesi na pomedzí slobody v rámci ideálnej πόλις a jej pokrivenej podoby, ktorú Platón vytýka reálnej demokracii. Na toto „medzi" totiž padá nevyhnutný tieň dialektického napätia, ktorý môže rozjasniť iba filozof-politik v procese približovania týchto dvoch svetov (ideálneho a javového) cestou realizácie vlastnej slobody.

LITERATÚRA

GADAMER, H. G. (2002): *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Kęty: Wyd. Antyk.

HUARD, R. L. (2006): *Plato's Political Philosophy: The Cave*. New York: Algora Publishing.

KLEIN, J. (1977): *Plato's Trilogy:* Theaetetus*, the* Sophist*, and the* Statesman. Chicago: University of Chicago Press.

KUBOK, D. (2001): *Arche* – zasada i władza. In: *Civitas – Studia z Filozofii Polityki, nr 5*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, 11-19.

NIGHTINGALE, A. W. (2004): *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

OLESIŃSKI, D. (2011): Agon dialektyki z retoryką w Platońskim *Protagorasie*. In: Pacewicz, A. (ed.): *Kolokwia Platońskie*. Protagoras. Wrocław: Lectiones & Acroases Philosophicae IV, 71-84.

PATTERSON, O. (1991): *Freedom, vol. 1: Freedom in the Making of Western Culture*. New York: Basic Books.

REALE, G. (2003): *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.

VLASTOS, G. (1981): Slavery in Plato's Thought. In: Vlastos, G.: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 147-163.

WALLACH, J. R. (2001): *The Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

WOLLNER, U. (2009): Platoński Sokrates o poezji oraz retoryce w dialogach *Ion* i *Gorgiasz*. In: Pacewicz, A. (ed.): *Kolokwia Platońskie*. Gorgiasz. Wrocław: Wyd. UWr., 163-174.

WOSZCZYK, A. (2009): *Wymiary samopoznania w filozofii Plotyna*. In: Suvák, V. (ed.): *Sokratika: Sebapoznanie a starosť o seba*. Prešov: PU, 117-129.

Z poľského originálu *Dialekiczna koncepcja wolności w filozofii Platona* do slovenčiny preložil Pavol Sucharek. Preklad 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*.

Dr. Dariusz Olesiński
Instytut Filozofii Uniwersytet Śląski
Bankowa 11
40-007 Katowice
POLSKA
dariusz.olesinski@us.edu.pl

PÉČE O SVOBODU VE FILOSOFII RANÝCH STOIKŮ

Antonín Šíma

Abstract*: The paper examines the possibilities of an individual person´s decision in the philosophy of stoics. Their philosophical system is based on the assumption of fate necessity, which is supported by ontological and logical evidence. The possibility of free choice is connected with the study of physical principles and causes. It has ethical consequences for the behavior of individuals because they have to understand themselves as a part of the whole universe and to act in accordance with it. The possibility of choice is grounded in constant infusing the relation between a person and the whole universe.*

Key words: Stoic Philosophy – Fate – Possibility of Choice – Moral Responsibility

Úvod

V tomto příspěvku bych se rád věnoval filosofii stoiků a zamyslel se nad problémem určení možnosti svobodného rozhodování v systému, jenž je postaven na předpokladu nutného dění v přírodě. Pokusím se na základě pramenů k filosofii stoiků zodpovědět otázku, zda lze v nutném řádu přírodního dění vymezit prostor svobodné volby jedince spojený s požadavkem morální zodpovědnosti za vykonané činy. Na této odpovědi se pokusím dále ukázat, jak lze pojetí rozhodování u stoiků navázat na etický a pedagogický přesah zaměřený na teorii péče jednotlivce o sebe samého.

Jedinec jedná v kontextu celku přírody

Systém stoické filosofie představuje provázaný celek nauky o přírodě, o logickém usuzování a o teorii jednání. Jednající se rozhoduje s ohledem k celku kosmu, jehož poznání je mu dáno v pravém světle prostřednictvím dílčích nauk. Materialistické založení systému stoických výkladů kosmu v sobě obsahuje předpoklad nutnosti dění v něm, jež souborně spadá pod označení osud (*heimarmené*).[1] Stoičtí filosofové museli hájit předpoklady existence nutného systému kosmu proti argumentům pocházejícím z názorových předpokladů dalších helénských škol – střední akademie, peripatetiků a epikureismu. Stoik Chrysippos argumentuje pro předpoklad nutnosti spění osudu s pomocí příkladu příčiny spojené s nutným účinkem.[2] „Osud je v přírodě jakási

1 Zlomky k filosofii stoiků budou citovány podle: Arnim, H. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, I – III, Leipzig, M. Adler, 1903 (Použita zkratka SVF). Odkazy budou dále upřesněny k originálnímu dílu. Pojetí působnosti osudu (*heimarmené*): (Long, Sedley 1997, 342-343).

2 Chrysippos, žil cca. v 3. stol. př. Kr. Viz (Diogenés Laertios, 1999-2002, 179-202).

věčná souslednost celku, kde jedny události směřují k jiným, jim následujícím, a mezi nimi je nepřerušitelné spojení."[3] Tento ontologický argument ve prospěch spojitosti událostí osudem byl převeden do formy sylogismu: „Pokud by byl pohyb bez příčiny, pak by nebyl každý předpoklad (dialektici jej nazývají *axióma*) buď pravdivý, nebo nepravdivý, protože cokoli by nemělo působící příčinu, nebude ani pravdivé, ani nepravdivé. Ale každý předpoklad je buď pravdivý, nebo nepravdivý. A proto není žádný pohyb bez příčiny. Pokud je to takto, vše, co se děje, se děje skrze související příčiny; a v tomto smyslu se vše děje skrze osud. Závěr je, že vše, co se děje, se děje skrze osud."[4] První Chrysippův ontologický argument pro existenci věčné souslednosti celku přírody má jádro v nauce o principech a konkrétně v předpokladu existence vše prostupujícího vanutí (*pneuma*). Události v kosmu, které na sebe bezprostředně navazují, jsou působením tohoto materiálního principu děním, jež má svůj základ v působení látkových těles na látková tělesa. (Bobzien 2001, 52 – 53) Příčinný řetězec působí v látce, ale látku lze podle stoiků v určitém ohledu uchopit i odděleně od dění. Druhý argument je proto soustavou sylogismů, které udávají logicky nutné pravidlo ve prospěch působící příčiny a jejích účinků.[5]

Stoickému výkladu nutného dění od příčin k účinkům podléhá celek kosmu a tento vztah je vykládán jako běh osudu. Systém těchto nauk musel čelit i dalším námitkám z pozic etiky, neboť je-li všechno dění vzájemně provázáno nepřerušitelným řetězem příčin a jejich účinků, jak se může jedinec rozhodnout v situaci, kdy má volit jednu nebo druhou možnost? Obecněji se tato otázka ptá, jak vůbec je možné svobodně jednat na základě vlastního úsudku a jak je možné předpokládat morální zodpovědnost za provedené činy? Nutnost spění osudu potvrzuje Chrysippos příkladem, jenž zároveň otevírá možnost, jak rozumět jednání jednotlivce jako zdánlivě nezávislému na nutném běhu celku. Příklad říká: „Když pes táhne vozík, pokud jej chce následovat, táhne a je jím následován, pak činí i samovolné v souladu s nutností (jako s osudem). Pokud jej ale nechce následovat, je k tomu neustále nucen. S lidmi je to stejné, neboť i když nechtějí, jsou neustále nuceni následovat to, co je určeno."[6] Příklad porovnává nutnost běhu událostí pevně určených osudem s možností chtění následovat tento běh – pes chce táhnout vozík. Jedinec z vlastní iniciativy (*autexousia*) volí jednání uložené nutností, ale pokud to nedělá, je k jednání donucen určenými okolnostmi – vozík nutí psa táhnout po cestě. Člověk jako součást nutného dění v přírodě musí podle názoru stoiků ve větší části svého vědomého rozhodování následovat určení založená v lidské přirozenosti. Teorie rozhodování přímo souvisí

3 SVF. 2. 1000. Gellius, *Noctes Atticae*, Marshall, P. K. (ed.), Oxford, 1968, 7. 2. 3.

4 SVF, 2, 952. Cicero, De fato, 20, 4 – 21, 3.

5 K problému logického vymezení bivalence v Chrysippově sylogismu a dialektice „předpokladu": (Barnes 2007, 4-5). Důsledný rozbor sylogismu: (Bobzien 2001, 61-63).

6 SVF, 2. 975. Hippolytos, Refutatio omnium haersium, Markovich, M. (ed.) Berlin, 1986, 1. 21.

s přesnějším vymezením této lidské přirozenosti. Nejprve se však obrátíme k nauce o přírodě a k stoickému pojetí příčinnosti, neboť se ukazuje bezprostřední souvislost etiky (jednání jednotlivce) a fyziky (řádu celku).

Cicero ve spise *O osudu* vymezuje v dějinách filosofie dva vůdčí názory na pochopení možnosti svobodného jednání. Podle jednoho názoru se děje vše nutně v řádu osudu, podle druhého názoru jsou možná volní rozhodnutí nezávislá na osudu. Stoik Chrysippos je vzhledem k předchozím argumentům pro existenci nutného řádu osudu překvapivě uveden jako zastánce střední cesty mezi proponenty determinismu a indeterminismu. Cicero však dodává, že Chrysippos spíše potvrzuje předpoklad nutného dění, přesto nelze zcela ztotožnit stoickou teorii jednání s determinismem. Nauka o příčinách rozlišuje mezi jejich dvěma druhy: „Z příčin jedny jsou úplné a prvotní (*perfectae et principales*), druhé jsou pomocné a blízké (*adiuvantes et proximate*). A proto řekneme-li, že ke všemu dochází prostřednictvím osudu skrze spojitý řetězec příčin, nesmíme je chápat jako úplné a prvotní příčiny, ale jako pomocné a blízké příčiny. […] Takže pokud ke všem věcem dochází skrze osud, vyplývá z toho, že ke všem věcem dohází z nějaké předcházející příčiny, avšak nikoli z příčiny prvotní a úplné, nýbrž z příčiny pomocné a blízké. Pokud tyto druhé příčiny nejsou v naší moci, nevyplývá z toho, že ani podnět není v naší moci. Pokud naopak řekneme, že ke všemu dochází z úplných a prvotních příčin, mohlo by z toho vycházet, že protože tyto příčiny nejsou v naší moci, nemohl by být v naší moci ani podnět.“[7] Rozdělení příčin na dva druhy ukazuje, že skrze jeden druh příčin vede neporušitelný řetěz osudu a druhý druh příčin umožňuje hájit názor, že je možné jednání na základě vlastního rozhodnutí. Toto pojetí příčin počítá zároveň s vymezením způsobu lidského poznání. Nutný řetězec příčin, jímž působí osud, je zařazen mezi pomocné a blízké příčiny. Zahrnuje v sobě dění a řád všech věcí v kosmu a z hlediska teorie poznání zároveň představuje soubor podnětů (*fantasia*) přístupných vnímání jednotlivce, jimž může věnovat svou pozornost a přidělit jim souhlas nebo je nemusí brát na vědomí a přidělit jim svůj nesouhlas. Jednotlivec je podle Chrysippova dělení úplnou a prvotní příčinou, jež na základě svého morálního ustrojení a podle svých přesvědčení přiděluje souhlas podnětům z okolí nebo je odmítá. Zaujmeme-li celkový pohled, pak vidíme, že svět je řízen neporušitelným řetězem souvisejících příčin nazývaným osud. Sledujeme-li naopak příčinnost z hlediska rozhodujícího a jednajícího jedince, pak vidíme, že podněty dané nutnými příčinami se skrze jeho rozhodnutí dějí k určenému cíli. (Long, Sedley 1997, 393) Závěru Ciceronova citátu lze na základě této interpretace rozumět tak, že pokud by jedinec neměl ve své moci prvotní a úplné příčiny, nevládl by vůbec sám sebou. To znamená, že by nebyl schopen hodnotit smyslové podněty a rozhodovat se podle nich.

7 SVF, 2. 974. Cicero, *De fato*, 41, 4 – 42, 1.

Rozdělení příčin a ukázku možnosti rozhodnutí dokládá Ciceronův citát Chrysippovým příkladem válce kutálejícího se z kopce. „Podobné je to s někým, kdo postrčil válec a dal mu tím podnět jeho pohybu, ale ne jeho způsobilost ke kutálení. Také v případě, kdy bude vtištěn podnět, s nímž se setkáváme, a vyznačí svou podobu v mysli, bude udělení souhlasu v naší moci. A to bude podobné, jako jsme řekli o válci, přestože byl podnět způsoben z vnějšku, bude se následně pohybovat svou vlastní silou a přirozeností."[8] Příklad rozeznává dvě příčiny kutálení válce, jednak počáteční postrčení a jednak jeho válcovitý tvar, jenž mu přirozeně umožňuje kutálet se. Analogicky k válci lze chápat jedince, který se ve svém okolí setkává s mnoha podněty a poznává je, ale příklad chce ukázat, že záleží pouze na jeho rozhodnutí, kterému podnětu udělí svůj souhlas a kterému nikoli. Složitějším válcovým tvarem bude v případě člověka jeho lidská přirozenost, zatímco podnětem jeho pohybu a jednání bude smyslový vjem, jemuž byl na základě rozhodnutí udělen souhlas. Převedeno na příčiny je lidská přirozenost úplnou a prvotní příčinou jednání, zatímco dění ve světě, jež působí na lidské smysly, jsou příčinami pomocnými a blízkými. Je patrné, že z pohledu jedince je jeho přirozenost základem pro jeho rozhodování, zatímco nutné dění ve světě určené osudem mu nabízí podněty jednání. (Long 1996, 182- 183)

Filosofie stoiků zachází v úvaze nad tímto příkladem ještě dále a ukazuje, že i jednotlivá lidská přirozenost jako hlavní příčina jednání je součástí nutného působení osudu, protože náleží do přírody a představa samostatného rozhodnutí je pouze výsledkem nedostatečné orientace jedince. (Bobzien 2001, 58) Diogenés Laertský v této souvislosti referuje o základu nauky o ctnosti u stoiků: „Ctnost (*areté*) je souladná povaha, hodná volby (*hairtén*) pro ni samu, nikoli z nějakého strachu, z naděje nebo z nějakého vnějšího podnětu. Ve ctnosti má svůj základ blaženost (*eudaimonia*), protože ctnostná je duše ustrojená k dosažení souladu v celku života."[9] Je zde zdůrazněna potřeba soustavného ustrojování lidské duše k tomu, aby dosáhla souladu s celkem. Tento rozvoj duše zahrnuje požadavek na neustálou výchovu jedince a podněcování jeho zájmu o vzdělávání se. Ctnost není vymezena pouze jako soustava jednotlivých vybraných vlastností (např. statečnosti nebo uměřenosti), nýbrž daleko více je kladen důraz na význam řeckého slova *areté* a jeho pochopení jako „výtečnosti" v jednání.[10] Vymezení výtečnosti jako cíle jednání závisí na dosažení souladu jedince s celkem přirozenosti, kde uchopení života v těchto souvislostech předpokládá náhled sebe sama jako součásti celku. Souladnost jednání jedince s děním celku potvrzují další

8 SVF, 2. 974. Cicero, *De fato*, 43, 1 – 44, 1.

9 SVF, 3. 39. DL, 7. 89.

10 (Liddel, Scott, Stuart-Jones 1991): heslo: *areté* – goodness, excellence

referenti stoické filosofie.[11] Rozvíjení ctností v procesu ustrojování duše je vymezeno jako hodnota, již je třeba vybrat (*hairésis*) mezi ostatními. Rozhodnutí zůstává na straně jednotlivého člověka a cílem hodným této volby je uvést vlastní přirozenost vyjádřenou způsobem jednání a charakterem duše do souladu s přirozeností celku kosmu i s jeho nutným řádem.

Plútarchos v kritice nauk stoiků upozorňuje, že volba má v tomto filosofickém systému vždy racionální charakter: „Všichni tito se shodnou na tom, že ctnost je určitým uspořádáním řídícího prvku duše a mohutnost vyvolávaná rozumem, nebo spíše, rozum, který je v souladu se sebou samým, stabilní a neotřesitelný."[12] Teorie jednání podřizuje veškeré rozhodování o podnětech vzešlých z různých okolností rozumové řídící složce duše a zdůrazňuje, že udělení souhlasu, ona volba, spadá do oboru lidské racionality. Podobně analogie kutálejícího se válce k lidské přirozenosti ji chápala přesněji jako rozumovou složku duše, jež má řídící funkci nad celou přirozeností člověka. Rozvoj lidské racionality se poté odvíjí od předpokladu nutnosti co největší obeznámenosti jedince se sebou samým v souladu a v kontextu s obeznámeností s celkem přírody. (Long 1996b, 142-143)[13]

Utváření vlastní osobnosti a péče o svobodu.

Filosofie stoiků ukazuje ve svém založení potřebu jednotlivce rozvíjet vlastní osobnost, aby se mohla stát součástí dění větších celků. Její nauky vykládají principy celku přírody a dovádějí důsledky vyplývající z těchto principů až do konkrétních situací a příkladů jednání jednotlivce. Ukazují tím, jak má člověk sám utvářet svou osobnost na základě pochopení a přijetí soustavy logických, fyzických a morálních pravd. Toto utváření sebe a péče o sebe sama má v helénské filosofii cíl v neustálém naplňování snahy být svobodným. (Hladký 2010, 81) Výklad několika pramenů ze stoické filosofie sledoval možnost svobodné volby na úrovni rozvoje jednotlivé osobnosti. Nauky se snažily přesvědčit jednajícího o jeho nezávislosti na nutném běhu materiálních principů kosmu a na určeních osudu. Setkali jsme se s termínem *autexousia*, jenž měl vyjadřovat tuto osobní nezávislost jedince v jeho rozhodnutích a zároveň ponechávat možnost, aby byl povolán k zodpovědnosti za vykonané činy. Jednající byl v konkrétní situaci nucen si vybrat (*hairésis*), ale tato možnost výběru byla chápána z hlediska logiky jako možnost buď anebo. Hlavní podmínkou osobní

11 SVF, 3. 16. Stobaios, *Eclogae*, 2. 77, 16-19. „Stoici říkají, že být blažený je cílem, kvůli němuž se činí vše, ale sám není činěn pro nic jiného. Zakládá se v životě podle ctnosti, v souladném životě, nebo, což je stejné, v životě v souladu s přirozeností." DL, 7. 87. „Cílem je život v souladu s přirozeností, což je život podle ctnosti, neboť k tomu nás vede přirozenost."

12 Plútarchos, *De virtue morali*, 441c1-4.

13 A. Long odkazuje zpět k rozumovému řídícímu principu kosmu *pneuma*.

autonomie bylo důsledné sledování a naplňování vlastní lidské přirozenosti, založené na působnosti a nezávislosti rozumu jako řídícího prvku. Vzdělání jednotlivce v tom, jak následovat rozum a v tomto následování rozvíjet vztah k sobě samému, sledovalo racionální založení řídících principů celku kosmu. Jedinec utvářením sebe formoval svou osobnost a svůj celkový život do podoby nutného řádu. (Foucault 2003, 62-63)[14] Nauka o ctnostech, jež tím rozvíjel a sledoval, byla podřízena tomuto sebe umístění osobnosti do celkového rámce přírody. Ctnostné, správné a svobodné bylo následovat okolnosti, podobně jako pes ve výše uvedeném příkladu byl analogií jednotlivé lidské osobnosti a jeho jednání náležel obraz tažení vozíku po cestě, jež představovaly okolnosti a dění ve světě. (Bobzien 2001, 352-354)[15]

Od vymezení možnosti se rozhodnout a požadavku morální zodpovědnosti se úvahy stoiků obracely k vymezení svobody obecně. Na základech rozumového náhledu jedince na dění v celku kosmu a nutnost jednat v souladu s ním byly postaveny teorie státu, jež na jedné straně obsahovaly utopické rysy, na druhé straně vycházely ze základního protikladu: svoboda – otroctví. „Svoboda (*eleutheria*) je způsobilost k samostatnému jednání, ale otroctví (*dúleia*) je zbavením samostatného jednání.“[16] Na úrovni jednotlivé osobnosti se protiklad svobodný – otrok projevoval protikladem způsobilý a zbavený jednání.[17] Vzhledem k této dualitě obyvatel společenských zřízení měla být formována osobnost jedince, což znamenalo omezování autonomie jedince na běhu osudu. Svobodná osobnost nebyla otrokem svých vášní podobně, jako svobodný občan státu nebyl otrokem nutného běhu osudu ve světě – v tomto nejširše pojatém státním zřízení.[18] Souvztažnost osobnosti jako části k celku přírody, k této nejlépe uspořádané obci, dokládá Seneka: „Doplňme fakt, že jsou dvě státní zřízení. První, které je velké a opravdu veřejné, zahrnuje bohy a lidi, […] v němž měříme meze naší obce sluncem. Druhé je to, kam jsme byli přiděleni okolností našeho narození“.[19]

14 Foucault cituje některé slovní výrazy používané pro péči obrácenou k sebe-rozvíjení osobnosti použité u Seneky: „patřit sám sobě, pečovat o sebe samé, utvářet sebe samé, přetvářet sebe samé, navracet se k sobě.“

15 Bobzien odmítá výklad z analogie a výraz *autexousia* v jejím výkladu neobsahuje svobodnou volbu na úkor okolností, které nutí k jednání.

16 DL, 7. 121, 11 – 122, 1.

17 „Jinými slovy, svobodný je člověk tehdy, když si může své záležitosti zařídit podle toho, jak on sám chce, a nemusí se podřizovat vůli nikoho jiného […] svoboda je možnost samostatně jednat (*exousia autopragias*).“ (Chlup 2002, 117)

18 „Ve stoicismu byl sám řád světa pravidelně představován jako „politická“ struktura, jejíž božská správa a přírodní zákony jsou základy morálních hodnot a principem lidského života v souladu s přirozeností.“ (Long, Sedley 1997, 434)

19 Seneca, *Dialogi*, *Dialogues, Tome 4*, Belles Letters, Paris, 1959, VIII, 4. 1-5.

Závěr

Důraz etiky stoiků na neustálé rozvíjení rozumových schopností jedince i pěstování nauk, a tím na naplňování lidské přirozenosti, předkládal zdůvodnění jistého zdání osobní nezávislosti. Tato nezávislost podmiňovala možnost rozhodnutí – přijetí nebo odmítnutí podnětů, jež přináší okolí nutného dění ve světě. Osobní nezávislost zahrnovala předpoklad praktického využívání nabytých zásad při hodnocení podnětů. Cílem života bylo svobodné občanství ve státě přírody, jehož nebylo možné nikdy plně dosáhnout, ale toto zaměření na svobodu rozhodování určenou zákonitostmi celku muselo být neustále potvrzováno jednáním podle ctností. Charakter utváření celků (státních zřízení, kulturních a sociálních zvyklostí) se v dějinách mění, nemění se však vztah jednotlivce vzhledem k těmto celkům, kde možnost nezávislého rozhodnutí závisí na náležité obeznámenosti a na posouzení kontextu, v němž se jednající nachází.[20]

LITERATURA

ARMIN, H. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, I – III, M. Adler, Leipzig, 1903.

BARNES, J. *Truth, etc. Six Lectures on Ancient Logic*, Clarendon Press, Oxford, 2007.

BOBZIEN, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

CICERO, *De fato, Über das Fatum*, Heimeran Verlag, München, 1980.

DIOGENÉS LAERTIOS, *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Markovich, M. (ed.), Teubner, Stuttgart-Lipsia, 1999-2002.

FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality III, Péče o sebe*, Herrmann a synové, 2003.

HIPPOLYTO, *Refutatio omnium haersium*, Markovich, M. (ed.) Berlin, 1986.

HLADKÝ, V. *Změnit sám sebe. Duchovní cvičení Pierra Hadota, péče o sebe Michela Foucaulta a péče o duši Jana Patočky*. Pavel Mervart, 2010.

CHLUP, R. Antická pojetí svobodné volby, in.: *Mediterranea, sborník k padesátinám Zdeňka Kratochvíla*, Havrda, M. (ed.), AMU, Praha, 2002.

LIDDEL, H. SCOTT, R. STUART-JONES, H. *Greek-English Lexicon*, Clerendon Press, Oxford, 1991.

LONG, A. Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action, in: *Problems in Stoicism*, Long, A. (ed.) The Athlone Press, London, 1996.

LONG, A. *Stoic Studies*, University of California Press, London, 1996.

LONG, A., SEDLEY, D. *The Hellenistic philosophers* I – II, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

20 Tento příspěvek vznikl s podporou grantu „Logické základy sémantiky“ (GA ČR č. 401/09/H007).

PLUTARCH, *Moralia* VI, Harvard University Press, Cambridge, 1993.
IOHANES STOBAIOS, *Eclogae Physicae et Eticae* II, Wachsmuth, C. (ed.), Weidmann Verlag, Berlin, 1884.
SENECA, *Dialogi*, *Dialogues, Tome 4*, Belles Letters, Paris, 1959.

Mgr. Antonín Šíma
Ústav filosofie a religionistiky
Filosofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1
Česká republika
ansimaka@seznam.cz

SLOBODA A KRITICIZMUS

Dariusz Kubok

Abstract: *The article is devoted to presentation of some aspects of relation between criticism and freedom in the early Greek philosophy. The Greeks acquiesce the sphere of volition to sphere of reason, then, the problem of freedom is anchored in the problem of knowledge. The aim of the present article is then to discuss the problem of critique of knowledge in the philosophy of Xenophanes and Sokrates.*

Key words: Freedom – Criticism – Knowledge – Belief

Podľa bežného presvedčenia sloboda predstavuje podmienku kritickosti, teda postoja, ktorý problematizuje a posudzuje každé dogmatické stanovisko tak v teoretickej, ako aj praktickej oblasti. Je zrejmé, že v podrobených, totalitárnych alebo – slovami Poppera – uzatvorených spoločnostiach je kriticizmus nemožný a každý pokus oň je vyhubený. Treba sa však zamyslieť nad inou skutočnosťou, a to nad dôsledkami kritického postoja vo vzťahu k slobode. Zdá sa, že možnosť kriticizmu predstavuje zároveň možnosť slobody, z čoho vyplýva otázka, za akých podmienok je takýto kriticizmus možný a akým spôsobom vplýva na konštitúciu slobody. Skúmaniu tohto problému bude v našom príspevku predchádzať niekoľko metodických poznámok a upozornení.

Po prvé, pojem kriticizmu, o ktorom budem hovoriť, nemožno redukovať na kritizovanie; kritická filozofia nemusí byť chápaná výlučne cez kantovskú prizmu, hoci v príspevku sa budem opierať o niektoré Kantove úvahy týkajúce sa kritického postoja.[1] Kriticizmus kantovského typu predpokladá, že každej teórii musí predchádzať skúmanie vlastných poznávacích schopností, musí byť teda kritikou rozumu. V tomto zmysle chápe Kant kriticizmus – napríklad vo svojej *Logike* – ako konečný recept na vyriešenie sporu medzi dogmatizmom a skepticizmom. Treba však podotknúť, že Kant skepticizmus chápe ako negatívny dogmatizmus a filozofiu delí rovnako ako Sextos Empeirikos na dogmatickú, akademickú a skeptickú. V *Základoch Pyrhónskej skepsy* nachádzame každú z nich: „Zdá sa, že tí, ktorí niečo hľadajú, musia to alebo nájsť, alebo poprieť možnosť nájdenia a uznať to za nedosiahnuteľné alebo vytrvalo hľadať ďalej. Istotne z tohto dôvodu v prípade veci, ktorú sa snažili nájsť

1 Samotný Kant pod pojmom „kritiky" chápe posúdenie možností samého rozumu za účelom určenia „tak jeho prameňov ako aj hraníc, všetko na základe jeho základných princípov". (Kant 1986, 11) O. Höffe výstižne poznamenáva, že „V tribunáli, ktorému Kant zveruje rozriešenie sporu „dogmatizmu proti empirizmu a skepticizmu" vykonáva čistý rozum súd nad sebou samým. *Kritika čistého rozumu* je sebakontrolou a seba zdôvodnením rozumu nezávislého na každej skúsenosti. V kritike samého seba odkrýva rozum svoju moc; jeho moc však slúži vlastnému ohraničeniu" (Höffe 1995, 51).

filozofi, jedni povedali, že našli pravdu, iní naopak tvrdili, že ju nemožno nájsť a iní ju ešte hľadajú.“ (S. Empiryk 1998, 14).

Pod „skepticizmom“ Kant zreteľne rozumie akademickú filozofiu, ktorá je vo svojej podstate rovnako dogmatická, a spolu s A. Krokiewiczom ju možno považovať za formu negatívneho dogmatizmu. Kritická filozofia je naproti tomu – podobne ako klasicky chápaný skepticizmus – predovšetkým antidogmatická. Pyrrhónsky skepticizmus v úzkom slova zmysle je predovšetkým zetetizmom a efektivizmom, teda permanentným skúmaním a hľadaním pravdy a zároveň odmietnutím každého dogmaticky prijímaného tvrdenia. Takýto postoj sa zreteľne dištancuje od presvedčenia o vlastnení konečného (úplného, absolútneho) vedenia, ako aj od presvedčenia, že takéto vedenie je pre človeka nedosiahnuteľné. To, čo spája grécky kriticizmus s kantovským, je práve radikálne odmietnutie akéhokoľvek dogmatického postoja. Grécke slovo *krino* označuje „oddeľovať“, „rozlišovať, „posúdiť“, „rozhodnúť“, „tlmočiť“, „skúmať“, a tiež „pýtať sa“. Pod kritickosťou (*kritikos*) teda treba rozumieť schopnosť rozlišovať a predviesť všetko pred rozumový úsudok, vďaka čomu je tento postoj nutné považovať za pôvodne antidogmatický. Z toho vyplýva, že kriticizmus možno previesť na (1) schopnosť rozlišovania a posudzovania vďaka stálemu skúmaniu a hľadaniu (zetetizmus) a (2) na odmietnutie každého petrifikovaného a konečného dogmatického postoja.

Po druhé sa v nasledujúcich analýzach súvislostí medzi kriticizmom a slobodou obmedzím na pramene západnej kultúry, teda na gréckych mysliteľov, aby som poukázal na skutočnosť, že táto súvislosť spočíva takpovediac v samotnom jej základe. Opomeniem pri tom tradíciu Pyrrhóna, skeptikov a akademikov, významných osvietenských mysliteľov (Locka, Huma), ako aj súčasných filozofov.

Po tretie, pokiaľ uvažujeme o slobode v antickom myslení, musíme si uvedomiť jej špecifiká a nevysvetľovať ju cez paradigmu moderného spôsobu uvažovania. Týka sa to hlavne kresťanstva, osvietenskej a súčasnej filozofie. Špecifickým príkladom ostrého kontrastu medzi gréckym a moderným spôsobom výkladu slobody je napríklad J. P. Satre. V *Bytí a ničote* píše: „Sloboda nie je nič iné než existencia našej vôle alebo túžob, nakoľko existencia je ničovaním fakticity, to znamená existenciou súcna, ktoré je svojím bytím na spôsob toho, „čím má byť.““ (Sartre 2007, 546). Na tomto mieste musím upozorniť na dva problémy: (1) sloboda je podľa Sartra (podobne ako u niektorých kresťanských mysliteľov) spojená s vôľou alebo túžbami, zatiaľ čo pre Grékov bola pôvodne spríbuznená s rozumom; (2) Sartre so zrejmých dôvodov nespája slobodu s určitými cieľmi (dobrami), keďže podľa neho takýchto cieľov niet; tak ako niet žiadnej axiomatickej osi dobra a zla. Gréci naopak uvažovali o slobode z teleologickej perspektívy v zmysle smerovania k určitému dobru. O. Gigon poznamenáva, že v antike zohráva myslenie o slobode pozoruhodne

nepatrnú rolu a poukazuje na dôvody: „Obrazne možno povedať, že pre antických mysliteľov sa človek podstatným spôsobom líšil od zvierat ani nie tak tým, že nakladal s neredukovateľnou slobodou rozhodnutia, zatiaľ čo zviera sa vo svojom správaní „riadi inštinktami", ako skôr tým, že si mohol vďaka reči porozumieť a že nadobúdal poznanie toho, čo je všeobecné, večné, a teda poznanie boha. Oblasť vôle je podriadená oblasti poznania, pretože vôľa sa nevyhnutne zastavuje pri tom, čo je partikulárne, materiálne a pominuteľné. Nekonečne viac naráža na vnútorné prekážky než poznanie, ktoré Aristotelés ospevoval pre svoju schopnosť uchopiť pravdu na každom pozemskom mieste, na ktorom sa človek nachádza." (Gigon 1996, 123).

Podriadenosť vôle poznaniu u Grékov nám umožňuje premýšľať o slobode z perspektívy vedenia a tematizovaného pojmu kritickosti. Ak na problém slobody nahliadame z hľadiska smerovania k určitému cieľu, ktorý musí byť viac alebo menej známy, potom sa stáva kľúčovou reflexia o problematike poznania. Jadrom reflexie nad poznaním je sama kritickosť, to znamená: (a) reflexívna schopnosť rozlišovať formy poznania; (b) schopnosť uvažovať o principiálnosti, resp. pravdivosti domnelých presvedčení; (c) hľadanie spôsobu ako tieto presvedčenia zdôvodniť. Rozumová reflexia Grékov smeruje, podobne ako u Kanta (hoci výsledok tejto reflexie je celkom odlišný), k seba presvedčeniu a seba zdôvodneniu právoplatnosti rozumu. Jej samozrejmé vyústenie treba vidieť v konečnej reflexii o ohraničenosti rozumu. Takto chápaný kriticizmus raného gréckeho myslenia nám umožňuje premýšľať o probléme slobody z hľadiska samotného jej pôvodu a antidogmatický postoj prvých mysliteľov môže potom odhaliť zmysel zdanlivého mlčania Grékov v tejto otázke.

Keď chceme načrieť z prameňov gréckeho myslenia, musíme si položiť otázku, ktorý mysliteľ sa ako prvý podujal na teoretické rozpracovanie problému slobody. Mnohí z komentátorov (Reale 2002, 255) hovoria o Sokratovi, prípadne mladších sofistoch. Ak by sme však chceli rekonštruovať postoj samotného Sokrata, natrafíme na zásadný problém: problém samotného Sokrata a možnosti reprodukovať jeho údajné učenie (tzv. sokratovský problém). Je všeobecne známe, že Sokrates po sebe nezanechal žiadne texty, jeho koncepciu teda možno reprodukovať iba na základe sprostredkujúcich správ. Základné pramene rekonštrukcií názorov samotného Sokrata predstavujú: Platón, Xenofón, Aristotelés a Aristofanes. Tieto štyri odkazy sa však v obraze Sokrata nezhodujú. Preto sa Sokrates starovekým mysliteľom javil rôzne (raz ako Platónov učiteľ, neskôr predstavoval ideál mudrca, potom bol agnostikom, skeptikom, ale tiež učiteľom tak odlišných mysliteľov ako Anthistenés a Aristipos). Tieto štyri základné obrazy Sokrata sú dostatočne známe, nemá zmysel rozširovať sa o ich podrobnom obsahu. Treba však poznamenať, že neexistuje žiadny dôvod uprednostňovať iba jeden z nich; a spor, ktorý sa točí okolo Sokrata a o Sokrata, je

aj naďalej otvorený. Ak by sme však na chvíľu opomenuli spomínanú nezhodu a odvolali sa iba na Platónove a Xenofóntove svedectvo, môžeme v nich nájsť určitý obraz vzťahu medzi kriticizmom a slobodou. Predovšetkým ide o pojem *enkrateia*, ktorý označuje sebaovládnutie, konkrétne ovládnutie vlastných vášní. *Enkrateia* sa viaže s *eleutheria* (slobodou). V *Spomienkach na Sokrata* Xenofón uvádza, že Sokrates považoval za nevyhnutnú podmienku slobody konanie toho, čo je dobré. Ak niekto naráža na prekážky v konaní dobra, nemôže sa považovať za slobodného. Hlavnou prekážkou je práve absencia *enkrateia*, čiže absencia sebaovládania (Ksenofont 1967, IV, 5, 2). Na základe Platónovej *Obrany Sokrata* zase možno dodať, že o *enkrateia* treba uvažovať aj v rovine dogmatického presvedčenia o vlastnení konečného poznania. Človek nevládne nad sebou, to znamená, že nie je slobodný, ak je pripútaný a ovládaný vedomím svojho – bytostne zdanlivého – poznania.[2] Inak povedané, zotročenie človeka vyplýva z absencie kritického postoja. „Pretože z nás dvoch, ako sa zdá, žiaden nevie o tomto krásne a dobre; jemu sa však zdá, že niečo vie, hoci nič nevie; a ja, ak nič neviem, potom sa mi ani nič nemôže zdať. Možno práve o tento malý kúsok som od neho múdrejší, pretože ak niečo neviem, nemôžem si ani myslieť, že viem." (Platon 1999, 558).

Treba si však uvedomiť, že každý zo spomínaných štyroch obrazov predstavuje Sokrata v trochu inom svetle a nemožno ich previesť na spoločnú rovinu. Zrejme sa budeme musieť stotožniť s výskumom a závermi J. Gajdy-Krynickej, podľa ktorej musíme poprieť „možnosť existencie Sokratovej filozofie vo forme konkrétnej pozitívnej doktríny". Ako potom vnímať Sokratov postoj a jeho činnosť? „Je to kritický postoj, kritický voči všetkým a voči všetkému, voči filozofii ako takej ako aj voči filozofii a štruktúre Sokratovej filozofie, ako je nám známa; kritický postoj voči tým, ktorí si mysleli, že vedia a že sa učia, ako aj voči tým, ktorí sa nechceli učiť, voči politikom a politickému systému, voči zákonom a spravodlivosti; najmä však kritickým postojom vo vzťahu k sebe samému." (Gajda-Krynicka 2007, 255).

Keďže kritika poznania umožňuje vrhnúť viac svetla na problém slobody, bude zrejme celkom opodstatnené, keď sa pri hľadaní riešenia posunieme v čase ešte o niečo ďalej – smerom k predsokratikom. Niet pochýb, že sa v ich myslení prejavuje kritický postoj, ktorý smeruje tak k rozlíšeniu foriem poznania, ako aj k pokusu odpovedať na otázku podmienok možnosti vedenia. Prelomovým mysliteľom je v tomto ohľade Xenofanes z Kolofónu – nedocenený a marginalizovaný, ba mnohými komentátormi zaznávaný mysliteľ. Priliehavo jeho postavenie vo filozofii charakterizuje K. R. Popper: „Xenofanes bol básnik a rapsód, historik, možno skutočný otec histórie. Ako nanajvýš kritický mysliteľ, jedinečný svojím seba-kriticizmom, sa stal zakladateľom gréckeho Osvietenstva. (…) Bol literárnym

2 Pozri (Olesiński 2007, 38).

kritikom, možno jedným z prvých a zároveň moralistom. (…) Z perspektívy západnej vedy a filozofie je však rozhodujúce, že bol zakladateľom epistemológie, teórie vedenia.“ (Popper 1998, 33).

Popper zdôrazňuje zakladateľskú funkciu Xenofana v oblasti epistemológie a oceňuje aj jeho moralizátorskú húževnatosť. Táto súvislosť nie je náhodná. Keď totiž Xenofanes kritizuje znázorňovanie bohov ako prejav antropomorfizmu a relativizmu, naznačuje, že ľudské zobrazenia bohov sa zakladajú na tom, čo je človeku bezprostredne dané v tom, čo vidí, najmä však na nazeraní seba samého. Treba si viac ceniť skutočnú (dobrú) múdrosť než ospevovať telesnú silu Titanov či Kentaurov, pretože práve na základe tejto múdrosti možno vybudovať zákonnosť štátu. Túto múdrosť nezosielajú bohovia, ale vytvára ju sám človek. Možno teda tvrdiť, že Xenofanes odkrýva subjektívnosť poznania a v konečnom dôsledku reflektuje filozofické problémy z epitemologického hľadiska, z hľadiska kritiky poznania. Pýta sa, akým spôsobom ľudia dospievajú k vlastným presvedčeniam a čo z toho vyplýva. Nemáme tu priestor na konkrétnu analýzu zachovaných zlomkov z Xenofana, preto len zacitujem jednu kľúčovú pasáž: „A zaiste žiaden človek nikdy nevidel celú pravdu, a nebude toho, kto by vedel o bohoch a všetkom, o čom hovorím. Keby sa totiž niekomu aj podarilo vypovedať celok, sám by o tom nevedel. Mienka je základom všetkého.“ (Diels-Kranz 1985, 21)

Xenofanes nehlása, že niet nikoho, kto by čokoľvek vedel, avšak neguje možnosť jasného a výslovného, teda úplného vedenia o bohoch a otázkach, ktoré sám vyslovuje. Je zrejmé, že človek je v tomto zmysle odkázaný iba na mienku a dohady. Keď Xenofanes analyzuje dobovú literárnu a filozofickú tradíciu, prichádza k presvedčeniu, že ľudské výpovede o skutočnosti neobstoja pred kritikou, pretože nezohľadňujú hranice poznateľnosti vo vzťahu človek-skutočnosť a človek-boh. Kľúčové tvrdenie je konštatovanie, že *dokos* spočíva vo všetkom, to znamená, že žiadna z našich výpovedí si nemôže nárokovať na konečnú pravdivosť. Avšak tým, že tento fakt afirmujeme, vyslobodzujeme sa z pút dogmatizmu a – podobne ako v prípade Sokrata – zotročenia. Lepšie je mať vedomie neúplnosti vlastných presvedčení ako veriť, že predstavujú neotrasiteľnú a konečnú pravdu. O čo viac budú smrteľníci vytrvalo hľadať a skúmať skutočnosť, o to ťažšie budú potom meniť dovtedajšie pozície. Kritický proces reflexie musí vychádzať z rozpoznania štatútu vlastných dohadov, ktoré musia byť považované za relatívnu mienku, čo bude mať za následok väčšiu opatrnosť úsudku. Ak je pre Grékov skutočne oblasť vôle podriadená oblasti poznania, potom môže kriticizmus, a hlavne antidogmatizmus, viesť k postupnému oslobodzovaniu a vďaka *autarkii* aj k sebaovládnutiu, hoci len vďaka vedomiu vlastných poznávacích ohraničení. Možno mal G. Santayana pravdu, keď tvrdil, že múdrosť prichádza so stratou vlastných ilúzií.

LITERATÚRA

DIELS, H. – KRANZ, W. (1985): *Die Fragmente der Vorsokratiker. (Griechisch und Deutch)*. Bd. 1-3. Zürich.

GAJDA-KRYNICKA, J. (2007): *Filozofia przedplatońska*. Warszawa.

GERSON, L. P. (2009): *Ancient Epistemology*. Cambridge.

GIGON, O. (1996): *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański. Warszawa.

HÖFFE, O. (1995): *Kant*. Przeł. A. M. Kaniowski. Warszawa.

KANT, I. (1986): *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa.

KSENOFONT (1967): *Pisma sokratyczne*. Przeł. L. Joachimowicz. Warszawa.

OLESIŃSKI, D. (2007): Źródła klasycznej koncepcji sumienia w filozofii sokratejskiej. In: Suvák, V. (ed.): *Sokratika II. Sokratovska tradícia myslenia od antiky po súčasnosť*. Prešov, 33-43.

PLATON (1999): *Dialogi*. Tom I. Przeł. W. Witwicki. Kęty.

POPPER, K. R. (1998): *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightment*. London, New York.

REALE, G. (2002): *Historia filozofii starożytnej*. Przeł. E. I. Zieliński. Lublin.

SARTRE, J. P. (2007): *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz i inni. Kraków.

SEXTUS EMPIRYK (1998): *Zarysy Pirrońskie*. Przeł. A. Krokiewicz. Warszawa.

Z poľského originálu *Wolność a krytycyzm* do slovenčiny preložil Pavol Sucharek. Preklad vznikol na Inštitúte filozofie a etiky Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0261/12 pod názvom *Filozofické dedičstvo I. Kanta a súčasnosť IV. Philosophia et res publica*

Prof. UŚ dr hab. Dariusz Kubok
Instytut Filozofii
Uniwersytet Śląski
Ul. Bankowa 11
dariusz.kubok@us.edu.pl

EXISTOVALA SÚVISLOSŤ MEDZI XENOFÓNTOVÝM CHÁPANÍM SEBESTAČNOSTI A SLOBODY?

Ulrich Wollner

Abstract: *The aim of the paper is to show that the idea of the self-sufficiency can be found in two forms (material and intellectual) at four different places of the Xenophon's work Memorabilia. The author analyses these forms of the self-sufficiency and he aspires to answer the question whether there is some relation between Xenophon's conception of the self-sufficiency and his conception of the freedom.*

Key words: Xenophon – Socrates – Self-sufficiency – Freedom

Podľa Davida K. O'Connora napriek tomu, že veľa myšlienok Xenofóntovho Sókrata je venovaných vzťahom k iným ľuďom, jeho Sókratés vystupuje ako paradigma sebestačnosti (O'Connor 1994, 152).[1] Čo si možno predstaviť pod sebestačnosťou? Ak sa hovorí o sebestačnosti, znamená to, že si v nejakej konkrétnej veci človek vystačí sám, teda je od niečoho či niekoho nezávislý, oslobodený – nepotrebuje to/ ho. Cieľom príspevku je poukázať na skutočnosť, že myšlienka sebestačnosti (αὐτάρκεια) sa objavuje v dvoch podobách (materiálnej a intelektuálnej) na štyroch rôznych miestach Xenofóntovho spisu *Memorabilia*.[2] Autor bude postupne analyzovať tieto podoby sebestačnosti, a zároveň bude hľadať odpoveď na otázku, či malo Xenofóntovo chápanie sebestačnosti nejakú súvislosť s jeho chápaním slobody (ἐλευθερία).

1. Materiálna sebestačnosť

1.1 Sebestačnosť a materiálne statky

Čoho sa týka sebestačnosť Xenofóntovho Sókrata? Od čoho je nezávislý (oslobodený), čo nepotrebuje k svojmu životu? Pri odpovedi na položené otázky budem vychádzať zo Xenofóntovho svedectva o Sófroniskovom synovi[3]: „Bol ... tak zvyknutý na striedmy (τὸ μετρίων) spôsob života, že aj keď mal veľmi málo, bez ťažkostí s tým vystačil." (I.2.1). V uvedenej pasáži sa síce nevyskytuje termín „sebestačnosť" (αὐτάρκεια) ani jeho deriváty, ale jej zmysel je jednoznačne v zhode s predstavou Xenofónta o tom, čo znamená žiť sebestačne. Potvrdzuje to miesto

1 Platónov Sókratés nerozvíja myšlienku sebestačnosti v takej miere, ako je tomu u Xenofónta. Bližšie pozri: (Dorion 2010).

2 I.2.14; II.6.2; IV.7.1; IV.8.11.

3 Ako dokumentuje Diogenés Laertios, Sókratés bol synom kamenára Sófroniska a pôrodnej babice Fainarety (*DL*, II,18).

I.2.14, kde sa píše: „Vedeli [Kritias a Alkibiadés], že Sókratés žije úplne sebestačne (αὐταρκέστατα), napriek tomu, že nemá takmer nič...“ Budem teda postupovať korektne, ak prepojím to, čo bolo vyjadrené o sebestačnosti, s výpoveďou o Sókratovom striedmom spôsobe života a materiálnej chudobe z prvého uvedeného citátu. Z toho následne vyplýva, že Xenofóntov Sókratés bol nezávislý (slobodný) od materiálneho bohatstva. Dá sa teda konštatovať, že sebestačnosť môžeme chápať ako čo možno najväčšiu slobodu od materiálnych potrieb. Sókratés v rozhovore s Antifóntom toto chápanie explicitne formuluje: „Ja si však myslím, že nemať žiadne potreby je božské, a mať ich čo najmenej je božskému najbližšie, a že čo je božské, je dokonalosť sama, a čo je božskému najbližšie, je dokonalosti najbližšie.“ (I.6.10).[4] Ako zdôrazňuje Louis-André Dorion, sebestačnosť je atribútom bohov; to podľa neho dokazuje, že sebestačnosť zastáva v Xenofóntovom myslení ústrednú pozíciu (Dorion 2006, 105).[5]

Vráťme sa však k Sókratovej myšlienke – možno ju interpretovať tak, že ten, kto chce byť sebestačný, má žiť bez majetku? Pri odpovedi na túto otázku netreba zabudnúť na dve skutočnosti. Po prvé, z citovaného miesta I.6.10 je zrejmé, že dokonalú sebestačnosť – v zmysle zbavenia sa všetkých potrieb – dosahujú len dokonalé bytosti – bohovia. Úlohou človeka ako bytosti, ktorá je oproti bohom nedokonalá,[6] je priblížiť sa tomuto božskému vzoru. Po druhé, treba pripomenúť Xenofóntovo svedectvo z I.2.1 o Sókratovom striedmom (μετρίως) a nie asketickom živote.[7] Z uvedeného vyplýva, že dosahovať sebestačnosť nemožno totálnou absenciou akýchkoľvek potrieb, materiálne nevynímajúc. Naplnením sebestačnosti je striedmy (zdržanlivý) život[8] s indiferentným vzťahom k materiálnym statkom podľa sparťanského vzoru. Túto interpretáciu možno podporiť pasážou II.7.4-8, v ktorej sa aténsky občan Aristarchos sťažoval Sókratovi, že má problém s nedostatkom finančných prostriedkov. Tento nedostatok však nebol spôsobený jeho neschopnosťou alebo nevhodným či neopatrným konaním.[9] Zapríčinili ho vonkajšie okolnosti spojené s vojnou, v dôsledku čoho musel živiť svoje príbuzenstvo ženského pohlavia. Keďže nemal dostatok finančných prostriedkov, všetci v jeho dome trpeli hladom. Sókratés sa spoludiskutujúceho snaží presvedčiť, že má svojich rodinných

4 Aj Diogenés Laertios o Sókratovi zaznamenal: „Často pri pohľade na množstvo vecí vyložených na predaj hovoril: Koľko je vecí, ktoré ja nepotrebujem.“ (*DL*, II,25).

5 Na inom mieste sa Dorion vyjadril, že αὐτάρκεια je stav želaný sám pre seba (Dorion 2006, 104).

6 Xenofóntov Sókratés konštatuje, že bohovia sa starajú o ľudí (I.4.14-19; IV.3.13).

7 Až neskorší kynici vytvorili požiadavku života v prísnej askéze.

8 Ako dokazuje Dorion, zdržanlivosť pripravuje cestu k sebestačnosti, je sebestačnosti podriadená (Dorion 2006, 104).

9 Na mieste II.6.2 totiž Xenofóntov Sókratés konštatuje, že zlý priateľ je (okrem iných nevhodných typov) taký človek, ktorý veľa utráca a nevystačí s tým, čo má (teda nie je sebestačný – Xenofón použil adjektívum αὐτάρκης), ale stále potrebuje, aby mu niekto finančne pomáhal.

príslušníkov – občanov πόλις – primäť k tomu, aby pracovali (II.7.9-10). Len týmto spôsobom môžu následne dosiahnuť finančnú sebestačnosť a slobodu (ἐλευθερία). Xenofóntov Sókratés teda propaguje myšlienku, že manuálnu prácu nemajú vykonávať len otroci. Manuálna práca nie je pre občana πόλις niečo ponižujúce[10], naopak, je dobrom, pretože je užitočná a vedie nielen k materiálnej sebestačnosti, ale aj k pracovitosti, dôkladnosti a spravodlivosti. Sókratovo posolstvo pre jeho spoločníkov bolo jasné: tak, ako je on sebestačný od materiálnych potrieb, tak sa majú jeho spoločníci usilovať o to, aby ho v tejto sebestačnosti nasledovali. Aká je teda väzba medzi sebestačnosťou a slobodou? Sloboda od materiálneho bohatstva je v tomto vzťahu príčinou sebestačnosti.

1.2 Materiálna sebestačnosť a sloboda výberu

Nezávislosť, neviazanosť, indiferentnosť voči materiálnym statkom sme označili za materiálnu sebestačnosť. Tento typ sebestačnosti dával Sókratés najavo aj tým, že si za svoje verejné vystúpenia nedával platiť. Ako uvádza Xenofón: „... nebral peniaze od tých, ktorí túžili byť s ním. Veril, že si touto nezištnosťou uchováva slobodu (ἐλευθερία), a o tých, ktorí si za svoju spoločnosť dávali platiť, hovoril, že sa sami predali do otroctva, pretože musia diskutovať s tými, od ktorých prijali peniaze." (I.2.5-6).[11] Svoju sebestačnosť v tejto oblasti sofistovi Antifóntovi zdôvodňoval tým, že tí, ktorí berú peniaze za výučbu, sú nútení odpracovať to, za čo berú mzdu. On však nič od poslucháčov neprijímal, a tak nebol nútený baviť sa s tými, s ktorými nechcel (I.6.5).[12] To, že si Xenofón vybral za Sókratovho protivníka sofistu, nie je náhodné. Sofisti si za svoje služby dávali veľmi dobre platiť, tým ale strácali svoju slobodu. Nemohli si vyberať tých, ktorých budú učiť, v tejto oblasti nemali slobodu výberu. V diametrálne odlišnej pozícii bol Sókratés, pretože: „... tvrdil, že ten, kto berie od kohokoľvek peniaze, prijíma ho za svojho pána a dostáva sa do otroctva, ktoré je odpornejšie než ktorékoľvek iné." (I.5.6). To znamená, že materiálnu sebestačnosť možno označiť za príčinu jeho slobody, slobody vo význame výberu toho, s kým, kedy a o čom bude diskutovať. Z prvých dvoch analyzovaných vzťahov medzi materiálnou sebestačnosťou a slobodou vyplýva ich úzka väzba a vzájomná podmienenosť.

10 Analogickú myšlienku vložil Xenofón do úst Antisthenovi v diele *Hostina* (*Symp.* IV.40-41).

11 V rovnakom zmysle sa vyjadril na miestach I.2.60; I.6.3-5; I.6.13 aj v (*Symp.* IV.44).

12 O tom, akých ľudí Sókratés vyhľadával na konverzáciu, sa píše na mieste IV.1.2. Na inom mieste Xenofón dosvedčuje: „Nepoznal som nikoho, kto by si dal toľko záležať na odhalení znalostí svojich priateľov." (IV.7.1).

2. Intelektuálna sebestačnosť

2.1 Výchova k sebestačnosti

Poukázal som na skutočnosť, že materiálna sebestačnosť bola cieľom Sókratovho snaženia, pretože mu poskytovala slobodu. Bolo však jeho cieľom to, aby sa sebestačnými stali aj jeho poslucháči? Xenofón na mieste I.2.8 uvádza, že Sókratés sa snažil o zdokonaľovanie a táto snaha nebola zacielená len na jeho osobu, ale aj na jeho spoločníkov.[13] V čom spočívala táto snaha, vypovedá autor *Memorabilií* nasledovne: „Teraz ešte poviem, ako sa staral o to, aby si [jeho spoločníci] pri plnení svojich povinností stačili sami (αὐτάρκεις)." (IV.7.1). Aké povinnosti mal na mysli? Na to nám dá najlepšiu odpoveď pasáž z miesta IV.7.9: „Chcel, aby si získali potrebné vedomosti od odborníkov a aby každý po celý život dával sám na seba pozor, aký pokrm, aký nápoj, aká telesná námaha mu robí dobre a aký spôsob života musí viesť, aby žil čo možno najzdravšie. Pri takej sebakontrole vraj človek ťažko nájde lekára, ktorý by dokázal lepšie rozpoznať, čo slúži ku zdraviu." Sebestačnosť, o ktorej Xenofón píše, sa odlišuje od predchádzajúceho (materiálneho) typu sebestačnosti. Táto sebestačnosť spočíva na dvoch intelektuálnych základoch – na vedomostiach získaných učením a na sebapoznaní spojenom so striedmym (zdržanlivým) životom. David K. O'Connor zdôrazňuje, že Sókratova sebestačnosť bola odlišná od sebestačnosti jeho spoločníkov (O'Connor 1994, 168). Uvedenú tézu treba spresniť. Táto téza je totiž platná len vtedy, ak hovoríme o sebestačnosti v prvom význame – vo význame nadobudnutého vzdelania. V druhom význame (sebapoznanie spojené so striedmym životom) nemá byť medzi Sókratom a jeho poslucháčmi rozdiel. Ako príklad diferencovanej sebestačnosti vo vedomostiach (prvý význam) medzi Sókratom a jeho spoločníkmi možno uviesť miesto IV.7.2-8, kde Sófroniskov syn učil svojich poslucháčov, do akej miery majú byť vzdelaní v jednotlivých odboroch (geometrii, zememeračstve, astronómii a aritmetike), ale jeho vlastné vedenie v uvedených odboroch často prekračovalo tieto limity.[14] O'Connor rezumuje, že Sókratova sebestačnosť vyžadovala teoretický záujem, ktorý prekračoval praktický záujem jeho spoločníkov. Jeho záujem, na rozdiel od jeho poslucháčov, nebol limitovaný na etické a politické záležitosti v úzkom význame (O'Connor 1994, 169). Sebestačnosť Sókratových spoločníkov bola teda zameraná na to, aby si dokázali sami poradiť v každodennom živote. Sókratés sa usiloval o to, aby boli jeho spoločníci sebestační v tom, čo je im vlastné ako individuálnym bytostiam. Ich sebestačnosť v tejto (intelektuálnej) oblasti je zacielená prakticky, na praktické znalosti. Úsilie poradiť si v každodennom živote môžeme interpretovať ako snahu

13 V analogickom význame sa vyjadril na miestach I.2.2-3; I.2.17-18; I.3.1; I.6.9.

14 Explicitným príkladom je Sókratova kritika Anaxagorových skúmaní v časti IV.7.7.

o čo najväčšiu slobodu, slobodu v zmysle nezávislosti na iných ľuďoch. Ako však dokazuje Sókratés Aristippovi (II.1.8-19), táto nezávislosť (sebestačnosť) na iných nemôže byť realizovaná mimo πόλις, ale len v jej hraniciach.[15]

2.2 Rozumová sebestačnosť

Konštatoval som, že Sókratova sebestačnosť v oblasti vedomostí prekračovala sebestačnosť jeho spoločníkov. Túto skutočnosť potvrdzuje aj záver Xenofóntovho diela *Memorabilia*, kde ich autor píše, že Sókrata opísal: „...tak múdreho, že sa nikdy nemýlil pri rozhodovaní, čo je lepšie a čo horšie, a nepotreboval k tomu nikoho radu, ale stačil to rozpoznať sám svojimi silami (ἀλλ᾽ αὐτάρκης εἶναι πρὸς τὴν τούτων γνῶσιν), bol schopný také pojmy vyjadriť slovom a podať ich definície..." (IV.8.11).[16] Aplikovaním tejto rozumovej (γνῶσις) sebestačnosti bol Sókratés na základe definícií schopný samostatne rozlišovať medzi dobrým a zlým, a preto bol v tejto oblasti sebestačný a slobodný. To znamená, že nebol odkázaný ani na iného človeka, ani na nejaký zákon, normu či pravidlo. Treba však zdôrazniť, že ani tento typ sebestačnosti nie je dokonalý. Intelektuálnu sebestačnosť ľudí totiž vysoko prevyšuje múdrosť bohov.[17] Tento typ sebestačnosti v jej dokonalej podobe nie je schopný dosiahnuť nikto z ľudí. Podľa Xenofónta sa jej približoval len Sókratés a z tohto dôvodu ho môžeme vyhlásiť za sebestačnejšieho a slobodnejšieho od jeho spoluobčanov.[18]

Záver

Poukázal som na skutočnosť, že Xenofóntov Sókratés uvažoval o sebestačnosti v dvoch odlišných významoch. V prvom význame spájal sebestačnosť s indiferentnosťou voči materiálnemu bohatstvu. Druhý význam sebestačnosti spájal s intelektuálnou nezávislosťou človeka – občana voči názorom svojich spoluobčanov. Ako som sa snažil ukázať, napriek tomu, že Xenofón explicitne nepíše o väzbe medzi sebestačnosťou a slobodou, implicitne sú oba typy sebestačnosti (materiálna i intelektuálna) v úzkej väzbe so slobodou.

15 J. Cepko v príspevku uverejnenom v tomto zborníku poukazuje na skutočnosť, že sebestačnosť a s ňou spojená sloboda u kynika Diogena so Sinópy už nie je viazaná na rodnú πόλις.

16 Dorion upozorňuje, že tento typ sebestačnosti nemá rovnakú podstatu ako sebestačnosť, ktorú Xenofón pripisuje Sókratovi vo zvyšku diela, pretože ide o sebestačnosť intelektuálnu (Dorion 2010, 155). V časti 2.1 som však dokazoval, že Xenofón o intelektuálnej sebestačnosti uvažuje už v súvislosti s výchovou k sebestačnosti na mieste IV.7.9.

17 Človek sa má obracať k tomu čo je dokonalé – k bohom: I.1.2-3; I.1.5; I.1.8; I.3.4; IV.8.11.

18 Práve tento obraz Sókrata sa stal pre helenistických filozofov paradigmou pre ideál mudrca.

LITERATÚRA

DORION, L.-A. (2010): L'impossible autarcie du Socrate de Platon. In: Rossetti, L. – Stavru, A. (eds.): *Socratica 2008*. Bari: Levante etidori, pp. 137–158.

DORION, L.-A. (2006): Xenophon's Socrates. Translated S. Menn, In: Ahbel-Rappe, S. – Kamtekar, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 93–109.

O'CONNOR, D. K. (1994): The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's *Memorabilia*. In: Vander Waerdt, P. A. (ed.): *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 151–180.

XENOFÓN (2006): *Hostina. Sokratova obhajoba*. Preložil A. Kalaš, Bratislava: Kalligram. (skratka *Symp.*)

XENOFÓN (1972): *Vzpomínky na Sókrata*. Přeložil V. Bahník, Praha: Svoboda.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0178/10.

Mgr. Ulrich Wollner, PhD.
Katedra filozofie FHV UMB
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
SR
ulrich.wollner@umb.sk

KYNICKÉ CHÁPANIE SLOBODY

Lívia Flachbartová

Abstract*: The paper examines the Cynic understanding of freedom as the main aim of Cynic lived philosophy. Freedom can be understood as a point where all of the Cynic principles meet together. Freedom in Cynicism is closely connected with self-sufficiency. Important condition of self-sufficiency is simple life in accordance with nature and practice in indifferent attitude to human conventions (laws, authorities, tradition, etc.). Cynicism is therefore strictly individualistic and active way of life (or art of life) leading to true virtue founded in freedom.*

Key-words: Cynics – Freedom – Self-sufficiency

Tento príspevok si kladie za úlohu predstaviť kynické chápanie slobody ako miesta, kde sa stretávajú základné princípy kynizmu[1]. Kynizmus je hnutie zamerané výhradne na etickú oblasť, predstavuje praktický (neteoretický) filosofický[2] spôsob života (*ἔνστασις τοῦ βίου*) (DL 6.103), ktorého cieľom je sloboda (*ἐλευθερία*). Sloboda v kynickom ponímaní nenadobúda metafyzické rozmery, ani nie je uchopená skrz politickú perspektívu, ale je výsledkom praktickej činnosti, cvičenia sa (*ἄσκησις*) v indiferentnosti voči spoločenským konvenciám, voči *νόμοι*. Sloboda je v kynizme úzko spätá so sebestačnosťou (*αὐτάρκεια*); jedine ten, kto je sebestačný (*αὐτάρκης*), môže byť aj slobodný (*ἐλεύθερος*). Sebestačnosť je jedným zo sókratovských motívov, ktorý kynici preberajú a radikalizujú. Viesť sebestačný život znamená predovšetkým byť autonómny v morálnom rozhodovaní, čo je podmienené kritickým postojom k zaužívaným názorom a normám. V kynizme sa tento motív prehlbuje a dostáva sa na striktne praktickú rovinu, čo naznačuje vysoko individualistický charakter kynizmu.

Podmienkou sebestačnosti je prirodzený život (v tom zmysle ako je prirodzený život zvierat). Kynik nemá žiaden majetok okrem zdvojeného plášťa, palice a tanistry (V B 152 – 157, 174, 175 *SSR*[3]), jedáva iba veľmi skromné a jednoduché pokrmy, ktoré nájde alebo dostane (V A 135 *SSR*), je odolný voči vonkajším vplyvom – a to nielen počasia (V B 174, 177, 299 *SSR*), ale i verejnej mienky (*δόξα*), dehonestuje konvencie v prospech života podľa prirodzenosti (*κατὰ φύσιν*) (V B 7, 8, 149, 161, 299, 302, 514 *SSR*), a keďže sa riadi zákonmi *φύσις* a nie zákonmi obce (*νόμοι*), tvrdí, že je

1 Tento príspevok je zameraný predovšetkým na „klasických" kynikov 4. – 3. st. pr. Kr.

2 Neštandardné prepisovanie gréckeho slova *filosofia* s grafémou „s" vysvetľuje diskusia, ktorá prebehla v časopise *Filozofia* (roč. 55, 2000, č. 5, č. 8; roč. 56, 2001, č. 1, č. 3).

3 Pramenný materiál k Diogenovi je zozbieraný v 2. zväzku Giannantoniho edície *Socratis et Socraticorum reliquiae* (*SSR*) pod označením V B. V tomto článku sa pridržiavam pripravovaného prekladu A. Kalaša.

κοσμοπολίτης, občanom *kozmu*. (V B 80, 298, 332, 355 *SSR*). Je to práve jednoduchý, sebestačný život v súlade s prirodzenosťou, žitý s pomocou vlastného rozumu[4] (V B 9 *SSR*), čo vytvára rámec kynického chápania slobody. Vo všeobecnosti môžeme povedať, že centrálnou otázkou etických koncepcií starovekého Grécka je otázka: „Ako by mal človek žiť svoj život, aby bol dobrým životom?". Z perspektívy kynizmu by odpoveď znela: „Slobodne!". Sloboda je v kynizme cieľom, pretože je pochopená eticky, tzn., že jedine slobodný život môže byť dobrým životom.[5]

Za prvý krok vedúci ku kynickému spôsobu života možno považovať zavrhnutie bohatstva.[6] Podľa tradície sa Diogenes stal filosofom vďaka tomu, že prišiel o majetok a bol vyhnaný z vlasti (V B 12 – 14 *SSR*) V Diogenovi Laertskom nájdeme správu, podľa ktorej sa Kratés, pôvodne zámožný človek, vzdal všetkého majetku, keď sa rozhodol stať sa kynikom (DL 6.87)[7]. William Desmond v práci *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism* (2006) ukazuje, že základnou bázou, z ktorej vyrastajú kynické ideály, je opovrhovanie bohatstvom. Asketická chudoba je základným predpokladom kynického života, pretože vytvára podmienky pre zdatné konanie (Desmond, 2006, 16-17).[8] Podľa Diogena je bohatý ten, komu nič nechýba (V B 241 *SSR*)[9], a nič nechýba tomu, kto nič nemá, resp. má iba veľmi málo (V B 50, 261 *SSR*). Inými slovami, bohatý je ten, kto je sebestačný. Aby sa kynik stal sebestačným, musí obmedziť svoje potreby na minimum, zavrhnúť vášne a spoliehať sa na vlastný rozum.

Ak by sme mali povedať, čo z kynickej perspektívy človeka zotročuje, boli by to takpovediac „produkty" spoločenského života. Tieto „produkty" tvoria jadro toho, proti čomu kynik zameriava svoju činnosť, ktorú doxografická tradícia označila

4 Por. zl. V B 303: „Diogenés pri každej príležitosti hovoril, že pre život si treba pripraviť rozum alebo povraz."

5 Pozri napr. zl. V B 9, 73, 95, 123, 149, 264, 265, 280, 291, 299, 441 *SSR*.

6 Por. zl. V B 153 *SSR*.

7 Por. zl. V B 14, 238, 246 *SSR*.

8 Por. zl. V B 221, v ktorom je Diogenovi prisudzovaný výrok, že „zdatnosť nemôže bývať ani v bohatom meste, ani v bohatom dome" a zl. V B 223, kde je chudoba (*πενία*) označená za pomocný nástroj filosofie.

9 Por. zl. V B 361 *SSR*.

heslom *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*.[10] „Falšovanie obeživa“[11] sa stalo v prenesenom význame synonymom pre kynický spôsob života, a to skrz etymologickú i významovú podobnosť slov *νόμισμα* (obeživo, platidlo) a *νόμος* (obyčaj, mrav, zákon). Kynik falšuje to, čo v spoločnosti platí, teda *πολιτικὸν νόμισμα* (V B 2 *SSR*), „verejné obeživo“ (napr. zákony, tradície, inštitúcie, výchova, autority a pod.), čím si vytvára priestor pre aktívne sebavytváranie a zakladá autentický vzťah k sebe samému. Sókratovský motív sebapoznania a starostlivosti o seba (*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*) sa tu dostáva do krajnej pozície. Kynický spôsob života má živým gestom ukázať, že život podľa *νόμοι* je zodpovedný za iluzívne chápanie pravdy (v etickom zmysle) a dobrého života, čím sa stáva jeho kritikou, no zároveň predstavuje umenie života (*τέχνη τοῦ βίου*) založené na nezávislosti a sebapoznávaní.

Etickú bázu kynického spôsobu života predstavuje *φύσις*: „Odkedy sa dobová grécka spoločnosť (a nepriamo každá existujúca spoločnosť) dostala do rozporu s prirodzenosťou, sú jej najfundamentálnejšie hodnoty (napr. náboženské, politické, etické a pod.) nielen nesprávne, ale kontraproduktívne.“ (Goulet-Cazé, 1996, 8 – 9). Kynická redukcia potrieb na minimum je jedným z aspektov kynického života v súlade s prirodzenosťou, tzn., že kynik napĺňa iba tie najzákladnejšie životné potreby. *Φύσις* patrí v gréckej filosofii medzi často diskutované pojmy.[12] V kynizme sa však stretávame so špecifickým ponímaním *φύσις* v tom zmysle, že nie je súčasťou kosmológie ani žiadneho širšieho teoretického konceptu, ale je pochopená čisto eticky. „Pre nich (scil. kynikov) je prirodzený život taký, ktorý je úplne jednoduchý, oslobodený od všetkých zbytočných, príliš ľudských vynálezov. (...) Pre kynika je jedinou cestou ako sa stať zdatným a šťastným žiť plne v okamihu, bez veľkých nádejí alebo strachu: prirodzený život prináša najväčšie potešenia, tie správne potešenia.“ (Desmond, 2008, 132). To, čo je pre kynika prirodzené, je zbavené všetkých výdobytkov kultúry, vrátane teoretického poznania. Kynik v sebe neživí žiadne očakávania, nerozvíja svoje teoretické poznanie v tradičných disciplínach, nemá dokonca ani žiadneho učiteľa,

10 Por. zl. V B 2, 3, 7 – 10, 31 *SSR*. Heslo *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* podrobne analyzuje Louisa Shea (2010, 8 –11).

11 Podľa tradície bolo „Falšuj obeživo“ odpoveďou delfskej veštiarne Diogenovi (V B 2, 3, 10 *SSR*). Diogenovo filosofovanie sa tak podobne ako Sókratovo v Platónovej *Obrane* (20e – 21e) odvíja od orákula božského Apollóna. Vzájomnú príbuznosť delfských výrokov *„Γνῶθι σαυτὸν“* a *„Παραχαράξον τὸ νόμισμα“* zdôrazňoval Julián (V B 8 – 10 *SSR*): „Vieme teda, čo vlastne boh prikázal Diogenovi? Zaiste to, že má pohŕdať mienkou davu a že má falšovať nie pravdu, ale obeživo (*παραχαράττειν οὐ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ τὸ νόμισμα*). A do ktorej z dvoch kategórií máme zaradiť príkaz „Poznaj sám seba!“? Vari sa bude týkať platného obeživa? Alebo povieme, že je završením všetkej pravdy a iba iným spôsobom jazykového vyjadrenia príkazu falšovať obeživo, totiž prostredníctvom príkazu „Poznaj sám seba!“ Lebo podobne ako ten, kto úplne pohrdne platným obeživom a dospeje k samotnej pravde, nepostaví svoj život na konvencii, ale na skutočnej pravde, podobne teda zrejme aj ten, kto spozná seba, spozná, aký je v skutočnosti a nie len to, za akého ho považujú ľudia.“ (V B 10 *SSR*).

12 Základný prehľad filosofických koncepcií *φύσις* v rámci sókratovskej tradície ponúka W. Desmond v práci *Cynics* (2008, 132 – 153).

pretože to nielenže nepovažuje za nevyhnutné, ale nepovažuje to ani za prospešné svojmu životu (z hľadiska sebestačnosti je to navyše neprijateľné). Jeho život je ukotvený v prítomnosti, a tak ho zamestnáva len to, čo aktuálne vyvstane. Preto je kynická filosofia spätá s biografiou – kynický spôsob života je aktom filosofie.

Podľa kynikov je človek schopný prispôsobiť sa akýmkoľvek okolnostiam, a práve to je úloha filosofie: pripraviť človeka na akýkoľvek osud (*τύχη*) (V B 360 *SSR*). Znamená to, že nech by kynika postretlo čokoľvek (od nepriaznivej povesti po smrť), neohrozí to jeho vnútornú slobodu, ani ho to neuvedie do nešťastia. Práve takto kynik dosahuje blaženosť (*εὐδαιμονία*) (V B 300, 301 *SSR*). Odolnosť voči zmenám osudu a náhode závisí o. i. na zdržanlivosti (*ἐγκράτεια*) a jasnosti jeho mysle, ktorú dosahuje cvičením sa v indiferentosti[13]. Kynik sa tak musí stať *ἀπαθής*, oslobodený od vášní, ktoré by kalili jeho úsudok a neustále pracovať na ľahostajnosti voči ustáleným zvykom a tradíciám ako aj voči prudkým pohnutiam duše (πάθη). Vďaka cvičeniu (*ἄσκησις*), ktoré vedie k uvedomeniu si vlastnej prirodzenosti, dosahujú kynici svoj cieľ, teda sebestačnosť a slobodu. Kynické cvičenie má telesnú i duševnú podobu (V B 291 *SSR*) a jeho účelom je „posilniť jeho vôľu a zaistiť spôsobilosť k vytrvalosti" (Goulet-Cazé, 1996 26). Tým, že kynik vytrvalo odoláva zvodom spoločenských noriem, vyhýba sa i zbytočnému utrpeniu a starostiam, ktoré odvádzajú pozornosť od zdatného konania, resp. ho priam znemožňujú.

Kynické oslobodenie sa od konvenčnosti predstavuje negatívnu stránku kynického chápania slobody (v zmysle slobody *od*). Práve toto oslobodenie však umožňuje pozitívnu stránku slobody, ktorá sa ukazuje vo vzťahu k reči a konaniu. *Παρρησία* je slobodou reči. Pôvodne mala politické konotácie[14] a znamenala „možnosť povedať všetko" (Bleicken, 2002 354). U kynikov nadobudla striktne etický rozmer a stala sa z nej povinnosť hovoriť vždy otvorene a pravdivo všetko, čo si v danej chvíli myslí[15]. *Παρρησία* je pre kynika najprirodzenejším spôsobom vyjadrovania (V B 149 *SSR*)[16] a je ďalším z aspektov jednoduchého života vďaka priamosti, ktorá ruší diferenciu medzi súkromným a verejným správaním. Kynik je tak rovnako otvorený k sebe ako k svojmu okoliu a neskrýva sa za maskou „slušného správania", ktoré od neho vyžaduje konvencia. Táto otvorenosť mu umožňuje viesť eticky pravdivý

13 Všetko, čo sa netýka zdatnosti (*ἀρετή*) alebo jej opaku (*κακία*), je morálne indiferentné.

14 *Παρρησία, ἰσηγορία* a *ἰσονομία* predstavovali základ demokratického zriadenia Athén, ktoré umožňovalo každému občanovi podieľať sa na správe obce. Pozri Bleicken, *Athénska demokracie*, s. 346 - 381 a Foucault, *Fearless Speech*, s. 22 – 23.

15 Asi takto by sa dalo zhrnúť päť aspektov, ktoré v súvislosti s kynickou *parrhésiou* uvádza Foucault: úprimnosť; pravda; nebezpečenstvo (hovorenie pravdy sa spája s nebezpečenstvom a s riskovaním, niekedy i vlastného života); kritika (hovorenie pravdy sa spája s kritikou toho, komu tú pravdu hovorí); povinnosť (hovorenie pravdy je pre kynika morálnou povinnosťou, ktorej účelom je zlepšiť seba i ostatných). Por. Foucault, *Fearless Speech*, s. 11 – 20.

16 Pre príklady *parrhesiastickej* reči pozri zl. V B 27, 32 – 34, 39 *SSR*.

a sebestačný život bez iluzívneho strachu a hanby.

Radikálny prístup k sebapoznaniu a odmietanie sociálneho obeživa robí z kynikov solitérov, ktorí kladú veľký dôraz na individualizmus vzťahujúci sa k životu. I keď je kynik nezávislý a usiluje o oslobodenie sa spod pút spoločenských konvencií, neznamená to, že svoju pozornosť zameriava iba seba. Jeho postoj k bežne prijímaným pravidlám a dôležitým hodnotám síce je vyhrotený a negatívny, avšak je to práve tento postoj, ktorý umožňuje pozitívne a aktívne uchopenie vlastného života. Tým sa stáva kynizmus „užitočným" pre spoločnosť, a to ako praktický príklad dobrého života vychádzajúceho zo snahy „zbaviť sa každej zbytočnosti" (V B 160 *SSR*), čo kynikovi umožňuje „byť všestranne dokonalý aj bez vecí, ktoré oni (scil. ostatní ľudia) bezhraničné obdivujú" (V B 179 *SSR*).[17] Kynik teda plní spoločenskú funkciu a podobne ako pes - čo bola Diogenova prezývka, od ktorej majú kynici odvodené svoje pomenovanie[18] - žije v blízkosti ľudí, stráži, ale aj šteká, pomáha, ale i útočí (V B 143 *SSR*). Kynik sa stáva slobodným práve vďaka tomu, že je sebestačný vo vzťahu k životu, teda skrz to, že sa riadi zákonmi prirodzenosti (*φύσις*) a nie ľudskými zákonmi (*νόμοι*). V tomto zmysle je sebestačný podobne ako zviera, ktorému vďaka tomu, že nasleduje zákony *φύσις*, nič nechýba.[19] Z hľadiska sebestačnosti je teda zviera nadradené človeku, ktorému, naopak, niečo chýba neustále.

Diogenés „kládol odvahu do protikladu voči náhode, prirodzenosť voči zákonu, rozum voči citu" (V B 7 *SSR*). Práve to možno považovať za hlavnú náplň kynického života. Tento prístup činí kynika morálne slobodným a zakladá dobrý život, čím napĺňa sókratovskú maximu: Zdatnosť je pre dobrý život nielen nevyhnutná, ale i postačujúca.

LITERATÚRA

BLEICKEN, J. (2002): *Athénská demokracie.* Prel. J. Souček. Praha: OIKOIMENH.

BRANHAM, B. – GOULET-CAZÉ, M.-O., eds. (1996): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

DESMOND, W. D. (2008): *Cynics.* Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

17 Spoločenský význam kynizmu zdôrazňovali predovšetkým neskorší kynici pôsobiaci v čase Rímskej ríše, v čase, kedy kynizmus oslovoval široké vrstvy obyvateľstva (objavuje sa množstvo metaforických označení vzťahujúcich sa k činnosti kynika. Por. Desmond, *Cynics*, s. 124 – 125.) Napr. Epiktétos považoval pravého kynika za vychovávateľa a posla, ktorý má svojim životom ukázať ľuďom pravdu o dobre a zle, ako aj to, „že v týchto veciach úplne blúdia a že podstatu dobra a zla hľadajú všade inde, len nie tam, kde sa naozaj nachádza, ba že sa ani len nezamýšľajú nad tým, kde je." (V B 27 *SSR*).

18 Z gréčtiny **κυνικός (psí) od κύων (pes). Por. zl. V B 3, 11, 18, 34, 59, 80, 94, 143 – 151** *SSR*, atď.

19 Por. zl. V B 172 *SSR*.

DESMOND, W. D. (2006): *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
DIOGENES LAERTIOS (2007): *Životopisy slávnych filozofov*. Prel. M. Okál. Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov.
FOUCAULT, M. (2001): *Fearless Speech*. Ed. J. Pearson. Los Angeles: Semiotext(e).
GIANNANTONI, G. (1991): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli, Bibliopolis.
GOULET-CAZÉ, M.-O. (1996): *Introduction*. In: BRANHAM, B. – GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement from Antiquity and Its Legacy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, s. 1 – 27.
SHEA, L. (2010): *The Cynic Enlightenment. Diogenes in the Salon*. (Parallax: Re-visions of Culture and Society). Baltimore: The John Hopkins University Press.

Príspevok vznikol v Inštitúte filozofie a etiky FF PU v Prešove ako súčasť grantového projektu VEGA *Miesto kynizmu v sokratike* č. 1/0448/11.

Mgr. Lívia Flachbartová
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
ul. 17. novembra č. 1
08 001 Prešov

DIOGENÉS V OTROCTVE – KTO JE PÁN A KTO JE OTROK?

Jaroslav Cepko

Abstract: *The present paper analyzes the Cynic concept of freedom in the perspective of anecdotes about Diogenes' auction at the slave market (Diog. Laert. 6.74-75). Though the historicity of the event is highly compromised by characteristics of a legendary fiction, there are several features of Cynic lifestyle that can be easily recognized in it: inner independence, frankness in speech, shameless behavior and revision of common opinions. However, a curious fact is that Diogenes' inner freedom makes him an ideal educator of his master's children. This puts the rough Cynic into the line of Socratic philosophical project.*

Key words: Diogenes of Sinope – Cynicism – Freedom – Education

Tento text nadväzuje na príspevok Lívie Flachbartovej, ktorý je venovaný kynickému poňatiu slobody. Po predstavení ťažiskových bodov kynického chápania, a najmä prežívania slobody, ich teraz ilustrujeme na textoch zachytávajúcich Kynika *par excellence*, Diogena zo Sinópy, v situácii, ktorá núti čitateľa konfrontovať sa s otázkou, čo je pravá sloboda.

Sprevádzať nás budú úryvky o Diogenovom otroctve z *Filozofických životopisov* od Diogena Laertského (DL) zozbierané v zlomku Giannantoni V B 70.[1] Pod vplyvom modernej mentality máme tendenciu pustiť sa hneď na úvod do historických skúmaní, či Diogenés bol skutočne predaný za otroka a či sa všetko mohlo naozaj odohrať tak, ako to opisujú antické biografické pramene. Vo chvíli, keď sa ukážu pochybnosti o historickej fakticite, stráca celá scéna pre moderného čitateľa na vážnosti a niet dôvodu sa ňou zaoberať. Povedzme však hneď teraz, že scéna je historicky nanajvýš pochybná, nemáme nástroje na to, aby sme jej historicitu jednoznačne potvrdili alebo vyvrátili, a po literárnej stránke vykazuje znaky legendy (Giannantoni 1990, 4. zv., 459).[2] Na druhej strane nie je dôvod na to, aby sme prestali pátrať po jej posolstve.

Životopis Diogena Kynika patrí medzi tie najdlhšie a najspletitejšie v celom korpuse Diogena Biografa. Striedajú sa v ňom pasáže, ktoré sú biografické vo vlastnom zmysle slova, s pasážami apoftegmatickými, ktoré obsahujú Diogenove χρεῖαι. O scéne Diogenovho predaja by sme mohli povedať, že stojí kdesi na rázcestí: tvári sa ako životopisný údaj a zároveň ako napomenutie typu *chreí*.[3] Je zrejmé, že to,

1 Gabriele Giannantoni vo svojej zbierke uvádza zlomky k Diogenovi predčíslím V B. Diogenovo otroctvo je témou zlomkov V B 70-80 (Giannantoni 1990, 2. zv., 257-266). V tomto príspevku sa opieram o preklad Andreja Kalaša, ktorého publikovanie sa pripravuje.

2 Nie je bez zaujímavosti, že o Diogenovom predaji nie je žiadna zmienka ani u Dióna Chrysostoma, ani v pseudodiogenovských listoch (Giannantoni 1990, 4. zv., 453).

3 *Chreie* sú typický kynický literárny žáner pozostávajúci z krátkych anekdot, ktoré obsahujú poučenie vyplývajúce zo slov, symbolických gest alebo kombinácie oboch (porov. V B 388).

o čo v tejto scéne ide, nie je historická udalosť, ale posolstvo vyplývajúce nielen zo slova, ale najmä zo živého gesta, ktoré má podľa kynikov oveľa väčšiu presvedčujúcu silu ako samotné slovo. Keďže ide o posolstvo, kynický autor nemal problém s tým, aby k nejakej životnej maxime dodatočne vymyslel aj udalosť, z ktorej by táto maxima vyplývala. Pýtať sa v takejto perspektíve, či Diogenés skutočne padol do otroctva, by sa rovnalo úsiliu o určenie geografickej polohy jaskyne zo 7. knihy Platónovej *Ústavy*.

Správy o Diogenovom predaji do otroctva sa u Diogena Laertského objavujú na dvoch miestach (DL 6.29-31; 74-75) a ľahko v nich možno identifikovať až štyri rozdielne tradície: (a) 6.29-30 pochádza od Menippa; (b) 6.30-31 od Eubula; (c) 6.74 je anonymná a (d) 6.75 pochádza z Kleomena.

(1) Menippos vo svojom diele *Διογένους πρᾶσις* uvádza, že na trhu s otrokmi Diogenés odpovedal na otázku, čo dokáže robiť, slovami: „Vládnuť nad mužmi (ἀνδρῶν ἄρχειν)". Potom dal sám na dražbe vyhlásiť, či je tam niekto, kto si chce kúpiť pána (δεσπότης). Odvráva tým, čo ho nútili, aby pri dražbe stál, lebo ani pri predaji rýb nikto nečaká, že predávaný úlovok sa postaví do pozoru. Komentuje aj to, že kupujúci venujú viac pozornosti kúpe kuchynského riadu než kúpe človeka. A svojmu novému majiteľovi prízvukuje, že on (pán) musí poslúchať jeho (otroka), ako zvykne poslúchať kormidelníka či lekára.

(2) Hneď v nasledujúcej pasáži nám bližšie neznámy Eubulos referuje o Diogenovom živote u svojho pána Xeniada v Korinte. Stáva sa vychovávateľom jeho detí, učí ich jazde na koni, ovládaniu metacích a vrhacích zbraní, ako aj klasickej vzdelanosti. Viedol ich k skromnému a sebestačnému životu doma i na cestách. Za to všetko si vyslúžil ich náklonnosť a priateľstvo.

(3) Anonymné svedectvo, ktoré sa nachádza na posledných stránkach životopisu, v zásade preberá Menippovu verziu (znovu sa objavuje téma ἀνθρωπών ἄρχειν) a obohacuje ju o niekoľko dobrodružných detailov (piráti, búrka na mori). Na krétskom trhu s otrokmi si sám Diogenés volí svojho majiteľa, Xeniada. Ten mu (v zhode s Eubulovým svedectvom) zveruje výchovu synov a teší sa, že v Diogenovi zavítal do jeho domu „dobrý démon" (ἀγαθὸς δαίμων).

(4) Z Kleomenovho spisu *Παιδαγωγικός* Diogenés Laertský preberá informáciu o snahe Diogenových žiakov vykúpiť ho z otroctva. Za toto dobre myslené úsilie sa im dostane výsmech: Diogenés sa ich pýta, či potratili rozum. Necíti sa otrokom, ale prirovnáva sa k divému levovi, ktorý nie je otrokom svojho chovateľa, lebo znakom otroka je strach. Lev nemá strach z chovateľa, ale naopak, chovateľ si zachováva rešpekt pred divým zvieraťom.

Je evidentné, že spoločným menovateľom všetkých štyroch tradícií je téma slobody, hoci samotný termín ἐλευθερία nikde nezaznieva. Toto slovo malo politický

a právny význam a označovala sa ním nezávislosť na moci iného, či už išlo o nezávislosť *polis* od iných mestských štátov a ríš alebo o osobnú slobodu jednotlivých občanov. Práve sloboda a nesloboda v zmysle byť pánom (ovládajúcim) alebo otrokom (ovládaným) je prvoplánovou témou scény Diogenovho predaja a následného života v „otroctve". Posolstvo je jasné. Nejde o polemiku ohľadom oprávnenosti či neoprávnenosti otrockého stavu, Diogenés nevystupuje ako revolucionár, ale ako ten, kto tento stav vecí pretvára zvnútra. Sme ďaleko od heglovskej perspektívy „boja na život a na smrť" (Hegel 1998, 113). Vonkajšie podmienky sú len zdaním. Nevyjadrujú vnútornú skutočnosť, ale v tomto prípade jej pravý opak. Kto je teda δοῦλος a kto je ἄρχων? Po vypočutí príbehu dokáže dať odpoveď každé dieťa, ktoré je čo len trochu cvičené v hľadaní skrytého zmyslu rozprávok. Ide o rozlíšenie medzi tým, čo je zdanlivé a čo je pravdivé (δόξα – ἀλήθεια), medzi tým, čo je umelou inštitúciou a čo je prirodzenou povahou vecí a osôb (νόμος – φύσις). Diogenés nerobí nič iné, len uskutočňuje heslo, ktoré sa údajne na podnet pýthijského orákula stalo jeho životným programom: παραχαράττειν τὸ νόμισμα (V B 2, 3 a ďalšie). Falšuje obeživo. Znehodnocuje to, čo sa bežne považuje za hodnotné, respektíve odhaľuje falošnosť vžitých názorov, zvykov a inštitúcií.[4] Táto polemika proti zdaniu a konvenciám, toto prevracanie naruby a stavanie na hlavu sa stalo takpovediac Diogenovou „obchodnou značkou" a treba v ňom vidieť základný interpretačný kľúč jeho slov i konania.

Bol by však omyl, keby sme sa nazdávali, že cieľom tejto relativizácie je jednoduchá zámena znamienok: aby sa *každý* otrok stal pánom a *každý* pán otrokom. V *chrei* z DL 6.55 [= V B 441] nachádzame totiž Diogena v opačnej situácii. On sám tu vystupuje v pozícii majiteľa otroka (menom Manes), ktorého útek komentuje slovami: „Bolo by smiešne, keby Manes žil bez Diogena, ale Diogenés nevedel žiť bez Manesa." Pán je teda charakterizovaný nielen tým, že „vládne" (ἄρχειν), ale aj tým, že nič „nepotrebuje", lebo si vystačí sám (je αὐτάρκης). Xeniadés nie je skutočným pánom, lebo „potrebuje" Diogena (DL 6.74), potrebujú ho aj jeho synovia, ba podľa Juliána (*Orat.* VII 8 p. 212d-213a [= V B 79]) Diogenés konal s vedomím, že ho „potrebuje" celý Korint. Sebestačnosť (αὐτάρκεια) sa tak stáva najvyššou známkou slobody, a to nezávisle na čisto vonkajších okolnostiach.

Pointu, ktorej rozlúštenie necháva príbeh o Diogenovom otroctve na samotnom čitateľovi, explicitne sformuloval Epiktétos. Ako prepustený otrok musel sám zo svojej skúsenosti vycítiť, o čo v celom príbehu ide, a preto ho uvádza ako príklad „pravej slobody" (ἡ ταῖς ἀληθείαις ἐλευθερία), upozorňujúc, že hovorí o „vnútornom stave človeka" (πάθος) (*Dissert.* IV 1,114-115 [= V B 73]).

Vnútorná sloboda sa ukazuje ako spoločný motív štyroch správ o Diogenovom

4 Obe interpretácie sú možné, nakoľko výraz παραχάραξις znamená zmenu razby (χαρακτήρ), či už z pravej na falošnú alebo z falošnej na pravú. O tom, že počin Diogenovho otca Hikesia mohol znamenať tak falšovanie, ako aj ozdravenie sinópskej meny porov. Dudley 1937, 54-55.

predaji a otroctve. Obráťme teraz pozornosť na to, v čom sa medzi sebou odlišujú.

Prvý nápadný rozdiel je v obsahovej stránke. Menippos (1) akoby poznal iba anekdoty spojené s dražbou na trhu otrokov a ignoruje neskoršie udalosti. Správa z Eubula (2) naopak nič nehovorí o dražbe a venuje sa iba neskorším udalostiam (výchova Xeniadových detí).[5] Anonymná správa (3) integruje tieto dve informácie. Napokon Kleomenés (4) sa síce venuje udalostiam po dražbe, no nespomína Diogenovu pedagogickú aktivitu. Nazdávam sa, že anonymné svedectvo (3) je zmesou detailov, ktorých redaktorom mohol byť sám Diogenés Laertský usilujúci sa o zjednotenie tradície o dražbe s tradíciou o výchovnej činnosti. Navyše ponúka vysvetlenie, prečo a ako sa Diogenés dostal na dražbu (únos pirátmi).

Ďalší rozdiel je žánrový: Svedectvá (1) a (4) pracujú s priamou rečou, zatiaľ čo svedectvo (2) je čisto naratívne, neobsahuje žiadny Diogenov výrok, a to ani v nepriamej reči.[6] Radikálne sa mení aj celkový tón: Menippov a Kleomenov opis obsahujú prvky frašky, Diogenove slová sú uštipačné, zosmiešňujúce. Eubulov opis budí dojem pokojnej idylky, sotva v ňom badať satiru a jeho obsah akoby sa ani netýkal Diogena, ako ho poznáme z väčšiny prameňov.

Z porovnania vyplýva zaujímavý záver. Máme dočinenia s dvoma obrazmi Diogena:

(i) Menippos a Kleomenés vykresľujú Diogena ako „panského otroka"; pred našimi očami stojí *stereotyp kynika*, na aký sme zvyknutí z tradície a aký v bežných predstavách pretrváva dodnes. Diogenés je drzý, nekladie si servítku pred ústa (παρρησία), nerozlišuje súkromný a verejný priestor (ἀναίδεια), kladie sa na jednu rovinu so zvieratami. Obaja autori sú približne súčasníci, kynici druhej generácie. Menippos je považovaný za iniciátora satirizujúceho literárneho kynizmu (Desmond 2008, 38) a jeho diela sa zrejme v hojnej miere zaslúžili o stereotypizáciu postavy kynického filozofa, ktorá sa naplno prejavuje u jeho obdivovateľa Lúkiana.

(ii) Za správami o Diogenovi ako „pedagógovi" stojí obraz *ideálneho mudrca*. Nevieme, kto bol Eubulos a nepomôže nám ani oprava na rovnako neznámeho Eubulida (Höistad 1948, 119). Preto nevieme ani určiť, z ktorého obdobia správa pochádza. Ak smieme pootvoriť dvere dohadom, môžeme predpokladať, že Eubulos polemizuje s mizomuzickým poňatím kynizmu. Preto vytvára obraz o prívetivom učiteľovi Diogenovi, propagujúcom skromný a sebestačný životný štýl sparťanského typu na spôsob Xenofónta (Giannantoni 1990, 4. zv., 489).[7] Diogenés vystupuje ako druhý Sókratés, model mudrca. Je teda možné, že Eubulos bol jeden zo stoikov usilujúcich sa uchrániť obraz Diogena ako významného ohnivka stoickej nástupníckej

5 Höistad (1948, 119) predpokladá, že aj Menippos mal správy o tom, že Diogenés sa venoval výchove Xeniadových synov. Proti tomu však Giannantoni (1990, 4. zv., 489) pripomína, že tradícia o Diogenovi „vychovávateľovi" je pravdepodobne neskoršia.

6 Pasáž (3) predstavuje zmes aj z tohto hľadiska.

7 *Autarkii* u Xenofóntovho Sókrata sa venuje príspevok Ulricha Wollnera v tomto zborníku.

línie pred pokriveniami zo strany vulgárneho kynizmu cisárskeho obdobia.[8]

Položme si na záver niekoľko syntetizujúcich otázok. Je možné integrovať oba zmienené obrazy? Je možné zmieriť krajný Diogenov individualizmus s vedomím spoločenského poslania? Existuje viacero svedectiev[9] o tom, že Diogenés mal svojich žiakov, ba dokonca, že prednášal.[10] Pokiaľ ide o spoločenskú misiu kynika, Diogenés sa v anekdote z DL 6.43 [= V B 27] predstavuje Filipovi Makedónskemu ako „špeh jeho nenásytnosti". Diogenés snorí po nerozume ľudí, no nie samoúčelne, ale preto, aby sa stal ich strážcom. Podľa Giannantoniho (1990, 4. zv., 507-508) kynická téma κατάσκοπος-ἐπίσκοπος je jedným z ekvivalentov témy δοῦλος-ἄρχων. „Sliedenie" a „stráženie" sú koniec koncov funkcie, ktoré vykonáva pes (κύων) – sluha pri poľovačke a pán chrániaci dom. Tak aj Pes Diogenés so svojím lampášom sliedi v dave po skutočnom človeku, no nenachádza ho, rovnako ako Sókratés márne hľadal pravého mudrca, no zistil, že iba on jediný skutočne „vie". Príkladom vlastného vnútorného oslobodenia Diogenés znova stelesňuje Sókratov pedagogický paradox – bez ambície byť učiteľom priťahuje zástup nasledovníkov a stáva sa „osloboditeľom ľudí a lekárom liečiacim ľudské vášne".[11]

LITERATÚRA

DESMOND, W. (2008): *Cynics*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.

DUDLEY, D. R. (1937): *A History of Cynicism: From Diogenes to the Sixth Century A.D.* London: Methuen.

GIANNANTONI, G. (ed.) (1990): *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 voll. Napoli: Bibliopolis.

HEGEL, G. W. F. (1998): *Phenomenology of Spirit* (trans. A. V. Miller). Delhi: Motilal Banarsidass.

HÖISTAD, R. (1948): *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*. Lund: Carl Bloms Boktryckeri.

SUVÁK, V. (2007): Kynizmus: etika bez morálky. In: Suvák, V.: *Sokratika: Štyri štúdie k sókratovskej tradícii myslenia*. Prešov: FF PU, 112-147.

8 Vzťahy medzi kynizmom a stoicizmom v tomto období opisuje Suvák 2007, 125-126.

9 Zlomky V B 137-142. Potvrdzuje to koniec koncov aj záznam z Kleomenovho *Pedagogika* v DL 6.75.

10 Proti tomu však Dión Chrysostomos kladie Diogena do protikladu k sofistom, pretože on ako jediný nemal žiakov (*Orat.* IV (4) 14 a 35 [= V B 582]).

11 Tak sa Diogenés predstavuje v Lúkianovej paródii, ktorá využíva motív predaja otrokov (*Vit. auct.* 8 [= V B 80]).

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantových projektov VEGA č. 1/0178/10 a č. 1/0448/11.

Mgr. Jaroslav Cepko, PhD.
Katedra filozofie FHV UMB
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
SR
jaroslav.cepko@umb.sk

METAFYZICKÁ SLOBODA A SEBAOSLOBODENIE V PLOTINOVEJ FILOZOFII

Agnieszka Woszczyk

Abstract: *The ancient philosophy explores the concept of liberation of human being in the perspective of overcome the physical conditions. Plotinus shows in "The Enneads" that liberation is not restricted to such conditions. The liberation is not only a radical break from the physical world. It is a transgression of determinants of individual consciousness and particularity of being. The human being is in permanent ontological communication with the hypostases – the Psyche, the Intellect and the One. The freedom lies in the possibility of real substantial union with the hypostases and especially the mystical connection with the unconditioned source of all determinations – the One. The mystical union with the absolute is identical with the experience of salvation and over passing any conditions.*

Key words: Self-liberation – Self-knowledge – the One – *unio mystica* – Individuality

Všeobecne sa pripúšťa, že ľudská sloboda bola spochybnená relativistickými stanoviskami, ktoré poukazovali na jej biologické (F. Nietzsche), pudové (Z. Freud) a ekonomicko-spoločenské (K. Marx) obmedzenia (Anzenbacher 2008, 172–173). Ako sa často mylne usudzuje, takto formulované stanoviská sú príčinou toho, že si kladieme otázku, či má vôbec zmysel operovať pojmom slobody. Problém spočíva v tom, že tieto stanoviská sa považujú za určité *nóvum*, vďaka ktorému si človek mohol sňať z očí závoj, ktorý mu dovtedy údajne bránil rozoznať bolestnú pravdu o vlastnej prirodzenosti. Niet väčšieho omylu. Plotinove stanovisko – ktoré je len jedným z mnohých príkladov – nám umožňuje pochopiť, že starovekí filozofi dokonale chápali, že oblasť tela a zmyslov vôbec nie je podkladom pre uvažovanie o slobode, naopak; slobodu priamo vylučuje, pretože implikuje rozmanité formy determinovanosti. Oblasť tela a zmyslov nepredstavuje vlastný priestor hľadania slobody.

Ak však uznáme, že človeka nemožno redukovať iba na to, čo je telesné, pominuteľné a nestále, potom tieto determinácie nemusia celkom negovať slobodu. Plotinos vo svojej filozofii odkrýva možnosť transcendovania spomínaných determinácií v duchovnom rozmere, ktorý nachádza svoj vrchol v *unio mystica*. Ukazuje, že absolútna sloboda, v ktorej „byť slobodný" označuje absenciu akýchkoľvek determinácií, prislúcha jedine prapôvodnej skutočnosti – Jednu. Absolútno je síce cieľom duchovnej púte človeka, avšak človek ho nemôže realizovať v plnosti, pretože človek je individualita – a tá nemôže byť zachovaná bez svojej telesnej zložky. Absolútna sloboda teda znamená suspenzáciu toho, čo je ľudské, rezignáciu

na „ja“ a v konečnom dôsledku rozplynutie v Absolútne. Avšak špecifická sloboda vlastná človeku ako duchovno-telesnej bytosti znamená, že môže merať cestu sebaoslobodenia, teda previesť autotranscendenciu. V príspevku predkladám tri základné motívy Plotinovej slobody: prvý motív predstavuje vylúčenie subjektívnych aktov chcenia ako základu porozumenia slobode; druhý predstavuje sebaoslobodenie vďaka poznaniu; tretím motívom je problematika slobody Jedna.

Determinácia a vôľa

Plotinovo chápanie slobody sa spravidla prevádza na pojem moci, sily (*dynamis*). (*Enn.* VI. 8 [39]. 1. 8–11) Keď Plotinos píše o slobode Jedna, bohov alebo človeka, používa v zodpovedajúcom kontexte výrazy: *ep' autō*, *ep' autois*, *epi ti eph' hemin*, čo znamená, že chápe slobodu jednak z hľadiska príčinnosti ako dôsledok konania, jednak v zmysle vlastnenia vlády alebo moci nad niečím. Slobodu teda chápe ako schopnosť svojbytného pôsobenia, ktorá je v striktnej opozícii podrobenosti a závislosti voči niečomu. V prípade človeka sa sloboda ukazuje v nevyhnutnej spätosti s vedením.[1] Konjuktívne poňatie vôle a vedenia ako podmienok dobrovoľného konania dopĺňa Plotinos ešte poznámkou v duchu etického intelektualizmu: musí to byť úplné vedenie, t. j. vedenie vo vlastnom zmysle. Názorne to ilustruje príkladom človeka, ktorý bez vedomia skutočnej povahy človeka niekoho zabije. Podľa Plotina koná nedobrovoľne, pretože jeho vedenie nie je úplné. Tento čin nemožno považovať za dobrovoľný. Nie však preto, že zabitý bol otcom a vrah konal v nevedomosti, ale predovšetkým preto, že zabíjanie ako také je zlé. (*Enn.* VI. 8 [39]. 1. 34–44) Pod vlastnením plného vedenia ako podmienky dobrovoľného konania nerozumie Plotinos prakticky nedosiahnuteľnú znalosť všetkých okolností činu; podľa neho ide o poznanie, ktoré sa pretvára na realizáciu cností, je to teda poznanie, ktoré má noetický charakter. (*Enn.* I. 2 [19]. 7)

V *Enneadách* (*Enn.* VI. 8 [39] 2. 1–2) je položená otázka, v čom spočíva slobodný ľudský postoj. Plotinos odmieta riešiť túto otázku odpoveďou, že základom slobody sú pud (*hormē*) a chcenie (*orexis*). Riešenie založené na vôli chápanej ako subjektívne zakúšaný akt chcenia totiž vedie k svojráznym dôsledkom: slobodné by boli iba deti, šialenci alebo konzumenti omamných látok, ktorým zaiste nemožno uprieť, že sa riadia výlučne vlastnými túžbami. Ich činy však vyplývajú z pudov a sú nevedomé, to

1 Zmysel *konania z vlastnej vôle* (moci) a *dobrovoľnosti* Plotinos precizuje v (*Enn.* VI. 8 [39]. 1. 30–34) v kontexte úvah o slobode ľudského konania. Plotinos tvrdí, že „(...) pojem niečoho (čo je – A. W.) v našej moci (*tou eph hemin*) by sa týkal toho, čo bude našej vôli poslušné (*ho tē boulēsei douleuei*) do tej miery, nakoľko to chceme, alebo nie. Dobrovoľné (*ekousion*) je totiž všetko to, čo vykonávame bez násilia (*ho mē bia*) a s vedením (*meta tou eidenai*), v našej moci je opäť to, čo je závislé od nášho konania“. (Plotyn 2001, 798)

znamená, že nie sú slobodní vo vyššie uvedenom zmysle.[2] Plotinos dodáva, že vôľu možno charakterizovať ako rozumné konanie založené na vedení, ktoré si je vedomé svojich dôvodov v protiklade k činnosti, pri ktorej človek nevie určiť, či nekoná pod vplyvom chvíľkovej predstavy (*phantasia*). (*Enn.* VI. 8 [39]. 3. 2–8) Slobodu teda nemožno vo vzťahu k rozumu považovať za autonómnu mohúcnosť chcenia, ktorá je založená na túžbe po uskutočnení niečoho.

Táto odpoveď však otvára určitý problém: je totiž otázne, či človeku, ktorý je bytostne odkázaný na svoje zmysly, možno vôbec pripísať slobodu konania. Človek je vždy odkázaný na pociťovanie, a práve – na čo poukazujú Plotinove príklady hladu, sýtosti či nadbytku spermií – pocity sú projekciami ľudských potrieb. Plotinos napokon tvrdí, že žiadneho človeka, ktorý koná pod ich vplyvom, nemožno považovať za dobrovoľne konajúceho. Nezávislú a autonómnu vôľu priznáva Plotinos až tomu, kto sa vďaka činnosti mysle vyslobodil z pút telesných pocitov. (*Enn.* VI. 8 [39]. 3) Človek žijúci pod diktátom zmyslových síl – vonkajších alebo vnútorných – teda nie je slobodný; slobodný je však rozum a umenie spočíva v tom, aby sme ako telesné bytosti žili rozumne, teda cnostne. (*Enn.* VI. 8 [39]. 5. 34–37)

Soteriologický odtieň sebapoznania

Gerard J. P. O'Daly (1973, 8) správne poznamenáva, že Plotinos v *Eneadách* predstavuje niečo na spôsob výstavby psychoanalytického programu, ktorý má za cieľ dospieť k duchovnej identite. V Plotinovej filozofii je sebapoznanie založené na vedomí toho, že indivíduum je vždy spojené s nadindividuálnou Dušou-hypostázou, v substancii ktorej sú všetky duše jednou. (*Enn.* IV. 9 [8]. 1. 7–14) (Merlan 1963) To však znamená, že človek sa musí zbaviť svojej pripútanosti k individuálnym prejavom psychického života, ktoré sú iba zdanlivým predĺžením jeho najvlastnejšieho „ja". Sebapoznanie nespočíva v uvedomovaní si náhodných a časových atribútov vo vzťahu k svojmu empirickému bytiu. Koncentrácia na tieto atribúty by *de facto* znamenala rozplynutie sa v onticky nedostatočnej zmyslovej oblasti, v ktorej je nadobudnutie trvalého poznania z princípu nemožné. Rovnako tak je nemožné nájsť vlastné, privátne, empirické ja, pretože toto sa odhaľuje iba v procese stávania. Z toho je zrejmé, že nie je skutočným ja. Plotinos tu v zásade rozvíja a radikalizuje stanovisko samotného Platóna.[3]

Cesta do hĺbky seba odkrýva to, čo predstavuje ontickú štruktúru všetkých duší, nezávisle od ich konkrétneho charakteru vyplývajúceho z telesnej spojitosti.

2 Tento argument možno na jednej strane považovať za zopakovanie Aristotelovej dištinkcie *dobrovoľné*, teda *v súlade s túžbou* z 2. knihy *Etiky Nikomachovej*, na druhej strane za anticipujúcu kritiku voluntaristického stanoviska Aurélia Augustina. (Augustyn 2001, 495; 2007, 230–231)

3 Platónovo stanovisko z dialógu *Faidros* analyzuje: (Olesiński 2009, 106)

Odkrytie pravdy, a teda pravdy o sebe, to jest duše, je možné iba vďaka obratu k noetickej skutočnosti. (Hadot 2004, 15) Sebapoznanie je navyše nutne späté s morálnym sebazdokonaľovaním. Podľa Plotina je akt introverzie jednoznačný s aktom konverzie, čiže návratom k pôvodu súcna. (O'Daly 1973, 8) V tomto zmysle ide predovšetkým – v interpretácii Th. G. Sinnigeho – o zbavenie sa doplnkov (*prosthēkai*), ktoré boli interiorizované ako časť individuálneho ja v dôsledku vstupu duše do materiálneho sveta. (Sinnige 2002, 293) „Znečistenie" duše zmyslovosťou totiž označuje odvrátenie duchovného zraku od toho, čo je božské, a ponorenie do oblasti žiadostí diktovaných zdaním súcna. Pokus o sebapoznanie je zároveň spôsob, akým môže človek prekonať stav odcudzenia, vyplývajúci z toho, že je duša pohrúžená do zmyslového sveta (*kosmos aisthētos*). (O'Daly 1973, 7–9) Sebazatratenie v individuálnom zmysle však umožňuje nadobudnutie skutočného rozmeru súcna, dokonca umožňuje dospieť k samému jeho pôvodu. Poznanie zamerané na Dušu totiž otvára cestu k autoidentifikácii s noetickým súcnom a vďaka *unio mystica* vedie k rozplynutiu v transcendentálnom Jedne (*hen*).

Cesta k sebapoznaniu sa takto javí ako cesta oslobodenia, a to v rozličnom zmysle. Po prvé v epistemologickom zmysle: duša sa totiž oslobodzuje od ilúzií zmyslového pohľadu a odkrývajúc duchovný rozmer seba zároveň odhaľuje noetické súcno, aby ho bolo napokon možné prekročiť hľadaním podmienky každej poznateľnosti – Jedna. Po druhé v morálnom zmysle: vedenie je totiž v *Enneadách* interpretované v duchu etického intelektualizmu a zlo sa interpretuje v kategóriách nevedomia. (*Enn.* V. 1 [10]. 1. 1–17) Po tretie v metafyzickom zmysle: poznanie je u Plotina ekvivalentom odkrytia ontickej identity s hypostázami. Je založené na substanciálnom stotožnení s tým, čo je poznávané; na reálnom stávaní sa Dušou a Rozumom. Stávanie sa Jednom samozrejme prekračuje poznávacie štruktúry, pretože *unio mystica* ruší im vlastnú subjekt-objektovú diferenciu a dosiahnutie najvyššej skúsenosti je podmienené náročným prechodom cesty morálneho a poznávacieho sebazdokonaľovania. Cestu k nepodmienenému je možné previesť na transcendenciu obmedzení, ktoré sú vlastné jednotlivým ontickým úrovniam. V elementárnom zmysle označuje prekročenie diktátu zmyslovosti.

Absolútna sloboda a slobodná činnosť Jedna

Problém slobody (*hekousios*) a vôle (*thelēmatos*) ako možných vlastností Jedna

(*hen*) rozoberá Plotinos v *Enneadách* VI. 8 [39] a VI. 9 [9].[1] Základnú otázku, či Jednu možno pripísať slobodu, treba už na začiatku zabezpečiť celým radom poznámok. Tá najdôležitejšia sa týka nemožnosti uplatňovať vo vzťahu k Jednu subjektívne výpovede, keďže Jedno nie je žiadnou substanciou, ktorá by mohla na spôsob nositeľa vykazovať určité atribúty. Podľa Plotina sa k nemu možno priblížiť jedine metaforicky a pomocou analógie na základe toho, že sa Mu „neprislúcha rúhať pridávaním žiadnej veci". (*Enn*. VI. 8 [39]. 11 7–13) Takisto, pri každom slove, ktoré Plotinos vypovedá na tému Jedna, pridáva slovko „akoby" (*hoion*). Tieto poznámky poukazujú na to, že Plotinos sa k Jednu len približuje, nerezignuje však z radikálne apofatického stanoviska v otázke vypovedania čohokoľvek o Jedne. Kľúčový problém slobody v metafyzickom zmysle sa týka toho, či je *causa sui*, teda či ustanovilo samé seba, keďže neexistuje vyšší princíp než Jedno. Plotinos píše: „Keďže je teda Dobrom a o jeho bytí rozhoduje voľba a vôľa, nemôže byť bez nich, ak ďalej nemôže byť mnohosťou, treba jeho vôľu (*boulēsin*) a substanciu (*ousian*) zjednotiť a toto chcieť musí Jedno vlastniť zo seba a zo seba musí vlastniť toto bytie" (*par' autou kai to einai autō einai*). (*Enn*. VI. 8 [39]. 13. 50–59) Plotinos teda tvrdí, že boh musel stvoriť samého seba (*auton pepoiēkenai auton*). Pravdu povediac, ak od Neho pochádza každá vôľa a je akoby Jeho dielom, ak je totožná s jeho bytím, potom sa zrejme takto sám od seba hypostazoval (*autos an houtōs hypostēsas an eiē auton*). Inými slovami nie je tým, čo sa prihodilo (*etychen estin*), ale tým, čo chcel vlastne On sám (*eboulethē autos*). (*Enn*. VI. 8 [39]. 13. 50–59) Táto pasáž však evokuje určité interpretačné problémy: John M. Rist hovorí, že slobodné nie je iba Jedno, ale rovnako aj jeho stvorenie (Rist 1967, 83) a G. Reale považuje uvedenú pasáž za dostatočnú pre tvrdenie, že „konanie Jedna spočíva v slobode bytia tým, čím je". (Reale 1999, 531) Tieto závery sú však predčasné. Po prvé preto, že samotný Plotinos svoj apofatický jazyk prechodne suspenduje na úkor metaforického priblíženia. Po druhé, Plotinos (*Enn*. VI. 8 [39]. 10. 34–38) považuje za nezmyslené kladenie otázky po nutnosti alebo slobode sebazapríčinenia Jedna, tvrdí totiž: „nevládne Mu nutnosť, ale naopak, nutnosť a zákon je v Jeho moci (…) akoby konkrétne mohlo samé zo seba alebo vďaka inému existovať to, čo je pred každým vlastným bytím?" (*to oun pro hypostaseōs pōs an ē hyp' allou ē hyhp' autou hypeste*). Po tretie, (*Enn*. VI. 9 [9]. 6) Plotinos predstavuje otázku dostatočnosti Jedna pre seba, ktorá vyjasňuje chápanie slobody Jedna (*Enn*. VI. 8 [39]. 13. 50–59). Jedno charakterizuje ako to, čo si plne postačuje (*autarkestaton*), pretože nič nepotrebuje (*anendeestaton*). Naopak, všetky veci potrebujú Jedno a jeho jednotiaca funkcia je

1 Titul *Enn*. VI. 8 [39] *PERI TOU EKOUSIOU KAI QELHMATOS TOU ENOS* pravdepodobne nepochádza od samotného Plotina, ale od Porfýria, ktorý redigoval *Enneady*. Treba poznamenať, že termíny *hekousios* a *thelēmatos* ktoré napr. M. Ficino prekladá ako *libertate* i *voluntate*, A. Krokiewicz ako *sloboda* a *vôľa* a Stephen McKenna ako *free will* a *the will*, znamenajú: *hekousios* – dobrovoľnosť konania v zmysle absencie prinútenia a *thelēmatos* zase vôľu, túžbu, záujem.

garanciou ich trvalosti. Slobodu Jedna sme nevymedzili pozitívne, ale negatívne; v zmysle absencie podmienok, ktoré sú nutné pre trvalosť súcien. Jedno je teda z hľadiska vlastných účinkov, používajúc pritom neadekvátny katafyzický jazyk, „to, čo chce seba", pretože je pre súcno cieľom jeho vlastného úsilia. Všetko totiž smeruje k Jednu ako k svojmu cieľu. Z tohto hľadiska však už nemožno hovoriť ani o chcení či vôli po sebe, ani o sebazapríčinenosti, pretože sebazapríčinenosť uvádza do vzájomného vzťahu neadekvátne kategórie, ktoré sa nevzťahujú k Jednu ako Jednu.

LITERATÚRA

ANZENBACHER, A. (2008): *Wprowadzenie do etyki*. Tłum. J. Zychowicz. Kraków: WAM.

ARYSTOTELES (2000): Etyka eudemejska. Tłum. W. Wróblewski. In: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 5, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

AUGUSTYN, ŚW. (2001): *O wolnej woli*. Tłum. A. Trombala, In: *Dialogi filozoficzne*. Kraków: Znak.

AUGUSTYN, ŚW. (2007): *Wyznania*. Tłum. Z. Kubiak, Kraków: Znak.

HADOT, P. (2004): *Plotyn albo prostota spojrzenia*. Kęty: Antyk.

KARFÍK, F. (2002): *Plótínova metafyzika svobody*. Praha: OIKOYMENH.

MERLAN, Ph. (1963): *Monopsychism. Misticism. Metaconsciousness*. The Hague: Marinus Nijhoff.

O'DALY, G. J. P. (1973): *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon: Irish University Press.

OLESIŃSKI, D. (2009): Samopoznanie jako motyw Platońskiej psychologii w dialogu „Fajdros". In: Suvák, V. (ed.): *Sokratika: Sebapoznanie a starosť o seba.* Prešov: PU, 94-107.

HENRY, P. – SCHWYZER, H.-R. (eds.) (1951–1973): *Plotini Opera.* Vol. 1–3. Leiden: Brill.

PLOTIN (1855): *Enneades cum Marsilii Ficini interpretation castigate*. Paris: Ambrosio Firmin Didot.

PLOTINUS (1991): *The Enneads*. Trans. S. McKenna. London: Penguin Books.

PLOTYN (2001): *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. T. 1–3. Warszawa: Akme.

REALE, G. (1999): *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E. I. Zieliński. Lublin: KUL.

RIST, J. M. (1967): *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

SINNIGE, Th. G. (2002): Plotinus on the Human Person and its Cosmic Identity. In: *Vigiliae Christianae,* vol. 56, No. 3, 292-295.

Z poľského originálu *Wolność metafizyczna i samowyzwolenie w filozofii Plotyna* do slovenčiny preložil Pavol Sucharek. Preklad vznikol na Inštitúte filozofie a etiky Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0527/12 pod názvom *Pokus o typológiu modov reflexie vo filozofickej antropológii*.

Dr. Agnieszka Woszczyk
Instytut Filozofii UŚ
Bankowa 11
Katowice 40–007
agnieszka.woszczyk@us.edu.pl

FILOZOFIA KLEMENTA ALEXANDRIJSKÉHO

Stanisław Ciupka

Abstract: *Article tries to trace the intellectual adventures of Clement of Alexandria for its easy transmission of the gospel of Christ the then Greek intellectual world. Using the terms taken from Greek philosophy, showed the world the Greek concepts of pain emerging Christian theology. Clemens has developed a very unique and optimal solution within a philosophical system, in which thought and functioned.*

Key words: Greek philosophy – Christian theology – True philosophy

Klement Alexandrijský patrí nesporne medzi najzaujímavejšie kresťanské intelektuálne osobnosti 2. storočia. Jeden z najväčších súčasných znalcov helenizmu vyslovuje o ňom nasledujúce slová: „S osobou Klementa dosiahol proces helenizácie svoj vrchol". (Pohlenz 2007, 5). Keďže ide o obdobie návratu kresťanstva k vlastným prameňom, môžu pre niekoho uvedené slová znieť ako obvinenie. Napokon, samotný Klement sa často prezentuje ako ten, kto viac či menej vedome zavrhuje kresťanské pramene. S takýmto postojom sa však rozhodne nestotožňujem. Klement je Grék a zároveň žiarlivý kresťan. Uvádzam poznámku S. Łucarza: „Cieľom diela, na ktoré sa podujal, nie je v žiadnom prípade helenizácia kresťanstva (...) Túži hlavne priniesť Krista a jeho náuku svojim gréckym krajanom a uvedomuje si pritom, že to môže vykonať iba spôsobom, ktorý je im zrozumiteľný." (Łucarz 2007, 5)

Na konci svojho diela *Povzbudenie Grékom* definuje svoje túžby a metódu takto: „Priblíž sa zmámený (oklamaný), nevzdoruj už svätej milosti, nezdob si hlavu vavrínom. Odhoď pásku z čela, zhoď jeleniu kožu a buď triezvy. Chcem ti ukázať Logos a jeho tajomstvo objasniť na základe obrazov, ktoré sú ti známe." (Łucarz 2007, 5) Keď sa však zahĺbime do Klementových myšlienok, zistíme, že jeho zámerom vôbec nebola helenizácia kresťanstva, ale evanjelizácia.[1] H. Crouzel, ktorý sa dokonale vyzná v alexandrijskej teológii a filozofii, zastáva tézu: „historici zameriavajú pozornosť viac na to, čo Klement priniesol z helenizmu než na jeho kresťanstvo, a vo všeobecnosti ho považujú za Gréka. Treba to považovať za omyl, pretože Klement je predovšetkým kresťanským teológom." (Crouzel 2003, 198)

Klement Alexandrijský si dokonale uvedomoval, že s metódou vychádzajúcou z Evanjelia a nadväzujúcou na súdobý filozofický diskurz sú spojené značné riziká. Brániac sa pred výčitkou, že jeho postoje sú v rozpore s Písmom, argumentuje, že inšpiráciu pre tieto svoje postoje čerpá práve z Evanjelia, avšak dodáva, že nepochybuje

1 Por.(Widok 1992, 362).

o potrebe využívať možnosti jazyka svojej doby.[2] Vyjadruje túžbu, aby adresáti jeho diel dospeli k nemeniteľnej pravde, čím sa snažil upokojiť určité kruhy kresťanov, ktoré pociťovali strach pred zavádzaním gréckej filozofie do kresťanského myslenia. Opakovane vyjadruje túžbu konať podľa pravidiel tradície, viery a Cirkvi. Keď hlása, že strach pred zavádzaním gréckeho ducha do kresťanského myslenia svedčí u niektorých kresťanov o intelektuálnej nedospelosti a slabej viere,[3] preukazuje zároveň veľkú odvahu. Podľa jeho názoru majú pre kresťanov prvky helenistického myslenia zásadný význam. Grécka filozofia je, obzvlášť pre konvertitov na kresťanstvo, veľkým pomocníkom. Podľa Klementa možno význam týchto prvkov porovnať s Mojžišovým Zákonom, ktorý napokon priviedol Židov ku kresťanstvu. „Boh je pôvodcom všetkého, v prvom prípade bezprostredne a nezaúčinene, tak ako v prípade Starého a Nového Zákona, v druhom prípade sprostredkovane a zaúčinene, pokiaľ ide o filozofiu. Je dokonca možné, že filozofia bola daná Grékom bezprostredne a cielene skôr než ich Pán povolal. Veď predsa ona priviedla grécky živel ku Kristovi; podobne ako k Nemu priviedol Hebrejov Zákon. Filozofia teda plní prípravnú funkciu, razí cestu tomu, ktorého potom Kristus privádza k dokonalosti". (*Stromata,* I 28, 2-4)

Klement Alexandrijský si uvedomuje, že grécka filozofia plní prípravnú funkciu v dejinnom, ale taktiež v pedagogickom a iniciačnom rozmere. Nedokáže si predstaviť ohlasovanie Radostnej noviny a vstup Grékov do kresťanského sveta bez toho, aby sa pritom nebolo možné odvolať na filozofiu. Úlohu filozofie možno podľa neho previesť na zjemnenie toho, čo je v človeku pozemské, to znamená na otvorenie sa pre duchovný evanjeliový pokrm, vďaka ktorému dochádza k očisteniu duše a jej navyknutiu na vieru.[4] Klement si dobre uvedomuje rozpory medzi určitými tvrdeniami gréckej filozofie a obsahom Zjavených Právd. Filozofiu vymedzuje takto: „Pod filozofiou nechápem stoickú, platónsku, epikurejskú či aristotelovskú školu, ale všetky dobré myšlienky vypovedané v každej zo škôl, ktoré nás poučujú o spravodlivosti s plným vedomím úcty k božskému – celý tento súbor nazývam filozofiou." (*Stromata,* I 37,6).

Určite je to selektívny pohľad; je to výber určitých filozofických obsahov za určitým cieľom. Podobá sa to utilitaristickému prístupu. Tým, že Klement buduje svoj filozofický systém pomerne selektívne, je nútený používať súdobú grécku terminológiu. V žiadnom prípade sa však nepridŕža ustálených významov filozofických pojmov, a keď to potrebuje, mení a prispôsobuje tieto pojmy svojim aktuálnym potrebám. Vyššie som uviedol, že Klement Alexandrijský si uvedomuje,

2 Por. (*Stromata*, VII 1,4).
3 Por. (*Stromata* VI 89, 1-2).
4 Por. (*Stromata*, VII 20,2).

že grécka filozofia plní prípravnú funkciu v dejinnom, ale taktiež v pedagogickom a iniciačnom rozmere. Uvedomuje si však ešte jednu jej zásadnú funkciu – možnosť využitia gréckej filozofie pri apologetike kresťanskej vierouky pred hrozbou sofistiky, a preto filozofiu nazýva *oplotením a múrom vinice* (*Stromata,* I 100, 1).

Sofistov predstavujú podľa Klementa súdobí gnostici, v ktorých vidí najväčšiu hrozbu pre kresťanstvo. Preto sa odvažuje hlásať myšlienku, že lepší sú pohanskí filozofi, ktorí hľadajú pravdu (používa pre nich výraz „priatelia"), než gnostici. (*Stromata,* I 95, 4-5) Komentátori často zdôrazňujú, že dielo, na ktoré sa Klement podujal, predstavuje nezvyčajnú, pioniersku intelektuálnu námahu, ale ako každé pionierske dielo, ani tomuto sa nevyhla kritika. Nielen v staroveku, ale aj dnes toto dielo vyvoláva rôzne dohady, napríklad v otázke, či bol Klement teológ alebo najmä filozof. S korektným riešením problému prichádza E.F. Osborn: „Klement nie je výlučne teológom a nie je výlučne len filozofom. Je jedným aj druhým. Cieľ, ktorý si pred seba postavil, bolo spojenie gréckej filozofie s kresťanskou teológiou, a keby sa ukázalo, že niektorá z priečiacich sa skupín interpretátorov má pravdu, potom by sa Klementov zámer vyjavil ako neúspešný" (Osborn 1957, 184).

Veľmi dobrý spôsob, ako preniknúť do filozofického uvažovania tohto mysliteľa je preskúmanie výrazu, ktorý slúži na označenie ľudského cieľa, *οἰκείωσις*, ktorý je v stoickej filozofii základným termínom. Znamená, že každá živá bytosť smeruje k tomu, čo je jej vlastným dobrom. Postupnou argumentáciou sa stoici dopracovali k definícii človeka ako *logického zvieraťa*. Klement, ktorý argumentuje podobným spôsobom, tvrdí, že Božským Logom je Kristus a človek predstavuje rozumné Božie stvorenie. *Οἰκείωσις* sa deje vďaka poznaniu a láske a predstavuje postupné nadobúdanie vlastností Logu a pripodobňovanie sa Mu. Základom poznávacieho procesu je klasický gnozeologický princíp: *podobné poznáva podobné*. (Platón 2005, 214b) Klement je presvedčený, že Logos – Kristus, ktorý sa nám telesne pripodobnil, chce človeku vďaka svojmu človečenstvu umožniť poznanie netelesných Božích vlastností. Pre charakterizovanie Kristovho tela dokonca používa obrazné vyjadrenie, keď hovorí, že telo je „oknom, v ktorom sa nám ukázal Pán" (*Pedagog* I 23,1).

Vďaka poznaniu Boha človek nielenže rozširuje svoje znalosti o Ňom, kontempluje Ho, ale predovšetkým sa Mu osobne a osobitne pripodobňuje. Poznávajúc Boha, stávame sa Mu čoraz viac podobní: „Skutočné poznanie nie je obnaženým slovom, ale Božským vedením a svetlom, ktoré sa rozhorelo v duši (...). A ktoré zjavuje všetko, čo bolo stvorené. Uľahčuje človeku poznanie samého seba a poučuje ho o tom, ako sa má stať účastným na samotnej Božskosti" (*Stromata,* III 44,3).

Znamená to, že ak sa poznanie z podobnosti rodí a vedie k účasti na podobnosti s Božským, potom vo vzťahu človeka k Bohu dochádza k určitému pripodobneniu

– *ἐξομοίωσις*. Tento výraz vystupuje u Klementa celkom dvadsaťtrikrát, z toho dvadsaťkrát sa bezprostredne vzťahuje k pripodobneniu človeka k Bohu. Túto myšlienku si podľa mnohých komentátorov Klement vypožičal od Platóna. Práve vďaka tomuto výrazu sa Klement azda najviac približuje k Platónovmu filozofickému odkazu. Jeho tvorcom, hoci tento výraz nepoužíva v doslovnom zmysle, však zostáva Platón. Pre potvrdenie tejto myšlienky zacitujem Sókratovu odpoveď na otázku Theodóra, Theaitétovho učiteľa z dialógu Theaitétos: „(zlo) z nutnosti obchádza dokola po smrteľnej časti prírody a po tom našom svete. Preto sa tiež treba pokúšať utiecť odtiaľto inam, a to čo najrýchlešie. Týmto útekom je potom pripodobnenie bohu podľa možnosti; pripodobnením je potom stať sa spravodlivým a zbožným na základe rozumového myslenia...“ (Platón, 2005, 176 a-b).

Klement si uvedomil, že idea pripodobnenia človeka k Bohu je „šťastným“ styčným bodom medzi biblickým pohľadom a antickým filozofickým myslením. Prenesením na kresťanskú platformu sa táto idea stáva jedným z pilierov Klementovej antropológie. Znalci nachádzajú v jeho textoch pojem pripodobnenia až dvestodvadsaťkrát, a čo sa týka priamej formulácie „pripodobnenia bohu podľa možnosti“, možno ju u Klementa vo vzťahu k Platónovi nájsť štyrikrát.

Platón toto pripodobnenie k bohu chápal ako realizáciu nasledujúcich hodnôt: treba sa stať spravodlivým, zbožným a zachovať si rozumový úsudok. Klement dobre pozná Platónove texty týkajúce sa pripodobnenia, ale používa ich svojským spôsobom. Prostredníctvom platónskych textov chce položiť základy vlastnej koncepcie pripodobnenia k Bohu. Dovolím si zacitovať Klementovu parafrázu Platóna, ktorá podľa mnohých komentátorov najlepšie vystihuje podstatu jeho učenia: „(...) že treba pripodobniť mysliaci subjekt k predmetu myslenia podľa jeho odvekej prirodzenosti a v takomto pripodobnení dosiahnuť cieľ najlepšieho života, aký len bohovia človeku prisúdili teraz aj potom.“ (*Stromata,* II 131, 2-3, 5)

Keď na inom mieste tohto diela Klement uvažuje o celkovej platónskej koncepcii pripodobnenia k bohu, naznačuje, že Platón prevzal túto myšlienku od Mojžiša „tým, že nahradil Mojžišovu službu Bohu alebo smerovanie k Nemu skrz pripodobnenie“ (Łucarz, 2007, 67).

Komentujúc platónsku ideu pripodobnenia k bohu poznamenáva: „Platón učiac, že toto pripodobnenie sa stáva údelom cnostného človeka spolu s prijatím pokory, v tomto zmysle objasňuje slová Písma: *Kto sa ponižuje, bude povýšený*“ (Stromata, II 131, 2). Znamená to, že sa táto platónska idea postupne transformuje na evanjeliovú pravdu. Klement neváha siahnuť aj po stoikoch. Ako píše S. Łucarz, „uplatňuje pri tom pre stoticizmus charakteristické rozlíšenie medzi *τέλος* a *σκπόός*“ (Łucarz, 2007, 67). *Τέλος* označuje základný cieľ, ktorým je súlad medzi človekom a Logom, zatiaľ čo *σκπόός* znamená predmetný cieľ, pomocou ktorého dosahujeme dobro v rámci konkrétneho

ľudského konania. Logos podľa Klementa reprezentuje samotného Krista. „(...) všetko sa od počiatku uskutočňuje skrze Logos. Úloha Logu je v privádzaní človeka k Otcovi jedinečná. Ten sa totiž vo vtelení pripodobňuje človeku a je zároveň jediný, ktorý úplne pripodobnený na obraz Boží. Skrze toto úplné pripodobnenie k Bohu v ľudskom tele predstavuje určitý svorník dvoch hriechom oddelených svetov. Preto sa stáva lekárom a vychovávateľom človeka“ (Łucarz, 2007, 67).

Logos nie je pre Klementa len obrazom neviditeľného Boha, lekárom tela a duše, ale tiež vzorom hodným nasledovania. Človek skrz Logos od Boha vyšiel, ale vďaka nemu sa k Bohu opätovne vracia. Najvyšším cieľom je: „(...) pripodobnenie k ozajstnému Logu nakoľko je to možné a prostredníctvom Syna návrat k dokonalému synovstvu, plnej úcty k Otcovi prostredníctvom najvyššieho veľkňaza, ktorý nás vyznamenal tým, že nás označil za bratov a spoludedičov“ (*Stromata*, II, 134, 2-3).

Myslenie Klementa Alexandrijského sa vyznačuje nespornou originalitou, ktorá spočíva v pokuse uchopiť nitky spájajúce helenistickú filozofiu so zrodom kresťanskej filozofie, ktorú vnímal ako skutočnú a pravú filozofiu. Obsahovú náplň tohto pokusu vymedzuje nasledovne: „Ako sa zdá, neznamená to len odvrátenie šupiny naruby, ale priam odvrátenie sa duše od dňa, ktorý pripomína noc, smerom k výšinám vedúcim k skutočnému bytiu, ktoré nazývame pravou filozofiou“ (Stromata V, 133,5). Na inom mieste poznamenáva: „Apoštol nazýva učenie v súlade s Pánom „Božou múdrosťou“ preto, aby ukázal, že skutočná a pravá filozofia je možná iba prostredníctvom Syna“ (Stromata I, 90,1). Kresťanská filozofia je pravá, pretože: „Helenistická pravda sa líši od Pravdy, ktorú hlásame, hoci nesie to isté pomenovanie. Naša Pravda prevyšuje helenistickú tak veľkosťou duchovného poznania ako aj závažným duchovným obsahom a božskou silou. Tým, že sme obdržali pravdivé sväté pokyny od Božieho Syna, stali sme sa skutočnými „Božími učeníkmi“. Takto na duše nepôsobia dve rôzne pravdy, ale samotná odlišná forma náuky“ (*Stromata* I, 98,4).

Podľa Klementa Alexandrijského má helenistická filozofia vo vzťahu k pravej, kresťanskej filozofii teda plniť prípravnú funkciu. Ďalej sa na princípe akomodácie pokúšal o adaptáciu kultúrnych hodnôt za účelom predpovedania evanjeliovej kerygmy. Vtedajšiemu človeku, ktorý bol tak výrazne zvádzaný rôznorodými náboženskými formami, takto ukázal spôsob, akým môže ďalej postupovať autentický kresťan bez toho, aby sa ocitol v principiálnom konflikte medzi vedou a vierou (Widok 1992, 174).

LITERATÚRA

CROUZEL H. (2003): *Szkoła Aleksandryjska i jej losy.* In: *Historia teologii, I: Epoka patrystyczna,* red. A.Di Bernardyna i B. Studer, Wyd. WAM, Kraków.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI (1994): *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy,* tłum. J. Niemirska- Pliszczyńska, I-II, Wyd. PAX-ATK, Warszawa.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI (1997): *Pedagog – Księga I,* tłum. T. Puton, Archiwum KUL, Lublin.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI (1988): *Zachęta Greków,* tłum. J. Sołowianiuk. In: *Apologie,* PSP XLIV, Warszawa, s. 99-201.

ŁUCARZ S. (2007): *Grób czy świątynia ?/ Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego,* Wyd. WAM, Kraków.

OSBORN, E. , F. (1957): *The philosophy of Clement of Alexsandria,* Cambridge.

PLATON (2005a): *Lysis,* tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty.

PLATON (2005b): *Teajtet,* tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty.

POHLENZ, M. (1970): *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung,* Göttingen.

WIDOK, N (1991): *Cele eklektyzmu Klemensa Aleksandryjskiego.* In: *Vox Patrum 11-12*, s. 361-374.

WIDOK, N. (1992): *Akomodacja misyjna w teorii i praktyce Klemensa Aleksandryjskiego,* Wyd. św. Krzyża, Opole.

Z poľského originálu *Filozofia Klemensa Aleksandryjskiego* preložil do slovenčiny Pavol Sucharek. Preklad vznikol na Inštitúte filozofie a etiky Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0201/11pod názvom *Intencionalita, afektivita, existencia v intersubjektívnej situácii.*

Dr. Stanisław Ciupka
Katedra Pedagogiki i Psychologii
Akademia Techniczno- Humanistyczna
ul. Willowa 1
43-300 Bielsko-Biała
Poland
stanisław.ciupka@op.pl

„CHRISTIANA LIBERTAS“ A JEJ ŠPECIFIKÁ V MYSLENÍ AURELIA AUGUSTINA

Marcela Andoková

Abstract: *We come across the term „liberty“ in many places of Augustine's writings. In principle, he uses it in two different contexts: in the political and religious ones. In relation to these two categories the term generally receives by Augustine several meanings, which stand out in his works in different contexts, some of them are polemic some of them not. However, he did not consider being important to expound systematically the definition of each single category. In fact the only exception is the period of his controversy with pelagians, nevertheless, we can imply that even in this case it was merely an informal definition. In this paper, I focus on some particular meanings of the term liberty as they emerge mainly in the religious context. At the same time I pay particular attention to the Christian liberty, the term which Augustine applies whenever he talks about the true liberty which is manifested by the real presence of God's love in man.*

Key words: True Liberty – Augustine´s Doctrine of Grace – Free will – Charity – Good Works

S termínom „sloboda“ (*libertas*) sa u Augustína stretávame na mnohých miestach jeho spisby. Autor ho používa v zásade v dvoch rôznych významových rovinách: v politickej a v náboženskej. V súvislosti s týmito dvomi kategóriami nadobúda u neho tento termín vo všeobecnosti viacero významov, ktoré v jeho diele vystupujú do popredia v rôznych kontextoch, niektoré z nich sú polemické, iné zas nie. Augustín však rozhodne nepovažoval za dôležité systematicky vyložiť definíciu slobody pre každú jednu kategóriu osobitne; snáď jedinú výnimku predstavuje obdobie jeho kontroverzie s pelagiánmi, no môžeme konštatovať, že aj v tomto prípade ostalo len pri viac-menej neformálnej definícii (por. Djuth 2005, 867-871). V tomto príspevku sa bližšie pozrieme na niektoré významové odtiene termínu *libertas* tak, ako vystupujú do popredia predovšetkým v náboženskom kontexte. Zvláštny dôraz pritom kladieme na kresťanskú slobodu (*christiana libertas*); ide o termín, ktorý hipponský biskup používa, keď hovorí o pravej slobode (*vera libertas*) prejavujúcej sa reálnou prítomnosťou Božej lásky v človeku.

Sloboda v politickom zmysle

Skôr než však detailnejšie rozoberieme túto tematiku, pripomeňme si aspoň v krátkosti niektoré základné črty politickej slobody, keďže, prinajmenšom do istej miery, práve ona poskytla Augustínovi akúsi bázu pre jeho reflexiu nad náboženskou

slobodou. Obsiahlejšie komentáre na tému politickej slobody sa po prvýkrát objavujú v jeho spise *De civitate Dei* v diskusii o pozemskom štáte (*civitas terrena*). Pri rozprave o mravných kvalitách starých Rimanov hovorí Augustín o láske k slobode *(amor libertatis*; por. *De civ. Dei* V,12), ktorá stojí v protiklade k túžbe vládnuť a ovládať (*cupiditas dominationis*). Hoci uplatňovanie vlastnej politickej slobody umožňovalo rímskym občanom využívať časné dobrá, opačný účinok sa dosiahol u ostatných etník a národov, ktoré Rimania zbavili ich slobody skrze uplatňovanie svojej nadvlády pochádzajúcej z nezdravej túžby po chvále a sláve (*cupiditas laudis et gloriae*). Augustín to veľmi výstižne vyjadruje týmito slovami: „'Láska k vlasti a nesmierna túžba po sláve premôže všetko.' (Vergilius, *Aeneis* 6,820-823). To sú tie dve pohnútky, sloboda a túžba po ľudskej sláve, ktoré nútili Rimanov robiť obdivuhodné skutky. Ak mohol otec pre slobodu smrteľníkov a túžbu po sláve zabiť svojich synov, čo je na tom veľké, ak pre pravú slobodu, ktorá nás vyslobodzuje z poddanstva hriechu, smrti a moci diabla, ak z lásky k samým ľuďom, a nie z túžby po ľudskej chvále, aby boli oslobodení nie od kráľa Tarquinia, ale od diablov a ich kniežaťa, nikde sa tu nezabíjajú synovia, ale za synov sa prijímajú Kristovi chudobní?" (*De civ. Dei* V,18, preklad s. 161-162)[1]. Práve bolesť, spôsobená stratou politickej slobody, predstavuje pre Augustína živnú pôdu pri povzbudzovaní kresťanov[2] v praktizovaní náboženskej slobody, ktorá ich oslobodzuje z nadvlády smrti, zo žiadostivosti a od diabla.

Náboženská sloboda

Náboženská sloboda je formou slobody, ktorej Augustín venuje najväčšiu pozornosť. Avšak v súvislosti s touto témou je nutné hovoriť tiež o jeho koncepcii vôle, ktorá so slobodou úzko súvisí, a preto ju nemožno od nej oddeliť.[3] Mnoho Augustínových pozorovaní na tému slobody sa totiž vzťahuje na chápanie slobody voľby. Jeho spisy sa tejto tematiky dotýkajú tak pred rokom 396 ako aj po ňom.

1 Pokiaľ ide o citovanie Augustínových diel v tejto štúdii, pridržiavam sa, ak kontext nevyžaduje niečo iné, už existujúcich slovenských prekladov. V prípade, že nejaké dielo ešte nebolo preložené do slovenčiny, uvádzam v texte vlastný slovenský preklad.

2 Takéto povzbudzovanie kresťanov malo podľa Augustína veľký význam najmä v čase, keď on sám odpovedal na kritiky pohanov voči kresťanom po páde Ríma v r. 410 po Kr. (por. napr. *De civ. Dei* III,17). Práve v *De civitate Dei* ponúka proti forme politickej slobody svoju vlastnú koncepciu pravej slobody (*vera libertas*) ako jednej z foriem náboženskej slobody, ktorá stojí v centre nášho záujmu v tomto príspevku.

3 Augustín je prvým po latinsky píšucim autorom na kresťanskom Západe, ktorý vypracoval vlastnú koncepciu vôle (*voluntas*) a urobil z nej výsadný filozofický nástroj. Aj napriek centrálnej úlohe, ktorú zohráva tento pojem v jeho myslení, v nijakom z jeho diel nenájdeme systematický výklad o povahe a pôsobení vôle. Početné odkazy na ňu sú roztrúsené v rámci celej jeho spisby (podobne ako v prípade termínu *libertas*). V priebehu rozvíjania svojich myšlienok pripisuje tomuto termínu rozličné významy či spôsoby, ako ich aplikuje či už vo verbálnej alebo nominálnej podobe v závislosti od kontextu. Pri definovaní tohto termínu mu pomáhajú literárne, filozofické ako aj biblické pramene, ktoré zároveň obohacujú i komplikujú úlohu správne pochopiť koncept vôle (por. Djuth 2005, 1481).

V tomto roku totiž vzniklo jeho dielo *Ad Simplicianum*[4], v ktorom po prvýkrát predložil svoj vlastný pohľad na božský pôvod ľudskej slobody. Avšak najviac sa touto problematikou zaoberá až v čase protipelagiánskej kontroverzie, teda po r. 411. Pelagiáni totiž tvrdili, že človek môže slobodne uplatňovať svoju voľbu či vôľu, pretože sloboda ako taká je najvnútornejšou súčasťou ľudského stvorenia.[5] Nazdávali sa tiež, že keďže sloboda je prirodzeným dobrom, nemožno ju nikdy stratiť. Následne ak by sa toto dobro malo niekomu odňať, jeho ľudská prirodzenosť by podľa nich prestala existovať (por. napr. *De nat. et gr.* 62,73; 64,76). Augustín pochopiteľne takéto chápanie slobody odmieta nielen vo svojich protipelagiánskych spisoch, ale prakticky aj vo všetkých ostatných dielach. Vo všeobecnej rovine ustanovuje puto medzi náboženskou slobodou a silou mravnej vôle, čo stavia uplatňovanie slobodného rozhodovania (*liberium arbitrium*) dvomi smermi: smerom k dobru a smerom k zlu (por. *De gr. et pecc. or.* I,18,19 – 21,22). Zahrnujúc do kresťanského chápania morálneho života plotínovské chápanie výstupu duše k dobru, vníma Augustín vôľu ako túžbu, ktorá smeruje ľudskú bytosť k inteligibilnému alebo zmyslovému svetu, resp. k Bohu alebo k svetu. Keď vôľa uplatňuje svoje slobodné rozhodovanie, robí tak zachovávajúc si morálnu silu hlboko v nej zakotvenú, či už je rozhodnutie správne alebo nesprávne. Prítomnosť alebo absencia morálnej integrity vo vôli určuje teda jej vzostupný či zostupný pohyb: „Dobrou túžbou sa pozdvihujeme k Bohu, zlou zasa strmhlav padáme dolu." (*En. in Ps.* 122,1) A na inom mieste zas Augustín dodáva: „Ak miluješ zem, v putovaní sa vzďaľuješ od Boha; ak miluješ Boha, vystupuješ k

4 Ide o prvé Augustínovo dielo napísané po jeho nástupe do episkopátu. Augustín retrospektívne sám uzná, že v tomto diele po prvýkrát uviedol svoju koncepciu milosti, ktorú ukončil až v čase polemiky s pelagiánmi. „Vynaložil som veľa úsilia v prospech slobodného rozhodovania ľudskej vôle, no Božia milosť predsa zvíťazila." (*Retr.* II,1) Na viacerých miestach svojho diela zdôrazňuje, že ľudské zásluhy sú výsledkom Božej milosti, nikdy nie jej príčinou. Vyvolenie je zdarma (por. 1 *Kor* 4,7; *Ad Simpl.* I,2,6).

5 Vo svojej štúdii poukazuje M. Lamberigts na to, že práve na základe Pelagiovho odporu voči manicheizmu možno vysvetľovať jeho zdôrazňovanie slobodnej vôle. Považoval totiž manichejský determinizmus za nebezpečenstvo pre autentickú kresťanskú etiku, ktorá mohla podľa neho existovať len ak sa zachovajú také jej časti, ako sú sloboda a zodpovednosť. Z toho dôvodu, že bral takúto slobodu a zodpovednosť vážne, trval Pelagius na tom, že ľudská osoba, ktorá dostala *posse* od Boha, má povinnosť žiť život bez hriechu. Idea bezhriešnosti (*impeccantia*), tak často pripisovaná Pelagiovi a považovaná za súčasť dôkazu zdôrazňujúc arogantnosť jeho učenia, bola postavená na neoprávnenej Hieronymovej kritike. Na základe jeho zdôrazňovania ľudskej slobody a zodpovednosti bol Pelagius nútený obhajovať sa proti obvineniu, že opomínal Božiu milosť; a toto obvinenie neprestajne popieral (Lamberigts 2002, 180-181). Na túto skutočnosť naráža Augustín na viacerých miestach svojich protipelagiánskych spisov a napr. v diele *O milosti a slobodnom rozhodovaní* to komentuje takto: „Keď Boh vraví: *Obráťte sa ku mne a ja sa obrátim k vám* (por. *Zach* 1,3), zdá sa, že to prvé platí o našej vôli, teda: aby sme sa my obrátili k nemu. Potom ale platí to druhé o jeho milosti, teda: že on sa obráti k nám. Vďaka tomuto sa pelagiáni môžu domnievať, že to hovorí v prospech ich mienky, keďže oni tvrdia, že Božiu milosť dostávame pre svoje zásluhy. Pelagius nemal odvahu tvrdiť to, keď ho vypočúvali biskupi na Východe. [...] Lebo medzi inými vecami, ktoré mu boli vyčítané, ho biskupi upozornili aj na jeho mylné vyhlásenia, že Božiu milosť dostávame pre naše zásluhy." (*De grat. lib. arb.* V,10, preklad s. 186).

Bohu. Cvičme sa v láske k Bohu a k blížnemu, aby sme sa vrátili k láske." (*En. in Ps.* 119,8)

V súvislosti so slobodou ponúka hipponský biskup viacero definícií ľudskej vôle a v jednej z nich ju stotožňuje s láskou *(amor)*. Hnutie striedavého pohybu vôle závisí teda od stupňa lásky a toho, ako racionálne bytosti milujú Boha. Keďže všetky ľudské bytosti sú stvorené na Boží obraz – obraz, ktorého súčasťou je vôľa práve tak ako pamäť a nazeranie, treba chápať vôľu ľudskej lásky či náklonnosti ako odraz Božej lásky k ľudstvu. V spise *De Trinitate* to Augustín vysvetľuje nasledovne: „Ak sa teda odvolávame na vnútornú pamäť, pomocou ktorej si myseľ spomína na seba samu, na vnútorné nazeranie, prostredníctvom ktorého seba nazerá, na vnútornú vôľu, prostredníctvom ktorej seba miluje, v tomto stredobode, kde všetky tri sú stále spolu, boli vždy spolu od okamihu, keď začali existovať, so zásahom myslenia alebo bez neho." (*De Trin.* XIV,7,10, preklad s. 71; por. tiež XIV,8,11)

Špecifiká ľudskej slobody

V Augustínovej spisbe sa stretávame s rozličnými významovými odtieňmi náboženskej slobody tak, ako je vyjadrená pred prvým pádom a po ňom. Podľa jeho výkladu je totiž možné rozlišovať situáciu človeka pred prvým hriechom, ktorá je daná dokonalým zámerom vôle slobodného tvorcu, a situáciou po hriechu (*post peccatum*; por. *De gen. Man.* I,18,29), v ktorej je pôvodný poriadok vinou ľudskej vôle narušený. Človek viac nie je podriadený Bohu a ostatné veci neposlúchajú jeho. V univerze vôle vzniká tak vinou vôle samotnej trhlina.[6] Pred pádom nielenže Boh dáva racionálnym prirodzenostiam schopnosť (*potentia*) slobodnej voľby, ktorá spočíva vo vôli, ale stvoril tiež ľudské a anjelské vôle v kontexte spravodlivosti. Preto, keď ľudia aj anjeli boli od stvorenia obdarovaní vôľou spravodlivosti (*voluntas iustitiae*), ostali mu blízki tým, že mu venovali tú lásku, ktorá púta stvorenie k svojmu stvoriteľovi. Paralelne k tejto vôli im dal Boh dar, ktorý spočíval v ich schopnosti nehrešiť (*posse non peccare*), umiestnenej v ich vôli. Táto milosť, ktorá predstavuje prvotnú slobodu, (*prima libertas*) im umožňovala, kým bola správne používaná, napredovať v súlade s dobrom za predpokladu, že rešpektovali spravodlivosť. Zároveň táto *prima libertas* bola nutným predpokladom pre dobrý a mravný život, pretože im poskytovala pomoc, bez ktorej by nemohli konať dobro (*adiutorium sine quo*). Avšak keďže nemali neschopnosť hrešiť (*non posse peccare*), mohli si zvoliť zlo namiesto dobra. Tým, že si vybrali zlo, zlí anjeli a Adam boli zbavení svojho stavu prvotnej blaženosti. Dôsledok tohto pádu predstavoval stratu vôľe integrity, ktorá sprevádzala *prima libertas* pri uskutočňovaní

6 Túto tému podrobnejšie rozpracovala vo svojej monografii *Milost a vůle podle Augustina* L. Karfíková (2006), ktorá skúma Augustínovu náuku o milosti a slobodnej vôli tak, ako ju autor ponúka v priereze celej svojej spisby. Na tomto mieste pozri zvlášť s. 38.

dobra. Od tohto momentu nebudú môcť bez Božej pomoci ani dosiahnuť, ani znovu nájsť dobro uplatňovaním slobodnej voľby vo vôli (por. napr. *De civ. Dei* XIII,15; tiež *Ep.* 186). Tak či onak, na rozdiel od padlých anjelov, Adam a skrze neho v ňom celé padlé ľudstvo majú ešte možnosť byť spasení oslobodzujúcou milosťou Krista. Táto milosť posilňuje vôľu vyvolených[7] neschopnosťou hrešiť, ktorú im udeľuje.

Pravá sloboda

Augustín stavia do opozície falošnú a pravú slobodu voľby (*vera libertas*), o ktorej hovorí v spise *De libero arbitrio* týmito slovami: „Neexistuje veru nijaká pravá sloboda, okrem tej, ktorá prináleží blaženým a stúpencom večného zákona." (*De lib. arb.* I,15,32)[8]. Tá umožňuje vôli zasiahnuť vhodným spôsobom, ak človek rešpektuje integritu (por. *C. Acad.* 1,1; *De civ. Dei* II,29). Pravá sloboda je teda nadprirodzeným Božím darom, ktorý sa udeľuje ľudskej vôli vyvolených vďaka Kristovej vykupiteľskej láske. Prítomnosť tejto milosti vo vôli napravuje jej integritu neschopnosťou hrešiť. To zaručuje, že vyvolení priľnú k dobru až do konca, vytrvalo a bez toho, aby sa od neho oddelili (por. *De corrept.* 12,38).

V tomto kontexte používa Augustín výraz „kresťanská sloboda" *(christiana libertas)*, keď hovorí o pravej slobode prejavujúcej sa skutočnou prítomnosťou Božej lásky v človeku. Stotožňuje ju s láskou (*caritas*), „ktorá je rozliata v našich srdciach nie prostredníctvom litery zákona, ale skrze Ducha Svätého, ktorého sme dostali (*Rim* 5,5)" (*De nat. et gr.* 57,67). Z toho vyplýva, že Augustín stotožňuje pravú slobodu kresťanov s láskou (*caritas*), keď v tom istom texte o niečo ďalej píše: „toto je zákon slobody, nie otroctva, pretože je to zákon lásky, nie zákon strachu." (Ibid.) Táto sloboda k nám prichádza s Kristom, ako to čítame aj v tretej knihe *De doctrina christiana*, kde ju hipponský biskup definuje nasledovne: „Preto sloboda prichádzajúca s Kristom oslobodila tých, čo boli v otroctve užitočných znakov, tých, čo jej boli blízko, a vysvetlením znakov, ktorým boli podriadení, ich pozdvihla ku skutočným veciam, ktoré sa týmito znakmi označovali." (*De doctr. christ.* III,8,12, preklad s. 101). V podobnom duchu vyznievajú tiež jeho slová adresované manichejcovi Faustovi, keď pred ním Augustín obhajuje miesto Starého zákona v živote kresťanov: „Ukázali sme, prečo a akým spôsobom sa pridržiavame autority Starého zákona, nie aby sme napodobňovali židovské otroctvo, ale aby sme potvrdili kresťanskú slobodu." (*C.*

7 Ako poznamenáva vo svojej knihe M. Vašek, Augustínova náuka o prísnej predestinácii nie je prijateľná, pretože sa v nej nepočíta s ľudským faktorom, čiže so slobodným rozhodnutím človeka. Božie rozhodnutie, prečo jedných spasí a druhých nie, nemožno prirodzene pochopiť. K jedným je Boh milostivý, k druhým zas spravodlivý (por. Vašek 2007, 39).

8 V diele *De moribus ecclesiae catholicae* I,14,24 hovorí Augustín, že blaženosť znamená primknúť sa k Bohu (*haerere Deo*) láskou (*dilectione*, *amore*, *caritate*).

Faust. VIII,2).

V Augustínovom ponímaní pôsobí kresťanská sloboda na ľudskú vôľu, posilňuje ju pri konaní dobra tak, aby duša nachádzala potešenie v dobrých skutkoch (por. *De gr. et pecc. or.* I,24,25). Potešenie vôle, ktoré prichádza spontánne počas konania dobra, oslobodzuje vôľu od zotročujúceho strachu a žiadostivosti, ktoré sa spájajú s telesnými návykmi, z ktorých povstáva trpká nadvláda zla (por. *De spir. et litt.* 16,28). Naproti zákonu hriechu, ktorý púta vôľu so zlom, zákon slobody vymaňuje vôľu z nutnosti hrešiť. Duša prežíva skutočnú blaženosť vtedy, keď nachádza potešenie v pravde, t.j. v najvyššom dobre, ktorým je sám Boh (por. *De lib. arb.* II,13,37; *De civ. Dei* V,10). Keď viera takto pôsobí skrze lásku, vyvolení nasledujú Božiu cestu pokorne podriadení jeho prikázaniu, pričom sú schopní konať dobro výlučne vďaka jeho pomoci (por. *De civ. Dei* XV,21).

Augustín teda stotožňuje vlastnenie skutočnej slobody so schopnosťou žiť dobrý kresťanský život. Môžeme tomu lepšie porozumieť vo svetle jeho komentárov, ktoré upresňujú, akým spôsobom žijú kresťania túto slobodu: byť na ceste k slobode znamená, že sa musia oslobodzovať od pýchy, od žiadostivej lásky či dokonca od lásky k pozemským dobrám, predovšetkým však k majetku (por. *Sol.* I,10,17). Na mnohých miestach svojho diela zdôrazňuje hipponský biskup, odvolávajúc sa na Písmo, že počiatkom každého hriechu je pýcha a koreňom každého zla je chamtivosť (por. napr. *In Ioh. ep.* VIII,6). V pasážach tohto druhu opisuje rôzne spôsoby, ktorými sloboda milosti zasahuje do ľudskej vôle, ponúkajúc jej skrze schopnosť vôle možnosť mať účasť na láske k Bohu a k blížnemu. Keď sa toto deje, Boží obraz v človeku sa prejavuje skrze ľudské konanie, ktoré sa stáva zrkadlom odrážajúcim Božiu dobrotu (por. napr. *De Trin.* XIV,15,21 – 19,25).

LITERATÚRA

DJUTH, M. (2005): „Liberté“. In: Fitzgerald, A.D. (ed.): *Encyclopédie Saint Augustin – La Méditerranée et l'Europe IV^e^-XXI^e^ siècle*. Paris: Éditions du Cerf, 867 – 871.

DJUTH, M. (2005): „Volonté“. In: Fitzgerald, A.D. (ed.): *Encyclopédie Saint Augustin – La Méditerranée et l'Europe IV^e^-XXI^e^ siècle*. Paris: Éditions du Cerf, 1481 – 1486.

KARFÍKOVÁ, L. (2006): *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: Oikoymenh.

LAMBERIGTS, M. (2002): Recent research into pelagianism with particular emphasis on the role of Julian of Aeclanum. *Augustiniana* 52, 175 – 198.

VAŠEK, M. (2007): *Aurelius Augustinus o vôli, milosti a predurčení*. Bratislava: Vydavateľstvo IRIS.

Diela Aurelia Augustina:

Contra Academicos (= *C. Acad.*). CCL 29, Green, W.M. (ed.). Turnhout: Brepols 1970, 3 – 61.

Contra Faustum (= *C. Faust.*). CSEL 25, Zycha, J. (ed.). Wien 1891, 251 – 797.

De correptione et gratia (= *De corrept.*). CSEL 92, Folliet, G. (ed.). Wien 2000.

De civitate Dei (= *De civ. Dei*). CCL 47-48, B. Dombart – A. Kalb (eds.). Turnhout: Brepols 1955. Slovenský preklad: *Boží štát*, 2. zv., preklad z lat. originálu J. Kováč, Š. Dian, M. Pätoprstý. Bratislava: Spolok sv. Vojtecha v Trnave / Lúč 2005.

De diversis quaestionibus ad Simplicianum (= *Ad Simpl.*). SL 44, Mutzenbecher, A. (ed.). Turnhout: Brepols 1970.

De doctrina christiana (= *De doctr. christ.*). CCL 32, Martin, J. (ed.). Turnhout: Brepols 1962. Slovenský preklad: *O kresťanskej náuke.* Preklad z lat. originálu, úvod a pozn. k dielu M. Andoková. In: *O kresťanskej náuke – O milosti a slobodnej vôli.* Prešov: Petra (v edícii *Bibliotheca Antiqua Christiana*) 2004, 19 – 168.

De Genesi contra Manichaeos – Sur la Genèse contre les Manichéens (= *De gen. Man.*). BA 50. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes 2004.

De gratia et libero arbitrio (= *De grat. lib. arb.*). PL 44. Migne, J.P. (ed.). Paris 1845, 881 – 912. Slovenský preklad *O milosti a slobodnej vôli*, in: *O kresťanskej náuke – O milosti a slobodnej vôli*, Petra (v edícii *Bibliotheca Antiqua Christiana*). Preklad z lat. originálu, úvod a pozn. k dielu R. Horka. Prešov 2004, 169 – 217.

De gratia Christi et de peccato originali (= *De gr. et pecc. or.*). CSEL 42, Vrba, C.F. –Zycha, J. (eds.). Wien 1902, 125 – 206.

De libero arbitrio (= *De lib. arb.*). CCL 29, Green, W.M. (ed.). Turnhout: Brepols 1970.

De natura et gratia (= *De nat. et gr.*). CSEL 60, Vrba, C.F. –Zycha, J. (eds.). Wien 1913, 233 – 299.

De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. CSEL 90, Bauer, J.B. (ed.), Wien 1992.

De spiritu et littera (= *De spir. et litt.*). CSEL 60, Vrba, C.F. –Zycha, J. (eds.). Wien 1913, 155 – 229.

De Trinitate (= *De Trin.*). CCL 50-50A, Mountain, W.J. – Glorie, F. (eds.). Turnhout: Brepols 1968. Slovenský preklad: *O Trojici XIV*, in: *Antológia – Patristika a Scholastika.* Preklad z lat. originálu, úvod a poznámky M. Andoková. Bratislava: Dobrá kniha / Teologická fakulta Trnavskej univerzity 2009, 12 – 21, 48 – 88.

Enarrationes in Psalmos (= *En. in Ps.*). CCL 38-39-40, Dekkers, E. –Fraipont, J. (eds.). Turnhout: Brepols 1956.
Epistulae (= *Ep.*). CSEL 34.1, 34.2, 44, 57, 58, Goldbacher, A. (ed.). Wien 1895-1898.
In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus – Homélies sur la première épître de saint Jean (= *In Ioh. ep.*). BA 76. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes 2008.
Soliloquia (= *Sol.*). CSEL 89. Hörmann, W. (ed.). Wien 1986, 3 – 98.

Mgr. Marcela Andoková, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej Univerzity
Katedra biblických a historických vied
Kostolná 1
P.O. Box 173
814 99 Bratislava
marcela@mail.cz

LIBERTARIÁNSKE ČRTY SLOBODNEJ VÔLE PODĽA DUNSA SCOTA

Michal Chabada

Abstract*: Free will has got according to libertarianism the following characteristics: incompatibility with determinism, choice between alternatives, the will as the final creator of ends, complete responsibility for action. The goal of this article is to identify these characteristics in Duns Scotus´s conception of free will. It is pointed out to the fact that Scotus´s conception of free will encompasses the aforementioned libertarian characteristics. Moreover, it is claimed that Duns Scotus is not a representative of extreme libertarianism which sees the will acting without rational grounds. Quite opposite, Scotus sees the specific nature of the actions of will their cognitive content.*

Key words: Libertarianism – Contingency – Reason and Free will – Self-determination – partial causes – Modalities

Libertarianizmus pripisuje slobodnej vôli tieto hlavné znaky: inkompatibilita s determinizmom; možnosť konať inak (alternatívne možnosti); vôľa ako posledný tvorca, organizátor a nositeľ cieľov a zámerov; úplná zodpovednosť za vlastné činy (Kane 2009, 35 – 36). Cieľom príspevku je pokus o identifikovanie týchto znakov v Scotovom chápaní slobodnej vôle človeka. V príspevku budem postupovať nasledovne. V prvom kroku priblížim Scotovo zdôvodnenie existencie slobodnej vôle, v druhom rozlíšenie medzi prirodzene a slobodne aktívnymi mohúcnosťami a v poslednom kroku sa dotknem vzťahu medzi rozumom a vôľou, ktorých kooperácia je podkladom pre presnejšie vymedzenie Scotovho chápania libertarianizmu, resp. voluntarizmu.[1]

Existencia slobodnej vôle

Existencia slobodnej vôle je u Scota vsadená do kontextu otázky existencie kontingencie vo svete, v ktorej sa vyrovnáva s grécko-arabskou necesitaristickou kozmológiou. Podľa Scota sa kontingencia nedá definovať cez niečo prvé známejšie

1 Problémom libertarianizmu v Scotovom chápaní slobodnej vôle sa zaoberá T. Williams (Williams 1998, 193 – 215). Môj článok bol ním inšpirovaný, no spracovanie tejto problematiky je odlišné.

Úvahy o slobodnej vôli človeka však Scotovi umožňujú usudzovať na slobodu Boha. Základným znakom jeho metafyziky je uvažovanie z toho, čo je nedokonalé na to, čo je dokonalé, pričom sa odstraňujú znaky nedokonalosti a takýto „čistý" pojem sa aplikuje na Boha. Metafyzika je podľa Scota veda o jednoznačných transcendentných určeniach pojmu súcna (konvertibilné transcendentálie, transcendentné disjunkcie a čisté dokonalosti). Scotus chápe vôľu ako čistú dokonalosť, ktorú možno prisúdiť Bohu: odstrániť nedokonalosť premenlivosti, ktorá je zviazaná s potencialitou, ako je to v prípade ľudskej vôle, a takýto „očistený" pojem aplikovať na Boha (Sousedík 1989, 91 – 98).

a ani deduktívne zdôvodniť. Nedá sa definovať cez pojem súcna, ktorý je prvým známym, pretože súcno nie je najprv súcnom a až potom kontingentným alebo nevyhnutným, ale ako súcno je vždy v rámci celej transcendentnej disjunkcie, teda je vždy buď kontingentným alebo nevyhnutným. Rovnako sa nedá kontingencia odvodiť deduktívne z nevyhnutnosti, lebo týmto postupom sa získa len to, čo je nevyhnutné (Scotus 1960, 114 – 122; Scotus 1950, 131 – 144). Scotus volí inú cestu a poukazuje na životnú skúsenosť (a posteriori), ktorou možno fakt kontingencie podporiť. Poukazuje, že v našom konaní predpokladáme kontingenciu skôr než nevyhnutnosť. Jej existencia je najevidentnejšia (evidentissimum), lebo ak nie je, netreba plánovať a rozvažovať, bez zmyslu sú cnosti, príkazy, odmeny, tresty či pocty, slovom, zničilo by sa každé politické usporiadanie a ľudské spolužitie (Scotus 2005, 79 – 80). Pre toho, kto by úplne popieral kontingenciu, odporúča Scotus tvrdý postup: treba ho vydať ohňu a tak dlho ho trápiť, pokým nepripustí, že je možné, aby nebol mučený. Tým uzná, že je mučený kontingentne (Scotus 2005, 80).

S touto úvahou je spojené Scotovo chápanie synchrónnej kontingencie, ktorú definuje takto: „Niečo, čo by sa v tom istom momente, keď sa deje, mohlo aj nediať“ (Scotus 2009, 70). „Chcenie je teda treba chápať ako kontingentný úkon voľby medzi dvoma vylučujúcimi sa alternatívami. Vôľa nemôže chcieť len po sebe nasledujúce možnosti, ale v jednom jedinom momente, teda bez následnosti, môže voliť jednu zo synchrónnych alternatív“ (Söder 1999, 94). Tým sa Scotus stáva hlavným stredovekým teoretikom modalít (možných svetov) a v istých momentoch vykazuje jeho uvažovanie podobnosti s modálnologickým kalkulom S5 (Söder 2005, 22). Ak je podľa libertarianizmu sloboda vôle nezlučiteľná s determinizmom a má možnosť konať inak, tak tieto znaky sú v Scotovom chápaní vôle prítomné.

Prirodzené a slobodne aktívne mohúcnosti

Na zdôvodnenie existencie slobodnej vôle a synchrónnej kontingencie nadväzujú ďalšie črty vôle. Scotus ich získava z komparácie s prirodzene aktívnymi mohúcnosťami,[2] ktoré sú pri absencii prekážky determinované vo svojej aktivite na špecifický účinok a sú aktívne v plnej intenzite (Scotus 1993, 239). Slobodný činiteľ naopak determinuje svoj vlastný úkon (sebaurčenie) a rovnako určuje aj intenzitu svojej aktivity (Scotus 1997, 681). Vôľa je preto činiteľ, ktorý je esenciálne odlišný

2 Scotus výrazne modifikuje Aristotelovo rozlíšenie medzi racionálnymi a neracionálnymi mohúcnosťami. Podľa Aristotela je kľúčový rozdiel medzi racionálnymi a neracionálnymi mohúcnosťami v tom, že racionálne sa môžu vzťahovať na protikladné predmety, neracionálne sú determinované len k jednému predmetu. Scotus prijíma toto rozlíšenie a pod vplyvom augustinianizmu ho modifikuje tým spôsobom, že schopnosť k opakom sa týka spôsobu aktivity. Z tejto modifikácie napokon vyplýva, že racionálnou mohúcnosťou v pravom zmysle slova je vôľa (Hoffmann 1999, 201 – 205).

od všetkého ostatného v univerze (Scotus 1993, 261). Vôľa je slobodnou a aktívnou mohúcnosťou kontingentného sebaurčovania (Möhle 1995, 166).

Kľúčové rozlišujúce kritérium medzi oboma typmi mohúcností je vo vyvolaní úkonu: prirodzene aktívna mohúcnosť ho pri absencii prekážky a za tých istých okolností musí vyvolať, vôľa ho môže vyvolať (Scotus 1997, 680). Vôľa je výlučná svojou indeterináciou k opačným úkonom (velle – nolle; velle – non velle),[3] ktorá jej umožňuje určovať sa pre ne zo seba.

Indeterminácia vôle dáva podnet na otázku príčiny jej aktivity (Hoffmann 1999, 199). Podľa Scota možno chápať indeterináciu buď ako nedokonalosť, kde determinácia mohúcnosti závisí od externých faktorov, čo je prípad prirodzene aktívnych mohúcností, alebo ako dokonalosť, kde sa mohúcnosť determinuje zo seba (ex se), čo je prípad vôle. Vôľa ako vôľa je teda zdrojom vlastnej kauzality, t. j. niet inej príčiny jej aktivity než ona sama, lebo inak by hrozil nekonečný regres (Scotus 1997, 682). Ak je podľa libertarianizmu vôľa posledným a spontánnym zdrojom vlastnej aktivity, tak i tento znak Scotovo chápanie vôle má.

Vzťah rozumu a vôle

Ľudská vôľa nie je vždy v akte, ale sa kontingentne aktualizuje k opačným úkonom, ktoré sukcesívne prijíma, čo ju robí premenlivou, a teda nedokonalou (Scotus 2005, 84 – 86). Ak je vôľa indeterminovaná a kontingentne sa aktualizuje, nehrozí riziko extrémneho či slepého voluntarizmu, kde sa vôľa stáva vlastne svojvôľou?

Odpoveďou na túto závažnú otázku je Scotovo chápanie vzťahu rozumu a vôle. Rozum je podobne ako vôľa otvorený pre opaky, no nie je schopný sa určiť pre jeden z nich, t. j. ak niet prekážky, rozum poznáva ten predmet, ktorý naň cez zmysly intencionálne pôsobí. Ak je intencionalita rozumu odvedená k inému predmetu, tak je to z podnetu vôle. Rozum ako prirodzene aktívna mohúcnosť sa v procese abstrakcie, t. j. v získavaní jednoduchých pojmov, nedopúšťa chýb a nemýli sa ani v uchopovaní evidentných princípov (Scotus 1954, 138 – 139; Hoffmann 1999, 202; Chabada 2007, 20 – 27).

Scotus sa pri hľadaní príčiny či príčin úkonu vôle vyrovnáva s dvoma extrémnymi pozíciami: pasivizmus aristotelovského a aktivizmus augustiniánskeho pôvodu. Podľa prvej pozície je úkon vôle zapríčinený výlučne poznaným predmetom, podľa druhej pozície zapríčiňuje tento úkon vôľa sama a predmet je podmienkou sine qua non. Scotus integruje obe pozície a hovorí, že úkon vôle pochádza z vôle a z uchopeného predmetu ako parciálnych účinných príčin: „Pridŕžam sa strednej cesty, že tak

3 Velle – nolle (*libertas specificationis*) predstavuje prvú úroveň chcenia, v ktorej sa vôľa intencionálne vzťahuje k rozumom poznanému predmetu (chcieť – nechcieť niečo). Velle – non velle (*libertas exercitii*) predstavuje druhú reflexívnu rovinu chcenia, v ktorej sa vôľa môže zdržať chcenia. (Scotus 1997, 680 – 681).

vôľa, ako aj predmet spoluúčinkujú pri zapríčinení úkonu chcenia, takže úkon vôle pochádza z vôle a od poznaného predmetu ako účinných príčin" (Scotus 1993, 253). V zapríčinení úkonu vôle sú poznaný predmet i vôľa aktívne svojim spôsobom, pričom vôľa je dokonalejšou príčinou. Kontingentne sa určuje pre predmet, čím ho stanovuje ako svoj cieľ.[4] Scotus hovorí o vzťahu spôsobilosti či potenciality (relatio aptitudinalis), ktorý sa stáva reálnym až z rozhodnutia vôle. Rozum ponúka možnosti, medzi ktorými si vôľa vyberá, čím sa jedna z alternatív realizuje (Möhle 1995, 35). Vôľa musí kombinovať dva prvky: kontingentne určiť sa pre dobro, ktoré jej rozum prezentuje (Honnefelder, 2008, 476 – 477).

Esenciálne špecifikum vôle spočíva v sebaurčení, čím je vôľa do istej miery nezávislá od vonkajších vplyvov, t. j. od poznaného predmetu. Úkon vôle nie je poznaným predmetom vynútený či úplne zapríčinený (Hoffmann 1999, 203).

Na základe tejto pozície možno oprávnene povedať, že Scotovo chápanie vôle je vzdialené chápaniu vôle ako svojvôle či zvôle, pretože jej úkony sú vždy spoluspôsobené poznaným predmetom, slovom, úkony bez kognitívneho obsahu nie sú úkonmi vôle. „Poznanie je obsiahnuté v slobode" (Scotus 1993, 255 – 256). Sloboda vôle sa ukazuje aj vzhľadom k najdokonalejšiemu predmetu, poslednému cieľu, ktorým je blažené nazeranie Boha. Vôľa nemôže nechcieť blaženosť (non potest nolle beatitudinem), no môže nie-chcieť, t. j. môže sa zdržať vyvolania chcenia (potest non velle illud) (Scotus 1960, 100; Hoffmann 1999, 204). Stabilita blaženého nazerania, t. j. že sa stvorená vôľa nemôže od neho odkloniť, je zaručená neustálym vplyvom Boha (Hoffmann 1999, 205).

Z modelu kooperácie rozumu a vôle vyplývajú aj závažné antiteleologické dôsledky. Rozum poznáva predmety ako možné ciele, ktoré sa stanú reálnymi až úkonom vôle. Vôľa sa tak neocitá v sieti prirodzených účelov, ktoré ju hýbu; ako je tomu v prípade aristotelovsko-tomistickej tradície. Keďže jej centrálnym znakom je sebaurčenie, kladie si ciele, čím je Scotus blízko Kantovmu rozlíšeniu „ríše prírody" a „ríše slobody".

Libertariánskym znakom vôle je úplná morálna zodpovednosť človeka za svoje konanie. Ak morálna zodpovednosť obsahuje poznanie niečoho, za čo treba zodpovednosť niesť a čo bolo poznané ako dostatočný dôvod či motív, tak Scotovo chápanie vôle tento znak spĺňa, lebo spolupôsobiacou príčinou vyvolania úkonu vôle je rozumom poznaný predmet, pre ktorý sa vôľa spontánne rozhoduje, a tak je za svoju voľbu zodpovedná.

Domnievam sa, že Scotovo chápanie vôle obsahuje všetky kľúčové znaky libertarianizmu. Prvým je inkompatibilita slobodnej vôle s determinizmom, na ktorú

4 Scotus tak protirečí aristotelovskej „axióme": „čokoľvek sa hýbe, je hýbané niečím iným" (omne quod movetur ab alio movetur) (Möhle 2003, 324 – 235).

Scotus poukazuje aposteriórne a odvoláva sa na praktické dôvody. Druhým znakom je voľba medzi alternatívnymi možnosťami, ktorá je u Scota obsiahnutá v definícii synchrónnej kontingencie. Tretím znakom je chápanie vôle ako posledného tvorcu životných plánov, ktorý je vyjadrený v chápaní vôle ako aktívnej mohúcnosti kontingentného sebaurčovania, čím si vôľa slobodne stanovuje ciele. Posledným znakom je úplná zodpovednosť. Tento znak je u Scota prítomný v jeho chápaní vôľových úkonov, ktorých špecifickosť spočíva v tom, že majú kognitívny obsah. V úkonoch chcenia, ktoré sú spoluspôsobené poznaným predmetom, sú motívy a príčiny poznané, keďže len za takéto konanie je možné niesť zodpovednosť. Slovom, Duns Scotovo chápanie vôle je libertariánske, no nie je synonymom pre extrémny či slepý voluntarizmus.

LITERATÚRA

SCOTUS, I. D. (1950): *Opera omnia. Ordinatio I, dist. 1–2. Vol. 2*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

SCOTUS, I. D. (1954): *Opera omnia. Ordinatio I, dist. 3. Vol. 3*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

SCOTUS, I. D. (1960): *Opera omnia. Lectura prologus – I, dist. 1–7. Vol. 16*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

SCOTUS, I. D. (1993): *Opera omnia. Lectura II, dist. 7–44. Vol. 19*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1993.

SCOTUS, I. D. (1997): *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri VI–IX*. Opera Philosophica 4. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure.

SCOTUS, I. D. (2005): Reportatio Parisiensis examinata I, d. 38 – 44. In: Söder, J. R. (ed.): *Johannes Duns Scotus. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz.* Freiburg, Basel, Wien: Herder, 34 – 207.

SCOTUS, I. D. (2009). Tractatus de primo principio. In: Kluxen, W.(ed.): *Abhandlung über das erste Prinzip*. 4th edition. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KANE, R. (2009): *Libertarianism*. Philosophical Studies 144, 35 – 44.

HOFFMANN, T. (1999): *The Distinction Between Nature and Will in Duns Scotus*. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 66, 189–224.

HONNEFELDER, L. (2008): *Fransiscan Spirit and Aristotelian Rationality: John Duns Scotus´s New Approach to Theology and Philosophy 1*. Franciscan Studies 66, 465 – 478.

CHABADA, M. (2007): *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského.

MÖHLE, H. (1995): *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: Eine philosophische Grundlegung*. (Neue Folge) 44. Münster: Aschendorff.

MÖHLE, H. (2003): Scotus´s Theory of Natural Law. In: Williams, T. (ed.): *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge UniversityPress, 312–331.

SOUSEDÍK, S. (1989): *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci*. Praha: Vyšehrad.

SÖDER, R. J. (1999): *Kontingenz und Wissen: Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotu*s. (Neue Folge) 49. Münster: Aschendorff.

SÖDER, J. R. (2005): Einleitung. In: Söder, J. R. (ed.): *Johannes Duns Scotus. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 9 – 32.

WILLIAMS, T. (1998): *The Libertarian Foundation of Scotus´s Moral Philosophy*. The Thomist, 62, 193 – 215.

Tento príspevok vychádza v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0112/12 Vybrané prieniky stredovekej a súčasnej filozofie.

doc. Mgr. Michal Chabada, PhD.
Filozofická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hrabovská 1
034 01 Ružomberok
chabadajds@gmail.com

OTÁZKA ĽUDSKEJ SLOBODY A BOŽIEHO PREDPOZNANIA U V. OCKHAMA

Rastislav Nemec

Abstract: *This article focus on medieval dilemma of human freedom and divine foreknowledge in relation to the future contingents. Primarily it goes back to tradition of Aristotle, which was in the middle ages interpretated in various ways, especially in the question of future contingents and possibility of God´s foreknowledge of future human actions. Various answers brought Boethius and Aquinas, and a critical attitute towards them W. Ockham. The last one is a crucial object of research of this study, inasmuch his solution is very similar and proximate to the present philosophical and theological debates about God´s timelessness and contingency.*

Key words: W. Ockham - Medieval concept of freedom – God´s foreknowledge – Future Contingents

Ockham v šiestej kvestii *Komentára k Sentenciám*, ktorá sa zaoberá možnosťou ľudskej slobody, nadväzujúc na otázku, v akom zmysle chápeme ľudskú slobodu, rozlišuje primárne dva druhy kontingencie. V prvom zmysle nazývame kontingentným každú stvorenú substanciu, všetko, čo je, čo sa deje, každý účinok, ktorý stvorená substancia vyvoláva. Dokonca aj kauzálny reťazec (príčina/účinok), ktorým príčina vyvoláva účinok, je kontingentný.

V druhom zmysle chápe kontingenciu ako niečo neustálené – neustálenosť nejakej schopnosti, možnosť vybrať si protikladné veci. Kontingencia je teda schopnosť vyvolať aj nevyvolať istú činnosť – ani jedna z týchto možnosti nie je vopred daná (Ockham (1974, 486-487).

V zmysle tejto druhej spomínanej kontingencie Ockham vidí tri významy ľudskej slobody. V prvom zmysle chápe slobodu ako protiklad tlaku, nátlaku (*coactus*) – takáto sloboda prislúcha rozumovo obdarenému stvoreniu, nie zvieratám či čistej matérii.

V druhom zmysle sa sloboda stavia do protikladu k nevoľníctvu (*servitus*) rozumovo obdareného človeka, jeho zotročeniu. Môže prislúchať jednotlivcovi a najlepšie by sme ju mohli charakterizovať ako slobodu konania či rozhodovania. Človek v tomto prípade je nevoľníkom, keď nemôže presadiť sebou samým preferované ciele, keď sa musí poddať svojou vôľou napríklad svetskému pánovi.

Tretí význam slobody - a to je asi ten najvšeobecnejší - charakterizuje slobodu ako protiklad k spojeniu s prirodzenosťou, s nutnosťou (*opponitur necessitati*), danosťou, s inštinktom. Takto filozoficky koncipovaná sloboda vyznieva ako protiklad ustáleností a z tohto dôvodu ju Ockham definuje ako kontingenciu. Zvieratá

potrebujú k svojmu životu inštinkt, čiže niečo ustálene dané, nemôžu si vyberať, preto všetko ich konanie je spojené s mocou a násilím (Ockham 1974, 487).

Otázka, ktorá vyplýva z tohto kontextu, teda znie: má človek slobodnú vôľu, je slobodný? Ockham by povedal: Vôľa je od prírody zameraná tak, aby dosahovala posledný cieľ – blaženosť človeka - tak ako je všetko od prírody nasmerované k vlastnému zdokonaleniu (Ockham 1974, 5 – 10)[1]. Na druhej strane vníma toto nasmerovanie, spásu do istej miery ako obmedzenie ľudskej slobody. Kým Tomáš Akvinský tvrdil, že človeku je daná náklonnosť stále chcieť dobro (Akvinský 1937 I-II, q. 19 5 – 6), hoci vôľa sa odvoláva na súd rozumu a v prípade zlého úsudku rozumu ide len o zdanlivé dobro, ktoré sa koná, Ockham presadzuje nie primát rozumu určujúceho, čo je dobré chcieť a aké prostriedky sú tomuto cieľu najprimeranejšie, ale takpovediac primát vôle (Chabada 2008, s. 57n). Podľa Tomáša je ľudská sloboda obmedzená nemožnosťou odmietnuť spásu, odmietnuť formálne vlastnú blaženosť na základe dikcie večného zákona. Podľa Ockhama ľudská túžba a to, po čom túži, v skutočnosti odráža to, čo človek zo seba robí (*ergon*), preto je možné – a to bude jeho téza –, že človek aj tvárou v tvár Bohu môže odmietnuť spásu, vlastnú blaženosť (Bones 2010, s. 10 – 12).

Ockham predstavuje päť možností, akým spôsobom človek môže túto blaženosť odmietnuť (OTh I 504). V prvom prípade je slobodný odmietnuť posledný cieľ v súlade s tým, čo mu hovorí rozum. Rozum môže ovplyvniť vôľu, aby ju presvedčil o úžitku tej alebo onej túžby. Rozum však môže vyriecť nesprávne súdy, a tak môže dospieť induktívne k názoru, že blaženosť nie je možné dosiahnuť, ako nie je možná *pro statu isto*.

Druhá možnosť sa týka akceptácie dôsledkov konania. Keď sa rozhodneme pre nejaké hriešne konanie, berieme do úvahy aj dôsledky nášho konania. Ockham tým chce povedať, že ak nie sme slobodní čo do vecného rozhodnutia, nemôžeme byť zodpovední za dôsledok konania – a naopak. Ak nie sme príčinou konania, nemôžeme niesť vinu za zlé konanie. Ak veriaci spácha samovraždu aj napriek poznaniu, že je to zlé, slobodne sa rozhodne takéto dôsledky niesť, hoci je veriaci. Kto si žiada účel, žiada si nutne aj prostriedky.

V treťom zmysle možno blaženosť odmietnuť aj v súlade so správnym úsudkom rozumu. Ak si niekto žiada blaženosť ako blaženosť pre ňu samotnú, nemusí ju dosiahnuť, ak to nie je Božia vôľa (Ockham 2000, s. 135). Ak ho Boh chce ponechať ešte bez blaženosti, ľudský rozum i vôľa sa tomuto rozhodnutiu prispôsobia.

Ďalej je možné blaženosť odmietnuť aj tvárou v tvár Bohu (*clare viso*). Božia

1 „*Voluntas naturaliter inclinatur ad volendum finem ultimum, sicut unumquodque naturaliter inclinatur in suam perfectionem...*“

„*potestas absoluta*“[2] môže ľuďom dopriať radosť nebeskej potechy ešte pred smrťou, a vtedy sa môže aj tvárou v tvár takejto oblažujúcej skúsenosti rozhodnúť inak. Dôvod je v tom, že človek sa podľa Ockhama teší z dosahovania (*fruitur*) blaženosti. Tu však treba rozlíšiť *frui* ako aktívny postup, ktorého dôvod je v samotnom ľudskom konaní a dosahovaní blaženosti, v druhom zmysle možno *frui* chápať ako samotnú radosť vôle z Boha. Ak *frui* chápeme v tomto prvom zmysle, potom vôľa môže proti rozumovému súdu chcieť (*velle*) blaženosť i nechcieť (*nolle*) blaženosť.

A posledná možnosť sa dotýka predpokladu, že blaženosť je skôr nedostatkom ako výhodou. Pre človeka, ktorý nemiluje Boha, môže blaženosť vyzerať ako nevýhoda, ako strata niečoho cenného a nie ako hodnota. V týchto príkladoch Ockham poukazuje na fakt, že rozum a ľudská vôľa nie sú jednoliate a že vôľa a inokedy rozum môžu hovoriť niečo úplne odlišné.

Teda v prvom rade môžeme skonštatovať, že Ockham považuje ľudskú slobodu za istú formu kontingencie, nakoľko je nestála, menlivá a do istej miery „spontánna“. V druhom rade jej pripisuje absolútnu hodnotu, keďže nie je obmedzená ani prirodzenou inklináciou k definitívnemu cieľu, ktorá však na druhej strane kontrastuje s „*potestas absoluta Dei*“ a s biblickým „Božím služobníkom“. Božia absolútna moc síce môže prekročiť ním samým stanovené zákony, čiže spasiť človeka aj bez milosti udelenej mu v krste, ale Boh to podľa Ockhama nemôže chcieť, pretože by prekročil rovinu slobodného rozhodnutia človeka. Preto Boh nastoľuje poriadok, zákon, normu a obmedzuje sám seba, svoju nikým a ničím neobmedzenú esenciu a získava len obmedzenú moc nad stvorením (*potestas ordinata*). Boh a Božia moc je teda len teoreticky absolútna, čím Ockham dospieva k názoru, že aj Božia sloboda je z lásky „obmedzená“ svojím vlastným rozhodnutím.

Druhou oblasťou, ktorou by sme sa v tomto príspevku chceli zaoberať, je problém Božieho predpoznania, čiže tzv. budúcich kontingencií. Kým z predošlého vyplýva, že Boh nemôže rozhodovať o slobode človeka, táto otázka sa konkrétne vztiahne na problém predpoznania budúcnosti človeka. Konkrétne sa to teda dotýka bodu tri, kde sme vytýčili, že Boh nemusí aktuálne chcieť spasiť človeka, ale ponechať ho bez blaženosti, čomu sa vôľa i rozum dotyčného človeka podrobia.

Prvá otázka tejto druhej časti sa bude zaoberať Božou možnosťou poznať kontingentné veci. Ockham sa opiera o Aristotelovo riešenie nutne pravdivých alebo nepravdivých viet v *De interpretatione* 9 (Ockham 1983, s. 38). Nesúhlasí s dovtedajšou tradíciou, že Boh môže poznávať veci len nutne, nakoľko je sám nutný. Aristoteles chce podľa neho v tejto kapitole o vetách povedať, že žiadna veta o budúcnosti nemôže byť evidentne pravdivá alebo nepravdivá (Ockham 1974, 3, 32). Ak totiž

2 „*Potestas absoluta*“ je Božia moc spraviť čokoľvek, čo si neprotirečí s jeho esenciou, dokonca aj prekročiť všetky zákony, ktoré sám Boh ustanovil, kým „*potestas ordinata*“ je moc, ktorou Boh koná v rámci zákonov, ktoré stvoril“.

povieme výrok: „Táto udalosť sa stane“, nemôže byť tento výrok pravdivý ani nepravdivý, na rozdiel od aktuálnych či minulých výrokov, ktoré sú buď pravdivé, alebo nepravdivé.

Ockham vyrieši tento problém tým, že singulárny výrok „Sokrates zajtra bude (jestvovať)“ prevedie na univerzálny výrok „Sokrates jestvuje v istom okamihu“ – čo je pravda. Ak v „istom okamihu Sokrates jestvuje“, potom zároveň platí, že „Sokrates jestvuje v t_1“. Možno tvrdiť všeobecný výrok „Sokrates bude v istom okamihu jestvovať“, nemusí však platiť, že akákoľvek singulárna (konkrétna) propozícia o tejto budúcej kontingencii bude pravdivá (Ockham 1983, s. 36).

Z povedaného vyplýva, že Boh môže poznať kontingentné veci a poznáva ich kontingentne. Znamená to, že v ňom samom existuje poznanie (aktuálneho, minulého) ako aj nepoznanie budúceho? Napríklad: „Boh pozná, že táto osoba bude spasená“ je pravdivá, a pritom je stále možné, že Boh nikdy nevedel, že táto osoba bude spasená. A keďže spomínaná propozícia nie je nevyhnutná, je kontingentná.

Znamená však kontingentné poznanie kontingentnosť v Božej esencii? To bude druhá otázka našej druhej časti, ktorej sa chceme venovať.

Podľa Ockhama všetko, čo je v Bohu alebo môže byť v Bohu formálne, je nevyhnutne Bohom. Poznanie niečoho ako napr. poznať *A* nie je u Boha formálne, ale je to poznanie len na základe predikácie. Pretože niekedy je tým, čo predikujeme Bohu, určitý pojem alebo slovo, inokedy nie. Preto nie je nevyhnutné, aby to bol Boh, pretože slovo „Pán“ sa predikuje Bohu kontingentne a temporálne, a napriek tomu to nie je Boh (Ockham 1983, s. 69).

Poznanie nie je vnútornou vlastnosťou samotného Boha, ale je to vzťah medzi Bohom a vecami, niektoré sú pritom kontingentné. Predikovať Bohu v tomto zmysle niečo neznamená predikovať Bohu niečo z jeho podstaty. Boh poznáva *A* – tento výrok nepredikuje Bohu ako takému nič. Povedať „Boh je Pán“ je výrok, ktorý je pravdivý, ale „byť Pánom“ nie je vnútornou vlastnosťou Boha, preto preň nie je nevyhnutná. Znamená to, že podobná predikácia Bohu ohľadom jeho predpoznania budúcich kontingencií je kontingentná?

Ockham to dokazuje nasledovne. Každá absolútna dokonalosť[3] v Bohu je nevyhnutná. Boh by nebol dokonalý, ak by nepoznal *A*, a keďže nie je nedokonalý, musí nevyhnutne poznať *A*. Ak by sme totiž tvrdili, že Boh nepozná *A*, v tom prípade by muselo byť *A* nepravdivé. Podľa Ockhama ale obe premisy (Boh nepozná *A* a *A* je pravdivé) môžu byť pravdivé, no z nich nevyplýva záver: „Boh nie je dokonalý“.

Keď tvrdíme, že Boh poznal, že Peter bude spasený, tvrdíme kontingentný vzťah medzi budúcou udalosťou a Bohom (Ockham 1983, II, 4). Nakoľko ide

3 Absolútnou dokonalosťou myslí takú dokonalosť, ku ktorej nie je možné pridať žiadnu inú. Poznať *A* v tomto zmysle nie je absolútnou dokonalosťou, lebo takéto poznanie je len pojmom alebo výrazom, ktorý predikujeme Bohu.

o kontingentný vzťah, nedefinuje sa v ňom nič z nutnej podstaty samotného Boha, ale z kontingentnosti, ktorá veci predikuje.

Záver teda je: Boh nie je kontingentný len preto, že poznáva kontingentne (Ockham 1983, s. 67).[4] Boh poznáva svojím nevyhnutným poznaním čin, ktorý sa ešte len naplní, ale možno očakávať rovnako, že sa nenaplní. Takéto poznanie niečoho, čo je kontingentné, čo je temporálne, nemožno podľa Ockhama nazývať poznaním (Ockham 1983, s. 67)[5]. Lebo medzi Božím predpoznaním a budúcou kontingenciou pretrváva kauzálne nevyhnutný vzťah (čo sa týka určenia), nemusí tento nastať kvôli slobodnej vôli aktérov konania – človeku. Boh je síce vševediaci – poznáva tieto prítomné i budúce obsahy sveta ako určité (*determinate*), je však možné, že tie budúce obsahy vôbec nenastanú.

V tomto zmysle vzniká tretia otázka: „Môže Boh predpoznať budúcnosť človeka?" Najprv si uveďme príklad sylogizmu: „Všetko, čo Boh poznáva ako jestvujúce bude jestvovať nevyhnutne". Druhá premisa: „*A* je niečo, čo Boh pozná, že to bude jestvovať" je pravdivá od večnosti – a na základe toho platí, že „*A* je niečo, čo nevyhnutne bude". Takéto tvrdenie je nepravdivé *de re*. *De dicto* môže byť podľa Ockhama pravdivá premisa 1., lebo formálne platí, že všetko, čo Boh pozná (a Boh poznáva nutne), je alebo bude jestvovať, hoci nemusí jestvovať nutne. Záver je však rovnako nepravdivý, lebo sa týka konkrétnej veci, ktorá je temporálna a nie je isté, či bude.

V tomto zmysle tvrdiť „Boh poznáva *A*" predstavuje temporálne kontingentné tvrdenie (*A* bude jestvovať), nakoľko toto tvrdenie nie je všeobecne pravdivé, ale týka sa len akcidentálnej nevyhnutnosti v čase t_n. Boh vie, že „*x* sa stane v čase t_n" – toto tvrdenie je všeobecne pravdivé, nie je však nevyhnutné. Je totiž možné, že existoval čas pred t_n, kedy toto tvrdenie nemuselo byť pravdivé. Je nielen logicky možné, že by Božie poznanie bolo iné, ako je, ale tajomným spôsobom je toto poznanie „skôr" než t_n, čiže je temporálne možné, že bude iné ako je. Takáto možnosť neznamená zmenu Božieho poznania, ale možnosť celej minulej histórie Božieho poznania, ktoré mohlo byť iné, ako teraz je. To preto, že Božie poznanie je asymetricky určené tým, čo a ako bude jestvovať, kým (to) nebude konkrétne aktualizované v prítomnosti.

4 „(Božie) poznanie nie je nevyhnutné, ani nie je treba tvrdiť, že Boh má nevyhnutné poznanie budúcich kontingencií. Naopak: (Božie poznanie týchto) je kontingentné. Pretože tak ako táto alebo oná budúca kontingencia bude jestvovať kontingentne, Boh poznáva, že to bude kontingentne... (Ockham 1983, s. 67).

5 Ockham rozlišuje dvojaké Božie poznanie. Jednak poznanie, ktoré prisudzuje Bohu prostredníctvom (medium) medzi minulosťou a budúcnosťou – kedy všetky budúce kontingencie sú nevyhnutne poznané – už samotný Boh, čo do svojej esencie, poznáva všetko jedným jediným poznaním, ktoré je nemenné a nevyhnutné. V druhom zmysle poznanie, čo sa týka obsahu – poznaného. V tomto zmysle je Božie poznanie množinou všetkých pravdivých propozícií, ktoré Boh pozná.

Ako sme mohli vidieť, sloboda ako výraz kontingencie človeka zaberá u Ockhama dôležité miesto, ktoré chráni jednak po teologickej i filozofickej stránke. Na druhej strane však v jeho tvrdeniach ostávajú niektoré rozpory. Skúsme tieto čiastočne naznačiť. Boh môže z hľadiska svojej absolútnej moci zasiahnuť do slobody človeka, ale nemôže to chcieť. Na druhej strane, ak by Boh mohol zasiahnuť do ľudskej slobody (a Ockham tvrdí, že môže), musel by mať dokonalé predpoznanie ľudského budúceho konania človeka. Keďže ale Boh poznáva kontingentne a poznáva ľudskú slobodu len „všeobecne", nevie, akým spôsobom sa to ktoré konanie skončí. Čiže Boh nemôže svoju absolútnu moc uplatniť, aj keby chcel. Ockhamovi sa nedarí vysvetliť vlastne koexistenciu dvoch vlastností v Bohu – Božej všemohúcnosti a Božej vševedúcnosti bez toho, aby jedna neobmedzovala druhú.

Tento príspevok vychádza v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0112/12 Vybrané prieniky stredovekej a súčasnej filozofie.

LITERATÚRA

AKVINSKÝ, T. (1937): *Summa theologiae*. Prekl. E. Soukup OP Olomouc : Krystal.

BONES, J. (2010): *Tugend, Wille und Vernunft – zum Verhältnis von virtus, voluntas und ration in ausgewählten Schriften Wilhelm von Ockhams*. Stuttgart : Grin Verlag.

CRAIG, W. L. (1988): *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden : Brill

CHABADA, M. (2008): *Filozofické aspekty teológie Jána Dunsa Scota*. Bratislava : Univerzita Komenského.

OCKHAM, G. (1974), Summa Logicae. P. Boehner, G. Gál (eds.) In: *Opera Philosophica* (OPh) zv. I. New York: St. Bonaventure, The Franciscan Institute.

OCKHAM, W. (2000): *Texte zur Theologie und Ethik*. Leppin V. (ed.) Stuttgart: Reclam.

PhDr. Rastislav Nemec, PhD.
Katedra filozofie TFTU
Kostolná 1, P. O. Box 174
814 99 Bratislava
rastislav.nemec@tftu.sk

ĽUDSKÁ SLOBODA AKO AUTODETERMINÁCIA V TOMISTICKOM KONTEXTE

Imrich Degro

Abstract*: The study aims to show the nature of human freedom which cannot be set beyond the good and the truth. The starting point is the reflection of their own acts carried out in the decision making process. In historical context we find the autodeterminism of the Thomistic understanding as one of the possible explanations. We choose it because it does not deny the transcendental human dimension, does not create good, does not conflict with human nature and the universality of natural law. Freedom of behaviour depends on the dynamic structure of human being. And this in turn has a basis in metaphysical principles.*

Key words: Autodeterminination – Freedom of decision-making – Human freedom – Person

Prvý problém, ktorý sa pred nami vynára, je otázka reálnosti ľudskej slobody. Následne chceme preskúmať rôzne interpretácie. Ako najadekvátnejšie vysvetlenie sa nám ponúka integrálna koncepcia osoby v tomistickom kontexte a na nej postavená koncepcia ľudskej slobody ako autodeterminácie.

Sloboda ako reálny fakt

Vychádzame zo všeobecného presvedčenia, že sloboda je reálnym faktom (nie hypotézou). Každé presvedčenie je založené na skúsenosti. Preto problém ľudskej slobody spočíva v určení, nakoľko zodpovedá všeobecné presvedčenie konkrétnej skúsenosti človeka (je alebo nie je sloboda reálnym faktom).

V každodennom živote registrujeme, že môžeme konať tak či inak, teraz alebo neskôr, sami alebo s niekým, môžeme a nemusíme konať. Túto nespochybniteľnú skúsenosť môžeme považovať za základ toho, čomu hovoríme sloboda. K tomuto ešte pridávame vnútornú skúsenosť prežívania ľudskej slobody – vedomie slobody pred, počas a po slobodnom rozhodnutí. Ide o bezprostredné poznanie vlastných aktov, ktoré sú vykonávané v procese rozhodovania. V akte poznania registrujeme, že poznávame, čo poznávame a ako poznávame (akty rozumu). Zároveň poznávame, čo chceme, ako to chceme, za akých okolností to chceme (akty vôle). A práve túto sprevádzajúcu reflexiu nazýva Krąpiec (2000a, 11 – 12) – tvorca Lublinskej filozofickej školy – „skúsenosťou slobody" a považuje ju za východisko pre racionálne vysvetlenie ľudskej slobody.

Argumenty pre autodeterminániu

V dejinách európskej civilizácie evidujeme nespočetné množstvo interpretácií ľudskej slobody. V tomto súbore názorov sa odráža veľmi široké spektrum myslenia, ktoré sa pohybuje od maximálneho determinizmu cez autodeterminizmus až po absolútny indeterminizmus. Načrtneme však len konklúzie v prospech autodeterminácie:

(1) V deterministických koncepciách je sloboda postavená na roveň nutnosti. Je to názor, podľa ktorého je všetko reálne dianie vopred nevyhnutne určené, je nutným dôsledkom rôznych podmienok a príčin. Vo všeobecnosti sa odvoláva na zákon kauzality, čo je vlastne predpokladom čiastočnej alebo úplnej negácie ľudskej slobody i zodpovednosti človeka. Vedomie slobody sa potom vysvetľuje ako mylný súd, ktorý vyrastá z neznalosti nevedomých pohnútok. V náboženskom myslení je tento názor propagovaný už v mytológii a neskôr v náboženstvách Grékov a Rimanov. V staroveku, rannom stredoveku a neskôr počas reformácie sa náboženský determinizmus v zúženej podobe interpretoval ako problém Božej prozreteľnosti a slobodnej ľudskej činnosti (človek nie je slobodný, lebo je determinovaný Božou vôľou). Vo filozofickom myslení sa kozmologický determinizmus objavil už u stoikov. Okrem toho determinizmus v istom zmysle vyznávajú všetky druhy materializmu, monizmu, panteizmu, pozitivizmu, empirizmu, extrémneho racionalizmu, idealizmu a biologizmu.

Za indeterministickými koncepciami stojí presvedčenie, že beh vecí a zvlášť ľudské konanie nie je predurčené ani osudom, ani inými príčinami. Tento názor sa odvoláva na náhodnosť, ktorú chápe ako ničím nedeterminovanú skutočnosť. Zároveň ponúka schopnosť rozhodovať o tom, čo je dobré a čo zlé, i tvoriť hodnoty. Ľudská sloboda má také výsadné postavenie, akoby sama pravda bola jedným z jej výtvorov. Za špecifickú formu indeterminizmu sa považuje voluntarizmus (opak intelektualizmu). Podľa tohto názoru má vôľa prvenstvo pred rozumom i poznaním, presahuje rozum a nie je ničím ovplyvňovaná. V tomto zmysle sa v náboženskom myslení objavuje chápanie slobody ako daru v negatívnom aspekte – človek sa stáva vďaka Bohu slobodným od nátlaku, od zákona, od hriechu, od smrti. Vo filozofickom myslení sa zase objavuje najmä u niektorých existencialistov i v liberalizme.

Takéto typy slobody – prvý argument pre odmietnutie determinizmu a indeterminizmu – sú podľa Krąpca (2000a, 19) „ničím neodôvodneným – ani stavom veci, ani stavom mysle, ktorá je v sebe niečím zdeterminovaným". Podľa Woroneckeho (1995, 137) totiž determinizmus všetko rozumovanie ohraničuje na činnosť praktického rozumu, ktorý koná s nutnosťou. Preto vôľa nemôže nenasledovať súd rozumu a neukázať na najlepší prostriedok smerujúci k cieľu. Indeterministi

zase tvrdia, že vôľa nie je determinovaná zo strany rozumu. Krąpiec (2000a, 20) k tomu ešte uvádza, že „absolútna sloboda by v konečnom dôsledku sama narážala na prekážky, ktoré by ju obmedzovali, a vylúčenie akejkoľvek determinácie v procese činnosti je vlastne popretím samotnej existencie a tým aj existencie slobody."

(2) Pri hlbšom skúmaní zistíme, že všetky koncepcie ľudskej slobody majú jedného spoločného menovateľa. Každá z nich je založená na inom chápaní človeka. Okrem toho deterministické a indeterministické koncepcie slobody sú založené – najčastejšie – na redukcionistických koncepciách človeka. Akceptácia len istého rozmeru človeka vyvoláva konflikt medzi ľudskou slobodou a prirodzenosťou človeka, medzi ideou slobody a determináciou, ktorá vyplýva z biologickej prirodzenosti človeka. Čo znamená, že sloboda je definovaná sama o sebe a zároveň je uznávaná ako požiadavka, ktorá tvorí samu seba i svoje hodnoty (Ján Pavol II. 1994, 46). Tento fakt je dôvodom nielen rozličných, ba až kontroverzných interpretácií ľudskej slobody objavujúcich sa v determinizme alebo indeterminizme, ale vyvoláva aj pochybnosti o správnosti uvedených interpretácií. A toto je druhý argument pre odmietnutie determinizmu a indeterminizmu.

Prichádzame k záveru, že plné pochopenie i vysvetlenie faktu ľudskej slobody i jej hraníc musí byť založené na integrálnej koncepcii človeka. To znamená, že okrem iného musíme aj „zvážiť, ktorý vzťah medzi slobodou a ľudskou prirodzenosťou je správny, a najmä presvedčiť sa, aké miesto zaujíma v otázkach prirodzeného zákona ľudské telo" (Ján Pavol II. 1994, 48). Dejiny filozofie nám ponúkajú model autodeterminácie. Názor, podľa ktorého je človek síce kontingentnou bytosťou, ale zároveň vlastní vysoký stupeň autonómie. Ako telesno-duchovná štruktúra nie je determinovaný cez vonkajšie činitele, ale prekračuje sám seba vedomím vlastnej existencie, poznaním cieľov života a predovšetkým vnútorným rozhodovaním sa pre konanie. Nemusíme teda začínať od nuly, stačí, ak vyberieme jeden z mnohých už jestvujúcich modelov.

Integrálna koncepcia osoby

Prvú logickú definíciu osoby ako *rationalis naturae individua substantia* nachádzame u Boethia. Vo svetle filozofie subjektu ju môžeme vyjadriť v slovenskom jazyku ako *„ja" rozumnej prirodzenosti*. Teda individuálna substancia, vyrastajúca z rozumnej prirodzenosti, sa manifestuje ako rozumné a uvedomelé „ja". Toto „ja" ponímané analogicky – ako nositeľ uvedomelých obsahov v každom súcne s ľudskou prirodzenosťou – lepšie vyjadruje neopakovateľnosť osoby ako Boethiova definícia.

„Ja" ako osoba sa aktualizuje vo fyzickom rozvoji a v slobodnej –

uvedomelej i autonómnej – činnosti. Práve cez túto činnosť najviac ukazuje svoju transcendenciu i výnimočnosť voči obklopujúcemu svetu. V klasickej filozofii zvykneme akcentovať dvojakú transcendenciu osoby, a to vo vzťahu k prírode a k spoločnosti. Transcendencia prírody človekom sa ukazuje v aktoch intelektuálneho poznania, lásky, slobody i religiozity. Spoločnosť zase človek transcenduje cez akty spojené s tým, že je subjektom práva a vlastní substanciálnu úplnosť i dôstojnosť (Krąpiec 1991, 417; Maryniarczyk 1999, 99 – 100).

Uvedené atribúty ukazujú človeka v rôznych aspektoch ako súcno, ktoré napriek tomu, že žije vo svete prírody a s týmto svetom má veľa spoločného skrze svoje telo, tak predsa nemôže byť redukovaný na prírodu, lebo v uvedených činnostiach prekračuje prírodu. To znamená, že nemôže byť determinovaný prírodou i bezohľadne podriadený zákonitostiam tela, ale práve naopak, môže svoje telo usmerňovať, svoje emócie sublimovať a nedostatky naprávať. A toto všetko môže robiť cez rozum, vôľu, lásku i religiozitu (Maryniarczyk 1995, 94). Zároveň nemôžeme oddeľovať od seba momenty poznania, lásky i slobody, lebo aj keď sú to odlišné bytostné štruktúry, tak predsa v osobnom vnútornom živote sú veľmi úzko spojené i vzájomne sa podmieňujú (Krąpiec 1991, 418). V dôsledku toho je poznanie ukazujúce sa pod vplyvom lásky selektívne. Osobná láska je zase láskou ducha - trvalého chcenia, lebo je slobodná. Sloboda je zase rozumná, riadi sa racionálnym chcením a je zodpovednou láskou. Takéto spojenie intelektuálneho poznania, rozumného chcenia – lásky i slobody konania zásadne odlišuje človeka ako osobu od iných súcien (Krąpiec 2006, 881). Preto na základe analýzy uvedených atribútov môžeme vybudovať integrálnu teóriu osoby.

Autodeterminácia v tomistickom kontexte

Na uvedenej koncepcii osoby je vybudovaná koncepcia ľudskej slobody. V nej je ľudská vôľa definovaná ako rozumná žiadostivá schopnosť ľudskej duše (lebo každá forma – a duša je formou – sa spája s určitou inklináciou). Žiadostivá schopnosť je zase ponímaná ako možnosť, ktorá musí byť uvedená do aktu. Podľa Akvinského „samotné dobro, ktoré bolo poznané, uvádza žiadostivosť do pohybu“ (*De Veritate* 22, a. 3, resp.; Św. Tomasz z Akwinu 2003, 93). A na otázku, prečo práve dobro uvádza do pohybu žiadostivosť, odpovedá, že každé súcno inklinuje „len k niečomu podobnému a vhodnému. A keďže každá vec, pokiaľ je súcnom a substanciou, je nejakým dobrom, preto nutne každá náklonnosť smeruje k dobru.“ (*De Veritate* 22, a. 3, resp.; Św. Tomasz z Akwinu 2003, 93).

Ak je súcno dobrom, potom musí mať zároveň určitú dokonalosť (lebo každá vec smeruje k svojej dokonalosti). Príčinou tejto dokonalosti je existencia

súcna; súcno je dobrom natoľko, nakoľko je v akte. Preto bytie ako dobro stanovuje predmet žiadostivosti a uvádza vôľu z možnosti do aktu (Wojtkiewicz 1999, 149). Bytie ako dobro (ako zdroj racionálneho konania) vytvára vzťah k vôli ako prvej motorickej sile. Akvinský podotýka, že nasmerovanie k dobru sa nedotýka konkrétneho dobra, ale dobra vo všeobecnosti. Vôľa totiž z prirodzenosti chce dobro, ale „bez ohraničenia, či chce to alebo tamto dobro" (*De Veritate* 22, a. 6, ad 5.; Św. Tomasz z Akwinu 2003, 122). Chcenie dobra ako takého v človeku vždy jestvuje a nikdy nezanikne, lebo „vôľa nemôže po ničom túžiť, len ako po dobre" (*STh I*, q. 82, a. 2, ad 1.; Św. Tomasz z Akwinu 1998, 409). To znamená, že vôľa nemusí podliehať impulzom, ktoré prichádzajú od vnímaných predmetov. Silu náklonnosti vlastní ona sama, lebo „sa nemusí prikláňať k tomu, čo je poznané i žiadané, ale môže sa alebo nemusí k tomu priklonit'" (*De Veritate* 22, a. 4, resp.; Św. Tomasz z Akwinu 2003, 98-99). *Appetitus*, ktorý nie je nutne determinovaný zvonku, sa špeciálne viaže s intelektuálnym poznaním. Človek poznáva prirodzenosť dobra i sám sa rozumne smeruje k vybranému dobru, lebo dobro má v sebe žiadostivý charakter a vôľa ako žiadostivá schopnosť zase túži po dobre. Táto skutočnosť sa vyjadruje v abstraktnom sformulovaní ako *bonum est faciendum* a v osobnej forme ako *fac bonum* (ako zásada základného práva prirodzenosti) (Krąpiec 2000b, 133).

Do štruktúry slobodného konania teda nerozlučne vstupuje rozum i láska k dobru, lebo základom slobody je schopnosť intelektuálneho poznania súcna i schopnosť zamilovania si súcna v sebe i pre seba ako dobra samého v sebe. Keďže človek môže intelektuálne poznať každé bytie, môže aj každé bytie milovať ako dobro, i preto žiadne z konkrétnych dobier nedeterminuje človeka k nutnému vlastneniu seba. Konkrétne dobro sa vždy človeku javí ako neadekvátne vo vzťahu k dobru vo všeobecnosti, preto môže byť vždy alebo milované, alebo odmietnuté. Z uvedeného vyplýva, že v akte slobodného výberu konštituujeme svoju slobodu nie vo vzťahu k svetu veci, ale vo vzťahu k sebe samému ako subjektu konania i subjektu aktualizovanému v činnosti (Krąpiec 1993, 136 - 137).

V slobodnom rozhodovaní ide o akty vôle, o vnútorne vyjadrenie človeka *chcem* alebo *nechcem*. Toto chcenie sa dotýka konkrétneho súcna, ktoré je človeku dané vo forme súdu o tomto súcne. Rozum totiž musí predstaviť do chcenia alebo nechcenia obsah bytia v praktickom súde, lebo vôľa nie je schopná poznávať. Vôľa len suponuje poznanie; nič nemôže byť chcené, ak nie je najprv poznané (Krąpiec 2000a, 14 – 15). Takže „cieľ je prvý v intencii, ale druhý v existencii" (*De Veritate* 22, a. 12, resp.; Św. Tomasz z Akwinu 2003, 158). Ale aj rozum, aby vykonal poznávaciu činnosť, musí byť povzbudzovaný vôľou. Vidíme, že istým spôsobom intelekt hýbe vôľou a vôľa zase intelektom. Je to možné preto, že vyššie schopnosti ľudskej duše sa môžu obracať na seba z dôvodu svojej nemateriálnosti. Podľa Akvinského „rovnako

vôľa i intelekt robia reflexiu jedno nad druhým, nad podstatou duše i nad všetkými jej fakultami. Intelekt totiž pozná sám seba i vôľu, podstatu duše i všetky jej fakulty. Podobne vôľa chce chcieť, chce, aby intelekt poznával, chce podstatu duše i tak ďalej." (*De Veritate* 22, a. 12, resp.; Św. Tomasz z Akwinu 2003, 159 – 160). Teda intelekt a vôľa sa vzájomne uvádzajú do pohybu: intelekt vôľu, aby vôľa túžila po vopred poznanom predmete cez intelekt, a vôľa intelekt, aby poznával. Samotné priklonenie sa (výber) na jednu alebo druhú stranu sa priznáva ľudskej vôli, lebo podľa Akvinského „vlastným predmetom výberu je to, čo vedie k cieľu, a to má charakter dobra, ktoré je predmetom vôle" (*De Veritate* 22, a. 15, resp.; Św. Tomasz z Akwinu 2003, 179). A zasa, ak ide o samotný akt výberu, tak výber je „posledným výberom, v ktorom prijímame niečo na vykonanie, a to nie je dielom rozumu, ale vôle" (*De Veritate* 22, a. 15, resp.; Św. Tomasz z Akwinu 2003, 179). Pričom sa nesmie zabúdať na predchádzajúci súd rozumu, lebo výber je „aktom vôle nie absolútne, ale vo vzťahu k rozumu, keďže vo výbere sa prejavuje to, čo je vlastné rozumu, porovnanie alebo preferovanie jednej veci pred druhou" (*De Veritate* 22, a. 15, resp.; Św. Tomasz z Akwinu 2003, 180). Znamená to teda, že v momente výberu sa navzájom spájajú podriadené akty praktického rozumu (môže ich byť veľa) i výberu vôle. Tento výber vôle nadobúda podobu tzv. *prakticko–praktického súdu* a určuje, čo a akým konkrétnym spôsobom je potrebné konať. Konkrétne vôľa rozhoduje o tom cez svoj výber, ktorý praktický súd bude človeka determinovať ku konaniu, lebo ona môže kedykoľvek prerušiť radu intelektu i prikázať *toto chcem* (Krąpiec 2000a, 51 – 52).

Takže vôľa vykonáva výber vždy po nejakom poslednom súde, ale tento súd nie je posledným preto, že sám rozum dospel k tomuto záveru, ale preto, že vôľa sa na ňom zastavila ako na najlepšie jej zodpovedajúcom uspôsobení. Ide nie o to, čo je samo osebe najlepšie, ale čo najviac zodpovedá človeku v danom stave (Woronecki 1995, 135 – 137). Človek si sám vyberá z mnohých rozumných determinantov len jeden, čím ukončuje proces rozhodovania a determinuje sa k takému a nie inému konaniu. Tento výber neviaže človeka navždy. Môže ho odvolať, zmeniť, zadržať alebo prerušiť jeho vykonanie, lebo je výsledkom reflexie nad jeho vlastnými súdmi a túto reflexiu môže vždy zopakovať a vďaka nej konať ináč (Woronecki 1995, 142 – 143).

Je potrebné zdôrazniť, že v akte výberu si človek nevyberá medzi konkrétnymi vonkajšími vecami, ale medzi vlastnými praktickými súdmi o vonkajších veciach. Z toho vyplýva, že sloboda jestvuje vo vnútri človeka; v akte výberu praktického súdu, ktorým sa determinuje ku konkrétnemu konaniu (Krąpiec 2000b, 141 – 142). Tento výber praktického súdu je podľa Krąpieca (2000a, 49) momentom *autodeterminácie* a podstatným momentom ľudskej slobody. Človek totiž sám seba cez dobrovoľný výber praktického súdu konštituuje ako reálnu príčinu ľudského konania (autora

konania), lebo on sám si zaumienil, že mu zodpovedá tento a nie iný praktický súd, hoci možno vie, že tento súd nie je najlepší a ani jediný.

Ľudská sloboda je teda ohraničenou aktuálnou možnosťou vždy len jedného konečného dobra, pre ktoré sa musíme rozhodnúť svojou vôľou. V akte výberu sme závislí na objektívnom obsahu praktických súdov pochádzajúcich z intelektu, ktorý ich čerpá z poriadku osôb i vecí. Napriek uvedenému obmedzeniu intelektom je ľudská vôľa slobodná od každého určenia, vonkajšieho aj vnútorného. Takže vo svojom smerovaní nie je človek zásadne obmedzovaný, ale sám seba determinuje ku konkrétnemu konaniu (k získaniu dobra, ktoré si vybral). Vďaka tomuto smerovaniu je slobodný. Táto sloboda však nie je absolútna. Má totiž základ v nevyhnutnej orientácii na pravdu i dobro. Rozum totiž najprv poznáva pravdu o súcne, pravdivé dobro v súcne, a potom svoj súd o dobre v danom súcne predstavuje vôli. Teda nekreuje dobro, ale ho odčítava z obklopujúceho sveta súcien. Z čoho vyplýva pre človeka aj úloha, a to determinovať sa k chceniu poznaného dobra.

LITERATÚRA

JÁN PAVOL II. (1994): *Veritatis Splendor*. Trnava: SSV.

KRĄPIEC, M. A. (1991): *Ja – człowiek*. Dzieła IX. Lublin: RWKUL.

KRĄPIEC, M. A. (1993): *Człowiek i prawo naturalne*. Dzieła X. Lublin: RWKUL.

KRĄPIEC, M. A. (2000a): *Ludzka wolność i jej granice*. Dzieła XVIII. Lublin: RWKUL.

KRĄPIEC, M. A. (2000b): Akt ludzki. In: Maryniarczyk, A. (ed.): *Powszechna encyklopedia filozofii 1*. Lublin: PTTA, 133 - 145.

KRĄPIEC, M. A. (2006): Osoba. In: Maryniarczyk, A. (ed.): *Powszechna encyklopedia filozofii 7*. Lublin: PTTA, 873 - 887.

MARYNIARCZYK, A. (1995): Filozoficzne „obrazy" człowieka a psychologia. *Człowiek w kulturze* 6 - 7, 77 - 97.

MARYNIARCZYK, A. (1999): *Zeszyty z metafizyky III. Realistyczna interpretacja rzeczywistości*. Lublin: SITA.

ŚW. TOMASZ Z AKWINU (1998): *Traktat o czowieku*. Summa teologii 1,75-89. Kęty: Antyk.

ŚW. TOMASZ Z AKWINU (2003): *De Bono – O dobru*. Lublin: Wydawnictvo KUL.

WOJTKIEWICZ, K. (1999): *Personalizm św. Tomasza z Akwinu w „Traktacie o człowieku"*. Olsztyn: Hosianum.

WORONECKI, J. (1995): *Katolicka Etyka wychowawcza I*. Lublin: RW KUL.

PhDr. Imrich Degro, PhD.
Katedra filozofie
Teologická fakulta
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hlavná 89
041 21 Košice
imrich.degro@ku.sk

Etické aspekty problému slobody

SLOBODA A HRANICE ZASAHOVANIA V OBLASTI ĽUDSKEJ PRIRODZENOSTI

Elżbieta Struzik

Abstract: *I analyse the problem of freedom in the context of progress in the field of biotechnology and biomedicine, considering the question of interference in human nature. The problem of genetic modification of a human might be considered in the perspective of genetic engineering (and corresponding cloning methods) and genetic non-therapeutic manipulations, aiming at enhancement of human features. Concentrating on the problem of non-therapeutic medical enhancement of human features, combined with aspiration to perfection of human existence, I consider the problem of subject's freedom in the aspect of autonomy of choice: affirmation of natural human condition, stigma of which are restrictions and determinisms of human nature or aspiration to perfection and happiness and radical change of human condition which is offered by biotechnology.*

Key words: Freedom – Biotechnology – Human nature - Medical enhancement - "better children" – "superior performance" – "ageless bodies" – "happy souls"

Dominantným impulzom pre rozvoj súčasnej biotechnológie a biomedicíny sa stal rok 2003, v ktorom bol úspešne dokončený projekt popisu ľudského genómu (Human Genome Project – HGP).[1] Prečítanie genetickej mapy človeka malo zásadný vplyv na odkrytie genetického vzorca mnohých chorôb, ktoré majú svoj pôvod v disfunkcii niektorých ľudských génov, čím sa otvorili široké možnosti pre praktické aplikácie rôznych terapeutických zásahov do ľudského organizmu. Projekt HGP otvoril horizont možností v oblasti biomedicíny, ktoré by mali viesť k lepšej ochrane ľudského života, zároveň však umožnil rozvoj tzv. neterapeutickej intervencie, ktorá má za cieľ „zdokonalenie" človeka. Predmetom aktuálnych bioetických diskusií sa stala genetická modifikácia ľudských vlastností, známa pod názvom *genetic enhancement*. V kontexte uvažovania a analyzovania etických a sociálnych dôsledkov biotechnologickej revolúcie sa preto zameriam na problém genetického zdokonaľovania ľudských vlastností.

Vlastné stanoviská v otázke genetickej modifikácie vedúcej k „zdokonaleniu" človeka formulujú biokonzervativisti (napr. J. Habermas a F. Fukuyama), ktorí kriticky premýšľajú o účinkoch technológie na budúcnosť človeka, ako aj post- či transhumanisti,

1 HGP predstavuje jeden z najdôležitejších projektov súčasnej vedy. Jeho realizácia bola možná vďaka úzkej spolupráci medzinárodných výskumných laboratórií. Projekt bol realizovaný vo viacerých etapách, vyžadoval koordináciu výskumu, monitoring experimentálnych postupov a zároveň stanovenie nových oblastí analýz. Koordinátorom a sponzorom projektu bol Department of Energy Office of Biological and Environmental Research v USA. Trval od roku 1990 až do roku 2003. Základné informácie o projekte a jeho financovaní možno nájsť na internete: www. ornl.gov/sci/techresources/Human_Genome/home.shtml.

fascinovaní možnosťami biotechnológie orientovanej na neterapeutickú intervenciu v oblasti ľudskej prirodzenosti. Myšlienky transhumanizmu, ktoré „už nepatria (…) k okrajovým intelektuálnym prúdom vyznávačov *science fiction*, ale stávajú sa čoraz viac pravdepodobnými vďaka prudkému technologickému rozvoju" (Bakke 2010, 29), ohlasujú príchod éry post-človeka (*posthuman*) a sú priaznivo naklonené modifikáciám ľudskej prirodzenosti, procesom hybridizácie a kyborgizácie ľudského tela.[2] Podľa Joela Garreaua, ktorý analyzuje vplyv technologického rozvoja na ľudský život, sa stáva intervencia v oblasti ľudskej prirodzenosti a biologického fondu človeka jednoducho faktom. V knihe *Radikálna revolúcia* formuluje v kontexte biotechnologickej revolúcie, rozvoja genetického inžinierstva a kybernentiky otázku po budúcnosti človeka: „Zdokonalenie ľudskej prirodzenosti – tvrdí – sa odohráva v štyroch základných oblastiach, skrývajúcich sa pod skratkou GRIN: genetika, robotika, informatika a nanotechnológie". (Garreau 2005, 10-11)[3] Garreau, podobne ako Habermas či Fukuyama, zdôrazňuje vplyv techniky, ktorá bola prvotne orientovaná na vonkajšie prostredie človeka, avšak aktuálne „(...) vstupujeme do éry technických vynálezov, ktoré súvisia s naším vnútrom". (Garreau 2005, 12) Podobnú myšlienku formuluje Hans Jonas, ktorý tvrdí, že proces technizácie sa bezprostredne týka ľudskej prirodzenosti a apeluje na otvorenú diskusiu o etickej podstate tohto problému. „*Homo faber* sa teraz obracia k sebe samému – tvorcovi všetkých ostatných vecí – a pripravuje sa na pretvorenie samého seba. Táto glorifikácia vlastnej moci, ktorá môže pokojne zvestovať prekonanie človeka, toto konečné prevládnutie zručnosti nad prirodzenosťou si vyžaduje extrémne úsilie zo strany etického myslenia". (Jonas 1996, 50)

Progres v oblasti biotechnológie generuje „nové typy intervencie" v oblasti ľudskej prirodzenosti, ktoré smerujú k zásadnej transformácii toho, čo ešte budeme považovať za „ľudské". Podľa Habermasa sa tým problematika rozširuje o otázky morálnej prirodzenosti, ktoré sa dotýkajú samotnej štruktúry subjektu. Biotechnológia mení naše chápanie ľudského organizmu, keďže stiera „hranice medzi prírodou, ktorou „sme", a organickým vybavením, ktoré sebe samým „dávame". Subjekt-tvorca sa teda nachádza v novej situácii vo vzťahu k sebe samému: môže zasahovať do organického substrátu vlastnej subjektivity. Od toho, ako si tieto subjekty rozumejú, bude závisieť, ako budú nové možnosti využívať: *autonómne*, v súlade s normatívami, ktoré prenikajú do demokratických procesov formovania vôle – alebo arbitrárne, podľa subjektívnych predstáv, ktoré sa bude snažiť uspokojiť trh. (Habermas 2003, 19)

Habermas konštatuje, že biotechnológia rozširuje pole autonómnosti subjektu,

2 Pozri (Konstańczak 2003; 2005).

3 Pozri (Czajkowska-Majewska 2005).

avšak podstatným prvkom tohto procesu je prehĺbenie problematiky zodpovednosti, ktorá je spojená s etickým povedomím človeka ako biologického druhu. V kontexte biotechnologického rozvoja teda otázka „modernej koncepcie slobody" predpokladá na jednej strane úvahy o hraniciach intervencie v oblasti ľudskej prirodzenosti a na druhej strane rozšírenie poľa problému zodpovednosti.

Otázka *medical enhancement*, v zmysle genetickej modifikácie ľudských vlastností v oblasti neterapeutickej intervencie, sa stala jedným z hlavných problémov analyzovaných skupinou expertov z oblasti biotechnológie, biomedicíny a bioetiky. Analýzou sa zaoberala Rada pre bioetiku, ktorá bola zvolaná v roku 2001 samotným prezidentom USA G.W. Bushom. Výsledkom činnosti Rady, činnosť ktorej koordinoval Leon R. Kass, bola rozsiahla správa z roku 2003 pod názvom *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*.[4] Správa analyzuje etické a sociálne dôsledky biotechnologickej revolúcie. Sústreďuje sa na analýzu praktických aplikácií biotechnológie a biomedicíny v najbližšej budúcnosti a popisuje možnosti neterapeutického zasahovania do ľudského organizmu, ktorého cieľom je „vylepšovanie" alebo posilnenie biologickej výbavy človeka. Zdôrazňované „neterapeutické" intervencie jasne definujú oblasť konania a zasahovania biomedicínskych technológií so zámerom posilnenia alebo vylepšenia ľudských vlastností. Autori Správy uvádzajú, že dynamický rozvoj v oblasti biotechnológií a biomedicíny sa môže stať nástrojom uskutočnenia odvekých a utopických ľudských túžob po dosiahnutí dokonalosti. Medicínske vylepšovanie človeka, definované ako *medical enhancement*, teda treba vnímať v kategóriách neterapeutickej intervencie do ľudského organizmu, ktorá má za cieľ posilnenie prirodzených druhových vlastností. So zadefinovaním pojmu „*enhancement*" súvisí problém rozlíšenia medzi oblasťou medicínskeho (terapeutického) pôsobenia, ktoré je nevyhnutné pre zabezpečenie normálneho fungovania organizmu, a neterapeutického zasahovania do ľudského organizmu, ktorého cieľom je vylepšovanie a posilnenie ľudských vlastností. Definovanie kritérií pojmu „*enhancement*" zohľadňuje rozlíšenie medzi terapiou, prevenciou a vylepšovaním, chápaným ako mimo terapeutickú činnosť, prekračujúcu opodstatnenosť medicínskeho pôsobenia. Rozlíšenie medzi terapiou a vylepšovaním, chorobou a zdravím rodí určité kontroverznosti, pretože je ťažké určiť ostrú hranicu medzi terapiou, ktorá je pre zdravie nevyhnutná a biomedicínskou technikou, ktorá ústi iba vo „vylepšení". V zásade sa však akceptuje,

4 *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness* – správa bola prezentovaná v roku 2003 a je výsledkom činnosti Rady pre Bioetiku. Správa analyzuje možnosti aplikovania biotechnológie a biomedicíny v oblasti *medical enhancement* a formuluje vlastné stanovisko v otázke medicínskeho neterapeutického zdokonaľovania ľudských vlastností. Okrem iného uvažuje nad etickými, právnymi a sociálnymi dôsledkami biotechnologickej revolúcie. Ako zdôvodňuje v úvode L.R. Kass, je potrebná špeciálna analýza týkajúca sa možnosti budúcich genetických manipulácií pre stanovenie podmienok správneho morálneho oceňovania.

že „terapia“ vo všeobecnosti označuje použitie biomedicínskych postupov pri liečení jednotlivca so známou chorobou s obmedzeným výkonom alebo nejakou vadou s cieľom prinavrátenia do normálneho zdravotného stavu. „Vylepšovanie“ je zámerným použitím biotechnologického pôsobenia za účelom zmeny nie chorobných procesov, ale normálneho chodu ľudského tela a psychiky s cieľom zvýšenia a vylepšenia vrodených možností a schopností. (*Beyond* 2003, 13) Podľa T. Kraja je „termín *enhancement* zvyčajne používaný v bioetike pre vymedzenie intervencie smerujúcej k úprave ľudskej formy alebo fungovania, ktorá prekračuje všetko to, čo nevyhnutne podporuje alebo môže prinavrátiť dobrý zdravotný stav.“ (Kraj 2010, 34)

V správe *Beyond Therapy* sa o propozícii vylepšovania ľudských vlastností uvažuje v rámci štyroch problémových skupín: 1) „better children“ - analyzovaná skupina sa týka budúcich ľudských pokolení; 2) „superior performance“ - ide o medicínske techniky neterapeutického posilňovania normálnych biologických funkcií (prípad špičkových športových výkonov); 3) „angeless bodies“ - v rámci tejto skupiny sa zohľadňuje možnosť využitia biomedicíny za účelom „pozastavenia“ biologických procesov starnutia organizmu a predĺženia času ľudskej existencie; 4) „happy souls“ - v rámci tejto skupiny sa uvažuje o možnosti farmakologickej manipulácie za účelom vybudenia stavov existenciálnej spokojnosti a pocitu šťastia.

Prvý problém predstavuje medicínske vylepšovanie ľudských vlastností v kontexte procesu ľudskej reprodukcie. O projekte „better children“ sa uvažuje v rovine prenatálnej diagnostiky a výberu genetického potomstva, riadenia a kontroly procesu rozmnožovania, pohlavnej selekcie a zlepšenia kontroly správania (s použitím psychotropných prostriedkov). O probléme kontroly procesu rozmnožovania uvažuje napr. P. Singer, ktorý analyzuje jeho potenciálne etické a sociálne dôsledky. Moderná veda nám poskytuje nástroje, vďaka ktorým možno efektívne zasahovať do procesu rozmnožovania, napr. embrionálnou selekciou za účelom eliminácie genetických chorôb alebo pohlavnej selekcie. (Machinek 2007) Pokiaľ ide o etické dôsledky tejto činnosti, treba uvažovať o hraniciach medzi terapiou a eugenikou, ktorá vedie k „vytváraniu jedincov s tými najžiaducejšími vlastnosťami“ (Singer 1988, 195), čo v konečnom dôsledku znamená, že vedie k vylepšeniu samotnej ľudskej formy. To podľa Singera vedie k rozlíšeniu medzi genetickým inžinierstvom, ktoré sa vyznačuje terapeutickým charakterom, a genetickým inžinierstvom, ktoré sa vyznačuje eugenickým charakterom. Je potrebné zvážiť tak riziká ako aj správnosť posúdenia očakávaných dôsledkov medicínskej intervencie. Podobné stanovisko v tejto otázke zastávajú aj autori „Správy“, keď hovoria, že projekt „better children“ vyvoláva príliš veľa otázok etickej povahy. Ako základný problém sa javí posúdenie prirodzenosti životného cyklu, príchodu na svet , narodenia, ktoré predstavujú začiatok nových dejín autonómne konajúceho subjektu. Skutočnosť, že sa do tohto sveta narodíme,

je určujúcou podmienku chápania ľudskej existencie, v rozpätí narodenia, smrti a oblasťou konania, ako píše H. Arendt, prítomnosť vo svete úzko súvisí s možnosťou konania, ktorá sa aktualizuje vďaka schopnosti „započatia čohosi nového". (Arendt 2010, 27; Habermas 2003, 67) Táto problematika zahŕňa aj otázky o hraniciach autonómnosti subjektu, ktorého slobodné konanie bude neskôr determinované vylepšenou genetickou výbavou. Ďalším aspektom tohto problému je vymedzenie „zmyslu a hraníc rodičovskej kontroly a charakteru výchovy detí." (Beyond 2003, 278) Na kontrolu správania, dosiahnutú pomocou psychotropných preparátov, možno v tomto zmysle nahliadať v kategóriách represie, narúšajúcej proces autorealizácie.

Skupina „superior performance" otvára problematiku ľudskej dokonalosti, o ktorej sa uvažuje v pojmoch telesnosti (telesnej spôsobilosti) v rovine neterapeutického medicínskeho pôsobenia, a to najmä v oblasti športu (to znamená zlepšenie telesnej výkonnosti, telesnej motoriky, zvýšenie sily a odolnosti, diéty, atď.). Inú skupinu vylepšovacích zásahov predstavujú chirurgické zákroky (napr. laserová chirurgia zraku). V súčasnom športe sme svedkami používania rôznorodých podporných prostriedkov (anabolické steroidy, rastové hormóny). Je zrejmé, že aj genetika v oblasti športu otvára pred nami nové možnosti neustáleho zlepšovania ľudského organizmu.

Propozícia „angeless bodies" sa zameriava na etické a sociálne dôsledky využívania biotechnológií za účelom predĺženia ľudského života a zachovania mladosti. „Správa" zohľadňuje posilňujúce a vylepšujúce intervencie, pričom jednotlivo analyzuje nasledovné problémy: zastavenie procesu starnutia ľudského organizmu (genetická manipulácia), posilnenie rastu svalovej hmoty, posilnenie ľudskej pamäti a intelektuálnych zručností.[5] Možnosť predlžovania ľudského života nás takto v kontexte dynamiky sociálnych procesov a generačnej výmeny stavia pred otázku po zmysle „prirodzeného životného cyklu". (Beyond 2003, 278) Ďalším aspektom problému predlžovania biologického života a zachovania fyzickej a intelektuálnej kondície je otázka po zmysle ľudskej existencie a procese seba realizácie, čo potom implikuje otázky po etickej prirodzenosti, ktorá sa týka najmä generačnej výmeny, demografie a problému zodpovednosti za budúce pokolenia.

Projekt „happy souls" uvažuje o možnosti biotechnologickej kontroly nášho správania farmakologickou reguláciou procesov seba uspokojenia a individuálneho pocitu šťastia pri vytváraní pozitívnych podmienok procesu seba realizácie. Možnosť ovplyvňovania psychických stavov subjektu a modifikácie jeho správania vedie vďaka selektívnemu posilňovaniu pozitívnych zážitkov k eliminácii prvkov narúšajúcich psychickú rovnováhu. Existuje predpoklad, že rozvoj neurológie a farmakológie umožní v blízkej budúcnosti eliminovať traumatické zážitky a utrpenie. Tento

5 Pozri (Lekka-Kowalik 1998).

projekt teda predpokladá možnosť manipulácie s ľudskou pamäťou, čiže elimináciu prvkov narúšajúcich emocionálnu rovnováhu a traumatických zážitkov z minulosti.

Analýzy „Správy" v oblasti medical enhancement takisto zohľadňujú aj rovinu tzv. „luxusnej medicíny".[6] Problematika sa bezprostredne týka „ľudského tela" (Szostek 1994, 5), ktoré nie je len „miestom života (…) prostriedkom – centrom, osou života" (Pastuszek 2010, 513), ale tiež „centrom orientácie vo svete" a predstavuje východiskový bod „celostného zakúšania sveta" v zmysle fundamentálnej ontologickej podmienky zakorenenosti v existencii. (Javorská 2010, 158) Projekty medicínskeho vylepšovania ľudského organizmu podmieňujú nutnosť reflexie nad zmyslom ľudskej dokonalosti tak z hľadiska fyzického (telesného), ako aj morálneho. Vízia človeka budúcnosti, ktorá je obsahom správy *Beyond Therapy*,[7] nastoľuje celý rad etických a sociálnych otázok týkajúcich sa preferencií hodnôt ako sú spravodlivosť, zdravie, bezpečnosť, rovnosť a sloboda. (Beyond 2003, 279) Biotechnológia podľa Habermasa rozširuje oblasť autonómie subjektu, pričom zavádza „modernú koncepciu slobody". (Habermas 2003, 19) Otázka po budúcnosti človeka je integrálne spojená s otázkou po slobode v zmysle slobodnej a nespútanej seba realizácie subjektu ako formy prítomnosti vo svete spoločnosti. Pojem slobody ako konštitutívnej hodnoty predstavujúcej základ ľudskej dôstojnosti a seba realizácie sa spája s osobným pocitom identity chápanej v zmysle postmoderny ako projektu individuálnej tvorby vlastného, vnútorného Ja. Biotechnológia a biomedicína otvárajú prístup k úplnému seba vytváraniu subjektu a jeho dokonalosti. Pojem slobody takto možno nahliadať aj v kontexte postulátov kantovskej etiky, ktorá potvrdzuje možnosť seba zdokonaľovania subjektu, avšak za podmienky dodržania princípov ľudskosti. V reflexii nad zmyslom slobody v epoche biomedicínskeho rozvoja Habermas zdôrazňuje význam zodpovednosti a „neistoty rizika", aké so sebou tento progres prináša.

Podobne ako J. Habermas, vníma nevyhnutnosť reflexie nad problémom slobody v kontexte rozvoja biotechnológie a bomedicíny aj F. Fukuyama. V knihe *Koniec človeka. Dôsledky biotechnologickej revolúcie* spája problém slobody subjektu v oblasti biomedicínskeho pôsobenia s úvahami na témy ľudskej prirodzenosti a práv človeka, jeho dôstojnosti a spravodlivosti. Biotechnologická budúcnosť človeka znamená rozšírenie jeho slobody, sebaurčenia, a to nielen vo vzťahu k sebe, ale najmä vo vzťahu k budúcim pokoleniam. Tieto reflexie charakterizuje morálny kriticizmus v oblasti problematiky zodpovednosti.

„Nemusíme – píše Fukuyama – pod falošným práporom slobody, prijať žiadny z týchto budúcich svetov – nech už ide o slobodu neohraničeného práva na seba utváranie, alebo ničím nebrzdený pokrok vedeckého výskumu. Nemusíme sa

6 Por. (Muszala 2005).

7 Por. (Struzik 2009).

vnímať ako otroci nevyhnutného technického pokroku, pokiaľ tento pokrok neslúži ľudským cieľom. Skutočná sloboda znamená slobodu spoločnosti, ktorá ochraňuje tie hodnoty, ktoré považuje za najdôležitejšie – a práve túto slobodu musíme dnes využiť tvárou v tvár biotechnologickej revolúcii." (Fukuyama 2004, 286)

LITERATÚRA

ARENDT, H. (2010): *Kondycja ludzka*. Trans. A. Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheya.

BAKKE, M. (2010): *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*. Poznań: WN UAM.

Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report of the President's Council on Bioethics. Washington D.C. 2003.

BORTKIEWICZ, P. TChr (2001): Granice ingerencji w naturę – spojrzenie teologa. In: Chyrowicz, B. SSpS (ed.): *Granice ingerencji w naturę*. Lublin: TN KUL, 53-71.

CHYROWICZ, B. SSpS (2004): Spór o poprawianie ludzkiej natury. In: Chyrowicz, B. SSpS (ed.): *Etyka i technika w poszukiwaniu ludzkiej doskonałości*. Lublin: TN KUL, 47-61.

COLOMBO, R. ks (1999): Projekt Poznania Genomu Człowieka. Moralne granice badań. In:

SGRECCIA, E. Bp, Styczeń, T. SDS; Gula, J., Ritter, C. (ed.): *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?* Lublin: RW KUL, 69-93.

CZAJKOWSKA-MAJEWSKA, D. (2005): *Nowy, lepszy? człowiek*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.

FROŁOW, I. (1979): *Postęp nauki a przyszłość człowieka*. Trans. E. Dowkan. Warszawa: Wiedza Powszechna.

FUKUYAMA, F. (2004): *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Kraków: Znak.

GARREAU, J. (2005): *Radykalna ewolucja*. Trans. A. Kloch, A. Michalski. Warszawa: Prószyński i S-ka.

HABERMAS, J. (2003): *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Trans. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

JAVORSKA, A. (2010): World, bodiness and movement of existence in Phenomenology of Jan Patočka. In: Kiepas, A., Struzik, E. (ed.): *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*. Katowice: Uniwersytet Śląski & Studio29, 152-158.

JONAS, H. (1996): *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Trans. M. Klimowicz. Kraków: Platan.

KONSTAŃCZAK, S. (2003): *Etyka środowiskowa wobec biotechnologii*. Słupsk: Pomorska Akademia Pedagogiczna w Słupsku.

KRAJ, T. (2010): *Granice genetycznego ulepszania człowieka*. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji gentycznych. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.

MACHINEK, M. MSF (2007): *Spór o status ludzkiego embrionu*. Olsztyn: UMW.

MUSZALA, A. (2005): Medycyna luksusowa. In: Muszala, A. (ed.) (2005): *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, 285-288.

PASTUSZEK, A. (2010): Ciało politycznie obramowane – pomiędzy wzniosłością a wstrętem. In: Kiepas, A., Struzik, E. (ed.): *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*. Katowice: Uniwersytet Śląski & Studio29, 513-524.

SINGER, P., WELLS, D. (1988): *Dzieci z próbówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*. Tłum. Z. Nierada. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.

STRUZIK, E. (2009): Človek buducnosti – kyborgizacia tela. In: Karul, R., Porubjak, M. (ed.): *Realita a fikcia. Zbornik prispevkov z medzinarodnej vedeckej konferencie v ramci 9. vyročneho stretnutia SFZ pri SAV*. Bratislava: Vydavateľ: SFZ pri SAV a KF FF UCM, 2009, 238-245.

SZOSTEK, A. MIC (1994): *To nie postęp zagraża człowiekowi*. In: Ethos, 1994, No 1-2 (25-26), 3-7.

Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report of the President's Council on Bioethics. Washington D.C. 2003.

Raport Prezydenckiej Rady Bioetyki dostępny w formacie pdf na stronie internetowej:
<<http://bioethics.georgetown.edu/pcbd/reports/beyondtherapy/html>>

KONSTAŃCZAK, S. (2005): Naturalne czy sztuczne? Organizmy czy mechanizmy? <<http://www.biotechnologia.com.pl/biotechnologia-portal/info/biotechnologia/30_bioetyka/4235,naturalne_czy_sztuczne__organizmy_czy_mechanizmy__stefan_konstanczak.html>>

Z poľského originálu *Wolność a granice ingerencji w naturę ludzką* preložil do slovenčiny Pavol Sucharek. Preklad 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*.

Dr. Elżbieta Struzik
University of Silesia
Faculty of Social Sciences
Institute of Philosophy
Poland
elzbieta.struzik@us.edu.pl

SLOBODA, ZMYSEL ŽIVOTA A SMRTEĽNOSŤ

Juraj Čáp

Abstract: *The author analyzes the relationship between freedom, predestination of mortality and meaning of life as essential phenomena of human life. He characterizes freedom as openness towards self-actualization and man's mortality as limitations of this freedom. Human being is in a situation where, on the one hand languish for a free realization of a meaningful life and on the other hand, they are faced with the possibility and necessity of own finitude. The author believes that this frame of mind is related to axiological aspect of human life. He offers a nihilistic, idealistic and realistic answer to the question of whether human life may have or not have meaning of life in relations to the mortality and free will.*

Key words: Death – Mortality – Awareness of Mortality – Free Will – Meaning of Life

Otázka, či človek je, alebo nie je slobodný, vyjadruje jeden zo základných problémov filozofickej antropológie. Problém slobody (lepšie povedané slobodnej vôle) má primárne metafyzickú povahu. Existujú dve základné teórie, ktoré sa pokúšajú riešiť tento problém – teória slobodnej vôle a teória determinizmu. Filozofi (a ľudia vôbec) veria buď v jednu, alebo v druhú teóriu (teórie sú inkompatibilné), prípadne sú takí, ktorí veria, že sú tieto teórie zlučiteľné (teda kompatibilné). Problém ľudskej slobody a determinizmu je v rámci inkompatibilného stanoviska nastolený v silnom kontraste a v absolútnej polohe. To znamená, že buď veríme v slobodnú vôľu a neveríme v determinizmus, alebo veríme v determinizmus a neveríme v slobodnú vôľu.[1] Z takejto formulácie problému sa akosi stratil priestor pre životnú skúsenosť, ktorá sa nachádza niekde medzi tak ostro vymedzenými pozíciami. Stratil sa priestor pre otázku: Čo môžeme slobodne zmeniť a čo už nie? Z hľadiska „zdravého (praktického) ľudského rozumu" je práve táto otázka najzaujímavejšia, pretože sa v nej odráža (predreflektovaná) ľudská skúsenosť, že nad niečím máme moc a môžeme to ľahko alebo ťažko ovplyvniť slobodnou vôľou a nad iným máme akúsi čiastočnú moc a voči mnohému sme bezmocní. Takýto probalistický postoj nie je vo filozofii príliš obľúbený, pretože prináša mnohé logické rozpory (Holton 2009, 414). Ponecháme stranou metafyzickú a logickú stránku problému a pokúsime sa analyzovať túto každodennú skúsenosť.

Základom skúsenosti s tým, čo označujeme ako sloboda, je zážitok voľby, teda výberu z množstva alternatív, ktoré sú v určitej situácii možné a ktorých sme si v danej chvíli vedomí. Bez ohľadu na to, či je táto voľba iluzórna alebo nie, má človek minimálne zážitok autonómie v zmysle sebadeterminácie. Na tomto zážitku

1 Bližšie pozri Grim (2007, 183-201).

je postavená väčšina teórií, ktoré hovoria o tom, že človek môže usmerňovať svoj život, že sa dokonca môže sám alebo s niekoho pomocou (prípad psychoterapie, liečenia, ošetrovania) zmeniť. Sloboda je tu chápaná ako možnosť k sebaaktualizácii (Maslow), tiež ako možnosť hľadania jedinečného, neopakovateľného (autentického) zmyslu života (Frankl). Samozrejme, slobodná voľba je zároveň aj možnosťou k pravému opaku, teda k upadaniu, neautenticite (Heidegger) k nenaplnenému životu[2]. Sloboda je v tomto kontexte chápaná ako otvorenosť (k niečomu alebo od niečoho) a je v úzkom prepojení s možnosťou zmysluplného života. Zaujímavé je, že v takomto type uvažovania je sloboda zároveň aj limitom, ktorý nemôžeme zmeniť, pretože nemôžeme byť neslobodní. Práve otázka limitácie takto chápanej slobody je z filozofického hľadiska príťažlivá. Práve tu sa vraciame k otázke, čo môžeme zmeniť a čo už nie. Povedali sme, že nemôžeme zmeniť samotný fakt, že sme slobodní (aj keby sme sa rozhodli, že nechceme byť slobodní, že nás v živote budú riadiť iní, prvotný impulz k takému rozhodnutiu bol autonómny, slobodný krok). Druhý limit slobody je samotné vedomie, ktoré je na jednej strane podmienkou slobody (mať vedomie – byť pri vedomí), na druhej strane limitom slobody (mať vedomosť – byť si vedomý možností)[3]. Tretí limit, ktorý sme zatiaľ nespomínali, je ľudské telo. Mať telo znamená byť zakotvený v konkrétnom časopriestore, a zároveň tento časopriestor vytvárať tým, že sme jeho časťou. Mať telo znamená mať bunky, znamená podliehať tomu, čo označujeme ako prírodné (fyzikálne, biologické, chemické) deje[4].

Okrem toho je tu dedičnosť a s ňou spojené jedinečné vlohy, črty – predispozície, ktoré taktiež môžeme chápať ako (minimálne čiastočné) limity slobody. Fakt telesnosti vytvára ďalší, pre naše úvahy podstatnejší limit, a tým je smrteľnosť. Smrteľnosť je nerozlučne spojená s telesnosťou. To, čo s určitosťou zaniká (absolútne alebo temporálne – prípad vzkriesenia), je práve telo (fakticita smrti)[5]. Vo vzťahu k slobode je samozrejme fakticita smrti dôležitá, ale hlavný problém, ktorý so slobodou súvisí, je to, že si človek smrteľnosť (konečnosť) uvedomuje. Toto vedomie smrteľnosti, či skôr silné povedomie, nie je len jednoduchým poznatkom (konštatovaním), že jedného dňa umrieme, ale skôr komplexným mentálnym fenoménom zloženým z toho, že smrť interpretujem ako ireverzibilnú udalosť (prípadne proces); ako udalosť, ktorá je charakterizovaná akoukoľvek nefunkčnosťou človeka (telesnou aj psychickou);

2 Neschopnosť prisudzovať životu zmysel je spojená so suicidalitou, načo poukazuje aj klinická prax v oblasti psychológie a psychiatrie. Pozri napríklad Halama, et al., (2010).

3 Mať vedomie je rozhodujúcou podmienkou nielen pre slobodu, ale aj pre možnosť prežívania zmysluplnosti a samozrejme aj k uvedomeniu si smrteľnosti.

4 Tu sa otvára prastarý psycho-fyzický problém, pretože vzniká dojem, že niečo – duša – je uzamknuté (uväznené – Platón) v tele. Tento problém však tiež necháme stranou a budeme sa sústrediť na limity slobody.

5 Otázka zániku psychiky je zložitejšia a ako aj ďalej odkážeme, súvisí s riešením psycho-fyzického problému.

ako vždy potenciálnu udalosť; ako nutnú udalosť; ako udalosť, ktorá sa týka všetkého živého; ako udalosť, ktorá otvára otázku posmrtnosti a vyvoláva špecifické emócie; otvára noetické a axiologické otázky[6]. Čo to znamená vo vzťahu k ľudskej slobode? Ak budeme slobodu (slobodnú vôľu) charakterizovať ako otvorenosť smerom k sebaaktualizácii človeka a vedomie smrteľnosti ako poznanie limitácie tejto otvorenosti, tak potom človeka nachádzame v situácii, kedy na jednej strane túži po slobodnej realizácii zmysluplného života a na druhej strane je konfrontovaný s možnosťou a nutnosťou zániku. Najpálčivejšia je táto situácia zvyčajne v rovine vlastnej smrteľnosti a smrteľnosti blízkych ľudí, menej bolestná býva smrť cudzieho človeka alebo uvedomenie si konečnosti akejkoľvek formy individuálneho života, prípadne všetkých foriem života. Takéto poznanie môže viesť k hlbokému prežívaniu márnosti, bezvýznamnosti – nihilizácie celej skutočnosti, alebo naopak k zvýšenej miere súcitu a prežívaniu zmysluplnosti života.

Takto diametrálne odlišne reflektovaná ľudská skúsenosť otvára dôležitú otázku a tou je otázka zmyslu života a hodnôt v kontexte slobody a smrteľnosti. Ľudia akoby prvoplánovo zabúdali, že otázka zmyslu a otázky slobody a konečnosti sú navzájom spojené a v tejto spojitosti reflektované už od nepamäti. Hľadať zmysel bez jeho konfrontácie so smrťou a zároveň slobodou je málo pravdepodobné. *Prima facie* o tom svedčí každodenná ľudská skúsenosť, ako aj klinické skúsenosti autorov ako Frankl alebo Yalom, ale hlavne rozsiahla filozofická (samozrejme aj mytologická, náboženská a umelecká) tradícia[7], ktorá sa pokúša formulovať fundamentálne otázky tohto problému a do istej miery ponúknuť aj odpovede.

Problém, ktorý treba analyzovať v prvom rade, je problém slobodnej možnosti vytvárania hodnotového rozmeru ľudského života (zmyslu) v horizonte jeho konečnosti[8]. Otázkou teda je: Má (vôbec) niečo v ľudskom živote hodnotu (trvanie, platnosť, zmysel), keď je ľudský život konečný, limitovaný – smrteľný? Alebo je práve táto limitovanosť základnou platformou, na pozadí ktorej sa rozpoznávajú hodnoty a vytvára aj možnosť prežívania zmysluplnosti života? Riešenie tejto otázky nie je (podľa nášho názoru) len akousi „logickou rozcvičkou" v oblasti axiológie. Riešenie tejto otázky má zásadný ontologický a etický charakter a je teda štartovacou čiarou pre akékoľvek úvahy o človeku a živote vôbec. Na položené otázky sa ponúka viacero odpovedí. V zásade však existujú tri druhy typických odpovedí, ktoré sa spájajú s týmto problémom.

6 Pozri Čáp (2011)

7 Hillman (1997, 55-59) vyzdvihuje filozofický prístup za to, že sa snaží pristúpiť k skúmaniu smrti ako k jednej zo základných otázok ľudského života. Otázka ľudskej smrteľnosti sa tak stáva súčasťou tej najširšej problematiky zmyslu celej skutočnosti. Scheler (1971, 15) tvrdí, že filozofia si „zachová svoju vlastnú identitu jedine vtedy, keď aj v budúcnosti bude vo svojom myslení sledovať záujem človeka, aby porozumel sám sebe v celku skutočnosti, pričom musí byť neustále prítomné naše vedomie o našej smrteľnosti".

8 Konečnosť spoluvytvára časový charakter našej existencie.

Prvú odpoveď možno nazvať – *nihilistickou odpoveďou*. Jednoduchou formuláciou tohto postoja je, že nič nemá zmysel, pretože všetko zaniká. Na tomto podklade nemôžu existovať hodnoty a ani hľadanie zmyslu, teda niečoho, čo by pretrvávalo. Existuje len absurdná situácia smrteľného človeka, ktorý túži po zmysle života, no nemôže ho nájsť (tento motív môžeme nájsť napríklad v filozofických dielach Camusa). Hľadať pevné hodnoty a zmysel života je (biblicky povedané) márnosť nad márnosť[9]. Práve takýto postoj býva často prezentovaný v literárnych dielach (už spomínaný Camus, ale aj Sartre, Dostojevskij a iní). Typickým príkladom je práve Dostojevskij, ktorého viacero románových postáv môžeme nazvať „čistými nihilistami". Nihilistická odpoveď implicitne predpokladá, že po smrti neexistuje žiadna forma inobytia (posmrtného bytovania). Okamih smrti je totálnym zánikom individuálneho života. Smrť tak v živote človeka vytvára jedinú bolestivú istotu zániku nielen fyzického, ale aj duševného života. Ona sama znemožňuje nájsť zmysel a dovoľuje človeku vykríknuť: všetko je dovolené[10]. Na jednej strane je tu prezentovaná absolútna sloboda, na druhej smrť, ktorá jej berie zmysel. Tento model by však mohol fungovať aj bez slobody. Môžeme si predstaviť svet, v ktorom je všetko determinované (nie je v ňom miesto pre slobodnú vôľu alebo je v ňom slobodná vôľa iba ilúzia), a zároveň v ňom nemá ľudský život zmysel. Bol by len dobre fungujúcim strojom. Ak by mal takýto svet zmysel, musel by byť jeho zmysel mimo tohto sveta. Dostávame sa k druhej typickej odpovedi.

Druhá – *idealistická odpoveď* – je ukotvená v predpoklade, že hodnoty musia byť večné, a keďže sa na tomto svete stretávame len s nedokonalosťou, hodnoty a zmysel života musia byť mimo tento svet (príkladom môže byť Platónove učenie o ideách a o sťahovaní duše alebo kresťanská teológia). Ponúkajú sa ešte dve podvarianty tejto odpovede. Po prvé – zmysel je mimo tento svet a tento svet neovplyvňuje, ako napríklad tvrdí Wittgenstein. Po druhé – zmysel je mimo tento svet, ale aj napriek tomu človek môže mať na ňom účasť už počas tohto života, a teda do sveta zasahuje za určitých podmienok (napríklad prijatie viery v kresťanstve). V prvej podvariante je otázka hodnôt (zmyslu života) a slobody ich preferencií problematická. Odkiaľ teda vieme, že zmysel existuje len mimo tento svet, keď ho človek nemôže uchopiť a nemôže sa slobodne podieľať na jeho realizácii. Viera v tento zmysel musí prameniť z „negatívnej axiológie"; a to v tom zmysle, že ak nie je tu, musí byť inde. Mali by sme súhlasiť aj s ďalším Witgensteinovým výrokom, ktorý sa týka toho, že táto odpoveď vôbec nerieši otázku smrteľnosti versus nesmrteľnosti človeka, a teda,

9 Z etymologického hľadiska je inšpiratívna nasledujúca spojitosť. Koreň slova *mer* (vo význame zahynúť) v indoeurópskych jazykoch sa objavuje tak v slove smrť ako aj v slove márnosť (Payne 2008, 14-15). V slovenčine sa používa aj výraz *máry* (drevené nosidlá na rakvu). V prípade, že je niekto na márach znamená to, že je mŕtvy prípadne, že už mu niet pomoci.

10 „Správny smrteľník" však musí dodať – okrem neumrieť.

že by z existencie zmyslu mimo tento svet bezprostredne vyplývalo, že zmysel je v posmrtnom živote. V druhej podvariante odpovede existuje výrazná nádej, že človek nájde to, v čo môžeme veriť, čo má hodnotu, a tým aj zmysel. Smrť je tu prechodom (rôzne zdôvodneným, pretože aj v tomto prípade je potrebné sa vyrovnať s otázkou jej fakticity), ktorý človeka posúva bližšie k možnosti naplnenia zmyslu (šťastiu, naplneniu, večnej spáse), a teda nie je žiadnym obmedzením, práve naopak, je nutnou podmienkou (alebo podmienkou danou vyššou bytosťou). Ľuďom je takto umožnené mať účasť na pravom skutočnom svete, ktorý je naplnením každého individuálneho zmyslu života.

Tretia – *realistická odpoveď* – vychádza z (možno na prvý pohľad paradoxného) predpokladu, že hodnoty „platia" a život nadobúda zmysel práve preto, že je konečný – limitovaný – dočasný. To znamená, že len na podklade ľudskej smrteľnosti, v horizonte zániku je možné slobodne rozpoznať, čo je hodnotou, čo má význam a čo dáva ľudskému životu zmysel. Nič netrvá večne, nič sa neopakuje, a preto je možné hovoriť o hodnotách a slobode ich preferencií. Aká by to bola vlastne hodnota, keby nebola limitovaná?[11] Takýto názor zastával napríklad Frankl, ktorý súdi, že pre zmysel života je konštitutívna jedinečnosť a jednorázovosť (nič sa nedá vrátiť) a z nej vyplývajúca zodpovednosť. Práve v jedinečnosti a jednorázovosti sa manifestuje smrteľnosť človeka. Preto musí byť smrteľnosť niečím, čo životu zmysel neberie, ale naopak, dáva (Frankl 1995, 80). Jedinečnosť a jednorázovosť súvisí s plynutím času, konkrétne, s konečnosťou života v čase. Keby život nebol konečný v čase, ale naopak časovo bol neobmedzený, nezáležalo by na tom, či niečo spravíme práve teraz, alebo to odložíme do budúcnosti (na zajtra, o týždeň, o sto rokov...). Keďže to tak nie je a „tvárou v tvár smrti ako neprekročiteľnej hranice svojej budúcnosti a ohraničením našich možností sme pod tlakom, aby sme využili čas svojho života a nenechali prejsť bez úžitku okolo seba jedinečné príležitosti... Konečnosť, pominuteľnosť je teda nielen podstatný znak ľudského života, ale je aj konštitutívny pre jeho zmysel. Zmysel ľudskej existencie sa zakladá na jej ireverzibilnom charaktere" (Frankl 1995, 81). Frankl odmieta, podobne ako Seneca, myšlienku, že dĺžka života je podstatným faktorom pre jeho zmyslupnosť a kladie do popredia jeho obsah. Ani rozmnožovanie života nemôže byť jeho vlastným zmyslom (sebaúčelom). „Život transcenduje seba samého nie v „dĺžke" – v zmysle svojho vlastného rozmnožovania, ale vo „výške" – tým, že inteduje nejaký zmysel" (Frankl 1995, 84). Pre naplnenie zmyslu sú, podľa Frankla, dôležité tri kategórie hodnôt – kreatívne, zážitkové a postojové hodnoty. Obzvlášť významné postavenie v súvislosti so smrťou majú postojové hodnoty, v

11 V každodennom živote človek považuje za hodnotné to, na čom je závislá jeho existencia – čo si však častokrát uvedomí, až keď to stráca – (napríklad vzduch – dýchanie) a/alebo za hodnotu považuje to, čoho je obmedzené množstvo, a tým sa to stáva vzácne (triviálne príklady môžu byť zlato, ropa, umelecké dielo, vzťahy).

ktorých „záleží na tom, ako sa človek postaví voči nezmeniteľnému osudu“ (Frankl 1995, 62). Tým Frankl dochádza k záveru, že ľudský život nemôže stratiť zmysel. To znamená, že aj človek, ktorý sa nachádza v bezvýchodiskovej, beznádejnej situácii môže k tejto situácii zaujať postoj (ako realizáciu vnútornej slobody), ktorý ju prekonáva[12]. Príkladom môže byť fenomén nádeje[13]. Postojové hodnoty sú „ukážkovým“ príkladom toho, čo vo filozofii označujeme ako sloboda od niečoho. Od niečoho, čo je dané, nad čím sme stratili alebo ani nikdy nemali moc.

Tento príspevok načrtáva niektoré vzťahové roviny, ktoré môžeme sledovať medzi slobodou, smrteľnosťou a zmyslom života. Nerobí si nárok na vyčerpávajúcu analýzu, skôr sa pokúša ukázať spôsoby uvažovania nad týmto problémom.
Prepojenosť fenoménov, ktorým sme sa venovali, nie je jednoduchá a ani jednoznačná. Ako to už býva v prípade ľudského života, ide o mnohovrstvové fenomény, ktoré sú navzájom prepojené a je možné, že sa aj v mnohom prekrývajú. V niektorých úvahách sa ukazuje, že sloboda je podmienkou zmysluplnosti, ale zároveň aj sama môže byť súčasťou individuálneho zmyslu života. Smrteľnosť má zhruba trojaký možný vzťah k zmyslu života; ako sme sa to snažili ukázať v jednotlivých odpovediach na túto otázku. Naznačili sme, že vzťah slobody a vedomia smrteľnosti je vzťahom medzi fenoménom a jeho limitom. Ak je človek slobodný, tak jedným z jeho základných limitov, ktorý (aspoň zatiaľ) neprekonal, je smrť[14]. Nemožnosť neumrieť (fakticita smrti) sa nám javí ako totálny fakt, ktorý je v konečnom dôsledku mimo našej moci. Je však možné, že práve táto situácia, v ktorej sa človek nachádza, dáva esenciálnu možnosť k hľadaniu zmyslu ľudského života. Ad absurdum: Smrť nám život neberie, ale naopak nám ho dáva.

LITERATÚRA

CAMUS, A. (1993): *Mýtus o Sizyfovi*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
ČÁP, J. (2011): Vedomie smrteľnosti: Iné v nás? *Filozofia* 66, 4, 315 – 324.
DOSTOJEVSKIJ, F.M. (2001): *Idiot*. Bratislava: Ikar.
FRANKL, V.E. (1995): *Lékařská péče o duši*. Brno: CESTA.
GRIM, P. (2007): Free Will in Context: A Contemporary Philosophical Perspective. *Behavioral Sciences and the Law* 25, 183 – 201.

12 Z tohto hľadiska musíme konštatovať, že dávať ako príklad nihilistického postoja Camusove úvahy nie je celkom správne, pretože ako sám Camus (1993, 91) píše, „Sizyfa si treba predstavovať ako šťastného“, a tým potvrdzuje postojovú hodnotu kráčať proti osudu so vzpriamenou hlavou (v jednom prípade dôstojne, v inom vzbúrene).

13 Levinas (1997, 111) to vyjadruje tým, že na hrane medzi aktivitou a pasivitou vyrastá nádej, ktorá je poslednou prítomnosťou pred vždy budúcou smrťou.

14 V prípade takpovediac „pozemského“ pobytu, tu a teraz.

HALAMA P. – ONDREJKA, I. – ŽIAKOVÁ, K. – FARSKÝ, I. (2010): Existential and spiritual correlates of mental health in normal population and psychiatric patients. *Československá psychologie*. 54, 1, 42 – 57.
HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
HILLMAN, J.(1997): *Duše a sebevražda*. Praha: Sagittarius.
HOLTON, R. (2009): Determinism, Self-Efficacy and the Phenomenology of Free Will. *Inquiry*, 52,4, 412-428.
LEVINAS, E. (1997): *Čas a jiné: Le Temps et L'autre*. Praha: Dauphim.
MASLOW A.H. (2000): *Ku psychológii bytia*. Modra: Persona.
PAYNE, J.(2008): *Smrt – jediná jistota*. Praha: Triton.
PLATÓN (1998): Faidon. In: *Antológia z diel filozofov: Predsokratici a Platón*. Bratislava: IRIS, 291-342.
SARTRE, J.P. (1993): *Nevolnost*. Praha: Odeon.
SCHELER, M. (1971): *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad.
WITTGENSTEIN, L. (2003): *Tractatus logico-philosophicus*. Bratislava: Kalligram.
YALOM, D.Y. (2008): *Pohled do slunce: o překonávaní strachu ze smrti*. Praha: Portál.

Práca vznikla ako súčasť riešenia grantu KEGA 021UK-4/2011: *Smrť a vedomie smrteľnosti* a grantu VEGA 1/0215/10: *Spiritualita – od teoretických východísk ku praktickým dôsledkom.*

Mgr. Juraj Čáp, PhD.
Jesseniova lekárska fakulta v Martine
Univerzita Komenského v Bratislave
Malá hora 5
036 01 Martin
cap@jfmed.uniba.sk

SLOBODA VÔLE A EXPERIMENTÁLNY VÝSKUM

Silvia Gáliková

Abstract: *Recent advances in the brain and cognitive sciences have dramatically improved our understanding of human mind and behaviour. The paper highlights importance of neuroscience for the study of the nature of human mind. Aim of the author is twofold, firstly, to emphasize naturalness of human mind and freedom. Freedom and free action are considered as fundamental capacities of a man. With the help of new technologies and theories scholars begin to unfold the „mystery" of our conscious life. Secondly, author argues for reconsidering concepts of consciousness, free action, responsibility and human agency.*

Key words: Will – Consciousness – Illusion – Neurotechnology – Mental Causality

Realita slobody

V každodennej skúsenosti neustále riešime problémy, zvažujeme svoje rozhodnutia a vieme, aké dôležité je uvedomovať si to, čo konáme a prečo. Sloboda rozhodovania a konania sa zväčša spája s jasnou, vedomou predstavou o príčinách, motívoch a cieľoch vlastného konania. Existencia slobody a vedomia predstavujú základné predpoklady v živote človeka. Pri zdôvodňovaní konania aktéri vychádzajú „zvnútra" smerom „von", od mysle, vedomia, vôle, zodpovednosti ku konaniu. Vo všeobecnosti chápeme príčinnú súvislosť medzi slobodnou vôľou a konaním neproblematicky. Experimenty známe z psychologického a kognitívnovedného výskumu však dokladajú prítomnosť celého radu skrytých, nevedomých determinantov správania človeka. Vplyv takých faktorov, ako napríklad móda, médiá, priming, subliminálne vnímanie alebo emocionálna manipulácia problematizujú bežné a takisto teoretické intuície o mechanizmoch ľudského správania. Status introspekcie a vedomia pri rozhodovaní o tom, ktoré správanie je a ktoré nie je pod kontrolou, sa čoraz väčšmi problematizuje. K vysvetľovaniu mechanizmov a príčin konania človeka prispieva v posledných dekádach veľkou mierou neurovedecký a klinický výskum (Sternberg, 2002).

Odhaľovanie súvislostí vzťahu mozog-myseľ-správanie zvýznamňuje nevedomé spracovanie informácií pri riešení problémov, rozhodovaní, myslení alebo vôľovom pohybe. Absencia kontroly nad správaním, napríklad nad príjmom potravy, sa prejavuje aj pri obezite, kde zohráva rolu proteín leptin. Hormón - leptin reguluje pocity hladu a uspokojenia, v závislosti na mutáciách receptora leptinu sa predpokladá dispozícia k prejedaniu sa. Neurobiologický výskum potvrdzuje zároveň význam neuromodulátorov (serotonín, dopamín) a neurotransmiterov (acetylcholin,

norepinephrine), hormónov (estrogen, testosterón) ako vysoko relevantných parametrov rozhodovania na neurónovej úrovni. V súvislosti s mnohovrstevnatosťou úrovní (molekúl, neurónov, synáps) je potrebné brať na zreteľ fakt, že do každej z úrovní aktivity významne zasahujú sociokultúrne a psychologické faktory. Aj preto je adekvátnejšie chápať priebeh kontroly a sebakontroly správania človeka v stupňoch. Striktná deliaca čiara medzi nevôľovou a vôľovou aktivitou je iluzórna, skôr možno hovoriť o rozmanitých parametroch relevantných vo vzťahu ku kontrole (Churchland, 1995).

Metóda lézií a nové zobrazovacie technológie zachycujúce neurónovú aktivitu umožňujú lokalizovať poškodenia v špecifických oblastiach mozgu a ich vzťah k špecifickým zmenám správania. Obzvlášť významné je uplatňovanie a dopad neurotechnológií na sociálny a mravný život ľudí. Spoločnosť vychádza z predpokladu o zodpovednosti ľudí za svoje činy. Dôsledky konania, ktoré je a ktoré nie je pod vôľovou kontrolou jedinca, sa posudzuje morálne aj legálne (odmena a trest). Následky dopravnej nehody zapríčinené rýchlou jazdou sa posudzujú inak než v prípade, ak nehodu spôsobila psychomotorická epileptická príhoda. Porucha príslušných štruktúr mozgu zabezpečujúcich vôľový pohyb vedie k poruche pohybu, napríklad pri *„syndróme cudzej ruky"* pacient vníma vlastnú ruku ako neznámu, autonómnu končatinu. Pacient vykoná čin, za ktorý je zodpovedný, ale svoju zodpovednosť si neuvedomuje. Aj v prípade *„syndrómu uzamknutia"* dochádza k disproporcii medzi vedomím, vôľou a konaním. Pacient si *uvedomuje*, má intenciu vykonať čin, ale nie je schopný vykonať pohyb, trpí. Pri *„posthypnotickej sugescii"* subjekt prijme pokyn, vôľu hypnotizéra a vykoná čin, za ktorý sa cíti zodpovedný. Existenciu disproporcií medzi vedomým, uvedomovaným a nevedomým správaním dokladá experimentálny výskum v kognitívnej psychológii, ktorý nadviazal na práce ógov D. Kahnemana, A. Tverského a P. Slovica zo 70.-tych a 80.-tych rokov 20. storočia. Ukázalo sa, že pri vysporadúvaní sa s pravdepodobnosťou, neistotou alebo rizikom človek naráža na ťažkosti. Laboratórne experimenty, ale aj experimentálny výskum v reálnom prostredí doložili viaceré spoločné zdroje ilúzií, ku ktorým možno zaradiť napríklad rámcovanie, predsudok potvrdzovania, nadhodnocovanie, podhodnocovanie, skupinovú konformitu atď. Experimenty potvrdili tendenciu ľudí domýšľať si dôvody a zmysel svojho konania s cieľom „vidieť seba samých v lepšom svetle" (Kahneman, 1982).

Vôľa, vedomie a kontrola

Ak sa ľudia domnievajú, že nekonajú na základe vedomej vôle, majú tendenciu pripisovať príčiny a priebeh udalostí neznámym silám, alebo vlastnú účasť

na konaní celkom popierajú. Strata schopnosti vnímať vlastnú aktivitu ako vedomú a vôľovú sa prejavuje napríklad pri automatizmoch. S klasickým automatizmom sa spája tzv. *Ouija tabuľa*, ktorá tvorila súčasť „duchovných" špiritistických seáns v druhej polovici 19. storočia (podobne ako „samovoľne" točiace sa stolíky, hovory so zosnulými atď.). Tabuľu tvorila plochá doska s písmenami a rôznymi symbolmi a ukazovátko v tvare srdca alebo trojuholníka. Účastníci „sedenia" mali položené prsty na ukazovátku, ktoré im pohybom po symboloch „odpovedalo" na položené otázky. Na dosiahnutie požadovaného výsledku, t.j. odpovede na otázku, bolo potrebné zachovať vážnosť a koncentráciu mysle. Používanie Ouija tabúľ sa stalo inšpiratívnym pre „I-Spy" experiment Wegnera a Weatleyho (Wegner, 2002). Autori vychádzali z predpokladu o vzniku vôle pri vnímaní kauzálnej súvislosti medzi myšlienkami a konaním. V experimente sa podujali navodiť u probandov prežívanie vôľovej aktivity bez toho, aby vôľový akt vykonali. Výskum sa zameral na pociťovanú *prioritu* myšlienky pred vykonaním činu. Experimentu sa zúčastnili dvaja probandi, jeden skutočný – A, druhý fingovaný – B, plniaci rolu asistenta experimentátora. Obsahom experimentu sa stalo skúmanie pociťovania intencie vykonať motorický akt, t.j. akým spôsobom dané pocity prichádzajú a odchádzajú. Probandi si sadli oproti sebe a umiestnili prsty na dosku, ktorá im umožňovala spoločne manipulovať myšou. Tou pohybovali kurzorom na monitore počítača, kde sa v istých časových intervaloch (30 sekúnd) objavovali malé obrazce. Úlohou probanda A bolo vypočítať, koľkokrát pocítil intenciu konať v zmysle „ja som mal v úmysle zastaviť" myšou kurzor. Počas experimentu proband A počul cez slúchadlá hudbu a slová a proband B ho nabádal k myšlienkam o obrazci predtým, než proband A stlačil myšou kurzor. Podľa autorov experiment potvrdil predpoklad o možnosti vyvolať skúsenosť vôle manipuláciou myslenia a konania probanda.

Do diskusií o povahe slobodnej vôle a konania významne zasiahol svojím experimentom B. Libet (Libet, 1999). Libet demonštroval časovú diskrepanciu medzi pociťovanou slobodou konania a reálnym konaním (vykonanie motorického aktu). Opakovaným meraním zistil rozdiel medzi *objektívnym časom*, t.j. prebiehajúcou neurónovou aktivitou, a *subjektívnym časom*, daným výpoveďou subjektu o pociťovanom vedomom rozhodnutí akt previesť. Domnele vedomou vôľou zapríčinená motorická aktivita „zaostávala" za nevedomou aktivitou približne 550 ms. Experiment rozvíril širokú diskusiu o tom, či človek vôbec disponuje slobodou vôle a konania. R. Bennett a P. Hacker (Bennett, 2003) napríklad nepokladajú výpoveď subjektu o vedome inciovanom akte za *kauzálne* vysvetlenie činu na základe referencie k mentálnemu aktu alebo udalosti. Zdôvodňovanie racionálneho konania želaniami, rozhodnutiami neimplikuje podľa autorov to, že by vo výrazoch „želať si" a „rozhodovať sa" šlo o mentálne akty vôle kauzálne pôsobiace na fyzikálne akty. Ak sme sa rozhodli k

aktivite, musíme ju vykonať, želanie „samé o sebe“ nemôže zapríčiniť prevedenie vôľovej aktivity. Napriek ostrej kritike Libetov experiment, myslím, vo viacerých aspektoch spochybnil tradičný model opierajúci sa o nevyhnutnú, konštitutívnu previazanosť slobody, vôle, vedomých stavov so zodpovedným konaním.

Ilúzia vedomej vôle

Viacerí autori, ako som naznačila, interpretovali Libetov experiment ako evidenciu neexistencie slobodnej vôle človeka. Domnievam sa však, že uvedená úvaha vyplýva z jedného zásadného nedorozumenia. Jeho jadro spočíva v zavádzajúcom obraze o príčinách a cieľoch ľudského konania. Teoretici sa pridŕžajú obrazu človeka ako kauzálneho aktéra, ktorý pozná dôvody a príčiny svojho konania „zvnútra“. Introspektívny vhľad následne spájajú s *mentálnym* explanačným systémom ako autentickou, neredukovateľnou sférou. V protiklade k nej stojí *fyzikálny* explanačný systém, ktorý je založený na hľadaní kauzálnych súvislostí medzi mysľou (plánmi, želaniami, vierami) a konaním „zvonka“. V čom spočíva ilúzia vedomej vôle? V tom, že „veríme v mágiu vlastného kauzálneho konania“ (Wegner 2002, 28), v kauzálnu účinnosť našich vedomých myšlienok ako ontologicky svojbytných jednotiek.
Iluzórnosť slobodnej vôle nespočíva v jej *neexistencii*, ale v tom, že sa pokladá za čosi iné, než čím je v skutočnosti. Podobne ako sa v kúzelníckom predstavení pokladá trik za to, čím v skutočnosti nie je (žena rozrezaná napol, predmety miznúce spred očí obecenstva atď.).

V zhode s Wegnerom sa prikláňam k názoru, podľa ktorého vôľu utvára skôr pocit, ktorý vzniká vtedy, keď si myslíme, že vieme, čo robíme a prečo. Prežívanie vôle je nepochybne *reálne*, predmetom ilúzie sa stala *povaha* prežívanej skúsenosti vôle. Kauzálnu účinnosť vedomých myšlienok človeka možno charakterizovať ako skúsenosť; a nie *príčinu* konania. Myšlienky, ktoré spájame v bežnej skúsenosti s činmi, nie sú teda *nutne* skutočnými príčinami činov, kauzálnu prepojenosť im pripisujeme. V dôsledku uvedeného možno hovoriť o ilúzii priameho nahliadania povahy vnútorného sveta (vedomie, myseľ, vôľa, myšlienky, pocity, predstavy). Človek v skutočnosti nevie presne, čo zapríčiňuje jeho konanie (Blackmore, 2005). Tu nemám na mysli len neprístupnosť k vnútorným fyzikálnym podchodom, ale aj k širším vývinovým, kultúrnym a osobnostným vplyvom. Kauzálne vzťahy determinujúce správanie človeka sú fyzikálnej povahy, a preto postulovanie ďalšej, tzv. mentálnej kauzality je neopodstatnené.

Zhrniem. Dennodenne si vytvárame presvedčenia o sebe, okolitom svete, uisťujeme sa o účinnosti vlastných vedomých myšlienok. V bežnej skúsenosti vychádzame z predpokladu, že, vo všeobecnosti, poznáme príčiny svojho rozhodovania

a konania. Iluzórnosť vo vzťahu k slobodnej vedomej skúsenosti sa napokon týka *povahy* skúsenosti samej. Ako som uviedla v texte, súčasná kognitívna veda a experimentálny výskum odhalili nemalý vplyv skreslení, predsudkov a očakávaní na to, ako človek vidí a vníma okolitý svet, ale i seba samého. Rozum predpokladá vo veciach väčší poriadok a rovnováhu, než aká sa tam skutočne nachádza. Vymýšľa si neexistujúce paralely, podobnosti a vzťahy.

Nezavŕšenosť a zlomkovitosť vysvetľovania povahy a funkcií slobodného konania nezmenšuje opodstatnenosť naznačených teoretických východísk skúmania. K základným radím: a) prirodzenosť a poznateľnosť stavov ľudskej mysle a b) iluzórnosť tradične poňatého psychofyzického problému zakotveného v mentalistickej ontológii. Chápanie rozumu, vôle, mysle ako svojbytných mentálnych entít je vzhľadom na svoju explanačnú prázdnotu neopodstatnené. Metodologicky to predpokladá odmietnutie pretrvávajúcich striktných dichotómií vnútorné - vonkajšie, metódy prvej osoby – metódy tretej osoby, vedomé procesy - nevedomé procesy, telesné – psychické, biologické – sociokultúrne atď. Už len v dôsledku uvedeného je zrejmé, že vôľové akty nemožno chápať ako *nezapríčinené* príčiny konania. Vnímanie a poznávanie obsahov vnútorného sveta je podobne ako v prípade vonkajšieho sveta *sprostredkované*. K vlastným vnútorným prežitkom nemáme bezprostredný, priamy prístup. Introspektívnym vhľadom nie sme schopní odhaliť povahu, mechanizmy a zákonitosti fungovania našich myšlienok, želaní či pocitov. Problematika existencie ilúzií mysle (vnútorných aj vonkajších) poukazuje na potrebu revidovať zmysluplnosť filozofických otázok, premyslieť opodstatnenosť nastolených „večných" problémov a spôsobov ich riešenia. Jedno je isté. Vysvetľovanie správania človeka tradičnými pojmami a postupmi nepostačuje. Otvára sa priestor pre nový model a perspektívy nahliadania ľudskej racionality a slobody konania. Kým sa tak stane, filozofi budú, ako sa domnievam, pripomínať obecenstvo kúzelníckeho predstavenia. Ak sa kúzelník rozhodne prezradiť, ako je to v skutočnosti s predvedeným kúzelníckym trikom, obecenstvo má tendenciu zapchávať si uši, nechce to vedieť. Dôvodom môže byť obava z prekazeného zážitku kúzla alebo eliminácia kúzla ako takého. Vysvetlené kúzlo už nie je viac kúzlom. Vysvetlená sloboda konania už nie je viac slobodným konaním.

LITERATÚRA

BENNETT, M.R., HACKER, M.P.S. (2003): *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell Publishing.

BLACKMORE, S. (2005): *A Very Short Introduction to Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.

CRICK, F., KOCH, Ch. (1998): Consciousness and Neuroscience. In: *Cerebral Cortex* 3, 97-107.
DENNETT, D. (1991): *Consciousness Explaine*. Boston: Little, Brown.
DENNETT, D. (2003): *Freedom Evolves*. London: Allen Lane.
GRAY, J. (2004): Consci*ousness: Creeping up on the Hard Problem*. Oxford: Oxford University Press.
CHURCHLAND, P.M. (1995): *The Engine of Reason, The Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*. Cambridge: MIT Press.
KAHNEMAN, D., SLOVIC, P., TVERSKY, A. (1982): *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*. Cambridge: Cambridge University Press.
LIBET, L. (1999): Do We Have Free Will? In: *Journal of Consciousness Studies* 8-9, 47-57.
STERNBERG, R.J. (2002): *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál.
WEGNER, D. (2002): *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press.

Prof. PhDr. Silvia Gáliková, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
silvia@libris.sk

REFLEXIA SLOBODY V MEDICÍNE A BIOMEDICÍNSKOM VÝSKUME

Adela Lešková Blahová

Abstract: The text is trying to reflect the socially perceived declining credibility of outcomes in medicine and biomedical research worldwide, mainly due to the economic interests of pharmaceutical companies. Emphasis is placed on the problem of freedom of researchers in this field, respectively on the control rates of clinical research and subsequent dissemination of information and data from the pharmaceutical industry. The author tries to raise the problem of balancing freedom, justice and accountability as basic moral values of the ethos of a scientist, but also she operating conditions of a free and democratic society.

Key words: Biomedical Research – Clinical Research – Freedom – Economic Interests – Ghostwriting

Tento príspevok chcem venovať v súčasnosti spoločensky pomerne citlivej téme, a to významu a miestu slobody, resp. opodstatnenosti jej ohraničenia a miery kontroly vo vedeckom bádaní v nadväznosti na oblasť prírodných a lekárskych vied, osobitne biológie, medicíny a biomedicínskeho výskumu.[1] Niet pochýb, že táto sféra zaznamenala v posledných desaťročiach prudký rozvoj, napr. v podobe vynájdenia nových liečiv a liekov, liečebných postupov či metód, ako aj nových možností zasahovať do samotného procesu života. Veda nám ponúka konštruktívne riešenia niektorých spoločenských problémov, príp. prispieva k zlepšeniu kvality našich životov, no na druhej strane jej úspechy implikujú aj nárast obáv z možného zneužitia vedeckých poznatkov v neprospech ľudstva či ohrozenia ďalšej existencie života vo všeobecnosti, napríklad v nadväznosti na nebezpečenstvo bioterorizmu, vytvárania eugenických programov, ale aj na prvý pohľad banálnejších morálnych problémov komercializácie intelektuálnej vedeckej činnosti a konfliktu záujmov. Nie je preto žiaduce nekriticky glorifikovať vedecké poznanie bez jeho zasadenia do morálneho kontextu. Naopak, čoraz častejším javom je spoločenský nárast etických a morálnych

1 Slovenskú právnu definíciu biomedicínskeho výskumu môžeme nájsť v §2 ods. 12 zákona o zdravotnej starostlivosti z roku 2004, kde sa uvádza nasledovné: „Biomedicínsky výskum je získavanie a overovanie nových biologických, medicínskych, ošetrovateľských poznatkov a poznatkov z pôrodnej asistencie na človeku. Biomedicínsky výskum v ošetrovateľstve a v pôrodnej asistencii umožňuje aj podporovať schopnosti jednotlivcov a rodín alebo zlepšovať optimum funkcií a minimalizovať tie, ktoré sú príčinou ochorení." (Zákon o zdravotnej starostlivosti, 576/2004). Na inom mieste (§26 ods. 1) sa konštatuje: „Biomedicínsky výskum zahŕňa každú výskumnú činnosť v oblasti biológie, medicíny, farmácie, ošetrovateľstva, pôrodnej asistencie a psychológie, ktorá môže ovplyvniť fyzické alebo psychické zdravie človeka, ktorý sa zúčastňuje na tomto výskume..." (Zákon o zdravotnej starostlivosti, 576/2004). V tomto chápaní môže byť jeho súčasťou aj výskum v oblasti liečiv, zdravotných pomôcok, medicínskych prístrojov a postupov, teda aj výskum na zvieratách a i.

očakávaní a nárokov kladených na vedu a samotných vedcov, nakoľko spomínané negatívne javy majú nielen sociálne, ale aj etické a morálne konotácie. Do pozornosti sa tak dostávajú otázky o miere dôveryhodnosti vedy a vedeckých výstupov, o integrite vedy, o motívoch a cieľoch (ktoré veda sleduje), dôsledkoch a zodpovednosti konania vedcov, o mieste etiky a morálky vo vede, príp. o morálnom étose vedcov (Lešková Blahová 2011, v tlači). Predkladaný príspevok si nekladie za cieľ úplne vyčerpať túto problematiku, resp. ponúknuť jasné a konkrétne metodologické riešenia, ale poukázať na vybrané aspekty ne/rešpektovania slobody vo vede v nadväznosti na sféru medicíny, vrátane biomedicínskeho výskumu.

Ako teda máme nazerať na slobodu vo vede? Je oprávnené požadovať ohraničenie slobody vedeckého bádania? Ak áno, aké etické limity by mali byť kladené na vedu? Nakoľko je veda slobodná? Nie je to len ilúzia slobody, o ktorej hovoríme a na ktorej chceme budovať vedecké skúmanie? Peter Singer v tejto veci nepochybuje o opodstatnenosti obmedzenia slobody vo vedeckom bádaní, pričom tvrdí, že slobodu vo vede by sme nemali vnímať ako absolútnu požiadavku.[2] Podľa autora má tento problém dve dimenzie. Prvá sa dotýka slobody v spojitosti so samotnou povahou vedeckého bádania. V tomto význame je možné uvažovať o (nielen pozitívnom, ale aj o negatívnom) vplyve vedy na všetko ostatné. Práve tu sa žiada nepochybovať o význame zavedenia istých etických a morálnych hraníc, resp. obmedzení slobodného skúmania vo vzťahu k objektom vedeckého výskumu s dôrazom na rešpektovanie (nielen) ľudských práv (Singer 1996).[3] Som presvedčená, že vhodným regulátorom by malo byť nielen právo, resp. ľudské práva, ale aj morálne hodnoty, ktoré sú chápané ďaleko širšie ako samotné právo. Ľudské práva sú síce garantom rešpektovania morálnych hodnôt, predovšetkým ľudského života a ľudskej dôstojnosti, nepokrývajú však celú sféru morálky, vrátane rôznorodosti a komplexnosti biomedicínskych aktivít a činností. Povedané jednoduchšie, mali by sme uznať, že vedecký výskum neprevyšuje etiku, naopak, podlieha jej. V praxi to znamená, že by sme mali zvážiť, nakoľko dokáže hodnota neobmedzeného nadobudnutia nových informácií a vedomostí, teda sloboda vedy, vyvážiť prípadné porušenie ľudských práv. Singer ide v danej veci ešte ďalej, keď apeluje nielen na dodržiavanie práv vo vzťahu k ľuďom, ale aj iným živým bytostiam - zvieratám. Hranice by sa tak nemali vzťahovať len k výskumu s účasťou ľudských subjektov, ale

2 Autor tu naráža na historickú morálnu skúsenosť ľudstva v súvislosti so zneužitím medicíny počas 2. svetovej vojny, ale aj projekt Manhattan (výroba prvej atómovej bomby počas II. svetovej vojny na základe zneužitia poznatkov atómovej fyziky z oblasti jadrovej (atómovej) energie), alebo projekt rozlúštenia ľudského genómu (*Human Genome Project*), kedy sa uvažovalo najmä o nežiaducich sociálnych dôsledkoch, ktoré by mohli z tohto výskumu vyplynúť, napr. v podobe sociálneho a genetického inžinierstva (Singer 1996).

3 V praxi to napr. znamená, že dôležitou súčasťou klinického testovania sa stal informovaný súhlas pacienta, ktorý ho chráni pred možným poškodením jeho záujmov (zdravia, blaha).

aj k testovaniu na zvieratách, a to v prípade, ak im naše konanie spôsobuje zbytočné a neopodstatnené utrpenie (Singer 1996).

Avšak problém slobody vo vede môžeme vnímať aj v inom horizonte. Ten sa viaže na ohraničenosť povahy nášho vedenia (poznania), ktoré sa snažíme nadobudnúť. Jedná sa teda o reflexiu slobody vo vzťahu k subjektu bádania. Nepýtame sa, čo sa bude skúmať, ale kto to bude skúmať. V odlišnosti od predošlej dimenzie slobody je situácia trochu odlišná. Singer na jednom mieste tvrdí: musíme si uvedomiť, že vedu nevlastní žiadna osoba ani národ, je preto nesprávne vzťahovať na ňu určité obmedzenia. V danej súvislosti mali by sme skôr apelovať na zodpovedné konanie a pokúsili sa zvážiť, či zavedením istých moratórií nezabrzdíme celú oblasť vedeckého bádania, ktorá by mohla eventuálne priniesť spoločenský prospech a úžitok (Singer 1996). Naozaj môžeme prehliadať národné, politické, ekonomické, kultúrne či náboženské limity, ktoré sú na vedu kladené? Domnievam sa, že sa jedná o ďaleko komplexnejší problém, ktorý nie je možné tak jednoznačne uchopiť.

Dostávame sa tým k vysoko citlivej téme, ktorá s problematikou slobody vo vede, hlavne v medicíne a farmácii, úzko súvisí. Mám tu na mysli spoločensky vnímanú klesajúcu dôveryhodnosť výstupov medicíny a biomedicínskeho výskumu vo svete, zvlášť v dôsledku ekonomických záujmov farmaceutického priemyslu. Na negatívny narastajúci fenomén komercializácie intelektuálnej vedeckej činnosti a konfliktu záujmov upozorňuje Marcia Angellová a Leemon McHenry.

Posledný menovaný autor sa v nadväznosti na Popperovu interpretáciu *otvorenej*, t.j. demokratickej, slobodnej, transparentnej, názorovo pluralitnej a tolerantnej spoločnosti pýta, nakoľko je takýto výklad spoločnosti blízky intelektuálnemu pokroku v oblasti akademickej medicíny. Je táto spoločnosť skutočne demokratická a slobodná? Do akej miery tu zohrávajú svoje záujmy korporácie, resp. inštitúcie, ktoré kontrolujú pole akademickej medicíny? Skutočne môžeme hovoriť o slobodnom (voľnom) trhu ideí? Podľa autorovho názoru je vyvážený slobodný informačný pohyb do značnej miery narúšaný motívom zisku, ktorý je viditeľný v podobe straty objektivity lekárskeho výskumu, na úkor propagácie liekov a liečiv, ako aj faktom, že mnohí farmaceutickí giganti prenikli do popredných recenzovaných odborných časopisov, do oblasti vzdelávania (vo sfére medicíny a farmácie) či vedeckej činnosti (napr. sponzorujú vedecké konferencie) a pod. (McHenry 2008, 147).

Ešte presnejšie to vo svojom príspevku vyjadruje Marcia Angellová, keď píše, že vzťahy medzi klinickými (medicínskymi) výskumníkmi a farmaceutickým, príp. biotechnologickým priemyslom často nezahŕňajú len grantovú podporu, ale aj

iné (finančné) benefity (Angell, 2000).[4] Jej obavy sa upierajú na skutočnosť, že tieto (finančné) väzby deformujú vedecké bádanie ako druh praxe vo všeobecnosti. Vedci sú totiž motivovaní zacieliť svoj výskum na finančne najlepšie dotovanú oblasť bez ohľadu na jej dôležitosť a opodstatnenie. Pozornosť sa tak upriamuje na výskum liečiv, príp. vybavenia zdravotníckych zariadení, menej na odhaľovanie skutočných príčin ochorení a mechanizmov chorôb. Môže to taktiež znamenať redukciu biomedicínskeho výskumu len na odhaľovanie triviálnych rozdielov medzi liečivami, nakoľko sa z pohľadu farmaceutického priemyslu jedná o vhodnú marketingovú stratégiu. Ešte väčší strach plynie z toho, že finančné vzťahy môžu ovplyvniť výsledok výskumných štúdií a skresliť publikované dáta, čo môže implikovať chybné odporúčania v klinickej praxi. Podľa autorky sa tak hranice medzi akademickou medicínou a priemyslom stierajú. Napriek tomu všetkému ale nepopiera pokroky v liečbe a diagnostike, ktoré vo výraznej miere uľahčilo vynájdenie nových liekov a prístrojov. Rovnako by bolo chybné poprieť hodnotu spolupráce medzi vysokými školami a priemyslom. Ako však správne dodáva, spolupráca je žiadaná pri zachovaní etických štandardov a morálnych noriem (Angell, 2000). S uvedeným tvrdením plne súhlasím a dodávam, že (nielen) sféra biomedicíny sa vyznačuje zložitosťou aktivít (so silným vplyvom ekonomických a politických záujmov), činností a vzťahov. Tie nedokáže plne pokryť uspokojivá výlučne legislatívna podpora, a to aj napriek faktu, že v sebe už subsumuje základné morálne regulatívy. Potrebujeme aj osobité morálne riadenie, a to nielen v podobe nepísaných pravidiel.

Úplne odlišne reflektuje vzťah spolupráce medzi priemyslom a výskumníkmi vyššie spomínaný autor McHenry. Ak by sme poznanie vnímali ako duševné vlastníctvo priemyslu (tzv. sponzora výskumu), podľa autora, okrem trhu nemáme žiadny nástroj, ktorý by preveril (otestoval) jeho validitu. Napriek tomu je zrejmé, že trh všeobecne nedokáže odhaliť úplný rozsah poškodenia pacientov, resp. nedokáže dostatočne rýchlo zabezpečiť ich ochranu v plnom rozsahu. Priemysel nie je naprogramovaný tak, aby dokázal zabezpečiť objektívne kritické vedecké overovanie údajov, naopak, riadi sa princípmi, ktoré sa usilujú tieto ideály obchádzať a eliminovať tak možné finančné straty, otvorenú a férovú súťaž, príp. oprávnenú

4 Nezriedka sú vedci konzultantmi týchto firiem, sú súčasťou ich poradných orgánov a oddelení pre styk s verejnosťou, príp. médiami; zúčastňujú sa pri uzatváraní patentových a licenčných dohôd; publikujú svoje výskumné závery v prospech týchto spoločností; propagujú ich nové liečivá a lieky; sú pozývaní na organizované sympóziá; nechávajú sa obdarovávať drahými darmi a výletmi do luxusných destinácií. Niekedy sa stáva, že majú podiel aj na imaní týchto firiem (Angell, 2000). V tomto kontexte môžeme skutočne zapochybovať o ich dôveryhodnosti a nezaujatosti. Na inom mieste autorka ešte dodáva: Akademické (v kontexte prírodovedné a lekárske) inštitúcie sú zaviazané priemyslu, uzatvárajú partnerstvá a dohody s farmaceutickými či biotechnologickými spoločnosťami. S ich pomocou budujú nové výskumné centrá a vzdelávacie programy. Je to obojstranne výhodné najmä z finančného hľadiska, no vytvára sa tým priestor aj pre sebarealizáciu či kreativitu vedcov. V neposlednom rade znamená práca pre určitú priemyselnú značku tiež prestíž (Angell, 2000).

kritiku. Aj preto vníma McHenry farmaceutický priemysel s výrazným deformačným vplyvom na medicínu a zdravotníctvo ako jednu z najväčších prekážok otvorenej spoločnosti. V tomto chápaní sa súčasná tzv. pseudootvorená a demokratická spoločnosť redukuje na oligarchiu podnikov a korporácií, ktorých finančné záujmy slúžia priemyslu a individuálnym politickým záujmom (McHenry 2008, 152).

Nemyslím si, že je namieste popierať význam a opodstatnenosť spolupráce medzi priemyslom a výskumníkmi. Naopak, vnímam ju ako žiaducu pre ďalší progres v tejto sfére. Dôležité je však upozorniť na charakter vzťahov, ktorý by mal byť transparentný a otvorený. Samozrejmosťou by malo byť zverejňovanie (oznamovacia povinnosť) majetkových vzťahov a podielov vedeckých pracovníkov, inštitúcií a odborných kritikov vo farmaceutických firmách. Ako však upozorňuje skupina autorov (Weinfurt, Hall, King a i.), problémom zostáva spôsob a rozsah zverejnených údajov o finančných záujmoch vedcov/výskumníkov tak, aby sme negatívne neovplyvnili výsledky klinického výskumu, naopak umožnili účastníkom výskumu rozhodnúť sa nezávisle a objektívne. Finančné zverejnenie môže ohroziť a poškodiť vedeckú integritu danej štúdie aj preto, že množstvo ľudí má problém správne pochopiť a interpretovať povahu a dôsledky finančných vzťahov v klinickom výskume. V neposlednom rade takéto zverejnenie tlmí ochotu subjektov zúčastňovať sa na výskume (Weinfurt a kol. 2009).[5]

Pálčivým problémom je nepochybne aj transparentné autorstvo odborných štúdií z oblasti prírodných a lekárskych vied. V zahraničnej literatúre sa môžeme stretnúť s tzv. pojmami *ghostwriter* alebo *ghost author,* príp. *ghost-authorship.* Jedná sa o profesionálnych autorov (odborníkov z praxe), ktorí sú oslovení najčastejšie PR spoločnosťou z oblasti farmaceutického priemyslu (*Medical Marketing Communication Companies*), aby za finančnú odmenu sformulovali výstup vedeckého výskumu za inú mienkotvornú osobu, ktorá sa pod článok alebo štúdiu podpíše. Tá sa potom stáva súčasťou predajnej stratégie nového lieku a vytvára pozitívny obraz o jeho profile (McHenry 2008, 148 – 149). Ako však upozorňuje Mical Paul, v danom prípade sa jedná o manipulovanie a zavádzanie, v niektorých prípadoch až o klamanie čitateľa, ktorý verí v správnosť a pravdivosť prezentovaných údajov. Ich garantom sú práve uvedení autori. Hosťujúci (čestní) autori nemusia byť schopní prevziať na seba plnú zodpovednosť za všetky údaje. Rovnaké výhrady sa viažu aj na spoluautorov vedeckých odborných štúdií, nakoľko sa v mnohých prípadoch nepodieľajú na všetkých fázach procesu klinického (alebo iného) výskumu. Túto skupinu uzatvárajú „duchovia"

5 Menovaná štúdia autorov poukázala na zaujímavý jav, a síce, že na jednej strane požadujú účastníci výskumu, aby bolo rešpektované ich právo na poskytnutie transparentných informácií, pričom prípadné zamlčanie finančných vzťahov vnímajú ako morálnu krivdu. Na druhej strane hodnotia samotní účastníci výskumu zverejňovanie finančných údajov za najmenej dôležitý faktor v ich rozhodovaní zúčastniť sa na klinickom výskume (Weinfurt a kol. 2009).

(*ghost authors*), ktorí často nie sú k dispozícii, resp. nemajú prístup k výsledkom štúdie, ak treba nanovo verifikovať výsledky výskumu. My však potrebujeme ručiteľa, ktorý má plný a neobmedzený prístup k štúdii, je schopný niesť zodpovednosť v súvislosti s interpretáciou a opätovnou analýzou svojich výsledkov, príp. nežiaducich účinkov pre pacienta, konštatuje Paul. Aj preto menovaný autor apeluje na transparentnosť a odbornú kvalifikovanosť autorstva odborných štúdií, obzvlášť v prípade priemyselne iniciovaných publikačných výstupov (Paul 2009, 1100 – 1101).

Ako si môžeme všimnúť, podstatnou hodnotou étosu vedca, okrem slobody vedeckého bádania, je zodpovednosť, niektorými (Paul) interpretovaná ako morálna povinnosť. Myslí sa tu zodpovednosť vo vzťahu ku konaniu počas samotného výskumu, ale aj po jeho ukončení v podobe povinnosti publikovať pravdivé výsledky výskumu bez ohľadu na ich pozitívny/negatívny charakter, ako aj povinnosť archivovať tieto údaje na určitú dobu (Paul, 2009, 1101).[6] Mimo iného je vhodné dohliadať na proces testovania aj zvonku, prostredníctvom národných kontrolných agentúr, aby sa predchádzalo prípadnému konfliktu záujmov. Rukopisy by mali byť posudzované s ohľadom na ich vedeckú hodnotu a nie autorstvo, počet autorov alebo ich akademickú prestíž. Mali by byť známe všetky osoby, ktoré sa podieľali na plánovaní, navrhovaní, realizácii, analýze a spracovaní dát, resp. testov. Autori by mali prevziať plnú zodpovednosť za svoje štúdie, uzatvára Paul (Paul 2009, 1101).

Z toho, čo sa konštatovalo vyššie, sa pre slovenského čitateľa môže javiť problém ne/slobody vedy a vedcov neuchopiteľný a ďaleký, dokonca cudzí; aj pre geografickú vzdialenosť konkrétnych príkladov (predovšetkým z amerického prostredia), ktoré som v texte uviedla. Avšak, nie je namieste túto problematiku podceňovať, nakoľko sa niektoré fenomény porušovania slobody v medicíne a biomedicínskom výskume objavujú aj u nás, hoci nie v takom masovom rozsahu. Menší trh a konkurencia (farmaceutických firiem) nás do istej miery „chránia" pred ekonomickými záujmami povýšenými nad všetko ostatné, vrátane etiky a morálky. Lenže tento stav nemusí trvať navždy, aj pod vplyvom silnejúceho tlaku na medzinárodnú spoluprácu vo vedeckom bádaní.

LITERATÚRA

ANGELL, M. (2000): Is academic medicine for sale? [online]. *New England Journal of Medicine*. 18. 5. 2000, Vol. 342, Issue 20, 1516–1518. [cit. 15-06-2011]. Dostupné na: http://han.pulib.sk/han/EBSCOResearchDatabases/web.ebscohost.com/ehost/detail?vid=5&hid=19&sid=7b4ae0b8-6f09-46ea-

6 V danej súvislosti Paul konštatuje, že bolo v mnohých prípadoch preukázané, že nepublikované výsledky výskumu môžu skresliť jeho závery (Paul 2009, 1101).

9962-77858fffa75a@sessionmgr14&bdata=JnNpdGU9ZWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#db=mnh&AN=10816191

LEŠKOVÁ BLAHOVÁ, A. (2011): Etika vedecko-výskumných pracovníkov so zameraním na oblasť prírodných vied alebo reflexia o potrebe (profesijnej) etiky vo vede. (V tlači).

MCHENRY, L. (2008): Biomedical Research and Corporate Interests: A Question of Academic Freedom. *Ethical Issues in Biomedicine*, Vol. 6, Issue 1, 146-156.

PAUL, M. (2009): On transparency, responsibility, and accountability. *Clinical Microbiology And Infection: The Official Publication Of The European Society Of Clinical Microbiology And Infectious Diseases*, December 2009, Vol. 15, Issue 12, 1100-1102.

SINGER, P. (1996): Ethics and the limits of scientific freedom [online]. *The Monist*, April 1996, Vol. 79, Issue 2, 218 – 229. [cit. 15-09-2011]. Dostupné na: http://han.pulib.sk/han/EBSCOResearchDatabases/web.ebscohost.com/ehost/detail?sid=7b8d1035-1e99-4b60-98a1-80b521575352@sessionmgr115&vid=7&hid=119&bdata=JnNpdGU9ZWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#db=a9h&AN=9607256768

ZÁKON O ZDRAVOTNEJ STAROSTLIVOSTI, službách súvisiacich s poskytovaním zdravotnej starostlivosti a o zmene a doplnení niektorých zákonov 576/2004 [online]. [2004] [cit. 15-06-2011]. Dostupné na: http://www.zbierka.sk/zz/predpisy/default.aspx?PredpisID=18224&FileName=04-z576&Rocnik=2004&#xml=http://www.zbierka.sk/zz/predpisy/default.aspx?HitFile=True&FileID=598&Flags=160&IndexFile=zz04&Text=biomedicínsky+výskum

WEINFURT, K.P. - HALL, M. A. - KING, N. M. - FRIEDMAN, J.Y. - SCHULMAN, K.A. - SUGARMAN, J. (2009): Disclosure of financial relationships to participants in clinical research. *The New England Journal Of Medicine*, 27 August 2009, Vol. 361, Issue 9, 916-921.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0432-10.

Mgr. Adela Lešková Blahová, PhD.
Inštitút filozofie a etiky
Katedra etiky
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Ul. 17. novembra č. 1, 080 78 Prešov,
leskova.blahova@gmail.com

SLOBODA AKO ZÁKLADNÁ HODNOTA „ETIKY ROZVOJA“

Grzegorz Grzybek

Abstract*: Freedom as a basic value in the "ethics of development" is understood as "the ideal of fulfilling the potentialities lying in the nature of the individual in such a way as to enable choosing the most effective and moral means of achieving happiness based on rational evaluation". It appears that the phrase reflects well the developmental character of the value and the tasks that are faced by the subject aware of his or her own way of self-realisation.*

Key words: Freedom – Basic values – Ethics of development

V prezentovanom príspveku budem analyzovať slobodu ako základnú hodnotu v kontexte „etiky rozvoja“. Základné východisko mojich úvah predstavuje antropologická podmienka slobodného ľudského konania. Vďaka súradniciam „etiky rozvoja“ sa potom pokúsim o širšie vymedzenie tohto pojmu.

Sloboda ako bytostná skúsenosť človeka

Základnou charakteristikou ľudskej slobody je možnosť rozhodovania, zvlášť rozhodovania o svojom osude. Slobodu možno chápať ako „možnosť voľby, vedomie ktorej sa konštituuje spolu s bezprostrednou skúsenosťou identity toho, ktorý si ju uvedomuje. Skúsenosť tejto možnosti je nám daná spolu s jej vedomím“ (Zachariasz 2007, 38). Táto definícia sa vzťahuje k tzv. psychologickej slobode. Porozmýšľajme teda o tom, na čom je založená ľudská sloboda a aké sú jej hranice. Pri tomto uvažovaní je možné vytýčiť prinajmenšom dva aspekty slobody: prvým je schopnosť voľby a druhým situačné podmienky voľby. V prvom prípade ide o duchovné podmienky voľby a možnosť tvorby, v druhom o vonkajšie podmienky (ohraničenia) slobodného konania, napr. zákony (Kołakowski 2009, 84). V prvom prípade tak možno hovoriť o slobode vo sfére vedomia, v druhom o sfére reálnych možností (Zachariasz 2007, 38-39).

Ak premýšľame o schopnosti človeka „vlastnenia-seba“, treba mať na pamäti konkrétnu rozumovú schopnosť, ktorou je vôľa. (Darowski 2008, 90) Podstatou vôľovej činnosti je autodeterminácia, t. j. možnosť rozhodovať o činnosti, resp. nečinnosti. Toto rozhodovanie sa odohráva v subjektívnom „Ja“. (Granat 2006, 232-233) Ľudská sloboda sa teda neprejavuje len v možnosti voľby medzi dopredu hotovými možnosťami, ale tiež v ľudskej schopnosti vytvárania nových, absolútne nepredvídateľných vecí. (Kołakowski 2009, 81)

Pojem psychologickej slobody treba založiť na nasledujúcich podmienkach: 1) sloboda má pozitívny a aktívny charakter; 2) skúsenosť slobody musí byť prístupná ľudskému vedomiu; 3) ľudská sloboda sa neprejavuje iba vo vzťahu k prírode, ale tiež vo vzťahu k etickým normám a morálnym hodnotám; 4) základná determinácia by mala byť dielom samotného subjektu (autodeterminácia) a nie výsledkom pôsobenia hodnôt, etických noriem alebo nadindividuálneho morálneho vedomia na človeka (Granat 2006, 249).

Ako možno argumentovať v prospech takto vymedzeného pojmu slobody? Veď je celkom dobre možné, že práve elementárnosť ľudskej skúsenosti slobody zapríčiňuje nemožnosť jej dokazovania (Kołakowski 2009, 82). Samozrejme, aj s použitím materiálnych výskumných techník je veľmi zložité dokazovať slobodu. Pôjde nám preto skôr o rozumové argumenty, založené na ľudskej skúsenosti, zvlášť nás bude zaujímať skúsenosť vedomia. Ak prijmeme psychologickú slobodu, môžeme uvažovať v kontexte nasledujúcich argumentov: 1) morálno-etický argument – človek je uznaný na základe svojho konania a uznanie a hodnotenie spoločenského rozmeru konania predpokladá, že tak indivíduum ako aj spoločnosť má možnosť slobodnej voľby; 2) spoločensko-právny argument – právna a civilná zodpovednosť jednotlivca i skupiny je možná iba za predpokladu slobodného konania; 3) osobnostný argument – človek má ako osoba vedomie možnosti rozpoznať rozličné dobrá, ktoré chce realizovať, a disponuje schopnosťou realizovať svoje zámery, pričom si uvedomuje súvislosť medzi poznaním, realizáciou a vplyvom prevzatých hodnôt na svoj individuálny rozvoj (Gryzbek 2010, 112).

Pôvodná skúsenosť slobody neodkazuje len na vedomie toho, že človek slobodným spôsobom uskutočňuje svoje rozhodnutia v rámci dostupných možností, ale aj na to, že svoju slobodu prežíva a uvedomuje si prekážky pri realizovaní svojich cieľov. Psychologická sloboda nevylučuje existenciu rôznorodých ohraničení – biologických či spoločenských – a nevylučuje ani subtílne vplyvy tzv. morálnych ideálov. Základom psychologickej slobody je rozumnosť človeka, jeho schopnosť sebaurčenia a rozhodovania v situácii, v ktorej sa odhaľuje ako determinovaný (Kowalczyk 1992, 71).

„Etika rozvoja" prijíma predpoklad, že sloboda vôle a osoby a spôsoby jej realizácie sú spojené s rozvojom etickej osobnosti. Volitívna schopnosť je potvrdením možnosti rozvoja človeka. Vďaka slobode sa stáva ľudská osoba sebou, uskutočňujúcou sa existenciou, ktorá realizuje vlastné plány (Gryzbek 2007, 113). S týmto predpokladom korešpondujú nasledujúce tézy týkajúce sa ľudskej slobody a volitívnych schopností: 1) psychologická sloboda má osobnostný rozmer, predstavuje kľúčový prvok skúsenosti osobného „Ja"; 2) skúsenosť „Seba" v slobode vyžaduje prevzatie zodpovednosti za svoje konanie, preto má morálny a existenciálny rozmer;

3) skúsenosť „Seba“ v slobodnom rozhodovaní, v rozhodovaní sa pre hodnoty, je zdrojom tvorenia tohto „Ja“ - toto „seba určenie“ označuje schopnosť rozhodovania o sebe a rozvoji vlastnej „eticky motivovanej osobnosti.“ (Grzybek 2007, 115).

V „etike rozvoja“ bol sformulovaný nasledujúci záver, ktorý nám poslúži ako východisko pre ďalšie úvahy: „Téza, že človek je bytím schopným viesť samého seba, vytyčuje osobnostný rozmer ľudskej slobody, ktorý vyplýva z jej axiologicko-povinnostného charakteru. Rozvoj volitívnych schopností sa najplnšie realizuje v rovine morálneho sebazdokonaľovania, ktoré potom umožňuje zakúšanie šťastia ako predmetu smerovania.“ (Grzybek 2007, 115).

Sloboda ako hodnota v „etike rozvoja“ a sociálna skúsenosť slobody

„Etika rozvoja“ sa prezentuje ako teória vykazujúca „normatívny rozmer ľudského rozvoja, ktorej základné predpoklady predstavujú tézy o morálnej existencii človeka ako etickej osobnosti.“ (Grybek 2007, 115).

Prvý predpoklad zdôrazňuje morálnu ľudskú prirodzenosť. „Človek ako morálna existencia označuje schopnosť uskutočniť voľbu v rovine morálnych kategórií, a to na základe vlastného úsudku alebo spoločensky preferovaných postojov. Základným predpokladom tejto schopnosti je rozumnosť a ľudská sloboda. Rozumnosť a sloboda svedčia o osobnostnom rozmere ľudského života.“ (Grzybek 2007, 7-8).

Druhý predpoklad sa týka samotného spôsobu ľudskej existencie. Ľudská osoba je mnohovrstevné indivíduum, základom identity a jednoty ktorého je duchovný faktor – ten je základom jeho rozumného a slobodného konania. O rozvoji ľudskej osoby rozhoduje „etická osobnosť,“ ktorá označuje taký stav rozvoja poznávacích a volitívnych schopností, ktorý umožňuje trvalé smerovanie človeka k vlastnej morálnej dokonalosti.

S východiskovými predpokladmi „etiky rozvoja“ by mala korešpondovať definícia hodnoty. Jej vymedzenie sa musí vzťahovať k role poznávacích a volitívnych schopností konajúcej osoby: „Hodnota je to, čo vzhľadom na svoju prirodzenosť zodpovedá človeku ako človeku a umožňuje mu realizovať a rozvíjať svoje poznávacie a volitívne schopnosti.“ (Grzybek 2007, 30). Je touto hodnotou, ktorá rozhoduje o rozvoji ľudskej osoby a o spôsobe jej realizácie, sloboda?

Sloboda ako základná hodnota označuje v „etike rozvoja“: „ideál realizácie potenciality tkvejúcej v prirodzenosti osoby takým spôsobom, aby bolo možné na základe rozumového úsudku zvoliť tie najúčinnejšie a najslušnejšie prostriedky k realizácii šťastia.“ (Grzybek 2007, 37). V tejto definícii slobody je položený dôraz na rozvojový charakter realizácie volitívnych schopností a zároveň na schopnosť rozhodovania na základe rozumovej úvahy. Naviac, o účinnom, resp. správnom

využití slobody rozhodujú vhodne zvolené prostriedky realizácie vlastného šťastia. Nedobrá metóda nemôže viesť k úspešnému koncu. Toto presvedčenie má závažný spoločenský dosah.

Keď sa napríklad pozrieme na teóriu „etiky sociálnych dôsledkov", kde je základným kritériom hodnotenia ľudského konania spoločenská miera dobra, t. j. prevaha pozitívnych účinkov nad negatívnymi, sloboda vôle tu zohráva kľúčové postavenie. Avšak konečné hodnotenie konania iba čiastočne závisí od vôle subjektu (Gluchman 2008, 11-32). Možno je takáto teória účinnejšia v opise sociálnych dôsledkov využívania slobody, avšak v týchto úvahách, ktoré sú založené na predpokladoch „etiky rozvoja", sa treba odraziť od sociálnej skúsenosti tejto hodnoty.

Zaujímavé postrehy v tejto súvislosti ponúka Z. Bauman. Podľa neho je prvou a základnou skúsenosťou možnosť voľby a zároveň strach pred voľbou: „V konečnom dôsledku je všetko otázkou voľby. Voľba znamená slobodu. A sloboda púšťanie sa do rizika." (Bauman 2011, 93).

V dobe aktuálnych spoločenských premien a prízraku svetovej finančnej krízy dostáva sloboda trpkú príchuť, pretože práve vďaka nej sa môže skončiť dopyt po pocite bezpečnosti: „Deregulácia, propagovaná pod heslom rozšírenia oblasti slobody a uvoľnenia ľudskej odvahy a iniciatívy spod nadvlády nepohodlných a malicherných obmedzení, zväzujúcich slobodu pohybu a voľby, napokon viedla k tomu, že chór včerajších bardov deregulácie dnes vyspevuje chválospevy na štátne intervencie a pomoc štátu pred katastrofou vyvolanou dereguáciou slobody." (Bauman 2010, 78).

Možno predpokladať, že ani politické zákony nie sú dostatočne chránené bez sociálnych zákonov, týkajúcich sa zaistenia samotnej existencie: „Ak sú politické zákony nevyhnutné pre zriadenie sociálnych zákonov, potom sú sociálne zákony nevyhnutnou podmienkou „skutočného" a správneho fungovania politických zákonov." (Bauman 2010, 74). Vzťahy medzi slobodou a bezpečnosťou však možno len ťažko vymedziť: „Bezpečnosť bez slobody znamená nevoľníctvo, a sloboda bez bezpečnosti – odsúdenie na frustrujúcu a nevyliečiteľnú neistotu." (Bauman 2011, 104). Búrlivé interakcie medzi slobodou a bezpečnosťou robia túto skutočnosť ešte zložitejšou, no zároveň sú hnacím motorom stálych premien a tvorivej energie (Bauman 2011, 105). Spoločenský rozmer realizácie šťastia takto zostáva visieť medzi túžbou po slobode a nevyhnutným pocitom bezpečnosti.

Ako možno využiť predpoklady „etiky rozvoja" pre spoločenské vymedzenie slobody? V druhom článku vymedzenia slobody ako hodnoty nachádzame nasledovnú formuláciu: „na základe rozumového hodnotenia voliť tie najúčinnejšie a najslušnejšie prostriedky k realizácii šťastia." V kontexte myšlienok Z. Baumana o vzťahoch medzi slobodou a bezpečnosťou je možné bezpečnosť v súlade s predpokladmi

„etiky rozvoja chápať ako normu.“[1] Norma nie je nič iné než smernica správania. Nemá absolútny charakter, aký možno pripísať hodnotám, má však odhaľovať určité spoločenské očakávania vo vzťahu k ľudskému konaniu. Na bezpečnosť ako normu vymedzujúcu správne využívanie slobody možno nahliadať aspoň z dvoch strán: 1) z hľadiska zabezpečenia slobody a dôstojnosti iných osôb vo vzťahu ku konajúcemu jednotlivcovi; 2) z hľadiska zabezpečenia slobody pre činný subjekt v zmysle ochrany pred nerozumným využívaním slobody z perspektívy vlastného rozvoja a možnosti realizovať vlastné plány.

Podľa Baumana je v sociálnej rovine recipročný vzťah medzi slobodou (ako postulovanou hodnotou) a bezpečnosťou (ako garanciou ochrany pred zneužívaním slobody) šikovným nástrojom využívania občanov. Štátny kapitál je založený predovšetkým na riadení strachu. Nielenže je prakticky nemožné správne sociálne a slobodné zriadenie, tento problém sa štát ani len nepokúša riešiť. Likvidácia sociálneho strachu však robí štát vlastne zbytočným. „Namiesto toho, aby sme o štáte hovorili ako o stroji poháňanom strachom, skôr by som o ňom odporúčal hovoriť v rovine mechanizmov tohto strachu, ako o manipulačnom aparáte strachu.“ (Bauman 2010, 219). Ďalej poznamenáva, že štáty „hromadia svoj kapitál predovšetkým na strachu, ktorý má svoj pôvod v existenciálnej, endemickej a apolitickej neistote, na kulminácii strachu vyvolanom nespočetnými konfliktami, ktoré vyplývajú z prirodzenej nestabilnosti, vrtošivosti a premenlivosti apolitického kapitálu a apolitického trhu práce.“ (Bauman 2010, 219).

Z toho možno usudzovať, že ďalšou úlohou, stojacou pred indivíduom v sociálnej rovine, je práve ovládnutie strachu tak, aby sme sa nedali oklamať klamnými garanciami, ktoré zásadným spôsobom limitujú možnosti slobodného sebautvárania a sebarealizácie. Bezpečnosť a efektívnosť konania sú často využívanými prostriedkami v tzv. mocenskej hre, ktorej najčastejšou obeťou je práve indivíduum.

Zdá sa, že vymedzenie slobody v zmysle „ideálu realizácie potenciality tkvejúcej v prirodzenosti osoby takým spôsobom, aby bolo možné na základe rozumového úsudku zvoliť tie najúčinnejšie a najslušnejšie prostriedky k realizácii šťastia“ dobre poukazuje na rozvojový charakter slobody ako hodnoty, ako aj na úlohy, ktoré stoja pred indivíduom vedomým si svojej cesty v ústrety vlastnej realizácii.

LITERATÚRA

BAUMAN, Z. (2011): *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*. Przekład: T. Kunz. Wydawnictwo Literackie. Kraków.

1 Ide tu o vzťah medzi normou a hodnotami.

BAUMAN, Z. (2010): *Żyjąc w czasie pożyczonym – rozmowy z Citlali Roviorosa-Marazo*. Przekład: T. Kunz. Wydawnictwo Literackie. Kraków.
DAROWSKI, R. (2008): *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*. WSF-P IGNATIANUM. Wydawnictwo WAM. Kraków.
GLUCHMAN, V. (2008): *Etika a reflexie morálky*. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity. Prešov.
GRANAT, W. (2006): *Osoba ludzka. Próba definicji*. Wydawnictwo KUL. Lublin.
GRZYBEK, G. (2007): *Etyczne podstawy pracy socjalnej. Świadomość moralna, norma etyczna oraz wytyczne dla pracownika socjalnego i pedagoga społecznego*. Wyd. ATH. Bielsko-Biała.
GRZYBEK, G. (2010): *Etyka rozwoju a wychowanie*. Wyd. UR. Rzeszów.
GRZYBEK, G. (2007): *Etyka, rozwój, wychowanie*. Wydawnictwo ATH. Bielsko-Biała.
KOŁAKOWSKI, L. (2009): *Mini wykłady o maxi sprawach*. Trzy serie. Wydawnictwo „Znak". Kraków.
KOWALCZYK, S. (1992): *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej. Wrocław.
REMBIERZ, M. (2008): Gra władzy i wolności. O ludzkich dążeniach do samostanowienia i podmiotowości w epoce ideologii konkurujących o zawłaszczenie człowieka. In: *Wolność i władza w życiu publicznym*. Red.: J. Mysona Byrska, W. Zuziak. WN PAT. Kraków, s. 109-124.
ZACHARIASZ, A. L. (2007): *Wolność i pytanie o granice jej zasadności*. „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich", č. 7, s. 35-50.

Z poľského originálu *Wolność jako wartość podstawowa w „etyce rozwoju"* preložil do slovenčiny Pavol Sucharek. Preklad vznikol na Inštitúte filozofie a etiky Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0527/12 pod názvom *Pokus o typológiu modov reflexie vo filozofickej antropológii*.

prof. UR dr hab. Grzegorz Grzybek
Uniwersytet Rzeszowski
Instytut Pedagogiki
Zakład Pedagogiki Opiekuńczej
gg07@univ.rzeszow.pl

SPOR O AUTONÓMIU MORÁLNEJ POVINNOSTI

Jozef Jurina

Abstract: *The existential issues include ethical issues of decisionmaking and acting, the genesis of moral obligation. We explain the nature of moral obligation and two ethical theories: teleological theory affects the dependence of moral obligation on the final goal of the acting ethical subject. The deontological theory is connected with the dependence of moral obligation on an external or internal authority setting its obligatory bindingness. We present the insights into the dependence of moral obligation on the basis of critical analysis of autonomist arguments we discuss the dependence of moral obligation on philosophical, theological and other scientific fields.*

Key words: Moral obligation – Ethical theories – Teleologism – Deontologism – Autonomism

Cieľom príspevku je odpovedať na otázku: Jestvuje autonómna etika ako úplne metodologicky nezávislá emancipovaná vedecká disciplína, alebo je závislá na autorite filozofických, teologických, psychologických, sociologických vonkajších podnetov?

Človek, ktorý koná svoje skutky vedome a slobodne, túži poznať pravdu o tom, prečo sú niektoré skutky dobré a iné zlé, prečo niektoré skutky hodnotíme ako morálne a iné nemorálne. Našu skúsenosť s morálnym dobrom alebo zlom vyjadruje istý podnet, popud, príčina, ktorú cítime vo svojom vnútri a ktorú označujeme termínom morálna povinnosť. Táto morálna povinnosť nás pobáda dobro konať a zlu sa vyhýbať.

Podstatu morálnej povinnosti vysvetľujú dve etické teórie: teleologizmus a deontonomizmus. Diskusia o metodologickej závislosti respektíve nezávislosti etiky na filozofických alebo nefilozofických disciplínach je založená na základe dvoch stanovísk. Na jednej strane stoja tí, ktorí presadzujú závislosť morálnej povinnosti, na druhej strane tí, ktorí presadzujú morálnu autonómiu. Výsledkom komparácie týchto dvoch stanovísk sú kritické námietky vznášané proti koncepcii autonomického deontonomizmu a konzekvenciou je pozícia, podľa ktorej je etika metodologicky závislá od iných disciplín.

Podstata morálnej povinnosti

Každý ľudský skutok, ktorý je konaný vedome a dobrovoľne, má svoj morálny význam a hodnotu. Túto hodnotu cítime vo svojom vnútri ako určitý podnet, popud, príčinu, ktorá nám hovorí, že naše konanie je morálne dobré alebo zlé. Toto vnútorné

vedomie, ktoré pociťujeme ako určitú záväznosť, označujeme termínom morálna povinnosť. Morálna povinnosť je tvorená racionálnymi poznávacími a hodnotiacimi súdmi, ktoré nám objasňujú, prečo máme dobré skutky konať a zlým sa vyhýbať.[1]

Morálna povinnosť determinuje metodologický profil etiky, ktorý sa v dejinách ľudského myslenia formuloval do dvoch teórií: deontonomickej a teleologickej.

Deontonomické teórie hlásajú, že morálna povinnosť vychádza od kompetentnej autority, ktorá prikazuje buď zvonka alebo zvnútra podmetu vykonať alebo nevykonať etický skutok. Morálne povinný skutok je potom ten, ktorý prikazuje vonkajšia autorita alebo vnútorné presvedčenie človeka; morálne dobrý skutok je ten, ktorý je zhodný s týmto príkazom, a zároveň je na základe tohto príkazu vykonaný. *Heteronomický* deontonomizmus považuje za morálne povinný ten skutok, ktorý prikazuje vonkajšia autorita a závisí na tom, koho uznáme za smerodajnú autoritu, koho príkazy majú moc zaväzovať podmet k vykonaniu morálnych skutkov. Vonkajšou morálnou autoritou sa v najjednoduchšej podobe stali primitívne zvyky a obyčaje, ktoré sa postupne formovali do jednoduchých pravidiel. Postupným vývojom spoločnosti sa realizoval čoraz hlbší a plnší súbor morálnych povinností, ktoré ovplyvňovali aj mnohé formy života spoločnosti, politika, právo, umenie, psychológia, sociológia, filozofia i náboženstvo, čiže autoritou sa stali spoločenské vedy. Inokedy za jedinú kompetentnú autoritu bol uznávaný Boh. *Autonómny* deontonomizmus predstavuje morálnu povinnosť ako „vnútorné presvedčenie", ktoré vychádza „zvnútra", z autonómie podmetu etického skutku. Predstavitelia autonómnej etickej teórie tvrdia, že je nadradená nad príkazy heteronomickej, vonkajšej autority.

Teleologické teórie vyzdvihujú skutočnosť, že ľudský skutok sa stáva morálne povinný preto, lebo je bezpodmienečne potrebný k tomu, aby človek dosiahol posledný cieľ svojho života (*telos* [3] I, 1182a 35), a skutok je morálne dobrý preto, lebo k tomuto cieľu skutočne vedie. Aristoteles napísal, že „dobre žiť a dobre konať nie je nič iné, ako byť blažený" (*eudaimonein* [1] I, 10. 1099b, [3] I, 1184b.25), preto ak budeme dobre žiť, budeme blažení a budeme mať najvyššie dobro. Aristotelovo eudaimonistické učenie nie je ani utilitaristické, ani hedonistické, ale v pocite blaženosti predpokladá istý obsah, pravé poznanie a mravné snaženie. Tomáš Akvinský považoval za východiskový bod svojej etickej teórie túžbu človeka dosiahnuť dobro a šťastie kontinuálnym sebazdokonaľovaním ([7] I-II q. 18-21). Toto sebazdokonaľovanie vysvetlil metafyzikálnymi pojmami, ktoré nazval

1 Na tomto mieste treba poznamenať, že v etike 20. storočia sa objavili hlasy, ktoré poukazujú na to, že pôvodný obsah morálnej povinnosti nemá miesto v etických koncepciách mimo Božieho zákona, preto treba upustiť od používania termínu morálnej povinnosti (*moral ought*) ako i príbuzné termíny morálne dobrý/morálne zlý (*morally right/morally wrong*). Porovnaj predstaviteľku anglofónnej etiky Elisabeth Anscombovú v článku *Modern Moral Philosophy* v Philosophy 33 (1958), s. 8.

možnosťou (*potentia*) a uskutočnením (*actus* [6] I, 16). Každé jestvujúcno v sebe obsahuje prechod z možnosti do uskutočnenia, pričom uskutočnenie je naplnenie, realizácia možnosti. Pre toto metafyzické smerovanie je každé jestvujúcno dobré nielen svojim jestvovaním, ale tiež svojim smerovaním k cieľu ([5] XXI, 1 ad 4). Každý človek smeruje k cieľu nielen rozvojom svojich prirodzených túžob, ale aj snahou dosiahnuť transcendentno, absolútne dobro spôsobom, ktorý nazval *visio beatificans* ([7] I-II, 3, 8), čiže každý človek je schopný zjednotenia s Bohom skrze svoje schopnosti a úkony. V diskusii o problematike autonómie morálnej povinnosti je dôležitá deontonomická teória, preto teleologická teória v tejto štúdii je nepodstatná.

Závislosť a nezávislosť morálnej povinnosti v dejinách ľudského myslenia

Po vysvetlení podstaty morálnej povinnosti a etických teórií pristúpme k diskusii o závislosti či nezávislosti morálneho vedomia v nás. Predstavitelia nezávislej etiky, predstavitelia etík svetonázorovo zaangažovaných, ako aj kresťanskí teológovia už dlhé roky diskutujú o epistemologickej a metodologickej štruktúre etiky. Pozrime sa do dejín ľudského myslenia ako problém morálneho vedomia riešili Aristoteles a Tomáš Akvinský a ako tento problém vysvetlili myslitelia v období rozvoja nefilozofických vedeckých disciplín 19. a 20. storočia. Otázky do diskusie sú nasledovné: Kde sa v človeku berie tento vnútorný zmysel, vedomie morálnej povinnosti? Má morálna povinnosť svoje zdôvodnenie vo filozofických systémoch, alebo má svoje opodstatnenie v teologických vedách? Môže sa odvodiť od iných nefilozofických či nenáboženských disciplín, ako je psychológia či sociológia? Alebo je v prípade morálnej povinnosti možná metodologická nezávislosť, autonómia etiky?

Aristoteles chápal základné mravné zákony ako súčasť prirodzenosti človeka, ktoré sú mu dané, preto sa o nich nehlasuje ani nedohaduje. Nepísané mravné zákony tu sú, či sa to niekomu páči alebo nie. Podľa Aristotela najdokonalejšia schopnosť človeka sa prejavuje v snahe dosiahnuť cez čiastočné ciele najdokonalejší predmet, posledný cieľ. Preto rozdelil ľudské skutky na tie, ktoré vedú k poslednému cieľu a na tie, ktoré k tomuto cieľu nevedú. Skutok, ktorý vedie k poslednému cieľu, chápe Aristoteles ako morálne povinný, a zároveň aj morálne dobrý. Naopak skutok, ktorý sa nezhoduje s posledným cieľom, považuje za morálne zlý. Mravnosť je pre človeka v tomto svete úlohou, príkazom, morálnou povinnosťou. Každý človek v sebe poznáva mravný poriadok a snaží sa svojim životom pripodobňovať večnému poriadku, ktorý nesie meno prvý nehybný hýbateľ, počiatok sveta a života, prvý zákonodarca ([2] VIII, 256a). Pojem mravnosti Aristoteles spájal so svojim metafyzikálnym učením o princípe všetkého bytia, o podstate človeka a jeho mieste

vo svete súcien. Zaujímavé je, že Aristotelova etika zažíva svoju renesanciu v súčasnej dobe, predovšetkým v anglofónnej filozofii.[2] Ale platí i opak, že súčasná etika vo veľkej miere odmieta aristotelovský metafyzikálny pojmový rámec a metafyzikálnu analýzu ľudskej prirodzenosti.[3]

V období stredoveku Tomáš Akvinský hlásal, že posledný cieľ každý z nás poznáme prirodzeným rozumom, ktorý sa opiera nie tak o teologické predpoklady, ale skôr o filozofické oblasti, predovšetkým o metafyziku a antropológiu. Podľa Tomáša filozofická antropológia a metafyzika poskytujú potrebné epistemologické prostriedky, ktorými poznávame bytostnú štruktúru človeka, jeho cieľ a zmysel života, preto podľa Tomáša musí byť etika prítomná vo filozofickom rámci. Tomáš Akvinský pripúšťa, že posledný cieľ nemusí každý človek hľadať v zjednotení s Bohom, po ktorom človek prirodzene túži ako po absolútnom dobre. Niektorí jednotlivci môžu posledné dobro hľadať v iných veciach ([7] I-II, 1, 7 ad 1).[4] Tomáš tak otvoril otázku, že filozofia a teológia nemusia byť nevyhnutným determinantom morálnej povinnosti. V 19. storočí sa objavujú koncepcie, podľa ktorých morálnu povinnosť determinuje psychológia alebo sociológia. J. S. Mill bol presvedčený o tom, že motívy ľudského konania podnecuje empirická skúsenosť. V 20. storočí M. Schlick tvrdil, že „vedeckosť" etiky nespočíva na jej závislosti od filozofie, ale na jej závislosti od psychológie, pričom mu nešlo o zdôvodnenie autonómie etiky, ale skôr o jej „vedeckosť". Vedeckosť mala byť zabezpečená tým, že etika sa stane súčasťou psychológie ako *sui generis* praktizovaním takého konania, ktoré vedie k dosiahnutiu šťastia. Takto chápaná etika je nezávislá na filozofii, ale zároveň je metodologicky závislá na psychológii, čo vedie k redukcii etiky na teóriu chcenia a túžby.

Ak chceme vstúpiť do diskusie o *proprium* etiky, musíme sa oboznámiť s argumentmi tých, ktorí nezávislosť etiky propagujú, na druhej strane poukázať na protiargumenty tých, ktorí autonómiu popierajú, a vyvodiť príslušné konzekvencie.

2 V druhej polovici dvadsiateho storočia dochádza k oživeniu mnohých smerov normatívnej etiky predovšetkým v anglofónnej filozofii, keď popri verziách teleologických a deontologických vzniklo niekoľko verzií etiky cností. Podnet k obratu k cnosti dala Elisabeth Ascombová. Prvý, kto zásadnejšie rozpracoval túto teóriu, bol Alasdair MacYntyre.

3 Lévinas poukazuje na neschopnosť metafyziky vyjadriť vedomie a existenciu človeka (Derrida dokonca tvrdí, že metafyzika vystupuje v pozícii násilníka, pretože vie dopredu o tom, ako sa veci majú, má jasné prototypy dobre usporiadanej spoločnosti, má model dokonalého človeka, a zároveň má návod na to, ako má človek žiť.

4 STh I-II, 1, 7 ad 1: *„(...) illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis, non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus."*

Autonómne chápanie morálnej povinnosti

Predstavitelia autonómneho deontonomizmu uprednostňujú úplnú epistemologickú a metodologickú nezávislosť etiky. Autonomisti argumentujú tým, že nie je možné opierať sa o filozofiu, teológiu či iné vedné disciplíny, ktoré sa v súčasnej dobe dostávajú do obrovskej krízy. Podľa autonomistov morálnu povinnosť každý z nás pozná priamo vo svojom vnútri, vo svojom srdci a to nás vedie k plnej zodpovednosti za naše skutky. Z vnútornej morálnej povinnosti čerpáme informácie a racionálne základy etickej predmetovej hodnoty. Ale nedá sa človeka uviesť do sveta morálnej povinnosti, ak mu v jeho vnútri chýba cit pre ňu.

Predstavitelia autonómneho deontonomizmu sa opierajú o dejiny ľudského myslenia. Poukazujú na tvrdenia gréckych sofistov, ktorí hlásali, že „človek je mierou všetkých vecí". Sofisti pochybovali o objektívnom poznaní, ktoré nemôže byť trvalé a pevné, poznanie je iba hra predstáv, ktoré sú rovnako pravdivé i nepravdivé. Ľudia sa musia oslobodiť od vonkajšej autority, musia sa zbaviť všetkých pút a determinácií. Náboženstvo, pravdu, dobro a krásu chápali sofisti ako dohodu, ktorú uzavierajú ľudia medzi sebou a nie ako niečo, čo je od prirodzenosti. Všetko závisí od subjektívnej mienky a individuálnej slobody, ktorú má len silný jedinec, pretože vo všetkom má rozhodovať jeho vôľa a moc.[5] Sokrates, ktorý spočiatku patril k sofistom, prejavoval záujem o človeka iným spôsobom. Za správne považoval také ľudské konanie, ktoré vychádza z vlastného vnútra človeka, zo sebapoznania. Sokrates poznal cenu pojmov pre myslenie, ktoré každý človek môže získať indukciou zo skúsenosti, pojmy potom dialektickou metódou prepracuje, a preto takéto pojmy v rozume udávajú normu pre ľudské konanie (morálny intelektualizmus [3] I, 1181b, 15). V neskorších obdobiach nazývali predstavitelia autonómneho deontonomizmu zmysel pre morálnu povinnosť rozlične: intuícia, jasnosť srdca, axiologická empíria, morálny zmysel a pocit povinnosti.

Autonomisti kriticky poukazujú na heteronomický deontonomizmus, podľa ktorého musíme uznať skutok za morálne dobrý aj vtedy, keď je v rozpore s vnútorným presvedčením etického podmetu. Ako príklad uvádzajú problém morálnej drámy Abraháma, ktorý dostáva od vonkajšej autority Boha príkaz obetovať svojho syna Izáka. Dochádza ku kolízii vnútorného presvedčenia a príkazu vonkajšej autority, čo sa stáva v našom živote pomerne často. Podľa autonómneho deontonomizmu je veľmi ťažké vykonať skutok, ktorý sa prieči vnútornému presvedčeniu človeka, pretože rozhodujúce je to, čo vychádza zvnútra etického subjektu. Podľa autonomistov, ak

5 Takto opisuje myslenie sofistov Antonín Kříž v Úvode do Aristotelovej *Etiky Nikomachovej* str. 7-8.

by etický subjekt zaväzovala morálna povinnosť konštituovaná vonkajšou autoritou, potom by sa takýto príkaz javil ako nátlak, násilie na subjekt morálneho konania. Autonómia tu označuje *sui generis ius et debitum subiecti*, teda ide o nedotknuteľnú záväznosť morálneho subjektu konať v zhode so svojim presvedčením. Ak vonkajší príkaz koliduje s vnútorným presvedčením človeka, vnútorné presvedčenie je nadradené príkazu vonkajšej autority.

Podľa autonomistov je človek ako subjekt konania schopný sám sebe vydávať záväzné príkazy k morálnemu konaniu. Takýmto príkazom sa etický podmet môže vyhnúť konfliktu s príkazom vonkajšej autority. Zaujímavý je argument autonomistov zo života Ježiša Krista, ktorý v podobenstve o milosrdnom Samaritánovi poukázal na fakt, že Samaritán vo svojom vnútri „videl človeka" a to bolo to jediné a podstatné, aby preukázal milosrdenstvo človeku, ktorého zbili a prepadli zlodeji. V prípade Samaritána nešlo o žiaden príkaz zo strany Boha, nemal žiadne filozofické podnety, ktoré by ho nútili zaujať milosrdný vzťah k blížnemu. Samaritán „videl" srdcom svojho blížneho a to mu postačilo.

Kritická analýza autonómneho chápania morálnej povinnosti

Naša elementárna skúsenosť nám hovorí o tom, že každý etický subjekt podlieha morálnej povinnosti. Človek akoby „videl" seba samého v perspektíve povinnosti prijímať rozhodnutia vykonať dobro voči iným alebo voči sebe a poznávacie súdy informujú človeka o tom, čo je morálne povinný urobiť. Autonomisti tvrdia, že morálny záväzok konať dobro má bezpodmienečný charakter, preto každý musí bezpodmienečne rešpektovať vlastné poznanie a hlas svedomia. V prípade kolízie hlasu svedomia s príkazom vonkajšej autority etický subjekt vykoná dôkladnú „revíziu" svedomia, aby nepostupoval proti vlastnému svedomiu. Takýto postup zabezpečuje pravdivú autonómiu morálneho subjektu, ktorá platí i v prípade mylného svedomia.

Klasická etika akcentuje, že svedomie ako posledná morálna norma je norma subjektívna. Môže sa stať, že tak ako dochádza k omylom v mimo morálnych oblastiach, tak môže dôjsť k omylom vo svedomí. Táto skutočnosť zaväzuje etický subjekt k formovaniu svedomia podľa vonkajších objektívnych kritérií, a to je práve ten moment, ktorý sa vymkol úvahám autonomistov. Ak sa má stať morálna povinnosť zaväzujúca, musí vyplývať z rozumového presvedčenia a doslova sa stane jeho osobnou morálnou povinnosťou. Táto naša osobná vnútorná povinnosť musí byť determinovaná objektívnymi hodnotami, aby sa predišlo akýmkoľvek subjektívnym interpretáciám. Objektívne zdôvodnená morálna povinnosť, ktorá zvonka ovplyvňuje rozhodovanie človeka, ešte neznamená, že človek prestane byť

slobodný. Naopak, ak je človek vedený pravdivým, jemným, citlivým svedomím, ktoré si formuje objektívnymi hodnotami, to nás robí kvalitnou osobou po všetkých stránkach.

Autonomisti odmietajú heteronomický deontonomizmus, pretože berie morálnemu subjektu slobodu, pretože vonkajší príkaz autority pôsobí akoby násilne na človeka. Ale položme si niekoľko kritických otázok: Čo je podstatne a kvalitatívne lepší stav pre etický subjekt, ak morálna záväznosť vyplýva z vonkajšej autority, alebo ak človek prikazuje sám sebe? Vedie človek hodnotnejší morálny život preto, že sa necháva viesť svojim „vnútorným presvedčením", preto, že nie je „slepo poslušný" príkazu autority, ktorá pôsobí zvonka? Ak niekto vo svojom konaní odmietne morálnu záväznosť, či to urobí proti vonkajšiemu príkazu, či proti vnútornému presvedčeniu, je to stále rovnaká rezignácia. Rozdiel je v tom, že heteronomický autonomizmus to činí *de iure* a hovorí o tom otvorene, autonómny deontonomizmus proklamuje vnútornú slobodu iluzórne a bráni ju iba *de facto*.

Proti argumentom autonomistov hovorí naša skúsenosť, že človek sa neustále pýta, kladie si otázky, chce vedieť, prečo niečo koná. Nie všetko sa dá vysvetliť srdcom, svedomím, vnútorným zmyslom. Otázky sú niekedy také zložité, že nám nedajú spať. Jedine prirodzený rozum a poznávacie súdy nám dajú odpoveď, prečo som povinný konať, čo som povinný konať. Preto človek hľadá odpoveď na podstatu, zmysel a hodnotu svojho života i konania vo filozofických disciplínach: metafyzike, antropológii, psychológii, ale rovnako i v teológii a náboženstve. Môžeme povedať, že otázka „kto je človek?" je otázkou výsostne metafyzickou, antropologickou, ktorá spočíva na náboženských základoch. Z tohto hľadiska je epistemologicky i metodologicky etické myslenie závislé na náboženstve i filozofii.

Záver

Podstata metodologickej závislosti či nezávislosti etiky spočíva v racionálnom zdôvodnení nielen predmetu etiky, ale aj od pochopenia jej cieľa. Ak je cieľom etiky afirmácia človeka, potom zisťujeme, že nám jasnú odpoveď neposkytne ani „naše presvedčenie srdca", ani hlas svedomia, ale vyriešenie týchto nejasností si vyžaduje *par excellence* filozofické, teologické či kompetencie iných vedných disciplín podľa stupňa otvorenosti a názorovej úrovne každého z nás.

Podľa autonomistov nie je nutné ani potrebné, aby problém morálnej povinnosti riešili filozofické či mimo filozofické oblasti. Veď predsa príkaz lásky k blížnemu a starosť o jeho dobro je našou vnútornou povinnosťou srdca, načo ešte racionalizovať vnútornú povinnosť a podriaďovať sa metafyzickým, antropologickým, psychologickým či sociologickým podnetom. Podľa autonomistov jedine nezávislá

etika je etikou skutočnou, ktorá zabezpečí pevnosť morálneho základu ľudstva hlavne v súčasnom období, v ktorom sklamala akákoľvek determinácia zo strany vedeckých oblastí, a rovnako sme sa ocitli v svetonázorových a náboženských krízach. Autonomisti argumentujú, že žijeme v dobe, kedy nás náboženské poklesky alebo extrémy priam nútia, aby sme prestali veriť v správnosť a bezúhonnosť teológií a filozofií.

Úlohou človeka je stáť na pevných morálnych základoch a dať si jasnú odpoveď na otázku „prečo mám konať práve takto". Ak sú medzi nami ľudia, ktorí dosiahnu svoju mravnú úroveň skrze autonómne prežívanie morálnej povinnosti, doprajme im túto hodnotu. Ale ak sa ocitneme v situácii, kedy nevieme vnútorne zdôvodniť svoje rozhodnutie a konanie, nebojme sa siahnuť po objektívnych kritériách a morálnych normách, ktoré nám ponúkajú filozofické či mimo filozofické pravdy a hodnoty.

LITERATÚRA

ARISTOTELES: *Etika Níkomachova.* Praha : Rezek 2009.

ARISTOTELES: *Fyzika.* Praha : Rezek 2010.

ARISTOTELES: *Magna moralia.* Praha : Rezek 2010.

DERRIDA, J.: *Násilí a metafyzika.* Praha : Filosofie 2003.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Quaestio disputa De veritate.* S. Thomae Aquinatis Opera Omnia. Stuttgart-Bad Canstatt 1980.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa contra gentiles.* S. Thomae Aquinatis Opera Omnia. Stuttgart-Bad Canstatt 1980.

TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Teologická suma.* Olomouc : Krystal 1937.

PhDr. PaedDr. Jozef Jurina, PhD.
Pedagogická fakulta
Katolíckej univerzity v Ružomberku
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok

KONTEXTY PONÍMANIA AKADEMICKEJ SLOBODY V PROFESII VYSOKOŠKOLSKÉHO UČITEĽA[1]

Gabriela Platková Olejárová

Abstract: *The purpose of the paper is to analyze the freedom of the teacher at the university. The author tries to define the freedom in the context of the job roles and responsibilities of teachers at the university and considers about the academic freedom like moral and academic value and necessary moral right. The academic freedom is important for achievement useful results in the development of the science and research. The fulfillment of the academic freedom creates a fair work environment.*

Key words: academic Freedom – University – Moral Value – Moral and Academic Right – Responsibility

Slovenské vysoké školstvo už dlhodobejšie zápasí s istými problémami, medzi ktoré patrí napríklad financovanie školstva (resp. výška dotácie na vedu a výskum) a prevaha centrálneho (z ministerstva) riadenia, dôsledkom čoho je nízka (podľa niektorých až nedostatočná) kvalita úrovne rozvoja vedy a výskumu, či kvalita vysokoškolského vzdelávania v porovnaní s inými krajinami. S tým súvisí aj neustála spoločenská a politická diskusia týkajúca sa spomínanej kvality školstva, ďalej miezd učiteľov, udeľovania titulov a kariérnych postupov, uznávania, resp. udeľovania akreditácií (a úlohy Akreditačnej komisie), tvorby a aktualizácií študijných programov, autonómie univerzity a pod. Nespokojná odborná (ale i laická) verejnosť v nadväznosti na často diskutované problémy čoraz častejšie skloňuje pojem *„akademická sloboda" či „akademické práva"*. Čo vlastne znamenajú tieto slovné spojenia? Ako je rámcovaná akademická sloboda vysokoškolského učiteľa? Na položenú otázku sa pokúsim nájsť odpoveď v tomto príspevku, aj keď si určite nenárokujem na finálnu podobu konceptu akademickej slobody v profesii vysokoškolského učiteľa. Cieľom príspevku je poukázať na problematiku mnohorozmerného a nejednoznačného vymedzenia obsahu pojmu akademická sloboda, sekundárne budem uvažovať nad zmyslom

1 Metodologické objasnenie analýzy akademickej slobody pre účely tohto príspevku: za vysokoškolského učiteľa považujem zamestnanca univerzity v pracovnej pozícii odborný asistent, docent, profesor, ktorý vykonáva vedeckovýskumnú a pedagogickú činnosť. Hľadaním konceptu a vymedzenia akademickej slobody vysokoškolského učiteľa v rámci jeho pracovnej náplne sa pohybujem v oblasti individuálnej morálky (a profesijnej etiky učiteľa). Akademická sloboda sa však prisudzuje aj univerzite ako inštitúcii a v takomto ponímaní sa od individuálnej morálky (mikroúrovne) dostávam na úroveň inštitúcie (mezoúrovne) a hovorím o akademickej etike (alebo univerzitnej etike) - ako súbore morálnych noriem a pravidiel, ktoré platia pre univerzitu ako celok (nielen pre učiteľov, ale celú akademickú obec). V príspevku sa však primárne venujem vymedzeniu a naznačeniu hraníc akademickej slobody v profesii vysokoškolského učiteľa v slovenských podmienkach, teda opomínam oblasť mezoúrovne, t.j. univerzity ako inštitúcie a akademickej slobody ako práva univerzity.

a podstatou, resp. zdôvodnením užitočnosti priznania a garantovania akademickej slobody vysokoškolskému učiteľovi.

Subjektívne ponímanie a rámcovanie akademickej slobody je často jednotlivcami vnímané rozdielne (v závislosti od skúseností, poznania, odbornosti, kultúrnych, národných a politických faktorov a pod.), čím sa akademická sloboda stáva problematickou vo vzťahu k vymáhaniu jej uznania alebo ochrany. Preto si pozrime, čo hovorí právna norma, a teda slovenský Zákon o vysokých školách, kde sa v § 4 s názvom Akademické slobody a akademické práva jasne uvádza, že:

(1) Na vysokej škole sa zaručujú tieto akademické slobody a akademické práva:

a) sloboda vedeckého bádania, výskumu, vývoja umeleckej a ďalšej tvorivej činnosti a zverejňovanie ich výsledkov,[2]

b) sloboda výučby spočívajúca najmä v otvorenosti rôznym vedeckým názorom, vedeckým a výskumným metódam a umeleckým smerom,

c) právo učiť sa pri zachovaní slobodného výberu štúdia v rámci akreditovaných študijných programov,

d) právo na slobodné vyjadrovanie a zverejňovanie svojich názorov,

e) právo členov akademickej obce voliť orgány akademickej obce a byť do nich volený,

f) právo používať akademické insígnie a znaky a vykonávať akademické obrady.

(2) Využívanie akademických slobôd a akademických práv podľa odseku 1 musí byť v súlade so zásadami demokracie, humanity a s právnym poriadkom.

(3) Na zabezpečenie akademických práv a akademických slobôd na vysokých školách sa zaručuje nedotknuteľnosť akademickej pôdy vysokých škôl okrem prípadov ohrozenia života, zdravia, majetku alebo prípadov živelnej pohromy. Akademickú pôdu tvorí priestor vymedzený nehnuteľným majetkom, ktorý vysoká škola vlastní, spravuje, má v nájme alebo kde sa plní poslanie a hlavné úlohy vysokých škôl a fakúlt. Vstup orgánov činných v trestnom konaní na akademickú pôdu povoľuje rektor.

(4) Na akademickej pôde nesmú politické strany a politické hnutia vykonávať politickú činnosť a zakladať svoje organizácie (Zákon o vysokých školách č. 131/2002 Z.z.).

Akademická sloboda v citovanom zákone je objektívny, stručný a najmä právne vymáhateľný pojem, ktorý odzrkadľuje práva vysokoškolských učiteľov. Právna abstrakcia a všeobecnosť však paradoxne vyvolávajú isté (etické) otázky: Čo napĺňa obsah akademickej slobody vysokoškolského učiteľa? Prečo existuje akademická sloboda? Je akademická sloboda (aj morálnym) právom vysokoškolského učiteľa alebo povinnosťou? Je akademická sloboda prostriedok na dosiahnutie cieľa (akého?), alebo je to cieľ sám o sebe? Pokúsim sa hľadať a načrtnúť odpovede na tieto otázky v nasledujúcom texte.

2 Charta základných práv Európskej únie taktiež v článku 13 hovorí: „Umenie a vedecké bádanie sú slobodné. Akademická sloboda sa rešpektuje."
(http://eur-lex.europa.eu/sk/treaties/dat/32007X1214/htm/C2007303SK.01000101.htm).

O obsahovom význame pojmu akademická sloboda **v profesii vysokoškolského učiteľa**[3]

S prepracovaným pojmom akademickej slobody sa stretávame pri činnosti amerického združenia univerzitných profesorov (*American Assocation of University Teacher* - AAUP - založené 1915)[4] vo *Vyhlásení o zásadách akademickej slobody a trvaní akademického pomeru* (1940).[5] Podľa uvedeného vyhlásenia sa akademická sloboda pre učiteľov vymedzuje v základnom rámci nasledovne:

1. *Učitelia majú nárok na plnú slobodu vo výskume a na zverejnenie jeho výsledkov;*
2. *učitelia majú právo slobodne diskutovať o téme v triede, ale mali by byť opatrní, aby do učenia nevniesli kontroverzné otázky, ktoré nemajú žiadny vzťah k téme. Obmedzenie akademickej slobody z náboženských či iných zámerov inštitúcie by malo byť v čase vymenovania/ustanovenia jasne písomne stanovené;*
3. *učitelia vysokých škôl a univerzít sú občanmi, príslušníkmi učiteľského povolania a predstaviteľmi vzdelávacích inštitúcií. Keď hovoria alebo píšu ako občania, mali by byť slobodní od inštitucionálnej cenzúry a disciplíny, ale ich osobitné postavenie v rámci spoločnosti im ukladá špeciálne povinnosti. Ako vedci/odborníci a vzdelávací pracovníci by mali pamätať, že verejnosť môže posudzovať ich povolanie a inštitúcie cez ich správanie* (http://www.aaup.org/AAUP/pubsres/policydocs/contents/1940statement.htm).

Takéto uvedené vymedzenie obsahu akademickej slobody (ako práva)

3 Podľa mojich dostupných informácií – na Slovensku neevidujem iné ako právne vymedzenie akademickej slobody vysokoškolského učiteľa. Z uvedeného dôvodu som hľadala informácie a inšpirácie na univerzitách v zahraničí, resp. v zahraničných dokumentoch, etických kódexoch, vyhláseniach, deklaráciách a pod. Absencia domácich zdrojov súvisí s takmer žiadnym odborným rozpracovaním problematiky akademickej etiky. Len pár slovenských univerzít disponuje etickým kódexom, v ktorých však nenájdeme zmienku o akademickej slobode (ak - tak len jednou vetou). Avšak existencia etického kódexu ešte neznamená aj garantovanie a priznávanie akademickej slobody vysokoškolského učiteľa.

4 Viac ako 90 rokov sa AAUP zaoberá vyvíjaním noriem pre ochranu akademickej slobody a snahou o prijatie týchto noriem komunitou vysokoškolského vzdelávania. Združenie je už dlhšiu dobu považované za smerodajný hlas akademickej obce v tomto smere. Vyhlásenie, správy a zásady, týkajúce sa akademickej slobody, sú zverejňované v *Strategických dokumentoch a správach* - tiež známych ako „Redbook".

5 Z anglického Statement of Principles on Academic Freedom and Tenure. Cieľom tohto vyhlásenia je napomáhať spoločenskému chápaniu akademickej slobody, ktorá sa považuje za nevyhnutnú vlastnosť vysokých škôl. Ako dokazuje základné strategické vyhlásenie AAUP: „[...] inštitúcie vyššieho vzdelávania sú prevádzkované pre spoločné dobro, a nie k podpore záujmu buď jednotlivého učiteľa alebo inštitúcie ako celku. Spoločné dobro je závislé od slobodného hľadania pravdy a slobodnom výklade tejto pravdy [...] akademická sloboda je základom týchto cieľov a platí tak pre vyučovanie, ako aj pre výskum. Sloboda vo výskume má zásadný význam pre rozvoj pravdy. Akademická sloboda je z vyučovacieho pohľadu základom pre ochranu práv učiteľov pri výučbe a študentov pri učení. Povinnosti sú vo vzájomnom vzťahu s právami [...]" (http://www.aaup.org/AAUP/pubsres/policydocs/contents/1940statement.htm).

nachádzame v americkom Vyhlásení, avšak domnievam sa, že toto orámcovanie nemusí byť konečné, ba možno ho tiež doplniť ďalšími právami[6], ako napríklad:

4. *učitelia majú právo na vzdelávanie s ohľadom na vlastnosti, schopnosti a svoje záujmy;*
5. *učitelia majú právo na výber metódy vedeckého výskumu, majú právo na zvolené individuálne tempo riešenia pracovnej úlohy; akademická sloboda učiteľa zahŕňa aj otvorený prístup k vedeckým informáciám, elektronickým zdrojom a archívom, či možnosť vyhľadávať vedeckých partnerov vo svete a nadväzovať s nimi pracovný vzťah;[7] majú právo na chybu, resp. právo mýliť sa vo výskume, avšak za chybu nesú aj adekvátnu zodpovednosť (chyba nesmie byť príčinou prenasledovania alebo akejkoľvek formy škodenia); učitelia disponujú právom publikovať v ktoromkoľvek vedeckom časopise, ktoré je tematicky blízke ich odboru a publikácia spĺňa odborné požiadavky vydavateľa;*
6. *učitelia majú právo na akceptovanie duševného vlastníctva, je neprijateľné zasahovať do vlastníctva druhého kopírovaním jeho myšlienok, privlastňovaním si názorov druhých a pod. (plagiátorstvo je vážnym porušením práva na duševné vlastníctvo, ktoré rámcuje akademická sloboda);*
7. *učitelia vykonávajú vedeckú a pedagogickú činnosť bez akéhokoľvek nátlaku zo strany štátu alebo iného zdroja (univerzita by mala byť chránená od záujmových skupín, lobistických skupín alebo od politických rozhodnutí – ide o tzv. inštitucionálnu autonómiu),[8]*
8. *učitelia majú právo združovať sa s inými, právo zakladať centrá, profesijné združenia, ktoré neohrozujú práva a slobody iných.*

Možno teda konštatovať, že obsahom akademickej slobody sú práva, na ktoré si vysokoškolský učiteľ nárokuje a ktoré by mali byť neporušiteľné, ochraňované a vynútiteľné. Vyššie naznačená rámcová koncepcia obsahu akademickej slobody vysokoškolského učiteľa je tvorená naprieč jeho profesijným (vedeckým a pedagogickým) konaním na univerzite, pričom akademická sloboda je nevyhnutnou podmienkou spravodlivého akademického prostredia a jej existencia determinuje profesionálne vykonávanie činností učiteľa v snahe úspešne dosiahnuť cieľ (zdôvodniteľnosť potreby akademickej slobody). Dokonca môžem tvrdiť, že akademická sloboda je nielen zákonným, ale aj morálnym právom učiteľa. Právo môže byť vyjadrené v dvoch podobách: ako nárok na ochranu pred niečím (ochranná funkcia práva) a ako nárok na uspokojenie niečoho (nároková funkcia práva)

6 Upravené a inšpirované podľa THE OLBIAN DECLARATION OF UNIVERSITIES (2009) (http://auu.kma.mk.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=76&Itemid=72&lang=en); DECLARATION OF ACADEMIC FREEDOM (SCIENTIFIC HUMAN RIGHTS) (Progress in Physics, 2006, vol.1, p. 57 – 60); a tiež THE STATE OF ACADEMIC FREEDOM AT CUNY AND WHAT WE CAN DO ABOUT IT (2009) (http://www.cunyufs.org/academicfreedom.pdf).

7 Učiteľ nemôže byť nútený zahŕňať do výskumu tých, ktorých práca nemá žiadny prínos pre výskum.

8 Učiteľ nesmie byť prinútený záujmovými skupinami použiť svoje vedecké poznatky na to, aby sa vyvinuli technológie, ktoré poškodzujú ľudstvo.

(Gluchman 2010, s. 54 – 55). Akademická sloboda vo forme nároku na ochranu spočíva v ochrane názorov a výsledkov vedeckovýskumnej (ale tiež pedagogickej) činnosti učiteľov, zároveň vyjadruje nárok učiteľov na akceptovanie výsledkov ich vedeckovýskumnej (a pedagogickej) práce druhými a nezasahovanie do ich práce (tlak zamestnávateľa, politický tlak, ekonomický, náboženský a pod.). Akademická sloboda a jej garantovanie sa tak stáva prostriedkom na realizáciu cieľa – ktorým je príležitosť (bez podmienok) a záruky v „hľadaní, rozvoji a uskutočňovaní pravdy, dobra, či všeobecného blaha“[9].

Akademická sloboda sa však nerámcuje len vo vzťahu k vedeckovýskumnej práci (ako by sa mohlo na prvý pohľad zdať), no taktiež a rovnako podstatne sa akademická sloboda vzťahuje aj k trvaniu pracovného pomeru vysokoškolského učiteľa, pričom AAUP stanovuje podmienky vyjadrujúce princípy akademickej slobody pre vymenovanie do funkcie, prijatie, skúšobnú dobu, trvalý pracovný pomer, a tiež ukončenie pracovného pomeru. (http://www.aaup.org/AAUP/pubsres/policydocs/contents/1940statement.htm).

V tomto kontexte medzi porušenie akademickej slobody vysokoškolského učiteľa patrí napríklad neoprávnený zásah vedenia fakulty (či univerzity) do výberového konania (diskriminácia vo výberovom konaní je porušením akademickej slobody, lebo každý má právo stať sa členom akademickej obce na základe odborných, kvalifikačných, individuálnych a personálnych schopností), priame vymenovanie do funkcie bez výberového konania, zrušenie pracovného miesta bez udania dôvodu alebo na základe názoru a prejavu učiteľa, zasahovanie do práce učiteľa, ovplyvňovanie a pod.

Definovanie akademickej slobody v procese začatia a trvania pracovného pomeru je veľmi dôležité, a to najmä v súvislosti so získaním fixnej pracovnej pozície, ktorú jasne upravujú podmienky prijatia, skúšobnej doby a kvalifikačného postupu. Vysokoškolský učiteľ nesmie „byť rukojemníkom“ svojho zamestnávateľa (a konať pod tlakom jeho pokynov), pretože je to obmedzenie jeho akademickej slobody; naopak, učiteľ musí mať garantované právo názoru[10] alebo právo slobodne konať

9 Poslaním vysokých škôl, ktoré sú súčasťou európskeho priestoru vysokoškolského vzdelávania a spoločného európskeho výskumného priestoru, je rozvíjať harmonickú osobnosť, vedomosti, múdrosť, dobro a tvorivosť v človeku a prispievať k rozvoju vzdelanosti, vedy, kultúry a zdravia pre blaho celej spoločnosti, a tým prispievať k rozvoju vedomostnej spoločnosti. Napĺňanie tohto poslania je predmetom hlavnej činnosti vysokých škôl. Hlavnou úlohou vysokých škôl pri napĺňaní ich poslania je poskytovanie vysokoškolského vzdelávania a tvorivé vedecké bádanie alebo tvorivá umelecká činnosť (Zákon o vysokých školách č. 131/2002 Z.z., § 1, (1), (2)).

10 Napr. právo nesúhlasiť – tzv. sloboda, resp. právo nezhody - s vedeckým názorom druhého, učitelia majú právo odmietnuť participáciu na inom vedeckom výskume a pod. Vzťahuje sa to primárne na vedecké, resp. odborné názory tak, ako to upravuje Zákon o vysokých školách č. 131/2002 Z.z, § 4, (1), písmeno b), d).

a mať mravnú slobodu (reflexívny typ mravného subjektu)[11] – za účelom „hľadania a objavovania pravdy" – a to najmä pri takých (témach) výskumoch, ktorých výsledky sú viac menej kontroverzné alebo neprijateľné väčšinou, resp. sporné a vyvolávajúce diskusiu. V takomto chápaní je koncepcia akademickej slobody zárukou rozvoja vedy a výskumu a je nevyhnutným prostriedkom ich dosiahnutia.

Barrow upozorňuje na to, že akademická sloboda sa pripisuje vysokoškolskému učiteľovi nielen preto, lebo je členom akademickej obce, ale tiež preto, lebo jeho práca a vedecké názory majú úspech, uznanie, kredibilitu (v istom odbore, výskume, odbornom názore a pod.), to však na druhej strane neznamená, že na základe práva akademickej slobody môže vysokoškolský učiteľ prezentovať svoj osobný názor na istú rasu či náboženstvo a pod. mimo univerzity (alebo na univerzite počas vyučovania, ak názor nemá žiadny súvis s preberanou témou, resp. nie je odborný[12]). Akademická sloboda nedáva učiteľovi právo prezentovať súkromný pohľad a názor na to, čo je mimo učiteľových akademických odborných znalostí, resp. čo je mimo vyučovania (Barrow 2009, s. 181 – 182). To znamená, že právo akademickej slobody sa týka vedeckých názorov (čím sa toto právo líši od práv ukotvených v Ústave SR) v snahe preskúmať, vyjadriť, porovnávať, vyvíjať a upravovať vedecké názory, nie prezentovať, šíriť a obhajovať súkromné, politické, náboženské a iné názory učiteľa. Akademická sloboda nemá podnecovať k ohováraniu, ponižovaniu, zneužívaniu, ohrozeniu iných.

Záver

Garantovanie, rešpektovanie a uskutočňovanie akademickej slobody – ako práva, a zároveň prostriedku vo vedeckovýskumnej a pedagogickej práci vysokoškolského učiteľa – smeruje k realizácii a dosahovaniu vedeckého (aj morálneho) cieľa, t.j. „hľadanie, rozvoj a uskutočňovanie pravdy, dobra či všeobecného blaha" s cieľom rozvoja a prospešnosti pre spoločnosť. Podpora a naplnenie akademickej slobody v profesii vysokoškolského učiteľa utvára spravodlivé, tvorivé a uspokojivé pracovné prostredie. Prisudzovanie akademickej slobody vysokoškolským učiteľom a jej podpora vyvoláva pocit sebaistoty a sebadôvery.

Podstata akademickej slobody vysokoškolského učiteľa sa zakladá na schopnosti slobodne myslieť a konať v súlade s jeho prianím a vedeckými (a spoločenskými) potrebami. S uznaním a pripísaním akademickej slobody vysokoškolskému učiteľovi (vyjadrenej prostredníctvom práv) sa nevyhnutne spája

11 Bližšie o reflexívnom type mravného subjektu pozri Gluchman, V. (2005): Človek a morálka. Prešov: LIM, s. 27 – 88.

12 Problematickým však ostáva určenie a rozpoznanie hranice osobného a vedeckého (odborného) názoru.

aj akademická (a morálna) zodpovednosť za svoje konanie a výsledky/dôsledky z nej plynúce. Miera zodpovednosti je adekvátna (primeraná) miere akademickej slobody a rastie alebo klesá podľa akceptácie akademickej slobody. Akademická sloboda a zodpovednosť súvisia s hodnotami univerzity ako inštitúcie.

LITERATÚRA

BARROW, R. (2009): Academic freedom: its nature, extent and value. In: *British Journal of Educational Studies*, Vol. 57, No 2, p. 178-190.

GLUCHMAN, V. (2005): *Človek a morálka*. Prešov: LIM.

GLUCHMAN, V. (2010): Etické a morálne aspekty ľudských práv. In: Gluchman, V. a kol.: *Aplikovaná etika (Etika III)*. Prešov: Grafotlač, s. 51-73.

CHARTA ZÁKLADNÝCH PRÁV EURÓPSKEJ ÚNIE [online]: Štrasburg, Európsky parlament [cit. 8.09.2011]. Dostupné na internete: http://eur-lex.europa.eu/sk/treaties/dat/32007X1214/htm/C2007303SK.01000101.htm

RABOUNSKI, D. (2006): Declaration of Academic Freedom (scientific human rights). In: *Progress in Physics*, vol.1, p. 57-60.

STATEMENT OF PRINCIPLES ON ACADEMIC FREEDOM AND TENURE [online]: Washington, American Association of university professors. [cit. 5.09.2011]. Dostupné na internete: http://www.aaup.org/AAUP/pubsres/policydocs/contents/1940statement.htm

THE OLBIAN DECLARATION OF UNIVERSITIES (2009) [online]: Ukraine [cit. 5.09.2011]. Dostupné na internete: http://auu.kma.mk.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=76&Itemid=72&lang=en

THE STATE OF ACADEMIC FREEDOM AT CUNY AND WHAT WE CAN DO ABOUT IT (2009). [online]. [cit. 5.09.2011]. Dostupné na internete: http://www.cunyufs.org/academicfreedom.pdf.

ZÁKON O VYSOKÝCH ŠKOLÁCH Č. 131/2002 Z.Z.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0432-10.

PhDr. Gabriela Platková Olejárová, PhD.
Inštitút filozofie a etiky FF PU v Prešove
Katedra etiky
17. novembra č. 1, 080 01 Prešov
olejarova.gabriela@gmail.com

SLOBODA V HRANICIACH MORÁLKY

Urszula Gruca-Miąsik

Abstract: *Freedom is the possibility to free decision-making, personal autonomy, freedom. A man has the right to make own decisions freely, expressing his thoughts. Pope John Paul II warned, however, that freedom cannot be possessed. You have to constantly reach it and create by the truth. The article „Freedom within morality limits", supported by examples, is composed of reflections on freedom, perceived as a condition in which a man feels like the creator of humanity based on the real moral choices. Both parents and schools should teach children and adolescents these choices so they can live without fear of the consequences of own choices.*

Key words: Freedom – Morality – Life choices – Meaning of life

Sloboda – zmysel a význam pojmu

Keď sa pozrieme na definíciu pojmu „sloboda" v *Slovníku poľského jazyka*, dočítame sa, že je to „možnosť neobmedzeného rozhodovania na základe vlastnej vôle, ktorá je podmienená súhrnom sociálno-morálnych činiteľov; individuálna nezávislosť, sloboda, celok podmienok a vzťahov ako opozitum uväznenia a uzatvorenosti (to znamená v protiklade k uväzneniu, donúteniu či izolácii jednotlivca)." (Szymczak 1981, 748). Človek má právo a môže byť slobodný v zmysle slobody rozhodovania a vyjadrovania vlastných názorov. V pojme slobody je taktiež zahrnutý rozdiel medzi „slobodou k..." a „slobodou od...", napríklad od hladu, vojny, strachu. Sloboda môže označovať absenciu individuálneho donútenia, absenciu obmedzenia zo strany inštitúcií a iných jednotlivcov, spoločenských zvyklostí a prírodných podmienok.

Význam slobody v živote indivídua a národa

Túžba po slobode často riadila osudy jednotlivcov a národov. Mnohé z národných povstaní, napríklad Varšavské povstanie, prepuklo s cieľom nadobudnúť slobodu a vyslobodiť sa spod jarma otroctva. Dnes už niektorí historici uznávajú, že v augustovom povstaní v roku 1944 v situácii, keď boli povstali veľmi slabo ozbrojení a slabo organizovaní, nebolo potrebné začínať vojnu. Z vojenského hľadiska bolo povstanie namierené proti Nemcom. Jeho hlavným cieľom bol však pokus o záchranu povojnovej suverenity, vytvorenie východnej hranice a rovnako aj legálnych štátnych útvarov, ktoré by boli prirodzeným pokračovaním tých predvojnových.

Hodnotu slobody možno vnímať z individuálneho hľadiska ako vnútornú slobodu človeka a jeho ducha. Pre národy predstavoval pojem slobody zhrnutie

individuálnych slobôd a slobôd sociálnych skupín, čo našlo svoju odozvu najmä v hesle francúzskej revolúcie – Sloboda, rovnosť, bratstvo.

Keď bol 16.októbra v roku 1978 za pápeža zvolený krakowský arcibiskup Karol Wojtyła, v Poľsku to začalo vrieť. O rok neskôr prišiel pápež do Poľska a počas svätej omše, na ktorej sa zúčastnili milióny Poliakov, sa prihováral za zachovávanie národnej hrdosti a tradície. Zdôrazňoval význam slobody v sociálnom živote a vyzýval k zachovaniu elementárnych práv, ktoré prislúchajú každému človeku. Pápežské homílie vyvolali široké spoločenské odozvy. V Poliakoch sa prebudil pocit dôstojnosti, revolta a chuť k zmene.

V roku 1980 povstal Nezávislý samosprávny odborový zväz „Solidarność" a jeho hlavným cieľom bola ochrana pracovných práv. Do roku 1989 predstavoval Nezávislý samosprávny odborový zväz jeden z hlavných prostriedkov masového odporu voči vláde Poľského zjednoteného robotníckeho zväzu. Robotníci sa dožadovali práva na nezávislé združovanie v odborových zväzoch, ktoré by mohli prehovárať k radu pracujúcich v mene ľudu. Týmto spôsobom bola priamo podkopaná dôveryhodnosť vlády Poľského zjednoteného robotníckeho zväzu ako strany, ktorá mala spravovať moc v mene robotníckej triedy.

Filozof J. Tischner hovorí, že „sloboda fascinuje a napĺňa strachom, a preto neumožňuje, aby bol náš postoj voči nej indiferentný." (Tischner 2009, 45). Ján Pavol II. varoval, že „slobodu nemožno len vlastniť, využívať. Treba o ňu neustále bojovať a vytvárať vďaka pravde." (Jan Paweł 2005, 118). V každom z nás existuje túžba po slobode, túžba po stave, v ktorom sa človek cíti ako tvorca dôstojného života. To je práve ľudskosť, ktorá je založená na skutočnom morálnom rozhodnutí. Iba pravda vyslobodzuje človeka, jedine vtedy nie je uväznený v žiadnych okovách.

Šalamún hovorieval: „Ak niečo miluješ, daj mu slobodu. Ak sa k tebe vráti, je to Tvoje. Ak sa nevráti, znamená to, že to Tvoje nikdy nebolo". Zrejme má pravdu, pretože možnosť darovať niekomu slobodu je zložitá záležitosť, keďže nemusí byť vždy v súlade s našimi vlastnými potrebami. Ten, kto sa môže rozhodovať, cíti sa slobodný a zároveň bezpečne v spoločnosti (pod ochranou) osoby, ktorá mu to umožnila.

Je nesmierne dôležité, aby bola túžba po slobode uspokojená až vtedy, keď sú skutočne vybudované vzájomné vzťahy. Každá polopravda či dvojtvárnosť vždy znevažuje pocit slobody. Človek je vtedy zotročený klamstvom, ktoré má tendenciu narastať, pretože jedno klamstvo rodí druhé, čím sa roztáča špirála lží. Je zrejmé, že sloboda bez morálky nikdy nebude úplná. Sloboda a morálka ľudského konania je vždy založená na porozumení dobra, ktoré má byť predmetom konania.

Sloboda a morálka

Podľa niektorých náboženských doktrín bol človek obdarený slobodnou vôľou, bez ktorej by neexistovala morálka. Morálne rozhodnutie môže uskutočniť iba osoba, ktorá koná dobrovoľne a ktorá nie je k svojmu konaniu nijako donútená. Sloboda a morálka sa v tomto zmysle dopĺňajú. Táto vzájomná spätosť je nevyhnutná, inak totiž nemožno prežiť dôstojný život.

Pre existencialistov predstavuje sloboda principiálny faktor ľudského života. Človek je podľa slov J.P. Sartra „odsúdený na slobodu". Podľa kresťanskej doktríny sa Boh rozhodol stvoriť človeka ako rozumnú bytosť, ktorá by bola podobná svojmu stvoriteľovi. Z posolstiev apoštolov vyplýva, že Boh rešpektuje ľudskú slobodu. Dalo by sa povedať, že sám platí za ten veľký dar, akým obdaril bytosť, ktorú stvoril na svoj obraz a podobnosť. Stavia sa voči tomuto daru dôsledne. Niet pochýb, že Boh túži po spáse každého človeka, ale nikoho nemôže k spáse nútiť, pretože rešpektuje slobodu, teda zároveň možnosť odmietnutia Seba ako konečného a najvznešenejšieho bytia (Jan Paweł II 1994, 65).

Nezávislý samosprávny odborový zväz „Solidarność" si získal ohromnú popularitu práve zdôrazňovaním spätosti slobody a morálky. Na začiatku bol silným protivníkom vládnucej strany, postupne však strácal na presvedčivosti; okrem iného aj preto, že niektorí z vedúcich odborárov zapredali svoje ideály a začali sa viac zaujímať o politiku. Je to evidentný príklad toho, ako nemorálne rozhodnutia a sklamanie očakávaní postupne ničia aj tie najodvážnejšie iniciatívy. Dva týždne pred 31. výročím vzniku „Solidarności" sa tieto odbory ocitli pred krachom. Noviny „Rzeczpospolita" dňa 17. augusta 2011 uviedli, že „na celoštátnom zasadaní, ktoré bolo zorganizované po prvýkrát v historickej sále BHP, kde sa podpisovala „Gdanská dohoda", musel šéf „Solidarności" Piotr Duda odpovedať na ostrú kritiku časti funkcionárov. V neoficiálnych rozhovoroch mnohí z funkcionárov priznali, že to v zväze „vrie". Neuralgickým bodom sú najmä vzťahy v rovine „Solidarność" a vláda Donalda Tuska. Časť funkcionárov sa domnieva, že Piotr Duda vykonáva vo vzťahu ku Kabinetom PO a PSL až príliš odovzdanú politiku. Duda koná na škodu zväzu, povedal novinám R. Gałęzewski, šéf „Solidarności" za mesto Gdańsk." [1]

Poľská ústava okrem iného zaväzuje k ochrane slobody každého jednotlivca. To znamená, že každý občan Poľskej republiky má právo na slobodu slova, tlače a právo na zhromažďovanie. Ústava zaručuje každému občanovi slobodu svedomia a vierovyznania.

Spisovateľka Zofia Nałkowska predstavuje vo svojej knihe *Hranica* osud a morálnu voľbu hrdinu Zenona Ziembiewicza. V osobnom živote sa Zenon rozhodne

1 Por. *Solidarni podzieleni polityką*, „Rzeczpospolita" z 17.08.2011 r.

pre milostný pomer s chudobnou dievčinou, avšak cieľom tohto vzťahu má byť výlučne sex. Zenon si uvedomuje, že z hľadiska spoločenskej morálky je tento vzťah odsúdeniahodný, ale nedokáže ho ukončiť. Keď jeho partnerka otehotnie, nahovára ju k potratu. Zenon žije v ustavičných obavách. Bojí sa, že sa ľudia dozvedia o jeho romániku. V práci zaujíma vysoký post a svoje úsilie vyvíja finančným smerom. Z tohto dôvodu musí rezignovať na svoje chlapčenské sny a stáva sa podliezavým a bezzásadovým človekom. Egoistické chápanie morálky z neho vytvára dvojtvárneho človeka a pokrytca, hoci o sebe si to Zenon nemyslí.

Zotrvajme aj naďalej pri literatúre, keďže nepochybne ovplyvňuje rozhodnutia mladého človeka. Dievčatá sa práve tam dočítajú o mnohých problémoch a tak vedia, ako sa majú zachovať a čo povedať v danej situácii. Treba len vedieť rozlíšiť pravdu od fikcie. Ak raz vstúpime na cestu zla, nebude ľahké opustiť ju. Dobro a zlo musia existovať popri sebe a človek sa musí pre jedno z nich rozhodnúť, hovoril M. Ghándí. Od pradávna opisuje literatúra tento boj dobra so zlom. Zatiaľ čo v rozprávkach dobro vždy zvíťazí nad zlom, v reálnom živote nie. Preto sa musíme v každom okamihu rozhodovať zodpovedne, to znamená v súlade so svedomím.

Životné rozhodnutia v kontexte morálky

Dnešný životný štýl, ako poznamenal Ján Pavol II, razí princíp, podľa ktorého sa ráta „iba to, čo je ľahké, príjemné a efektívne. Učitelia, rodičia a vychovávatelia musia rušiť tento stereotyp najmä dialógom, ktorý je založený na osobnom príklade“ (Jan Paweł II 1987, 76).

Sloboda je imanentnou charakteristikou ľudskosti a zmyslom ľudskej existencie. Ak hovoríme o slobode, máme na mysli naše rozhodnutia v súvislosti s hierarchiou hodnôt, systémom presvedčení, noriem a princípov, ktorými sa riadime v našom živote. Byť slobodným znamená zotrvávať v stave permanentnej ambivalentnosti. Preto otázka: existujú vôbec hranice ľudskej slobody a neuzatvára túto slobodu vedomie jej hraníc?

R. Kapuściński v jednej zo svojich kníh pod názvom *Impérium* hovorí: „V našich mozgoch sa odohráva neustály pohyb: hraničný a pohraničný. (…) Preto toľko chaosu v hlavách, ale občas sa prihodia aj perly: vízie, osvietenia, záblesky myšlienok.“ (Kapuściński 1993, 28).

Ako toto tvrdenie súvisí s problémom slobody v kontexte morálky? Je to jednoduché: každý by mal pred konečným rozhodnutím preanalyzovať všetky „pre a proti“, pozrieť sa do seba, do vlastného svedomia a rozhodnúť sa tak, aby bola voľba čo najlepšia a aby sme sa nikdy za svoje rozhodnutia nemuseli hanbiť. Nikdy totiž netreba zabúdať na skutočnosť, že morálne princípy sú jedny z druhov spoločenských

noriem. Práve morálne princípy jednoznačne určujú, aký druh správania je prípustný a klasifikujú konanie ako dobré alebo zlé. Treba podotknúť, že nakoľko sú ostatné spoločenské princípy podmienené rôznymi okolnosťami, natoľko sú morálne princípy všeobecné, to znamená, že zaväzujú všetkých a všade rovnakým spôsobom.

Keď to zhrnieme, sloboda musí byť v každom slova zmysle spojená s morálkou. V Poľsku každý pozná príslovie: „Nie ma wolności bez Solidarności" (*Niet slobody bez Solidarity*). Toto príslovie možno modifikovať nasledovne: „Nie ma wolności bez moralności" (*Niet slobody bez morálky*). Táto drobná modifikácia na pôvodnom zmysle nič nemení.

LITERATÚRA

JAN PAWEŁ II (1995): *Homilia wygłoszona podczas X Światowego Dnia Młodzieży*. Manila.

JAN PAWEŁ II (2005): *Pamięć i tożsamość*. Wyd. ZNAK, Kraków.

JAN PAWEŁ II (1994): *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin.

JAN PAWEŁ II (1987) Przemówienie do młodzieży na Westerplatte. Gdańsk. In: *Odwagi! nie bójcie się, III podróż Apostolska do Polski*, Poznań.

KAPUŚCIŃSKI, R. (1993): *Imperium*. Warszawa.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1997 nr 78, poz. 483).

NAŁKOWSKA, Z. (2007): *Granica*. Wyd. SARA, Warszawa.

SZYMCZAK, M (red.) (1981): *Słownik języka polskiego*. zv. III, Warszawa.

Solidarni podzieleni polityką, „Rzeczpospolita" z 17.08.2011 r.

TISCHNER, J. (2009): *Dzieła zebrane*, zv. II: *Etyka a historia*. Wyd. ZNAK, Kraków.

Z poľského originálu *Wolność w granicach moralności* preložil do slovenčiny Pavol Sucharek. Preklad vznikol na Inštitúte filozofie a etiky Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0527/12 pod názvom *Pokus o typológiu modov reflexie vo filozofickej antropológii.*

Dr. Urszula Gruca-Miąsik
Instytut Pedagogiki
Uniwersytet Rzeszowski w Rzeszowie
ul. Jałowego 24
35–010 Rzeszów
ulagrucamiasik@o2.pl

SLOBODA A „ENVIRONMENTÁLNA ZODPOVEDNOSŤ“

Dušan Špirko

Abstract: *Freedom and responsibility. Freedom and sense of responsibility. Reduction of sense of responsibility for the nature in connection with the development of knowledge and technique. Need for revitalization of environmental responsibility in the conditions of global environmental crises.*

Key words: Freedom – Responsibility – Environmental Responsibility

V mojom príspevku sa chcem dotknúť niektorých aspektov problematiky vzťahu slobody človeka a jeho „environmentálnej zodpovednosti“. Pojem environmentálnej zodpovednosti budem chápať ako zodpovednosť človeka za to, čo nevytvoril, t.j. prírodu.

Sloboda a zodpovednosť sa oddávna považujú za navzájom súvisiace filozoficko-etické kategórie. Zodpovednosť sa dá tradične naložiť len tomu, kto má možnosť slobodne sa rozhodovať a konať.

Sloboda a vedomie zodpovednosti sa spája s poznaním nevyhnutného. Poznanie je tradične podmienkou slobodného rozhodovania. Iba človek znalý veci sa môže slobodne rozhodovať. Konať zodpovedne znamená konať „ako sa má“, a to predpokladá poznať, čo je nevyhnutné. V starom filozofickom slovníku sa dočítame: *„Nevyhnutnosť jestvuje v prírode a v spoločnosti vo forme objektívnych zákonov. Nepoznané zákony sa prejavujú ako ‚slepá nevyhnutnosť'. Pretože človek na začiatku svojich dejín nebol schopný preniknúť do tajomstiev prírody, ostával otrokom nepoznanej nevyhnutnosti, bol neslobodný. Čím hlbšie poznával objektívne zákony, tým vedomejšia a slobodnejšia bola jeho činnosť'“* (Filozofický slovník 1989, 448).

Podľa uvedeného ľudia na počiatku - ako „otroci“ slepej prírodnej nevyhnutnosti - vlastne nemohli niesť za prírodu zodpovednosť. Tá padla na človeka v dôsledku rastúceho a prehlbujúceho sa poznania a hlavne v dôsledku vzostupu jeho technologickej zdatnosti a moci, keď sa radikálne rozvinuli jeho schopnosti prírodu ovplyvňovať a transformovať.

Táto jednoduchá logická rovnica platí (s výhradami), pokiaľ ide o faktickú zodpovednosť človeka, podloženú jeho reálnymi technickými možnosťami zasahovať. Následky, ktoré z jeho aktivít v prírode nastali a môžu nastať, podmienili a postupne zväčšovali bremeno jeho zodpovednosti, až sa napokon v „predmetnom poli“ zodpovednosti človeka ocitol život na Zemi.

Je však otázkou, či veľkosť bremena je úmerná aj miere vedomia zodpovednosti? Bohužiaľ, ako nám hovorí historická skúsenosť, to tak nie je.

Práve „otroci slepej prírodnej nevyhnutnosti“ si viac uvedomovali zodpovednosť za okolitý svet než tí, čo hlbšie poznali objektívne zákony a ich činnosť bola vedomejšia a slobodnejšia. Vzťah slobody a zodpovednosti totiž nie je symetrický. Zodpovednosť sa viaže na slobodu konania, ale sloboda konania takto tesne na zodpovednosť naviazaná nie je. Možno konať slobodne a zároveň nezodpovedne.

Čo to znamená byť zodpovedný? Niesť zodpovednosť znamená: byť pripravený alebo povinný dávať odpoveď – zodpovedať sa – niekomu za niečo. Sme zodpovední nielen za nejaký skutok, úlohu, vec, osobu atď., ale aj so zreteľom na čosi, kohosi či pred nejakou inštanciou.

V etike sa zvyčajne poukazuje na svedomie, ktorému sa človek vo všeobecnosti zodpovedá. Možno ho však považovať skôr za médium, sprostredkovateľa či vnútorný hodnotiaci hlas merajúci našu zodpovednosť podľa určitých kritérií. Ide teda o vedomie, poprípade pocit zodpovednosti za konanie z aspektu určitých zásad (napr. mravných). Predpokladá teda už nejaký kriteriálny rozsah, hodnotové štandardy, za ktorými sa môže skrývať niekto ako „supervízor“, často v podobe určitej inštancie. Pre nábožensky založených ľudí je takouto inštanciou predovšetkým Boh. Môžu to však byť aj konkrétne osobnosti, spoločenstvá, štát, spoločnosť, ľudstvo atď.

Nezodpovedné, nesvedomité správanie možno potom zdôvodniť napríklad absenciu takéhoto „supervízora“. Lenže ľudia často konajú nezodpovedne aj za prítomnosti „supervízora“. V podobenstvách kresťanskej kultúrnej tradície nájdeme, že človek si medzi „potestas peccare“ a „potestas non peccare“ zvolil „peccare“ aj za prítomnosti najvyššieho „supervízora“. Nepriviedlo ho k tomu však poznanie, ale pokušenie. Poznanie prišlo až ako dôsledok. Tak vyvstáva otázka o motívoch a ich úlohe v rozhodovaní a zodpovednom či nezodpovednom konaní. Motív môže a nemusí súvisieť s poznaním a často môže prehlušiť hlas svedomia.

V súvislosti s environmentálnym svedomím možno medzi rôznymi motívmi identifikovať isté centrálne (paradigmatické) motívy, vymedzujúce rámec „environmentálneho“ rozhodovania kultúr v rôznych historických obdobiach a podmieňujúce charakter ich životnej stratégie. Za také možno považovať: *prežitie*, *blaženosť*, *spásu* a *blahobyt*. Pre rôzne historické obdobia je charakteristická dominancia niektorého z týchto motívov (čo nám navyše umožní doplniť klasickú periodizáciu dejín o ďalší parameter).

Prežitie je bazálnym motívom prítomným počas celých dejín. Bol hlavným motívom lovecko-zberačských kultúr praveku. Potom ho významom prevýšili iné zo spomínaných motívov a on zostával v pozadí ako ten, ktorý ich podmieňoval. V antike bola motívom (cieľom a zmyslom) života *blaženosť*. Pre kresťanský stredovek je deklarovaným životným motívom *spása*. Novovek ovládol motív *blahobytu*. No a dnes akoby sa opäť a naliehavo začínal prebúdzať a dostávať do popredia motív prežitia.

Motív prežitia podmienil v dávnoveku dve životné stratégie: *udržať sa* a *presadiť sa*.

Stratégiu *presadiť sa* realizovali postupujúce lovecké kultúry, ktoré prenikali na nové územia. Tieto kultúry sa dokázali správať environmentálne nezodpovedne, zasahujúc negatívne do prírodného prostredia. Redukovali napríklad pôvodný ekosystém vyhubením tzv. megafauny – veľkých živočíšnych druhov – temer všade, kde sa objavili (Diamond 2001). Tie, ktoré zotrvali na určitých stanovištiach, našli iný vzorec správania – stratégiu *udržať sa*. Napríklad severoamerickí prérioví indiáni, zrejme poučení predchádzajúcimi stratami, prešli k tzv. „divokému pastierstvu", aby zachovali jedného z preživších predstaviteľov megafauny, bizóna, ich hlavného lovného zvieraťa. Rozširovali mu pastviny vypaľovaním lesov, nahrádzajúc tak lesný ekosystém stepným (prériovým).

Tieto kultúry sa vyznačovali vysokým stupňom vedomia „environmentálnej" zodpovednosti. Animistické (antropomorfné a sociomorfné) chápanie prírody a jej zložiek ako príslušníkov jedného spoločenstva ich viedlo k povinnosti zodpovedať sa im za svoje činy. „Supervízorom" ich konania tak bola samotná príroda. Prvobytný človek navyše chápal svet nielen ako ohraničený v čase i priestore, ale veril, že je narušiteľný jeho pričinením. Vedomie slobody bolo redukované na voľbu medzi možnosťou konať tak, že poruší, či neporuší poriadok sveta (čiže „potestas peccare" alebo „potestas non peccare"). Viera, že je v jeho silách zvrátiť poriadok sveta, ho napĺňala pocitom nesmiernej zodpovednosti. Toto bremeno zodpovednosti za svet vyžadovalo od človeka nevybočiť zo zložitého cyklu zvyklostí a prísnych rituálov, často veľmi krutých (napríklad infanticída, podmienená nutnosťou udržať veľkosť society v stave zodpovedajúcom dostupným zdrojom (Leakey – Lewin 1984).

Po neolitickej poľnohospodárskej revolúcii, keď človek prácou na pôde vyčlenil z pôvodného celostného prostredia časť, ktorá podliehala jeho vôli, sa mu pôvodné široké spoločenstvo príbuzných bytostí zúžilo. Identifikoval sa so svojou „poľudštenou prírodou". V novej situácii preberal zodpovednosť len za svet, v ktorom bol „doma", v ktorom bol kompetentný a ktorý mal do značnej miery v moci. Pocit zodpovednosti za fungovanie a udržiavanie teraz už vonkajšej prírody ustúpil.

V antike považovali kozmický poriadok prírody za nadľudský, nadosobný, prekonávajúci aj zvoľu mýtických bohov (osud, nevyhnutnosť či zákonitosť). Hoci bol prehliadnuteľný a rozumom postihnuteľný (súc sám rozumný a logický), nemohli ho už ľudia ani narušiť, ani zmeniť. *„Tento svet, ten istý pre všetkých, nevytvoril ani nikto z bohov, ani nikto z ľudí, ale vždy bol, je a bude; večne živý oheň zapaľujúci sa podľa miery a zhasínajúci podľa miery",* prehlásil Herakleitos a manifestoval tým nezávislosť sveta prírody od človeka. Sofisti neskôr jasne poukázali na rozdiel medzi prírodnými a

ľudskými zákonmi (mravnými či právnymi), pokiaľ ide o ich pôvod, platnosť, absolútnosť a relatívnosť. Chod a poriadok prírody sa dostal mimo rámca ľudskej zodpovednosti. Jej etická relevantnosť poklesla a etika zúžila predmetné pole svojej pôsobnosti dovnútra ľudského spoločenstva.

Poznanie, že poriadok a chod prírody nezávisí od človeka a jeho vôle (t.j. že človek ho nemôže narušiť), sprevádzal pocit uvoľnenia. Bolo možné bez obáv sa zaoberať prírodou ako objektom poznania. Tento pocit uvoľnenia je zrejme aj jedným z podnetov „vedeckej drzosti", ktorá umožnila rozmach antickej vedy. A nielen vedy. Človek strácal pred prírodou bázeň. Hoci nemohol prírodné zákony narušiť, zmeniť, ani obísť, neznamenalo to, že by ich nemohol využiť! Ústami chóru v dráme Antigona vyspieval Sofokles oslavný hymnus na človeka, jeho veľkosť, ktorá sa prejavuje v novátorských činoch sputnávajúcich prírodu, vynachádzajúcich reč, budujúcich mestá a prekonávajúcich veľké vzdialenosti.

V súvislosti s chápaním človeka ako rozumnej bytosti vystúpil rozum ako nová inštancia, ktorej sa človek zodpovedá. Stal sa jedným z fundamentov, o ktorý sa opieralo svedomie. Životná stratégia vtedajšieho človeka už nepočítala len s prežitím. Túžil dosiahnuť *blaženosť*. Ako rozumné sa prezentovalo práve také správanie, ktoré viedlo k blaženosti. Blaženosť sa nespájala s materiálnym blahobytom, ale predstavovala skôr niečo duchovné – napríklad vyrovnanosť, pokoj duše – ataraxiu.

Ponímanie rozumnosti v antike poukazuje na skutočnosť, že príroda stále hrala v ľudskej kultúre dôležitú rolu, i keď jej etická relevantnosť poklesla. Príroda už nebola inštanciou, ktorej sa človek zodpovedá (s výnimkou stoického panteizmu), ale zohráva úlohu kritéria ľudského správania. Žiť v súlade s prírodou bolo jednou z požiadaviek na dosiahnutie stavu blaženosti. To tvorilo zároveň podstatu rozumnosti. Človek tej doby „bral rozum" z prírody, ktorá bola rozumná. Rozum sa teda nepriečil prírode a neviedol človeka k tomu, aby jej odporoval.

Inak to bolo v stredoveku. Motívom vymedzujúcim rámec rozhodovania vo vzťahu k prírode bola *spása*. Tento motív generoval stratégiu *boja s prírodou*. Zmyslovo vnímateľný svet, príroda, sa chápala ako nepôvodný a najnižší spôsob bytia. Vzdorovala človeku, predstavovala – vrátane ľudskej telesnosti – zdroj zvodov, pokušení a nástrah. Preto v živote stredovekého kresťana (a nielen jeho) hrá dôležitú úlohu princíp boja človeka s prírodou. Zmyslom boja však nebolo podmaniť si prírodu zo zištných dôvodov, ale oslobodiť sa od nej, zlomiť jej nástrahy i vzdor a vybojovať si spásu, návrat k Bohu.

Stredoveký človek sa odmieta považovať za prírodnú bytosť, väzby na prírodu pociťuje ako trýzeň a snaží sa od nej odpútať. Etická relevantnosť prírody opäť klesá. Nielen že nie je supervízorom svedomia, ale obracia sa aj jeho úloha kritéria.

Je relevantná ako negatívne kritérium. Predstavuje meradlo neľudského, a teda nesprávneho, nemravného atď.

Diferencia medzi pohanskou antikou a kresťanským stredovekom spočíva v tom, že stredoveký človek odvracia svoj pohľad od prírody a upiera ho k transcendentálnemu bohu. „Supervízorom" svedomia je Boh, ktorý dozerá na to, ako človek zaobchádza so svetom, ktorý mu zveril.

Aj v stredoveku bol prítomný motív *blaženosti*. Ale nie takej, čo pochádza zo zmyslového, materiálneho sveta. Ten nebol pravou skutočnosťou. Preto žiadne blaho či pôžitky späté s ním neboli podmienkou ani požiadavkou pravej ľudskej blaženosti. Pravá blaženosť príde ako dôsledok spasenia, ako odmena za premáhanie „tela, sveta, diabla", na druhom svete.

Avšak napriek poklesu či zmene etickej relevantnosti prírody, v kresťanskom koncepte prvotného hriechu akoby znova ožilo presvedčenie prvobytného človeka, že je v jeho silách zvrátiť poriadok sveta a je zodpovedný za to, že sa tak stalo. Bol za to potrestaný a zodpovedá sa ďalej za to, ako vzdoruje zlu, ktoré spôsobil.

V novoveku všetky spomínané motívy „prebil" motív *blahobytu*. Ide o krajne antropocentrický motív.

Novoveký utilitarizmus a novoveká prírodoveda úplne popreli etickú relevantnosť prírody. Hodnotovo ju neutralizovali a ako úžitkový predmet vydali „napospas" ľudskému snaženiu, ktorého cieľom sa stal materiálny blahobyt. Ako s vecou s ňou človek môže zaobchádzať podľa svojej ľubovôle. Poznávanie zákonov prírody je vo svetle utilitarizmu „ľsťou", ktorá má napomôcť podriadiť prírodu ľudským potrebám buď ako predmet spotreby alebo ako prostriedok výroby.

„Supervízorom" ľudského svedomia sa stal vypočítavý utilitárny rozum. Hlavným kritériom hodnotenia je ekonomický prospech.

Novovek sa zmocnil aj stratégie boja s prírodou, generovanej motívom spásy, ale v celkom inom duchu. Strategický cieľ našej civilizácie – spoločnosť všeobecného blahobytu - možno dosiahnuť len emancipáciou ľudstva od prírody a jej ovládnutím pomocou vedy a jej praktických aplikácií – techniky.

Vedomie zodpovednosti človeka za prírodu v novoveku prakticky „vyprchalo". Zodpovedným sa stáva za to, akú mieru a kvalitu blahobytu je schopný dosiahnuť. Ide vlastne o do krajnosti privedenú dávnovekú stratégiu *presadiť sa*, podloženú do krajnosti privedeným koristníckym antropocentrizmom.

Utilitárny rozum nadlho prehlušil všetky ostatné hlasy svedomia sebauspokojením z rastúcej technologickej moci človeka. Musela sa objaviť reálna hrozba sebazničenia, ktorú v sebe skrývala, aby človek doprial sluchu aj varovným

hlasom, aby svedomie precitlo, aby sa stalo svedomím a nie čírym pritakávačom antropocentrickej nadutosti.

V prvom rade je to oživenie pocitu principiálnej narušiteľnosti nášho sveta, vedomie, že je v našich silách zvrátiť jeho poriadok, dokonca ho zničiť, čo nás núti znovu si uvedomiť zodpovednosť nielen za to, čo sme vytvorili a vytvárame, ale aj za to, čo nie je našim dielom – najmä rozmanitosť života.

Stalo sa nevyhnutnosťou vrátiť sa k motívu *prežitia* a prebudiť „environmentálne svedomie". Zo stratégií, ktoré motív prežitia podnietil, je už relevantná len stratégia *udržať sa*.

Obava z možnosti ohrozenia života na Zemi je blízka obavám prvobytného človeka z následkov vlastného zlyhania. Túto obavu povýšil Hans Jonas na etický princíp ako „metodický strach", ako varovný cit, ktorý má heuristickú potenciu. Podľa neho je nevyhnutná skúmajúca heuristika strachu. Prenikavé a prezieravé odkrývanie životu nebezpečných rizík varovným citom a anticipujúcou fantáziou, t.j. „heuristika strachu" má byť metodikou etiky zodpovednosti. (Jonas 1997, 317)

LITERATÚRA

DIAMOND, J. (2001): *Osudy lidských společností*. Columbus, Praha.
JONAS, H. (1997): *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha.
LEAKEY, R. E. – LEWIN, R. (1984): *Lidé od jezera*. Mladá fronta, Praha.

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov riešenia výskumnej úlohy VEGA č. 1/0713/11 „Odborná, spoločenská a environmentálna zodpovednosť technológa a manažéra v podmienkach globálnej ekonomickej a ekologickej krízy", ktorú rieši Oddelenie manažmentu chemických a potravinárskych technológií ÚM STU.

PhDr. Dušan Špirko, PhD.
Oddelenie manažmentu chemických a potravinárskych technológií ÚM STU
Vazovova 5
812 43 Bratislava 1
dusan.spirko@stuba.sk

OD PATERNALIZMU K AUTONÓMII PACIENTA

Jana Koišová

Abstract: *This paper focuses on the problem of freedom and autonomy in the unequal relation doctor - patient and ethical aspects. Until about the mid-20th century principle of patient autonomy in practice too apply; about everything at the physician and the patient was seen as an object of professional activity. During the movement for patients' rights, the principle of patient autonomy as a refusal to enforce the traditional principle of paternalism, which resulted from the dominance doctor. The intention is to show that paternalism is not an expression of power over the patient and the doctor today to enter the doctor - patient relationship.*

Key words: Medical Ethics – Paternalism – Autonomy

Problematika vzťahu lekár - pacient bola už od antiky ústrednou témou profesijnej medicínskej etiky. V tradičnom chápaní tohto vzťahu bol lekár autoritou. V súvislosti s viacerými zmenami, ktoré sa udiali v 20. storočí, sa v medicínskej etike presadil princíp autonómie pacienta. Zámerom príspevku je ukázať, že 1. paternalizmus neslúži k tomu, aby lekár demonštroval svoju moc nad pacientom; 2. princíp autonómie pacienta, ktorý je považovaný za vyjadrenie rešpektu k ľudskej dôstojnosti, nemožno považovať za prenesenie moci z lekára na pacienta.

Paternalizmus v kontexte medicínskej etiky

V antike bola medicínska etika, v podobe Hippokratovej prísahy, rozpracovanou koncepciou profesijnej etiky. Pozoruhodným rysom prísahy je zdôrazňovanie etických princípov prospešnosti a neškodenia; lekárovej zodpovednosti voči pacientom, ich rodinám a spoločnosti, ktorej slúžia; zachovávanie lekárskeho tajomstva a ochraňujúci - paternalistický prístup k pacientom. V medicíne boli prostredníctvom Hippokratovej prísahy zdôrazňované hodnoty a princípy, ktoré v staroveku predstihli svoju dobu. Ide najmä o ochranu ľudského života a dôstojnosť každého človeka. V období antiky to bola pokročilá idea, keďže hodnota človeka bola obmedzená jeho spoločenským postavením a atribúty ľudského spĺňali len slobodní občania. Ľudia neboli hodnotení ako rovnocenní ani z prirodzeného, ani z antropologického hľadiska. Ak si uvedomíme, že antická medicínska etika sa formovala v otrokárskej spoločnosti, neprekvapuje, že v nej nemohli byť deklarované ani uplatňované princípy spravodlivosti, rovnosti a autonómie tak zreteľne, ako je tomu dnes.

Do približne polovice 20. storočia sa princíp autonómie pacienta v zdravotníckej praxi neuplatňoval. Chorý sa buď vôbec nepodieľal, alebo podieľal

len minimálne na procese liečenia. O všetkom rozhodoval lekár a na pacienta sa pozeralo iba ako na objekt ošetrovania. Chýbala orientácia na pacientovo želanie a nebol mu poskytnutý priestor pre vlastné rozhodovanie o liečbe. Takýto prístup ku chorému sa odborne označuje pojmom paternalizmus. V medicínskom kontexte sa pojem paternalizmus spája s pojmom opatera, starostlivosť. Často sa kladie do opozície k princípu autonómie pacienta.

V súčasnosti často konajú lekári paternalisticky; napríklad pediatri, ktorých pacientmi sú deti, alebo v prípadne pacientov, ktorí nie sú schopní posúdiť svoj zdravotný stav a vážnosť svojej choroby. Zaujímavým príkladom paternalistického konania lekára je milosrdná lož pacientom, ktorých prognóza je infaustná. Z hľadiska rešpektovania princípov prospešnosti a neškodenia má byť pacient informovaný tak, aby mohol spolupracovať, spôsobom, ktorý nezhorší jeho zdravotný stav. Východiskom *pia fraus* je predpoklad, že pravdivé informovanie pacienta o závažnej chorobe by stálo v opozícii k princípom prospešnosti a neškodenia. Ide tu však o nekorektnosť v procese poučenia pacienta o jeho zdravotnom stave. Prikláňame sa k názoru, že klamstvo vyslovené v dobrom úmysle by mali lekári využívať len vo výnimočných situáciách. Mali by vychádzať z predpokladu, že pacienti sú schopní vyrovnať sa s faktami, a zamlčať informácie o zdravotnom stave iba v tých prípadoch, kedy nadobudnú odôvodnené presvedčenie, že povedaním pravdy by spôsobili viac škody ako jej zamlčaním.

Zásadný problém paternalizmu vyvstáva z toho, že aj keď sa rozhodnutia konajú v prospech dobra pacienta, sú založené na názore iného človeka.

Princíp autonómie a možnosť slobodnej voľby pacienta

V polovici 20. storočia bol koncept ľudskej rovnosti dôkladne prepracovaný a vyústil do definovania a rešpektovania ľudských práv. Vývoj v oblasti ľudských práv výrazne ovplyvňuje medicínsku etiku. Toto sa prejavuje najmä uprednostňovaním a zdôrazňovaním princípu autonómie a možnosti voľby pacienta. V kontexte medicínskej etiky je diskusia o problematike autonómie pacienta nesporne aktuálna, nakoľko sa biomedicínske vedy dynamicky rozvíjajú, objavujú sa nové poznatky, metódy, prístroje, čo rozširuje aj možné alternatívy liečby. Samotní pacienti sa chcú podieľať na rozhodovacom procese pri výbere liečby, liekov a podobne. Nechcú stratiť kontrolu nad svojim životom a zdravím. Problém autonómie je ostro demonštrovaný najmä v prípade nerovnocenného vzťahu lekár (odborník, profesionál) – pacient (laik).

Princíp autonómie sa ukazuje ako protiváha voči tradičnej a paternalistickej úlohe lekára podľa tradície hippokratovskej etiky, ktorá neumožňuje účasť pacienta

na rozhodovaní v medicínskej praxi. Najmä v angloamerickej etickej literatúre sa objavujú hlasy, ktoré kritizujú paternalizmus a konsekvencionalizmus (zameranie sa na následok - blaho pacienta, a nie na povinnosti), ktoré prísaha zakotvuje. Mnohí pacienti sa už nechcú riadiť hippokratovským princípom, podľa ktorého je jedinou a primárnou povinnosťou lekára vždy robiť to, čo on sám si myslí, že je v záujme chorého. Lekár by mal robiť všetko pre blaho pacienta podľa najobjektívnejších možností a posúdenia, kým si pacient, na základe svojej autonómie, nezvolí inú možnosť, samozrejme pokiaľ tým nevykonáva nátlak na svedomie lekára. Určitý rešpekt k autonómii pacienta vyjadruje Hippokratova prísaha požiadavkou zachovať tajomstvo informácií získaných pri ošetrovaní chorého.

Princíp autonómie požaduje rešpektovanie nezávislých, slobodných a informovaných rozhodnutí pacienta, ktoré súvisia s poskytovanou zdravotnou starostlivosťou. V kontexte medicínskej etiky sa teda autonómia týka predovšetkým práva pacienta na rozhodovanie o sebe samom, doloženého informovaným súhlasom. Požiadavka získať informovaný súhlas pacienta s každým plánovaným diagnostickým alebo terapeutickým postupom, vrátane poskytovania ošetrovateľskej starostlivosti, je jedným z praktických dôsledkov uplatňovania autonómie.

Od počiatkov modernej medicínskej etiky bola autonómia zameraná na právo pacienta, aby mohol sám o sebe rozhodovať, vrátane umierajúcich či reprodukcie. Pojem individuálnej autonómie sa stal dôležitým v hnutí za práva pacientov v 60. a 70. rokoch[1] minulého storočia. V súčasnosti najmä anglo-americkí autori podávajú množstvo argumentov, že práve princíp autonómie (sebaurčenia) pacienta by mal byť hlavnou zásadou medicínskej etiky. Medzi najdôležitejšie patria: princíp autonómie je aj oficiálne uznaný mnohými etickými kódexmi; argumentácia v prospech odmietnutia liečby u smrteľne chorých; odvolávanie sa na Kantovu požiadavku rešpektovania autonómie vôle a na Millovu požiadavku slobody jednotlivca. Tento princíp kladú na

1 V kontexte chápania človeka ako slobodnej, autonómnej a zodpovednej osobnosti boli v USA a krajinách západnej Európy v 70. rokoch 20. storočia vypracované a prijaté *Práva pacientov*. Prvú Chartu práv pacientov sformuloval lekárnik Anderson v USA v roku 1970. K presadzovaniu práv pacientov v praxi významne prispieva Svetová zdravotnícka organizácia (WHO). Jej experti skúmajú túto problematiku vo viacerých krajinách. V úsilí zlepšiť postavenie chorého človeka a zabezpečiť dodržiavanie ľudských práv pri poskytovaní zdravotnej starostlivosti bola prijatá Deklarácia o rozvoji práv pacientov v Európe (Amsterdam 1994). V tejto deklarácii bolo vymedzených šesť oblastí, v rámci ktorých treba humanizovať zdravotnú starostlivosť. 1. Ľudské práva a hodnoty v zdravotnej starostlivosti – uplatňovanie hodnôt v systéme zdravotnej starostlivosti v súlade s Chartou ľudských práv, úcta k osobnosti a ochrana jej integrity; 2. Informovanosť – o systéme zdravotnej starostlivosti a sieti poskytovaných služieb, o zdravotnom stave, o možnostiach diagnostiky, spôsoboch liečenia a ošetrovania vrátane ich rizík, ako aj dôsledkov neuskutočnenia liečby; 3. Súhlas – pacienta alebo jeho zákonného zástupcu, 4. Dôvernosť a súkromie – ochrana všetkých údajov (zdravotná dokumentácia, genetické informácie); 5. Liečenie a ošetrovanie – s úctou k ľudskej dôstojnosti, zmierňovanie utrpenia v súlade so súčasnými poznatkami; 6. Uplatnenie – vytvárať primerané prostriedky na realizáciu práv, liečenie a ošetrovanie sa musí poskytovať bez diskriminácie, pacienti musia mať prístup k informáciám a poradenstvu (Nemečková - Žiaková - Mištuna 2000, 42-43).

prvé miesto aj v rámci etických princípov, ktoré ovplyvňujú konanie v tejto profesii (Parker – Dickenson 2007, 270-289).

Slovenskí autori Glasa so Šoltésom upozorňujú na skutočnosť, že sa v súčasnosti stretávame aj s neprimeraným zdôrazňovaním princípu autonómie a s jeho zneužívaním na zdôvodňovanie a presadzovanie postojov a postupov, ktoré sú v rozpore s tradičnou etikou medicíny (napríklad eutanázia, interrupcia) (Glasa – Šoltés 1997, 47). Tieto sú v silnom protiklade s princípmi prospešnosti a neškodenia, ktoré vyjadrujú základné pravidlo konania lekára - ochranu každého ľudského života.

Podobne český lekár Jozef Kořenek zdôrazňuje, že stále nesie plnú právnu zodpovednosť za pacienta jeho ošetrujúci lekár. Z toho dôvodu „rešpektovať autonómiu pacienta neznamená dovoliť mu, aby sám určoval, čo je zodpovedajúca zdravotná starostlivosť.“ (Kořenek 2004, 56) Lekár a pacient tvoria dobrovoľný vzťah založený na partnerstve, „kedy však konečná autorita spočíva na lekárovi.“ (Kořenek 2004, 57)

Hana Haškovcová, komentujúc názory medicínskeho etika Daniela Callahana, ktorý vo svojich úvahách o modernej stratégii vzťahu lekára a pacienta zavádza pojmy lekárska diktatúra a lekárska demokracia, zdôrazňuje, že cieľom by nemala byť voľba jedného z dvoch extrémnych modelov. Podstatou úvah podľa nej by mala byť otázka: „kedy a voči komu, za akých okolností je potrebné, a dokonca nutné uplatniť paternalizmus, a kedy naopak profesionálne partnerstvo“ (Haškovcová 1997, 55-56). Haškovcová zastáva názor, že je potrebné predovšetkým rozlišovať situácie, kedy je paternalizmus nutný, kedy možný a kedy neprijateľný. Tzv. lekárska diktatúra je ospravedlniteľná, nutná a akceptovaná všade tam, kde neprichádza do úvahy iné než urgentné medicínske riešenie (prvá pomoc, neodkladná zdravotná starostlivosť). V takýchto situáciách nebýva ani spor, ani námietky a obe strany (lekár aj pacient) uznávajú nutnosť autoritatívnej odbornej stratégie. V súvislosti s nárokom na profesionálne partnerstvo sa uvedené problémy týkajú najmä oblasti zdravotnej starostlivosti chronických stavov. Až na výnimky je potrebné práve pri liečbe pacientov, ktorí trpia dlhodobou či chronickou chorobou, uplatňovať princípy odborného vedenia a partnerskej spolupráce.

Z prezentovaných názorov možno konštatovať, že požiadavka autonómie a vlastného rozhodovania pacienta získava v lekárskej praxi na svojom význame. V medicínskej etike sa v určitej podobe objavuje už od antiky (napr.: dôraz na lekárske tajomstvo v Hippokratovej prísahe), ale až v druhej polovici 20. storočia začali prebiehať diskusie ohľadom toho, do akej miery má o celej liečbe rozhodovať lekár, do akej miery treba rešpektovať rozhodnutie pacienta a podobne. Pre diskusiu o problematike rešpektovania a uplatňovania princípu autonómie pacienta je tiež

príznačná pluralita názorov, ako sme sa vyššie snažili naznačiť. V texte vychádzame z presvedčenia, že princíp autonómie pacienta nedokáže riešiť všetky dilematické situácie, ktoré môžu v zdravotníckej praxi nastať, jeho uplatnenie v medicínskej etike má teda svoje limity.

Hraničným prejavom autonómie pacienta je žiadosť o eutanáziu alebo odmietnutie liečby nevyliečiteľne chorého. Na príklade postoja k eutanázii je viditeľný protiklad súčasného princípu autonómie a hippokratovskej tradície, ktorá jednoznačne eutanáziu odmieta. V hippokratovskej medicíne, ktorá sa riadi príkazom, že nemožno nikomu podať smrtiaci prostriedok, aj keby o to žiadal, a tiež, že nemožno nikomu radiť, ako zomrieť, nie je problematika eutanázie uvedená ako možnosť medicínskej praxe. Podobne účasť na potrate bola v minulosti v lekárskych kódexoch zakázaná, ale v súčasnosti je za určitých podmienok v mnohých krajinách tolerovaná ako prejav slobodnej vôle pacienta (podobne ako eutanázia). Komplikované sú situácie, kedy nie je jasné, či pacientovo prianie je skutočne prejavom jeho slobodnej vôle. Závažná choroba predstavuje pre človeka hraničnú situáciu a slobodná vôľa môže byť prekrytá jej nepriaznivým stavom. Mnohí pacienti nie sú spôsobilí urobiť sami potrebné rozhodnutie, pretože je ich autonómia obmedzená somatickými, psychickými ochoreniami, úrazmi, prípadne vekom a podobne. Disproporcia medzi ideálom autonómie a reálnym stavom pacienta autonómne rozhodovať, vrátanie jeho kognitívnych schopností, môže byť teda priepastná. V prípade pacienta, ktorého autonómia je obmedzená, etický problém vzniká najmä pri výbere kritérií, na základe ktorých sa pacient považuje za nespôsobilého, a pri určovaní vhodnej osoby, ktorá za neho rozhodne.

Pre princíp autonómie pacienta je rozhodujúcou zložkou kompetentnosť (spôsobilosť) pacienta uskutočniť rozhodnutie. Za kompetentného možno považovať toho, kto je schopný porozumieť, komunikovať, samostatne a zodpovedne sám za seba konať a rozhodovať. Kompetentným nie je človek od narodenia, ale stáva sa ním v priebehu socializácie. Nekompetentným sa môže stať v dôsledku choroby, úrazu a podobne. V takýchto prípadoch, ako aj v prípadoch detí, je potrebné zvoliť zákonného zástupcu, ktorý za nespôsobilú osobu dané rozhodnutie vykoná. Vo väčšine prípadov sú to rodičia alebo iní rodinní príslušníci, priatelia, prípadne právne pridelený opatrovník. Predpokladá sa, že práve oni by mali dobre poznať a zohľadniť hodnoty a preferencie chorého. Výber osoby, ktorá bude za nekompetentného pacienta rozhodovať, musí spĺňať isté kritériá. Predovšetkým táto osoba musí byť kompetentnou bytosťou. Očakáva sa od nej, že pacienta pozná a svoje rozhodnutie vie odôvodniť. V prípadoch rozhodovania za nekompetentných pacientov je dôležité zohľadniť aj ich rozhodnutie, aspoň v takej miere, ako je to možné a najmä opakovane kontrolovať, či sa ich schopnosť participácie nezmenila.

Potreba rešpektovania a uplatňovania princípu autonómie pacienta sa v kontexte medicínskej etiky a zdravotnej starostlivosti zvýrazňuje. Stanovisko pacienta často môže uľahčiť náročné rozhodovanie lekára ako aj ostatných zdravotníkov. Avšak uplatnenie tohto princípu je v medicínskej etike z viacerých dôvodov limitované a problematické. Na jednej strane nedisponuje každý pacient autonómiou v plnej miere, teda toto ohraničenie vyplýva z obmedzenej rozhodovacej schopnosti pacienta. Na strane druhej sa vzťahuje na rozhodovanie a konanie lekára, keďže o uplatnení princípu autonómie pacienta rozhoduje ten, kto starostlivosť poskytuje. Paternalizmus ako typ vzťahu lekár - pacient dominoval v medicínskej praxi po stáročia a v značnej miere sa s ním stretávame aj v súčasnosti. Zámerom textu nebolo poukázať na fakt, že paternalizmus musí byť za každých okolností prekonaný a nahradený princípom autonómie pacienta. Je to najmä z toho dôvodu, že v zdravotníckej praxi často nastávajú situácie, kedy uplatnenie princípu autonómie pacienta nie je možné.

LITERATÚRA

BEAUCHAMP, T.L., CHILDRESS, J.F. (2009): *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: University Press.

GLASA, J., ŠOLTÉS, L. (1997): *Ošetrovateľská etika 1*. Martin: Osveta.

HAŠKOVCOVÁ, H. (1997): *Lékařská etika*. Praha: Galén.

KOŘENEK, J. (2004): *Lékařská etika*. Praha: Triton.

NEMČEKOVÁ, M., ŽIAKOVÁ, K., MIŠTUNA, D. (2000): *Práva pacientov: filozofická reflexia a zdravotnícka prax*. Bratislava: Iris.

PARKER, M., DICKENSON, D. (ed.) (2007): *The Cambridge Medical Ethics Workbook*. Cambridge: University Press.

THOMASMA, D. C., KUSHNER, T. (ed.) (2000): *Od narození do smrti*. Praha: Mladá fronta.

Mgr. Jana Koišová
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
jana.koisova@gmail.com

SLOBODA AKO JEDEN Z PREDPOKLADOV PRE REALIZÁCIU SPOLOČENSKY ZODPOVEDNÉHO PODNIKANIA

Martina Gogová

Abstract*: Freedom can be perceived as a basic phenomenon of the life of almost every human being. Freedom is projected in other professions as well. Sequentially, it is also the topic of interest of professional ethics. Freedom as something we all possess opens the issue of adoption of corporate social responsibility within the area of business. In connection with this conception it is important to point out the term of moral responsibility with which it is essentially related. When dealing with moral responsibility of a moral subject we often meet with the issue of freedom and free will. If we want to see the firm, organization and their activities connected with the corporate social responsibility from the ethical point of view, the concept of corporate social responsibility have to be elected on the basis of free choice.*

Key words: Freedom – Free Will – Moral Responsibility – Moral Subject – Corporate Social Responsibility

Cieľom tohto príspevku je poukázať na slobodu, konkrétne slobodnú vôľu, ktorá je predpokladom na pripísanie morálnej zodpovednosti mravnému subjektu. Problematika morálnej zodpovednosti je primárnou aj v kontexte spoločensky zodpovedného podnikania, ktorého predpokladom je taktiež slobodná vôľa, slobodný výber. Keďže táto koncepcia je dobrovoľnou, záleží len na organizácii alebo firme, či sa rozhodne implementovať túto koncepciu do svojho podnikania. Slobodu sa v tomto článku snažím projektovať cez perspektívu morálnej zodpovednosti a následne ju aplikovať na spoločensky zodpovedné podnikanie v rámci firmy alebo organizácie.

Slobodu nie je možné jednoznačne zadefinovať, a to aj z dôvodu, že každý človek, etnická skupina, národ ju vníma iným spôsobom. Pre niekoho je sloboda už len to, že sa môže voľne pohybovať, pre iného je to slobodné vycestovanie z krajiny, voľný prístup k informáciám, sloboda prejavu atď. Sloboda, a teda aj osobná sloboda patria medzi základné ľudské práva. V súvislosti so slobodou, ktorá je zakotvená a jej ochrana zadefinovaná v rôznych zmluvách a následne aj v zákonoch, ju možno vnímať ako niečo viac ako len „zákon", ochranu slobody možno chápať aj ako morálnu povinnosť. Sloboda je základný fenomén života takmer každého ľudského jedinca. Avšak, mohli by sme konštatovať, že príliš veľká sloboda môže spôsobiť aj vyšší „tlak" na človeka, ktorý sa musí sám rozhodnúť, resp. voliť nejakú možnosť. Práve v kontexte slobody sa objavuje následne aj pojem zodpovednosť, ktorý je spätý s dôsledkami nášho konania a rozhodovania. V prípade, že by človek nebol slobodný,

nerozhodoval sa, konal by len to, čo mu niekto nariadi, nemohli by sme mu v plnej miere pripísať morálnu zodpovednosť za konanie a rozhodnutie.

Mravný subjekt, ktorý si je vedomý svojho konania, rozlišuje medzi správnym a nesprávnym konaním, medzi dobrom a zlom, tiež si uvedomuje svoju morálnu zodpovednosť za dôsledky svojho konania alebo rozhodnutia. Mravný subjekt Gluchman definuje ako „subjekt morálky, ktorý dokáže rozoznať a pochopiť existujúci morálny status spoločnosti a je schopný vedomej a dobrovoľnej aktivity, za ktorú môže niesť aj mravnú zodpovednosť" (Gluchman, 1997, 28). Človek teda na základe svojho slobodného rozhodnutia preberá za svoje konanie aj morálnu zodpovednosť.

Súčasťou etiky sociálnych dôsledkov, s ktorou pracujem, je aj princíp zodpovednosti. Na to, aby mohol byť mravný subjekt zodpovedný, musí byť slobodný. „V rámci etiky sociálnych dôsledkov je morálna zodpovednosť vzťahovaná najmä k rešpektovaniu a uskutočňovaniu ľudských práv a dôstojnosti človeka... zodpovedné konanie je také konanie, ktoré je spravodlivé a je v súlade s princípom humánnosti" (Gluchman, 1996, 46-47). Keďže sme slobodní a žijeme v spoločnosti a nie osamotene, vzťahujú sa na nás isté normy a pravidlá správania sa, ktoré treba akceptovať. Tieto normy alebo pravidlá je potrebné akceptovať a byť si ich vedomí nielen ako subjekt, indivíduum, ale taktiež aj ako člen určitého kolektívu, či je to rodina, priatelia alebo pracovná skupina, firma atď. Je zrejmé, že sloboda nie je bez hraníc. Sloboda je do tej miery slobodou, do akej miery si uvedomujeme jej hranice. Každý mravný subjekt má hranice svojej slobody iné. Za hranice slobody považujem rôzne nariadenia, zákony, morálku, ktorá nás v našej slobode určitým spôsobom obmedzuje. Samozrejme, sme slobodní, avšak naša sloboda je do istej miery limitovaná. Každý subjekt si hranice utvára sám. Účastník cestnej premávky si uvedomuje pravidlá, ktoré na ceste platia a ktoré musí akceptovať, pokiaľ nechce spôsobiť na ceste kolíziu. Podobne to funguje aj v živote. Aj človek si uvedomuje to, že nie všetko je možné robiť bez ohľadu na následnú zodpovednosť. Predpokladám, že keďže človek žije v spoločnosti, určitá absolútna sloboda nie je možná. Samotná sloboda je ohraničená nielen morálkou, zákonmi, ale taktiež aj vedomosťami, a to ich nedostatkom. Absolútna sloboda nie je možná aj kvôli obmedzeným vedomostiam ľudstva.

V kontexte firmy alebo organizácie tu vyvstáva otázka zodpovednosti, keďže firma má slobodnú voľbu, či sa bude správať „eticky" a bude brať ohľad na všetky zainteresované strany, ktorých sa jej činnosť dotýka. Na základe Gluchmanovej definície morálnej zodpovednosti a mravného subjektu nie je možné považovať podnik za mravný subjekt, a preto by sme od neho nemali vyžadovať morálne povinnosti. Avšak, podľa môjho názoru je pojem mravný subjekt potrebné rozšíriť

aj na skupinu mravných subjektov, ktoré tvoria určitý celok, akým je napríklad firma. V takomto prípade je potom možné očakávať od firmy plnenie morálnych povinností. Vychádzam z predpokladu, že firma pozostáva z ľudí, ktorých definujeme ako mravné subjekty, a tieto subjekty tvoria firmu. Firma je v podstate názov pre skupinu ľudí, ktorá ju riadi a z ktorej pozostáva. Z takéhoto hľadiska je podľa môjho názoru možné uvažovať o „firme" ako o mravnom subjekte a následne od nej vyžadovať plnenie morálnych povinností.

Avšak na druhej strane sa nestotožňujem s pojmom kolektívny mravný subjekt, ktorý nám ponúka Kalajtzidis. Aj napriek tomu, že vnímam firmu ako určitý celok, ktorý funguje v danej spoločnosti, jednotlivé rozhodnutia vykonávajú jednotlivé mravné subjekty. A na základe toho by aj tieto individuálne mravné subjekty mali vedieť prevziať zodpovednosť za dôsledky svojho konania alebo rozhodovania. Kalajtzidis zdôrazňuje, že „hypotézu kolektívneho mravného subjektu spája najmä s potrebou uplatnenia zodpovednosti v prípadoch, keď nie je možné identifikovať jej individuálneho nositeľa... kolektívna mravná zodpovednosť má byť potom uplatňovaná všade tam, kde nie je možné identifikovať individuálny subjekt bezprostredne zodpovedný a všade tam, kde identifikovanie individuálneho subjektu nie je dostačujúce" (Kalajtzidis, 2011, 118). Na tomto mieste by som však chcela argumentovať tým, ako chápe mieru podielu jednotlivca na spoločnej zodpovednosti Gluchman. Práve k takémuto postoju sa v kontexte problematiky zodpovednosti v rámci kolektívu alebo nejakej pracovnej skupiny prikláňam. „Miera podielu jednotlivca na spoločnej zodpovednosti je rozdielna a je daná predovšetkým jeho sociálnym a politickým statusom, jeho možnosťami a schopnosťami, ktoré sú zase ovplyvnené okrem iného aj jeho vzdelaním, výchovou a vôbec jeho psycho-fyziologickými danosťami" (Gluchman, 1996, 48).

Zastávam teda názor, že vyriešenie takej dilemy, akú Kalajtzidis nastoľuje, kedy nie je možné identifikovať individuálny mravný subjekt za určité konanie a jeho dôsledky, je možné nájsť v téze, ktorú nám ponúka etika sociálnych dôsledkov. To znamená, že v prípade, že nie je jednoznačný individuálny mravný subjekt, ktorý by mal vziať mravnú zodpovednosť za určité konanie alebo rozhodnutie na seba, v tom prípade by zodpovednosť mal na seba prevziať ten, kto je vo firme postavený vyššie v rámci daného úseku, ten, ktorý zodpovedá za úsek, v ktorom sa tento problém vyskytol.[1]

Aj firma, keďže pozostáva z ľudí, „operuje" so slobodou a slobodnou vôľou. Organizácia alebo firma má v rámci podnikateľského prostredia, a tiež aj spoločnosti, v ktorej funguje, určité „mantinely", ktoré je potrebné si uvedomiť. Ani firma nemôže

1 Takisto navrhujem v prípade veľmi veľkých negatívnych dôsledkov, ktorých firma môže byť iniciátorom, ako napríklad ekologická havária a následne vysoké znečistenie nejakej zložky životného prostredia, v takomto prípade navrhujem, aby zodpovednosť prebral najvyššie postavený človek v rámci firmy.

konať bez toho, aby si uvedomovala dôsledky svojho konania. Je potrebné, aby aj organizácia prebrala následne za dôsledky svojho konania a rozhodovania adekvátnu zodpovednosť.

Zodpovednosť ako taká sa vo väčšine prípadov spája s pojmami ako sú pochvala alebo na druhej strane trest. Práve tie sú reakciou na určité konanie alebo rozhodnutie. Ak teda niekto uskutoční nejaké konanie, ktoré má negatívne dôsledky, mal by vedieť prevziať na seba za takéto konanie zodpovednosť, a taktiež aj prijať určitý „trest", ktorý mu z toho vyplýva. Predpokladom na to, aby sme niekomu mohli prisúdiť morálnu zodpovednosť, je, aby bola osoba mravným subjektom, ktorý si uvedomuje dôsledky svojho rozhodnutia a konania. Sme ľudia a žijeme v spoločnosti a aj v rámci nej je potrebné nasledovať dané normy a pravidlá, ktoré v nej fungujú a za ich porušenie následne prebrať zodpovednosť a prijať daný „trest".

Viacero autorov datuje začiatky vyjadrovania sa o morálnej zodpovednosti a jej vymedzenie už k Aristotelovi, ktorý sa v diele Etika Nikomachova vyjadruje o zámernej voľbe, dobrovoľnom konaní a konaní z donútenia. Je samozrejmé, že človek pri rozhodovaní vo väčšine prípadov disponuje slobodnou vôľou a je na ňom, na jeho svedomí, ako sa rozhodne konať[2]. Aristoteles v súvislosti s tým hovorí, že toho, čo je dobrovoľné, sa zúčastňujú aj deti a ostatné živé bytosti, avšak nerozumné bytosti nemajú účasť na zámernej voľbe. Rozumový výber je očividne dobrovoľný (Aristotle, 2000, 41). Na základe tohto by sme mohli konštatovať, že aj keď dieťa alebo zviera má určitú slobodu, nedokáže sa racionálne rozhodovať a zvažovať alternatívy. Na základe tohto vymedzenia a Gluchmanovej definície možno konštatovať, že dieťa nie je možné definovať ako mravný subjekt. A teda nie je možné mu pripísať mravnú zodpovednosť za nejaké rozhodnutie alebo konanie. V rámci tejto racionálnej voľby sa mravný subjekt rozhoduje medzi dobrom a zlom a na základe toho uskutočňuje svoje konanie. Aristoteles rozlišuje medzi konaním dobrovoľným a nedobrovoľným a na základe toho následne definuje, kedy by človek za svoj čin mal niesť zodpovednosť a kedy nie. To súvisí neskôr taktiež aj s reakciou na dané konanie, ktorou je trest alebo pochvala. (Aristotle, 2000, 37). Vo väčšine prípadov sa človek rozhoduje na základe predpokladaných dôsledkov, ktoré môžu vzniknúť z daného rozhodnutia. Rozhoduje sa na základe toho, či jeho konanie a jeho dôsledky budú dobré alebo zlé. Aristoteles sa v tomto diele snaží objasniť, kto môže niesť zodpovednosť za určité konanie, pričom vychádzame z predpokladu, že je to človek, ktorý je schopný racionálneho rozhodnutia. Tým sa bližšie určuje mravný subjekt, ktorý je výlučne nositeľom morálnej zodpovednosti. Takisto hovorí o dôsledkoch konania, ktoré sú pri rozhodovaní primárne.

2 Samozrejme, že existujú aj situácie, kedy je človek prinútený vykonať nejaký čin alebo konať proti svojej vôli, z donútenia. Avšak domnievam sa, že vo všeobecnosti prevláda slobodná vôľa pri rozhodovaní sa mravného subjektu.

V súvislosti s tým, o čom píše Aristoteles, navrhuje Gluchman rozšírenie takéhoto chápania zodpovednosti o podmienku, že človek sa musí snažiť minimalizovať škody, ktoré spôsobí svojím nedobrovoľným konaním. Konštatuje, že „mravný subjekt nie je mravne zodpovedný za dôsledky konania, ktoré spôsobí, ale na druhej strane je zodpovedný za to, aby minimalizoval tieto negatívne dôsledky z takého konania" (Gluchman, 1997, 128). Na základe tohto určenia Gluchman uvažuje o nie priamej morálnej zodpovednosti, pri ktorej sa má mravný subjekt snažiť aspoň o minimalizovanie negatívnych dôsledkov (Gluchman, 1997, 128).

Dá sa teda konštatovať, že v žiadnom prípade sa neodníma zodpovednosť mravnému subjektu za konanie alebo rozhodnutie. Avšak rozdiel je pri priamej a nie priamej zodpovednosti v tom, že pri priamej mravný subjekt preberá zodpovednosť za to, čo vykonal, pričom na druhej strane pri nie priamej preberá zodpovednosť len za minimalizáciu negatívnych dôsledkov. S takýmto chápaním zodpovednosti súhlasím, pretože zastávam názor, že každý človek má mať určitú zodpovednosť za konanie, ktoré uskutoční či už dobrovoľne alebo nedobrovoľne. Avšak rozdiel je tu v tom, že pri nedobrovoľnom konaní tu mieru zodpovednosti nesie nielen subjekt, ktorý čin vykonal, ale skôr ten, čo ho nariadil vykonať. Následne, daný „konajúci subjekt" nesie menšiu mieru zodpovednosti na svojich pleciach. Akokoľvek, morálna zodpovednosť sa u takéhoto mravného subjektu nebagatelizuje a ani neodníma.

Podobne ako Aristoteles aj Fischer zdôrazňuje slobodnú vôľu v kontexte morálnej zodpovednosti vo svojom diele My Way: Essays on Moral Responsibility. Tvrdí, že sme slobodní a morálne zodpovední. V jeho práci sa snaží o rozpracovanie detailnejšieho vysvetlenia slobody alebo kontroly, ktorá je základom morálnej zodpovednosti. Podľa Fischera vychádzame z predpokladu, že sme morálne zodpovedné mravné subjekty, a teda máme kontrolu nad svojím správaním. Tvrdí, že disponujeme možnosťou kontroly nad naším správaním a kontrolujeme aj to, aký výsledok sa objaví (Fischer, 2006, 5-8). Zastávam názor, že sme slobodné bytosti, ktoré majú možnosť voľby a v konečnom dôsledku si volia aj to, aký život žijú. Pokiaľ dokážeme rozlišovať medzi dobrým a zlým, dokážeme racionálne voliť medzi dvoma a viacerými možnosťami, sme teda mravnými subjektmi. Prináleží nám aj morálna zodpovednosť, ktorá z takéhoto ponímania jednotlivca vyplýva.

Richard Double vo svojom diele Metaphilosophy and Free Will v súvislosti so slobodnou vôľou a morálnou zodpovednosťou rozlišuje dva pohľady na morálnu zodpovednosť; a to štandardný pohľad a neštandardný. Na základe toho ďalej definuje, že väčšina teoretikov, ktorí zdôrazňujú slobodnú vôľu, zastáva názor, že byť zodpovedný za konanie, ktoré sme vykonali, logicky vyžaduje slobodné rozhodnutie buď v inkompatibilnej alebo kompatibilnej forme. Tento pohľad nazýva Double štandardným. Voľba je slobodná len za predpokladu, že sme morálne zodpovední

za konanie, ktoré je bezprostredným výsledkom, pričom neexistuje špeciálny dôvod na naše oslobodenie od zodpovednosti. Na druhej strane neštandardný pohľad na zodpovednosť je založený na tvrdení, že slobodná vôľa nie je prvotným predpokladom na to, aby bol niekto za konanie zodpovedný (Double, 1996, 93-94). Aj v tomto prípade možno pozorovať určitú súvislosť s Aristotelom, kde ľútosť bola indikátorom zodpovednosti za predošlé konanie. Domnievam sa však, že aj keď niekto nedisponuje slobodnou vôľou, respektíve koná z donútenia, nie je možné ho oslobodiť od jeho morálnej zodpovednosti, avšak táto zodpovednosť sa vzťahuje, tak ako tvrdí Gluchman, len na dôsledky a to na minimalizáciu negatívnych dôsledkov.

Wallace vo svojom diele Normativity and the Will: Selected Papers on Moral Psychology and Practical Reason popisuje psychologický determinizmus, kde ľudské konanie je príčinne určené tým, v čo človek verí a po čom túži. Inkompatibilisti zastávajú názor, že pravá zodpovednosť by vyžadovala určitý druh slobody. Na druhej strane definuje Wallace pozíciu tradičných kompatibilistov, ktorí tvrdia, že náš status zodpovedných subjektov môže byť úplne zrekonštruovaný z hľadiska pojmových zdrojov, ktoré nám prináša psychologický determinizmus (Wallace, 2006, 146). Podľa môjho názoru nie je správne určovať zodpovednosť mravného subjektu za konanie na základe determinizmu, nejakej určenosti, ktorá je nám daná alebo ktorej sme vystavení. Pri určenosti by sme mohli takisto hovoriť aj o určitej predestinácii, čo je v konečnom dôsledku taktiež určenosť osudom. V takomto prípade by však bolo len ťažko možné definovať subjekt mravne zodpovedným za konanie alebo rozhodnutie, pokiaľ by sa odvolával na predurčenosť osudom.

Wallace sa taktiež venuje aj problematike morálnej zodpovednosti. Morálna zodpovednosť je podľa Wallace-a záležitosťou normatívnej kompetencie. Byť morálne zodpovedným subjektom znamená mať určité všeobecné kapacity na morálne zdôvodňovanie, ktoré by sme mohli vzťahovať k sile reflektívnej sebakontroly. Tieto všeobecné sily zahŕňajú okrem iného aj kapacitu pochopiť a aplikovať morálne princípy (Wallace, 2006, 123-143). Súhlasím s názorom, že morálny subjekt by mal byť schopný určitej sebareflexie svojho konania a rozhodovania. Domnievam sa, že aj v dnešnom modernom svete ľudia majú určité hodnoty, ktoré si interiorizovali a ktoré im pomáhajú pri rozhodovaní sa tak, aby uskutočnili konanie s čo najpozitívnejšími dôsledkami.

Podmienkou na aplikovanie spoločensky zodpovedného podnikania je slobodná vôľa, ktorá je primárnym predpokladom, za predpokladu, že chceme na túto koncepciu nazerať z etického uhla pohľadu. Na základe takéhoto slobodného rozhodnutia následne firma alebo organizácia prijíma aj morálnu zodpovednosť za dôsledky svojho konania, ktoré jej z toho vyplývajú. V súčasnosti, kedy si čoraz viac uvedomujeme zodpovednosť nielen za seba samých a za svojich najbližších, ale

taktiež aj za vplyv a dôsledky nášho konania na životné prostredie, komunitu, všetky zainteresované strany, kedy pociťujeme väčšiu zodpovednosť za naše rozhodovanie a konanie, koncepcia spoločensky zodpovedného podnikania ponúka možnosť, ako tak konať a ako sa stať aj v rámci podnikania priateľský k ľuďom a prostrediu. Ľudia si žiadajú informácie, avšak nielen tie, ktoré sú im poskytnuté na obale, ale vyžadujú viac. Chcú vedieť o firme, od ktorej si výrobok kupujú. Ak chceme žiť na tejto planéte, a zároveň zanechať príležitosť aj ostatným generáciám existencie na zemi, je potrebné správať sa ohľaduplne, a to nielen čo sa týka jednotlivcov, ale taktiež aj skupiny osôb, firmy alebo organizácie. Je preto potrebné správať sa zodpovedne aj voči životnému prostrediu, v ktorom daná firma funguje. Zastávam názor, že pokiaľ je v našom záujme udržať stav zeme, ktorý je kompatibilný so životom, je potrebné na úkor toho „zúžiť" svoju slobodu a slobodu podnikania tak, aby dôsledky nášho konania a rozhodovania negatívne neovplyvňovali úroveň života na zemi.

LITERATÚRA

ARISTOTLE (2000): *Nicomachean Ethics*. Port Chester, NY, USA: Cambridge University Press.

DOUBLE, R. (1996): *Metaphilosophy and Free Will*. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated.

FISCHER, J. M. (2006): *My Way: Essays on Moral Responsibility*. Oxford University Press.

GLUCHMAN, V. (1996): *Etika sociálnych dôsledkov a jej kontexty*. PVT Bratislava a.s.

GLUCHMAN, V. (1997): *Človek a morálka*. DOPLŇEK, Brno.

KALAJTZIDIS, J. (2011): Problematika mravných subjektov v etike sociálnych dôsledkov. In: Gluchman V. (ed.): *Hodnoty v etike sociálnych dôsledkov*. Grafotlač Prešov s.r.o.. s. 118.

WALLACE, R. J. (2006): *Normativity and the Will : Selected Papers on Moral Psychology and Practical Reason*.Oxford, GBR: Oxfrod University Press.

Mgr. Martina Gogová
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Inštitút filozofie a etiky
Ul. 17. Novembra č.1
080 01 Prešov
martina.turociova@gmail.com

DIMENZIE SLOBODY V REFLEXIÁCH O MENTÁLNOM POSTIHNUTÍ

Júlia Klembarová

Abstract: *The concept of freedom occupies an important place in the society particularly since the adoption of the documents concerning the fundamental human rights. Nowadays, this term is used in various fields and its meaning is closely connected to these individual sectors. It is also relevant in the field of philosophical – ethical discourse and represents an interesting part in the discussions about an applied ethics. This article deals with the reflections of freedom in connection with the issue of mental disability.*

Key words: Autonomy – Mental Impairment – Decision Making – Dignity

V tomto príspevku sa venujem dimenziám slobody v súvislosti s problematikou mentálneho postihnutia. Spomenutá téma podľa môjho názoru predstavuje zaujímavú kombináciu, keďže spája v sebe aspekty, ktoré sa na prvý pohľad môžu javiť ako nezlučiteľné alebo skôr protichodné, a to mentálne postihnutie a slobodu v živote človeka. V príspevku uvažujem o ne/možnosti slobody v živote jednotlivca s mentálnym postihnutím, o jeho autonómnom rozhodovaní a o jeho schopnosti byť mravným subjektom. Taktiež sa pozastavím pri úvahe o tom, či autonómne rozhodovanie a sloboda nejakým spôsobom vplývajú na ľudskú dôstojnosť človeka s mentálnym postihnutím (v rámci etiky sociálnych dôsledkov).

Sloboda predstavuje dôležitý koncept, ktorý sa dotýka každej jednej spoločenskej oblasti a jeho aplikáciu môžeme nájsť či už v ekonomike, práve, školstve a vzdelaní, medicíne, a rovnako aj v rámci filozoficko-etického diskurzu, kde je reflektovaný v rámci prác rôznych filozofov a etických teórii. Predstavuje jedno zo základných ľudských práv, ktoré prináleží každému človeku bez rozdielov (Všeobecná deklarácia ľudských práv 1948, čl. č. 1, 3). Z toho vyplýva, že by mala prináležať aj ľuďom s mentálnym postihnutím, ktorí predstavujú hlavnú oblasť môjho záujmu v tejto práci. Dôležitou otázkou, ktorá rezonuje v tomto príspevku, je otázka, ako je to v každodennom živote jednotlivca s mentálnym postihnutím. Je naozaj slobodným človekom a môže sa autonómne rozhodovať na základe vlastných prianí a záujmov? Alebo je jeho sloboda a autonómne rozhodovanie niekým alebo niečím obmedzované?

Kolektív autorov článku s názvom *Respecting the autonomy of the patient in general – the opportunities of the advance directives* (2010) rovnako ako spomenutá deklarácia uvádza, že autonómia je základným právom každej ľudskej bytosti, vrátane pacienta. Rešpektovanie autonómie pacienta je taktiež jedným zo základných princípov bioetiky

a predstavuje jadro nového modelu vzťahu medzi lekárom a pacientom, ktorý má právo byť informovaným a slobodne sa rozhodnúť o svojej ďalšej liečbe (Dimitrová a kol. 2010, 471).

Dôraz na práva pacienta kladie aj Ľ. Romanová, keď tvrdí, že „pacient nie je len biologická jednotka, ale individuálna jedinečná osobnosť s osobnostnými právami, ktoré sú dané zákonmi a medzinárodnými deklaráciami" (Romanová 2008, 98). Považujem za potrebné dodať, že rešpektovanie práv pacienta vo väčšej miere, ako tomu bolo v minulosti, si nekladie za cieľ nejakým spôsobom znížiť „autoritu" lekára a profesionála v konkrétnej oblasti[1]. Cieľom je vytvoriť medzi lekárom a pacientom vzťah založený na dôvere a vzájomnom rešpekte.

Podobný trend je možné badať aj pri starostlivosti o ľudí s mentálnym postihnutím, kde v minulosti prevládalo viacero modelov tejto starostlivosti, ako napríklad ústavný model, lekársky model (obyvateľ ústavu bol vnímaný ako pacient), výchovný model (klient bol chápaný ako veľké dieťa, ktoré je potrebné vychovávať), atď. Pri týchto modeloch klient[2] zaujímal skôr pasívnu úlohu a svoje záujmy musel vo väčšine prípadov prispôsobovať a podriaďovať pravidlám inštitúcie, v ktorej bol umiestnený (Sobek a kol. 2007, 65).

V súčasnosti sa táto situácia zlepšila a prevláda model sociálneho začlenenia, kde klient už nie je iba pasívnym príjemcom služieb, ale naopak, je vnímaný ako aktívny partner v procese plánovania a poskytovania služieb. Práve tento model umožňuje klientovi žiť bežným spôsobom života, ako je tomu u väčšiny občanov, uplatňovať si svoje práva v každodenných situáciách (Sobek a kol. 2009, 7). Tento pozitívny posun predstavuje dôležitý prvok v živote ľudí s mentálnym postihnutím, ponúka im tak primárny predpoklad väčšej slobody, ktorú si môžu vo svojom živote uplatniť. Túto tendenciu môžeme označiť ako zmenu prístupu z paternalisticky orientovaného na prístup zameraný na autonómne rozhodnutie klienta (Epright 2010, 801). K tomuto „uvoľneniu" výrazne dopomohol aj samotný fakt deinštitucionalizácie a následnej integrácie ľudí s mentálnym postihnutím do bežného života medzi zdravých ľudí. Nastal rozvoj chráneného bývania, ktoré v porovnaní s nemocničným prostredím ponúka klientovi priestor slobodne sa rozhodovať na základe svojich záujmov, prianí a cieľov, ktoré si sám stanoví.

Avšak považujem za potrebné podotknúť, že ani sloboda klienta nie je absolútna. Sociálny pracovník (asistent) v chránenom bývaní predstavuje partnera, ktorý má za úlohu všemožne podporovať klienta a dopomáhať mu k jeho samostatnosti

1 Ako autorka ďalej uvádza, v súčasnosti vzniká množstvo etických dilem prameniacich z odmietania liečby pacientom. Práve v takýchto situáciách vzniká otázka, či má lekár rešpektovať slobodné rozhodnutie pacienta, alebo zvoliť postup bez ohľadu na protest pacienta s cieľom záchrany jeho života (Romanová 2008, 99).

2 Človek s mentálnym postihnutím

a nezávislosti, no na druhej strane častokrát predstavuje autoritu, ktorá stanovuje hranice konaniu jednotlivca s mentálnym postihnutím. Asistenta by sme v mnohých prípadoch mohli označiť ako svedomie klienta, ako jeho *daimonión*, ktorý sa mu snaží pomôcť konať nielen v bežných veciach, ale taktiež sa mu snaží pomôcť pochopiť aj morálnu stránku daného konania a jeho dôsledky. Pre zdravého človeka je (malo by byť) uvažovanie o situácii a jej možných dôsledkoch prirodzenou súčasťou rozhodovacieho procesu o danom konaní. Jednotlivec s mentálnym postihnutím potrebuje pomoc a podporu aj pri takejto činnosti, aby jeho konanie nebolo čisto inštinktívne, ale naopak, aby bolo v súlade s normami platnými v spoločnosti, a taktiež aby mu umožnilo vyvíjať sa v morálne zrelého človeka napriek jeho postihnutiu.

Zastávam názor, že nie každý jednotlivec s postihnutím disponuje rovnakou schopnosťou slobodného rozhodovania sa o svojom konaní. Tak ako existujú rôzne druhy a stupne mentálneho postihnutia, tak sa aj klienti líšia v závislosti od ich špecifík, ktoré vplývajú na možnosť ich slobodného uvažovania o svojom živote. Niektorí sa dokážu pre určité konanie rozhodnúť sami, iní nie. V závislosti od toho sa potom realizuje ich život v spolupráci s inými ľuďmi (rodinní príslušníci, osoby za ne zodpovedné, lekári, personál rôznych sociálnych a zdravotníckych zariadení).

Väčšia sloboda a autonómne rozhodovanie o konaní v živote človeka prináša so sebou niekoľko ďalších aspektov, o ktorých je potrebné uvažovať. So slobodou sa priamo spája idea zodpovednosti za konanie. Teda ak sa človek slobodne rozhoduje, mal by za svoje činy niesť aj zodpovednosť. Tento aspekt (zodpovednosť za konanie) nám ukazuje, prečo je otázka autonómie v súvislosti s ľuďmi s mentálnym postihnutím taká komplikovaná. Práve títo klienti častokrát v dôsledku ich postihnutia strácajú schopnosť racionálneho uvažovania, sú zmätení a nedokážu posúdiť dôsledky svojich činov (Epright 2010, 801). Na základe spomenutého vzniká relevantná otázka vo vzťahu k slobode jednotlivca s mentálnym postihnutím. Dokáže sa jednotlivec slobodne rozhodovať o určitom konaní a je schopný následne niesť zodpovednosť za svoje činy?

Spomenutá sloboda a uvedomenie si zodpovednosti za svoje činy (spolu s ďalšími podmienkami) sa spája s priznaním statusu mravného subjektu. Etika sociálnych dôsledkov[3] pod individuálnym mravným subjektom rozumie „každého jednotlivca, ktorý je schopný rozoznať a pochopiť mravné normy a hodnoty, ktoré sú platné a fungujúce v sociálnej komunite, ktorej je členom. Dokáže rozoznať a pochopiť existujúci morálny status spoločnosti a je schopný vedomej a dobrovoľnej aktivity, za ktorú môže niesť aj mravnú zodpovednosť“ (Gluchman 2005, 22). Teda ak chceme hovoriť o človeku ako o mravnom subjekte, je potrebné, aby spĺňal tri základné podmienky: musí chápať situáciu okolo seba, dobrovoľne (slobodne) a vedome sa

3 Ďalej v texte už len „ESD“.

rozhodovať o určitom konaní a niesť za tieto rozhodnutia mravnú zodpovednosť. V súlade s ESD konštatujem, že aj človek s mentálnym postihnutím[4], ktorý spĺňa tieto podmienky, je mravným subjektom, to znamená, že sa dokáže slobodne rozhodovať o svojom konaní a následne niesť zaň aj zodpovednosť.

Jednotlivcovi s ťažkým mentálnym postihnutím, ktorý nedokáže splniť vyššie uvedené podmienky, nemôžeme pripísať „status" mravného subjektu. Je teda považovaný za objekt morálky, čo znamená, „že ostatné mravné subjekty sa k nemu budú správať a konať vo vzťahu k nemu s úctou a rešpektom, ktorý mu prináleží ako živej bytosti" (Kalajtzidis 2011, 88). Keďže sa jednotlivec s ťažkým mentálnym postihnutím nedokáže autonómne rozhodnúť o svojom konaní, v takýchto situáciách sa rozhoduje za pomoci asistenta alebo iného pracovníka, respektíve sa prispôsobí rozhodnutiu ľudí, ktorí zaň preberú aj zodpovednosť.

Na jednej strane je možné túto tendenciu vnímať ako potlačovanie osobnej slobody jednotlivca s mentálnym postihnutím, no zároveň je možné ju morálne ospravedlniť tým, že cieľom takéhoto konania je bezpečnosť samotného jednotlivca, rovnako ako aj ľudí okolo neho. V takomto prípade je veľmi dôležité dávať pozor na to, aby konanie asistenta z podpory pri rozhodovaní neskĺzlo do permanentného obmedzovania slobody a slobodného rozhodnutia klienta so zdôvodnením, že je to pre blaho ako jednotlivca, tak aj celej spoločnosti.

Ako uvádzajú autori Friedman, Helm, Marrone v ich článku s názvom *Caring, control and clinicians' influence: ethical dilemmas in developmental disabilities* (1999), oblasť mentálneho postihnutia obsahuje množstvo dilem založených na vzťahu „moci" (*power relationship*) medzi poskytovateľom služieb a ich príjemcami. Na jednej strane stojí právo na slobodu jednotlivca s mentálnym postihnutím, dôraz na jeho autonómiu, na druhej strane stojí vplyv profesionála, ktorý má dôležitú úlohu v rozhodovaní, pokiaľ to klient nedokáže sám. Súhlasím s autormi, ktorí následne dodávajú, že aj vplyv a pomoc pri rozhodovaní o určitom konaní majú byť realizované prostredníctvom vzájomnej komunikácie a rešpektu (Friedman, Helm, Marrone 1999, 349).

Okrem obmedzovania slobody pri rozhodovaní sa stretávame aj s obmedzovaním osobnej slobody klientov. Dochádza k nej najčastejšie v situáciách ohrozenia bezpečnosti a zdravia klienta alebo ostatných ľudí. Personál a odborníci v rôznych oblastiach, ktorí s ľuďmi s mentálnym postihnutím pracujú, vnímajú dané obmedzenie ako potrebné v záujme ich dobra, zdravia a bezpečnosti. No ako takéto situácie vnímajú samotní klienti? Jedna štúdia o potláčaní slobody z perspektívy

4 Vo väčšine prípadov ide o jedinca s ľahkým stupňom mentálneho postihnutia. Avšak zdôrazňujem, že to záleží na konkrétnom človeku, jeho vývoji a schopnostiach. To znamená, že nie každý človek s ľahkým mentálnym postihnutím môže byť mravným subjektom. Na to, aby ním mohol byť, musí splniť uvedené podmienky.

klientov vo Fínsku ukázala, že klienti toto obmedzovanie[5] vnímajú ako zbytočné uplatňovanie moci personálu a cítia sa pri tom smutní a ponížení (Kousmanen, Hätönen, Malkavaara, Kylmä, Välimäki 2007, 597 – 607).

Domnievam sa, že niekedy nie je možné vyhnúť sa obmedzeniu osobnej slobody a autonómneho rozhodovania u jednotlivca s mentálnym postihnutím. Stále je však potrebné, aby človek (asistent), ktorý rozhodnutie v konkrétnej situácii urobí, konal v súlade so záujmami jednotlivca s mentálnym postihnutím.

Vzťah slobody a ľudskej dôstojnosti v etike sociálnych dôsledkov

V tejto časti sa chcem pozastaviť pri úvahe nad otázkou, či v ESD existuje nejaký vzťah medzi slobodou, slobodným rozhodovaním človeka a ľudskou dôstojnosťou. Následne je potrebné uvažovať o tom, ako je to s jednotlivcom s mentálnym postihnutím, ktorého sloboda a autonómna voľba sú v niektorých prípadoch obmedzené.

V ESD má chápanie ľudskej dôstojnosti[6] určitý ontologický rozmer. To znamená, že prvotná idea ľudskej dôstojnosti je odvodená z faktu ľudskej existencie. Teda človek už tým, že sa rodí a prichádza do života ako člen druhu *Homo Sapiens*, získava ľudskú dôstojnosť (alebo skôr základnú úroveň ľudskej dôstojnosti). Chápanie ľudskej dôstojnosti v rámci tejto etickej teórie má taktiež aj situačný rozmer, čo znamená, že pri určovaní (miery) dôstojnosti sa vychádza z konkrétneho správania jednotlivca v konkrétnej situácii a z dôsledkov, ktoré z jeho konania vyplývajú (Gluchman 1999, 99). Teda môžeme rozlíšiť dva významy pojmu ľudskej dôstojnosti, pričom prvý sa spája so spomenutým ontologickým aspektom a druhý so situačným prístupom.

Gluchman konštatuje, že „v prvom význame dôstojnosti, sloboda nie je bezprostredne určujúcou podmienkou dôstojnosti, pretože tu je dôstojnosť spätá s faktom ľudského bytia, ktoré je vo svojej prvotnej podobe nezávislé na prítomnosti slobody“ (Gluchman 1999, 99). Teda človek sa narodí a získava ľudskú dôstojnosť bez ohľadu na jeho aktuálnu schopnosť slobodného rozhodovania a konania.

Čo sa týka druhého významu pojmu dôstojnosti, je potrebné zdôrazniť, že autor považuje existenciu slobody rozhodovania a konania za základnú podmienku pre to, aby mohol mravný subjekt potvrdzovať a rozvíjať svoju dôstojnosť (na

5 Potláčanie ich slobody vychádzalo z nemožnosti slobodného pohybu mimo oddelenia, obmedzenia vo využívaní komunikačných prostriedkov (telefóny), zabavenie majetku klienta počas pobytu a iné.

Ďalším príkladom môže byť dodržiavanie diéty u pacientov s mentálnym postihnutím na základe rôznych ochorení. Asistenti trvajú na jedálničku kvôli zdraviu pacienta, no ten to skôr vníma ako obmedzovanie jeho slobody pri stravovaní.

6 Pre priblíženie hodnoty ľudskej dôstojnosti v ESD pozri: Gluchman, V. (2008): *Etika a reflexie morálky*. Prešov: FF PU, s. 88 – 122.

základe dôsledkov jeho konania), ktorú získal primárne na základe svojej existencie (Gluchman 1999, 99). Ako ďalej autor uvádza, sloboda je dôležitým znakom ľudskej dôstojnosti, no sama nie je zárukou konania smerujúceho k rešpektovaniu a realizácii dôstojnosti človeka. Je samozrejme dôležitým predpokladom ľudskej dôstojnosti, ktorý však musí byť naplnený vedomým úsilím mravného subjektu o pozitívne sociálne dôsledky, ktorých prevaha je kritériom mravnosti v tejto etickej koncepcii (Gluchman 2005, 153).

Z toho vyplýva, že jednotlivec s mentálnym postihnutím pri svojom narodení získava základnú „úroveň" ľudskej dôstojnosti. Ak spĺňa podmienky na priznanie statusu mravného subjektu (dobrovoľné – slobodné rozhodovanie o konaní je jednou z nich), môže na základe dôsledkov svojho konania získať vyššiu mieru ľudskej dôstojnosti. Ak nedisponuje potrebnou slobodou pri rozhodovaní a ostatnými potrebnými požiadavkami, ktoré musia byť splnené pri mravnom subjekte, „zostáva" na základnej úrovni ľudskej dôstojnosti, ktorú získal na základe toho, že je človekom.

Z toho nám zároveň vyplýva odpoveď na našu otázku. Medzi slobodou rozhodovania a ľudskou dôstojnosťou existuje vzájomný vzťah. Ten sa však realizuje až v druhom význame ľudskej dôstojnosti, kde sloboda rozhodovania je vnímaná ako nevyhnutná podmienka bytia mravným subjektom a následného zodpovedného konania s produkciou pozitívnych sociálnych dôsledkov.

V tomto príspevku som sa venovala problematike slobody a slobodného rozhodovania v rámci mentálneho postihnutia. Súčasnosť ponúka takémuto jednotlivcovi väčšiu slobodu ako tomu bolo v minulosti, dokáže sa sám rozhodovať na základe svojich záujmov a prianí. No je potrebné zdôrazniť, že možná sloboda súvisí aj so stupňom mentálneho postihnutia. Pri ťažšom stupni postihnutia je sloboda rozhodovania pomerne zložitá a častokrát je potrebná pomoc od iného človeka. So slobodou úzko súvisí otázka zodpovednosti subjektu za konanie, teda platí, že s jeho slobodou prichádza aj mravná zodpovednosť za dôsledky jeho konania.

Na základe ESD som konštatovala, že jednotlivec s ľahkým mentálnym postihnutím, ktorý spĺňa potrebné požiadavky môže byť považovaný za mravný subjekt. To zároveň ukazuje prepojenie slobody a ľudskej dôstojnosti, keďže status mravného subjektu (kde sloboda rozhodovania je jednou zo základných podmienok na jeho získanie) predstavuje dôležitú hranicu na pripísanie vyššej miery ľudskej dôstojnosti, ktorú subjekt získava prostredníctvom slobodného a zodpovedného konania, prinášajúceho prevahu pozitívnych sociálnych dôsledkov.

LITERATÚRA

DIMITROVA, Sv. - PARASHKEVOVA, B. - MARINOVA, J. - BENKOVA, Kr. - PETROVA, G. - CHAMOVA, G. (2010): Respecting the autonomy of the patient in general practice – the opportunities of the advance directives. In: *Trakia Journal of Sciences,* Vol. 8, Suppl. 2. Trakia University, 47- 475.

EPRIGHT, M.C. (2010): Coercing future freedom: Consent and capacities for autonomous choice. In: *Journal of law, medicine & ethics*. Winter; 38(4), Wiley-Blackwell, 799- 806.

FRIEDMAN, S.L, HELM, D. T., MARRONE, J. (1999): Caring, control and linicians' influence: ethical dilemmas in developmental disabilities. In: *Ethics & behavior*, 9(4), 349- 364.

GLUCHMAN, V. (2005): *Človek a morálka*. Prešov: LIM.

GLUCHMAN, V. (2008): *Etika a reflexie morálky*. Prešov: FF PU.

GLUCHMAN, V. (1999): *Etika sociálnych dôsledkov v kontextoch jej kritiky*. Prešov: LIM.

KALAJTZIDIS, J. (2011): Problematika mravných subjektov v etike sociálnych dôsledkov. In: V. Gluchman a kol.: *Hodnoty v etike sociálnych dôsledkov*, Prešov: Grafotlač Prešov, s.r.o., 86 – 122.

KUOSMANEN, L. HÄTÖNEN, H., MALKAVAARA, H., KYLMÄ, J., VÄLIMÄKI, M. (2007): Deprivation of liberty in psychiatric hospital care: the patient's perspective. In: Nursing Ethics 14 (5), 597 – 607.

ROMANOVÁ, Ľ. (2008): Práva chorých. In: Bilasová, V. a kol.: *Etika a medicína*. Prešov: FF PU, 105 – 111.

SOBEK, J. a kol. (2009): *Lidské práva v každodenním životě lidí s mentálním postižením. Příručka pro zaměstnance sociálních služeb*. Praha: Portus, o.s.

SOBEK, J. a kol. (2007): *Práva lidí s mentálním postižením. Příručka pro poskytovatele sociálních služeb*. Praha: Portus, o.s.

Všeobecná deklarácia ľudských práv, 1948, [online]. [cit. 08.9.2011]. Dostupné na internete: http://www.dostojnost.eu/Vseobecna_deklaracia_ludskych_prav.pdf

Mgr. Júlia Klembarová
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Ul. 17. Novembra č.1
080 01 Prešov
j.klembarova@gmail.com

SLOBODA A KOLEKTÍVNY MRAVNÝ SUBJEKT

Ján Kalajtzidis

Abstract*: The presented paper introduces freedom (which is also understood as a free will) in relation to a collective moral agent. There are at least two dimensions in which the freedom is interrelated with the problem of collective moral agent. Firstly, a voluntary (free) joining of individual moral agents is a necessary condition to ascribe the status of collective moral agent. According to this voluntary grouping the redistribution (based on membership) of benefits and responsibilities in collective moral agent can be guaranteed. At the same time, the voluntary joining is a guarantee that only individual moral agents with the same shared values will group together. Secondly, the freedom is understood as an ability to choose freely - based on capacity to create, endorse and review certain goals. Freedom which is understood as a free will acts as an ability to choose freely within the boundaries determined by moral norms. Examination of freedom and collective moral agent in presented paper focuses on the issues which are relevant to the management ethics.*

Key words: Freedom – Free will – collective moral Agent – management Ethics

Slobodu nie je možné v jej polydimenzionalite jednoducho zadefinovať. V súlade s mojím metodologickým východiskom[1] sa v predloženej práci zameriavam na slobodu ako slobodnú vôľu. Slobodná vôľa je predstavená ako podmienka pre uvažovanie o dvoch základných hodnotách bezprostredne prepojených na mravný subjekt. Na jednej strane je slobodná vôľa chápaná ako predpoklad spravodlivosti, respektíve spravodlivého konania. Na strane druhe je slobodná vôľa podmienkou, ktorú je potrebné naplniť, ak uvažujeme o zodpovednosti mravného subjektu.

Pri uvažovaní o slobode vo vzťahu ku kolektívnemu mravnému subjektu dochádza k vynáraniu nových aspektov, ktoré pri individuálnom mravnom subjekte nerezonujú. Aby som mohol o kolektíve uvažovať ako o mravnom subjekte, musí spĺňať niekoľko podmienok. Jednou z nich je aj dobrovoľnosť (sloboda) pri zoskupovaní individuálnych mravných subjektov, z ktorých sa skladá. Dobrovoľné členstvo v kolektíve sa totiž javí ako podmienka pre distribúciu výhod a zodpovednosti, vyplývajúcich z členstva. Slobodná vôľa je aj určujúcim momentom pri konaní subjektu, a teda o nej uvažujem ako o predpoklade pre smerovanie k zodpovednosti a spravodlivosti. Je chápaná ako schopnosť slobodne voliť, ktorá vyplýva zo schopnosti vytvárať a meniť svoje úmysly či ciele. Pre zjednodušenie je potom možné konštatovať, že slobodu ako slobodnú vôľu v predloženom príspevku skúmam na jednej strane ako *podmienku*, ktorú potrebuje subjekt naplniť, aby sme

1 Tým je etika sociálnych dôsledkov, ktorá je formou neutilitaristického konzekvencializmu s prvkami utilitarizmu činu, poznamenaná situačným prístupom, ako aj prvkami hedonizmu, eudaimonizmu či deontologizmu.

mu mohli pripísať status mravného subjektu – dobrovoľné združovanie. Na druhej strane ide o slobodnú vôľu ako *schopnosť*, možnosť či *predpoklad* pre spravodlivosť a zodpovednosť, t. j. schopnosť slobodne voliť, ktorá vyplýva zo schopnosti vytvárať a meniť svoje úmysly, ciele.

V súlade s mojím metodologickým východiskom chápem mravný subjekt ako subjekt morálky, ktorý spĺňa určité požadované kritériá. Medzi tieto kritériá zaraďujem: rozoznanie a pochopenie existujúceho morálneho statusu spoločnosti a schopnosť vedomej a dobrovoľnej aktivity, za ktorú nesie aj mravnú zodpovednosť (Gluchman 1999, 38). V etike sociálnych dôsledkov ide teda predovšetkým o intelektuálno-kognitívne predpoklady zadefinovania mravného subjektu. Nie každý objekt morálky je automaticky chápaný ako mravný subjekt, pretože nie každý objekt spĺňa podmienky, ktoré sú nevyhnutné na jeho uznanie za mravných subjekt. Etika sociálnych dôsledkov sa prikláňa k postoju, ktorý je známy pod názvom slabý determinizmus či kompatibilizmus. Podľa tohto názoru je možné akceptovať princíp determinizmu a zároveň uvažovať o morálnej zodpovednosti mravného subjektu za svoje konanie. Podľa tohto stanoviska je druh slobody, potrebný pre morálnu zodpovednosť, kompatibilný s determinizmom. Etika sociálnych dôsledkov tvrdí, že slobodnú vôľu[2] má každý mravný subjekt. Sloboda vôle sa prejavuje v tom, že mravný subjekt sa môže viac menej slobodne rozhodovať o spôsobe konania v rámci toho, čo je od neho žiadané mravnými normami a aké sú možné prostriedky naplnenia danej mravnej požiadavky (Gluchman 2005, 52).

Zatiaľ čo pri uvažovaní o individuálnych subjektoch je možné akceptovať podmienky stanovené etikou sociálnych dôsledkov (dobrovoľnosť, vedomá aktivita, schopnosť niesť zodpovednosť), pri skupinových (kolektívnych, sociálnych) subjektoch sú podmienky potrebné pre pripísanie statusu mravného subjektu odlišné. Aby sme kolektívu (skupine, celku) mohli pripísať status mravného subjektu, musí podľa môjho názoru spĺňať tieto požiadavky. Kolektív musí mať schopnosť vykonávať činnosti potrebné k dosahovaniu určených cieľov a tvorbe cieľov nových. S tým úzko súvisí na racionálnej báze založené hodnotenie a usmerňovanie konania v prospech týchto cieľov a identifikovanie vykonávateľov, ktorí budú v prospech týchto cieľov konať- teda byť subjektom. Tento subjekt musí byť navyše autonómny, intencionálny a slobodný.

O slobode teda v tomto prípade uvažujeme ako o podmienke či kritériu, ktoré potrebuje subjekt naplniť, aby sme mu mohli pripísať status mravného subjektu. Subjekt –v tomto prípade kolektív – musí byť slobodným zoskupením. Inými slovami, členstvo v tomto kolektíve musí byť dobrovoľné. Táto dobrovoľnosť

2 Zároveň však dôsledne odlišuje slobodnú vôľu od mravnej slobody. Tá je už prejavom či funkciou reflexívnej schopnosti mravného subjektu, teda mravného subjektu na určitom stupni mravného vývoja (Gluchman 2005, 52).

je podmienkou pre distribúciu výhod a zodpovednosti, ktoré vyplývajú z členstva individuálnych mravných subjektov. Členstvo individuálneho subjektu v kolektíve (vzájomné združovanie) mu totiž môže prinášať určité výhody, na ktoré by inak nemal nárok.[3] No s týmito výhodami musia členovia kolektívu prijať aj určité riziko, záväzok kompenzovať škody, za ktoré je subjekt zodpovedný. Tie sú chápané ako opak výhod. Tento záväzok pretrváva, aj keď nie je možné individuálneho člena priamo či nepriamo spojiť so škodou, ktorú kolektívny subjekt spôsobil. Teda aj keď nemôžeme individuálneho člena za túto škodu obviniť. Rovnako ako individuálny člen prijíma výhody, vyplývajúce z členstva za konania kolektívu, ktorých nebol priamo účastníkom, musí prijať aj zodpovednosť za dôsledky konania kolektívu, ktorého je členom, a to aj napriek nemožnosti ho s týmto konaním spojiť.

Či už radoví zamestnanci alebo akcionári sú teda povinní znášať zodpovednosť kolektívneho subjektu,[4] do ktorého sa dobrovoľne začlenili. Všetci členovia kolektívneho subjektu prijímajú túto „dohodu"[5] či „kontrakt" ako súčasť ich dobrovoľného vstupu do kolektívneho subjektu. Individuálne subjekty majú teda členskú zodpovednosť za konanie kolektívu, pokiaľ sú jeho stálym a neprotestujúcim členom (Pettit 2007, 194).[6]

Okrem uvažovania o slobodnom zoskupení[7] (členstve) individuálnych členov v kolektívnom mravnom subjekte ako podmienky pre distribúciu výhod a zodpovednosti, vyplávajúcich z ich členstva, je sloboda členstva aj jednou z garancií zoskupovania sa individuálnych subjektov s rovnakými základnými hodnotami.[8] Existencia zdieľaných hodnôt[9] (neformálnej homogenity) v rámci kolektívu (kolektívneho mravného subjektu) je jednou z podmienok pre pripísanie statusu mravného subjektu takémuto kolektívu.

---

3 Ak by kolektívnym mravným subjektom bola banka, individuálne mravné subjekty, ktoré sú členmi tohto kolektívu, poberajú rôzne výhody. Zamestnanci napríklad dostávajú výplatu, akcionárom sú vyplácané dividendy, atď.

4 Ak je kolektívnym mravným subjektom podnik (napr. banka).

5 Pre prehĺbenie argumentácie s ohľadom na túto problematiku odporúčam publikáciu *Responsibility and Fault*. (Honoré 1999).

6 V prípade členov protestujúcich, no poberajúcich naďalej výhody, je miera ich zodpovednosti rovnaká. Jedinou možnosťou zmenšiť či zbaviť sa zodpovednosti, je odchod z kolektívu (vzdania sa výhod vyplývajúcich z členstva).

7 Ešte raz upozorňujem, že slobodné zoskupenie (slobodné členstvo) chápem v zmysle dobrovoľnosti. Teda individuálne subjekty vstupujú do kolektívneho mravného subjektu dobrovoľne na základe ich slobodnej vôle.

8 Typickým príkladom kolektívu, v ktorom členstvo nie je vynútené (môžeme uvažovať o slobodnom zoskupení), je podnik, napríklad, banka. Naopak typickým príkladom kolektívu, v ktorom členstvo nie je dobrovoľné, je rodina- individuálne subjekty sa stávajú jej členmi narodením.

9 Tieto spoločné hodnoty majú podľa Schwartza viacero funkcií: slúžia na uspokojenie záujmov subjektu, dokážu motivovať a usmerňovať. Majú funkciu štandardu, od ktorého sa odvíja hodnotenie a obhajovanie konaní (Schwartz 1994, 21). Na základe týchto zdieľaných hodnôt potom dokážu vytvárať a sledovať spoločný cieľ. Ide teda aj o zdieľané, vytvárané a sledované spoločné ciele.

Jedným z modelov, ktoré dokazujú takéto dobrovoľné zoskupovanie na základe zdieľaných hodnôt, je tzv. ASA[10] model, podľa ktorého ľudí priťahujú (a preto sa aj pokúšajú vstúpiť) kolektívy, ktorých hodnoty sú kompatibilné s ich osobnými. Na základe predpokladanej zlučiteľnosti osobných a skupinových hodnôt sa do takejto skupiny individuálne subjekty pokúšajú dostať. Druhým krokom je selekcia. Tá prebieha zo strany kolektívu a eliminuje (napr. na pracovnom pohovore) tých, o ktorých sa domnieva, že ich hodnoty sú nekompatibilné s hodnotami kolektívu. Posledným bodom je odchod tých, ktorí do kolektívu vstúpili a uvedomili si, že sa mýlili. Ak je kompatibilita nízka, existuje vysoká pravdepodobnosť, že kolektív opustia. Dôsledkom tohto procesu je vyšší stupeň homogenity (Schneider-Smith-Taylor-Fleenor 1998, 465).

Tiež uvažujem o slobode ako slobodnej vôli subjektu pri jeho rozhodovaní a konaní ako schopnosti (možnosti či predpoklade) pre spravodlivosť a zodpovednosť. Slobodná vôľa je chápaná ako schopnosť slobodne voliť, ktorá vyplýva zo schopnosti vytvárať a meniť svoje úmysly, ciele a na základe nich sa rozhodovať a konať.[11] Takto chápaná slobodná vôľa je teda predpokladom pre spravodlivosť a zodpovednosť. Zároveň je však aj vlastnosťou, na základe ktorej možno oddeliť dva typy kolektívov (skupín).

French (rovnako ako Graham) odlišuje agregátny a konglomerátny typ skupiny, a to na základe ich schopnosti či neschopnosti zachovania identity. Agregátna skupina je na rozdiel od skupiny konglomerátnej neschopná zachovať si identitu, ak dochádza k zmenám v členstve tejto skupiny. Identita agregátnej skupiny je závislá na identitách indivíduí, ktoré ju tvoria, je teda súhrnom identít jej členov (vytvárajú jej podstatu).[12] Konglomerátna skupina je na rozdiel od agregátnej spojením indivíduí, no tie nevytvárajú jej podstatu. Podstata nie je závislá len od kombinácií členov. Existencia takejto skupiny je kompatibilná s kontinuálnou zmenou členstva a jej identita ostáva i napriek tejto zmene zachovaná[13] (French 1979, 25-27; French 1984, 5, 13-14, 21-26; Graham 2002, 67-69).

Existencia vlastnej identity a schopnosť jej zachovania však nie je jedinou (a z nášho pohľadu ani najpodstatnejšou) vlastnosťou odlišujúcou tieto skupiny. Ako podstatnejšie sa javí to, že konglomerátna skupina na rozdiel od agregátnej má: A) interné organizačné a rozhodovacie procedúry B) vynútené štandardy riadenia C)

10 Attraction-Selection-Attrition, ktorý by sme mohli preložiť ako príťažlivosť-selekcia-eliminácia.

11 Podmienkou je však to, že k tomu dochádza primárne v rámci hraníc stanovených mravnými normami.

12 Ako príklady uvádza French: susedstvo, mládežnícky gang či dav ľudí (zhromaždenie). Ak napríklad takýto dav lynčuje na ulici človeka, ide o množstvo jednotlivcov, ktorí lynčovanie vykonávajú. Podstata tejto skupiny je teda vlastne kombináciou identít jej individuálnych členov.

13 Ako príklady uvádza French univerzitu či podnik. To, čo môžeme očakávať od takejto skupiny, nemusíme očakávať od jej členov.

presne zadefinované úlohy a spôsoby uplatňovania právomocí určitých členov tejto skupiny- právomoci a individuálna zodpovednosť sú odvodené od ich pozície (French 1979, 26; 1984, 13-14). Tieto charakteristiky sú garantom existencie zdieľaných metód hodnotenia, prehodnocovania a voľby cieľov, ktoré sú podmienkami schopnosti slobodne voliť. Sloboda je tu chápaná ako jedna z vlastností oddeľujúca neoganizovaný agregátny typ kolektívu od konglomerátneho. Ten dokáže mať úmysel, ktorý vie kontrolovať a meniť.

Ak uvažujeme o týchto dvoch aspektoch slobody: 1) podmienke pre pripísanie statusu mravného subjektu a 2) schopnosti slobodne voliť, ako o predpoklade spravodlivosti a zodpovednosti, článkom, ktorý ich obe zastrešuje, by mal byť manažér, respektíve správne zvolený manažérsky prístup. Dobrovoľné zoskupovanie sa na základe zdieľaných hodnôt je možné jedine za podmienky dostatočnej informovanosti. Manažérska etika, ktorá sa tomuto problému venuje, uvažuje o tzv. informačnej asymetrii medzi manažmentom a zamestnancami určitého kolektívu (podniku). Ako možnosť prekonania tejto asymetrie skúma techniku nazvanú manažment otvorenej knihy (open-book management) (Bowie-Werhane 2005, 50). Autori, ktorí sa zaoberajú touto manažérskou technikou, stanovujú ako prvý princíp pravidlo, podľa ktorého všetci zamestnanci majú mať prístup k informáciám dôležitým nielen pre správne vykonávanie ich vlastnej (partikulárnej) činnosti, ale aj o stave podniku ako celku (Kidwell-Scherer 2001, 120). Vyššie množstvo informácií zvyšuje podľa výskumov nielen participáciu individuálnych subjektov, ale predovšetkým ich slobodu (Bowie-Werhane 2005, 51).

Dobrovoľné združovanie (podmienka pre pripísanie statusu mravného subjektu) je podmienené (aj) množstvo informácií, ktoré dokážu individuálne mravné subjekty získať.

Aby sme potom mohli uvažovať o schopnosti takéhoto kolektívu slobodne voliť (meniť svoje úmysly, ciele a na základe nich sa rozhodovať a konať), je potrebné orientovať organizačné a rozhodovacie procedúry, štandardy riadenia a spôsoby uplatňovania právomoci práve v zmysel techniky open-book management.

LITERATÚRA

BOWIE, E. N. − WERHANE, P. H. (2005): *Management ethics*. Oxford: Blackwell publishing.

FRENCH, P. A. (1984): *Collective and corporate responsibility*. New York: Columbian university press.

FRENCH, P. A. (1979): *The Scope of morality*. Minnesota: University of Minnesota Press.

GLUCHMAN, V. (2005): *Človek a morálka*. Prešov: LIM.
GLUCHMAN, V. (1999): *Etika sociálnych dôsledkov v kontexte jej kritiky*. Prešov: LIM.
GRAHAM, K. (2002): *Practical reasoning and social world. How we act together*. Cambridge: Cambridge University Press.
HONORÉ, T. (1999): *Responsibility and fault*. Oxford: Hart.
KIDWELL, R. E. – SCHERER, P. M. (2001): Layoffs and their ethical implications under scientific management, quality management and open-book management. In: *Journal of business ethics* 29, No. 1-2, 113-124.
PETTIT, P. (2007): Responsibility incorporated. In: *Ethics* 117 , No. 2, 171-201.
SCHWARTZ, S. H. (1994): Are there universal aspects in the structure and contents of human values? In: *Journal of social issues* 50, No. 4, 19-45.
SCHNEIDER, B. – SMITH, D. B. – TAYLOR, S. – FLEENOR, J. (1998): Personality and organizations: a test of the homogeneity of personality hypothesis. In: *Journal of applied psychology* 83, No. 3, 462-470.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0432-10.

Mgr. Ján Kalajtzidis
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Ul. 17.novembra č.1
080 01 Prešov
j.kalajtzidis@gmail.com

SLOBODA A ŽIADOSŤ O UKONČENIE ŽIVOTA

Matúš Lakoštík

Abstract: *In connection with the request for euthanasia often the conditions that must comply with such request are discussed. In my contribution I will formulate the condition of free determination of person requesting his own death as one of the main, although not the only condition so that this request could be accepted. In the first part I will try to highlight the impact of pain on free determination, and in the second part impact on pain depressants, in particular as an example I will use the substance morphine. In each section I will formulate a conclusion on the applicant's freedom of decision-making and ethical acceptance of his wishes.*

Key words: Euthanasia - Pain - Morphine - Freedom

V mnohých diskusiách laickej, ale aj odbornej verejnosti rezonuje pojem eutanázie ako usmrtenie človeka na jeho vlastnú žiadosť (respektíve na žiadosť jeho príbuzných). V mojom príspevku sa chcem venovať práve problematike eutanázie, konkrétne slobode pri žiadosti o eutanáziu. Zaujímať ma bude najmä to, aký vplyv má samotná bolesť na slobodu rozhodovania sa; a taktiež, aký vplyv na slobodu majú lieky tíšiace bolesť.

Aby sme zabitie istej osoby mohli označiť pojmom „eutanázia", je potrebné, aby toto zabitie spĺňalo určité podmienky. Je to tak preto, že eutanáziu bežne nestotožňujeme s klasickým pojmom vraždy, aj keď v podstate výsledok jedného aj druhého aktu je ten istý, a tým je smrť nejakej osoby.

V prvom rade je potrebné si zadefinovať, čo je podstatným cieľom smrti osoby pri eutanázii. Týchto cieľov môže byť viac a ich pomenovanie sa väčšinou bežne používa aj ako zdôvodnenie vykonania tohto aktu. Jedným z hlavných je ukončenie bolesti a utrpenia človeka, prípadne zamedzenie klesania jeho dôstojnosti. Pacient v niektorých štádiách a typoch chorôb stráca svoju dôstojnosť, ktorá mu prináleží a ktorú za normálneho zdravotného stavu požíva. Teda aspoň on sám to tak vníma. Ide napríklad o pacientov v terminálnom štádiu ochorenia, ktorí sú odkázaní na pomoc iných pri základných stravovacích a hygienických návykoch. Takýto pacienti sa často cítia menejcennými osobami a vnímajú svoju vlastnú dôstojnosť na veľmi nízkej úrovni, pričom podobnú tendenciu má aj ich okolie. Jana Sušinková v článku *Paliatívna starostlivosť – cesta zachovania kvality a dôstojnosti života umierajúcich* o vnímaní a rešpektovaní dôstojnosti u starých a chorých píše: „Rešpekt k ľudskému životu a ľudskej dôstojnosti nás spája s problematikou starých, chronicky a nevyliečiteľne chorých, nesebestačných a odkázaných na pomoc druhých. Spoločnosť ich vníma ako príťaž, degraduje ich dôstojnosť, čo vedie k strate sebaúcty, úcty k životu. Utrpenie a

umieranie často pripravuje človeka o jeho dôstojnosť“ (Sušinková 2009, 26).

Takéto vnímanie straty dôstojnosti človeka potom vedie k premýšľaniu nad ďalším pokračovaním života a toto rozmýšľanie môže ústiť až do požiadavky ukončiť ho. Sušinková uvádza aj graf, ktorý hovorí, že pri vnímaní pocitu straty dôstojnosti 18,75 % chorých má záujem o eutanáziu. Jedným z faktorov, ktoré sa podieľajú na spomínanom vnímaní poklesu dôstojnosti, je aj bolesť, ktorú človek prežíva. Práve problematike bolesti sa budem venovať v nasledujúcej časti tohto príspevku.

V úvode je potrebné zadefinovať si dva druhy bolesti. Prvým je bolesť „akútna“. Akútna bolesť má spravidla definovanú príčinu a predvídateľné a limitované trvanie (Masár 2000, 12). Keďže pri tomto druhu bolesti je len veľmi ťažké si predstaviť, že chorý žiada o eutanáziu, zaujímať nás bude druhý druh, ktorým je bolesť „chronická“. Táto je „výsledkom chronického patologického procesu.“ (Masár 2000, 13). Znamená to, že na rozdiel od akútnej bolesti je nástup, ale aj samotné jej trvanie dlhodobejšie a väčšinou si vyžaduje liečbu. Dôležité je povedať aj to, ako sa chronická bolesť u osoby ňou trpiacej prejavuje na jej správaní. „Pacient sa stáva depresívny, apatický, obvykle bez známok zvýšenej sympatikovej aktivity. Jediným jeho cieľom je byť aspoň chvíľu zbavený bolesti. Pacient s chronickou bolesťou má obyčajne príznaky depresie s letargiou, apatiou, anorexiou a insomniou.“ (Masár 2000, 12). Všetky tieto prejavy sú znakom zmeny správania sa pacienta. Je to reakcia na vzniknutú situáciu, do ktorej sa dostal. Masár sa zmieňuje konkrétne o vplyvoch bolesti na jednotlivé zložky života pacienta. Okrem iných vymenúva aj sociálno-ekonomické problémy a emocionálne stavy. Medzi emocionálne stavy zaraďuje už spomínané úzkosti a depresie. Pri sociálno-ekonomických problémoch hovorí o zmene osobnosti, problémoch so zabezpečením rodiny, rozpade rodiny a taktiež o strate priateľov (Masár, 2000, 18). Pre to, čo má byť týmto príspevkom povedané, sú najdôležitejšie psychologické problémy bolesťou trpiaceho človeka. Práve z nich budeme môcť vyvodiť záver, či takýto človek zmýšľa slobodne alebo nie. Škála prejavov psychologických problémov v súvislosti s bolesťou môže byť veľmi široká. Okrem iných sú to napríklad: „hnev, strach, zúfalstvo, obviňovanie, zármutok, skľúčenosť, apatia, pasivita, odmietanie.“ (Masár 2000, 19). Masár preto upozorňuje, aby pri hodnotení stavu pacienta s bolesťou bolo zahrnuté posúdenie jeho psychologických problémov (Masár 2000, 19). Toto posúdenie by sa malo podieľať na rozhodovaní o jeho ďalšej liečbe, ale taktiež môže hrať významnú úlohu aj pri posudzovaní autonómie rozhodnutí človeka s bolesťou. Už pri obyčajnej bolesti zuba sa prejavuje v človeku túžba na akúkoľvek možnosť ukončiť túto bolesť. Samozrejme, nemôžeme tvrdiť, že prejavujeme pri bolesti zuba túžbu umrieť, avšak k istej zmene správania dochádza už za takýchto okolností. Keď sa však pozrieme napríklad na bolesť onkologickú, je celkom pochopiteľné, že človek túži túto bolesť

zmierniť, prípadne ukončiť, dokonca aj za cenu ešte väčšieho poškodenia svojho zdravia, prípadne aj za cenu ukončenia života, čoho dôkazom sú reálne žiadosti o eutanáziu. Kopecká a Kopecký prejavy tej najintenzívnejšej bolesti charakterizujú: „Ak intenzita bolesti dosiahne vrchol, hovorí sa o neznesiteľnej bolesti. Pri nej sa rušia všetky psychické zábrany, všetky konvencie. Chorý hlasito narieka, kričí, váľa sa po zemi. Vegetatívne prejavy sa v tejto fáze stupňujú až na obraz šoku, a ak sa bolesť netlmí, chorý môže s príznakmi šoku aj zomrieť." (Kopecká, Kopecký 2007, 75). Skôr ako prejdem k podstate tohto príspevku, v stručnosti predstavím definíciu eutanázie, s ktorou pracujem.

V skratke. Za eutanáziu považujem akt, ktorého cieľom je úmyselne zapríčiniť smrť osoby v terminálnom štádiu ochorenia za účelom zbaviť ju utrpenia. Nutnou podmienkou označenia usmrcovacieho aktu za eutanáziu je, aby osoba slobodne vyjadrila svoju túžbu byť zabitá. Pod spojením „slobodne vyjadriť" tu mám na mysli také vyjadrenie, ktoré nie je významne ovplyvnené inými faktormi.

Na tomto mieste chcem formulovať tvrdenie, že chronická bolesť, ktorej intenzita dosahuje svoj vrchol, a teda sa pokladá za neznesiteľnú, je významne ovplyvňujúci faktor myslenia osoby. Za takúto bolesť môžeme pokladať napríklad bolesť u spomínaných onkologických pacientov a celkovo u väčšiny ľudí v terminálnom štádiu ochorenia. Toto moje tvrdenie podporuje aj upozornenie, ktoré spomína Masár: „Bolesť môže vyvolať alebo prehlbovať problémy spojené s ostatnými príčinami utrpenia pacienta, a preto je potrebné liečiť bolesť predtým, než začneme liečiť ostatné zložky utrpenia. Prvým krokom musí byť teda kontrola bolesti, nie je možné sa venovať závažnej diskusii o psychologických, sociálnych problémoch pacienta trpiaceho nekontrolovateľnou bolesťou." (Masár 2000, 28). V prvom rade je teda potrebné odstrániť bolesť osobe a až potom sa môže s ňou diskutovať na psychologickej a sociálnej úrovni. A práve rozhodovanie sa o ukončení vlastného života je možné zaradiť do sféry psychologickej, prípadne sociálnej. Požiadavku odstránenia v prvom rade bolesti chápem teda ako základnú požiadavku, aby ďalšie rozhodovanie osoby o svojom živote bolo slobodné a nebolo bolesťou, ako významným faktorom, ovplyvnené.

Ak som sa doteraz venoval najmä fyzickej bolesti a jej vplyvu na rozhodovanie, je potrebné aspoň krátko sa zastaviť aj pri psychickej stránke choroby. Ako príklad spomeniem ochorenie skleróza multiplex (lat. *sclerosis multiplex*). Jakubíková a Klímová uvádzajú psychiatrické poruchy spojené s týmto ochorením. „U pacientov so SM[1] je častá aj depresia, ktorá môže byť spojená so suicidálnymi myšlienkami vyplývajúcimi z priebehu ochorenia alebo interferónovej liečby." (Jakubíková, Klímová 2010, 14) Pri skleróze multiplex teda skôr ako bolesťou je rozhodovanie pacienta ovplyvňované

1 *Sclerosis multiplex*.

priebehom samotného ochorenia a zhoršovaním sa jeho zdravotného stavu. Jeho zdravotný stav má vplyv na jeho psychiku, a tým má aj vplyv na slobodu, ktorú môžeme pripisovať jeho rozhodnutiam.

V predchádzajúcej časti som sa pokúsil poukázať na to, že bolesť je faktorom, ktorý významne ovplyvňuje slobodu rozhodovania sa osoby. Taktiež som krátko naznačil, že jedným z faktorov môže byť aj priebeh choroby. Ak aj pripustíme, že je to tak, ešte stále je tu možnosť, ako tieto faktory odstrániť alebo aspoň obmedziť na najmenšiu možnú mieru, a to je podávanie farmaceutík. V druhej časti príspevku sa budem venovať práve vplyvu liekov zmierňujúcich bolesť na rozhodovanie pacienta a pokúsim sa zodpovedať otázku, či je eticky správne akceptovať želanie pacienta o ukončení svojho života pod vplyvom týchto liekov. Podobne ako v predchádzajúcej časti aj teraz pôjde o bolesť veľmi silnú, čomu bude zodpovedať aj sila lieku, ktorý je pacientovi podávaný.

Jednými z najčastejšie používaných liečiv na tlmenie bolesti sú morfín a opioidy. Morfín sa používa napríklad na bolesti pri zhubných nádoroch, po ťažkých úrazoch, operáciách, infarkte myokardu, pľúcnom edéme alebo srdcovej astme. Podobné využitie majú aj opioidy, a to najmä tzv. silné opioidy. Práve tieto liečivá budú pre nás zaujímavé v tejto časti, pretože na nich chcem demonštrovať ich vplyv na myseľ človeka a z toho následne vyvodiť záver o ich celkovom vplyve na slobodu rozhodovania sa.

V článku *Zmätenosť, delírium a halucinácie v dôsledku liečby morfínom* sa Peter Bažinec venuje práve týmto látkam. Okrem ich „klasických" vedľajších účinkov ako sú obstipácia (problémy tráviaceho traktu), nevoľnosť, sedácia a nauzea (nevoľnosť, pri ktorej často dochádza k vracaniu), spomína aj menej časté, no predsa sa vyskytujúce nežiaduce účinky, ktorými sú halucinácie, bludy a zmätenosť. Bažinec ich vo svojom článku pomerne jednoducho a výstižne charakterizuje. „Halucinácie sú subjektívne pocity vnemu pri chýbaní primeraného stimulu, ktoré sú však pokladané za reálne. Bludy, resp. bludné predstavy sú mylné predstavy týkajúce sa seba samého alebo osôb alebo objektov, ktoré trvajú napriek realite. Zmätenosť je mentálny stav charakterizovaný popletením, emočným nepokojom, rozrušením, nedostatkom jasného myslenia a poruchou vnímania." (Beržinec, 2008, 80). Jeden z najznámejších liekov proti bolesti teda môže spôsobovať výrazné zmeny psychiky a myslenia človeka. Týka sa to najmä starších ľudí, prípadne ľudí, ktorým sa opakovane zvyšuje dávka. „Halucinácie tu boli pozorované vo vyše 10% prípadov." (Beržinec, 2008, 81). Ak som teda v prvej časti príspevku dospel k záveru, že neznesiteľná bolesť je významným faktorom, ktorý ovplyvňuje človeka, a teda aj jeho slobodné rozhodovanie, tak ten istý záver platí aj v prípade podávania niektorých liekov, v tomto prípade morfínu.

Predstavme si, že pacient, ktorému je podávaný morfín, vysloví žiadosť

o ukončenie svojho života, pretože považuje svoj stav za beznádejný a svoj život ďalej nehodný žitia. Dovolím si tvrdiť, že akceptovanie tejto žiadosti je akceptovanie žiadosti, ktorú nevyslovil človek slobodne, a preto by bolo neetické mu vyhovieť. Je istá pravdepodobnosť, že vplyvom podanej látky nedokáže správne zhodnotiť svoju životnú situáciu a stav, v ktorom sa nachádza. Je to rovnaká nezodpovednosť, ako keď človeku zjavne pod vplyvom alkoholu poskytneme kľúče od vozidla, pretože on nás o to požiadal a jeho túžbou je vyskúšať, ako najrýchlejšie môže dané auto prejsť cez opustenú ulici, kde síce neublíži nikomu inému, avšak je tu veľká pravdepodobnosť, že pod vplyvom pôsobenia alkoholu stráca schopnosť správne a včas posudzovať situáciu na ceste a vhodne reagovať na správanie sa auta.

Je tu ešte jedna možnosť a tou je posúdenie psychického stavu pacienta pod vplyvom morfínu, na základe ktorého by sme dokázali povedať, že pacient rozmýšľa slobodne bez toho, aby látka v jeho tele mala akýkoľvek vplyv na jeho myseľ. Beržinec však poukazuje na problém takejto diagnostiky. „Diagnostika zmätenosti, delirantného stavu či halucinácií, obzvlášť pri počiatočných symptómoch, nie je ľahká. Detegovať pacientov s delíriom dokázali sestry v hospicoch so senzitivitou 18% a špecificitou 95%“ (Beržinec, 2008, 81). Existuje teda určité riziko nesprávneho diagnostikovania. Nie je síce veľké, avšak pri tak závažnej otázke, akou je život človeka, je potrebné minimalizovať akúkoľvek možnosť omylu. Na možnosť omylu Beržinec upozorňuje v závere citovaného článku, keď hovorí, že síce je diagnostikovanie delíria, zmätenosti a halucinácií v dôsledku liečby morfínom zriedkavejšie než diagnostikovanie iných nežiaducich účinkov (ktoré podľa môjho názoru nemajú výrazný vplyv na slobodu človeka), existuje však reálna možnosť, že sú diagnostikované „menej často, než sa v skutočnosti vyskytujú“ (Beržinec, 2008, 82). Ak nedokážeme s istotou určiť, či pacient je alebo nie je napríklad v stave, kedy má halucinácie a trpí bludnými predstavami, ktoré nekorešpondujú s realitou, je neprípustné, aby sme akceptovali akékoľvek rozhodnutie o ukončení jeho života.

Vo svojom príspevku som sa pokúsil poukázať na vplyv bolesti a liekov proti bolesti na rozhodovanie človeka a na slobodu jeho rozhodovania. Aj keď by sme pripustili, že moje závery sú správne a človek sa pod vplyvom bolesti alebo niektorých liekov nerozhoduje slobodne, nemôžeme ešte ani zďaleka zavrhnúť akúkoľvek možnosť eutanázie. K tomu, aby sme tak mohli urobiť, je potrebné vyriešiť ešte množstvo etických a morálnych otázok. Stojí pred nami napríklad problém ľudí v umelom spánku, za ktorých rozhodujú iní, prípadne možnosť vysloviť želanie zomrieť za určitých okolností, ktoré je vyslovené ešte skôr ako bolesť vznikne, prípadne skôr ako sú podané spomínané lieky.

LITERATÚRA

BERŽINEC, P. (2008): Zmätenosť, delírium a halucinácie v dôsledku liečby morfínom. In: *Paliatívna medicína a liečba bolesti* 1, č. 2, 80 – 82.

JAKUBÍKOVÁ, H., KLÍMOVÁ, E. (2010): Paliatívna liečba a starostlivosť o chorých so sclerosis multiplex. In: *Paliatívna medicína a liečba bolesti* 3, č. 1, 12 – 14.

KOPECKÁ, K., KOPECKÝ, P. (2007): *Zdravie a klinika chorôb.* Martin: Osveta.

MASÁR, O. (2000): *Liečba bolesti pri malígnych ochoreniach.* Bratislava: Charis.

SUŠINKOVÁ, J. (2009): Paliatívna starostlivosť – cesta zachovania kvality a dôstojnosti života umierajúcich. In: *Paliatívna medicína a liečba bolesti* 2, č. 1, 26 – 28.

Tento príspevok bol pripravený v rámci grantu VEGA 1/0167/11, Sloboda človeka a determinizmus.

Mgr. Matúš Lakoštík
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
matus.lakostik@ku.sk

PROBLÉM SLOBODNÉHO PESTOVANIA VEDY V ĽVOVSKO-WARŠAVSKEJ ŠKOLE

Stefan Konstańczak

Abstract: *In the article I present Kazimierz Twardowski`s and his followers` (representatives` of The Lvov – Warsaw School established by Twardowski) main views concerning some limits of freedom of teaching. The subject of interest of mentioned philosophers was a dimension of universities autonomy and possibility of creative scientists` self-realization. During the interwar period they propagated the clerk attitude as suitable for a scientist who should had been impartial and non-aligned in the state affairs. However, in the communist state the clerk attitude was treated as a manifestation of opposition to authority. The representatives of the School could defend their freedom of conducting of scientific activities and they did not succumb to pressure from outside despite repression and turning away from possibilities of teaching. In the history of polish philosophy the Marxists` attacks on SLW`s representatives are too little known but they are worth reminding, especially in the context of progressive commercialization of research.*

Key words: Freedom - Science - The Lvov–Warsaw School – K. Twardowski - the Clerk Attitude - Marxism - Philosophical Polemics

Vedu zvykneme považovať za ten najdokonalejší výtvor ľudského intelektu, keďže jej úlohou je kumulácia poznania v maximálnej miere pravdivosti v danom historickom momente. Pre inštitúcie financujúce vedu však nie sú vždy jej výsledky žiaduce, preto sme od počiatku ľudských dejín svedkami dvoch protikladných tendencií – prvá z nich vždy ráta s určitou mierou rizika, druhá chce naopak vo svoj prospech automaticky odstrániť akékoľvek ohraničenia. Z dejín filozofie poznáme mnoho ideálnych konštruktov, v ktorých mali mať vedci ničím neobmedzené právo v otázke rozhodnutia o smerovaní vlastného výskumu. Zdá sa, že to vždy súvisí s prerozdelením politických kompetencií vedcom, takže spoločnosť sa vlastne ocitá „v rukách" vedcov, ktorí pre spoločnosť pracujú. Platí to tak pre Platónovu *Ústavu* ako aj Baconovu *Novú Atlantídu*. Spoločenská prax nám však hovorí, že ani najmúdrejší ľudia často nevedia, na aký úžitok nám vlastne slúži sloboda. Človek vedy chce vytvoriť čosi nové, niečo, čo doposiaľ neexistovalo, a ihneď ako sa táto idea zaodeje do svojho materiálneho prevleku, nasleduje ďalšia výzva. Nič však nemožno vynútiť. Antickí myslitelia boli napríklad presvedčení o tom, že otrok je zbavený múdrosti a mudrc môže mať iba jedného pána – pravdu. Pravda je však pod dozorom – to platí pre antiku aj súčasnosť. (Pastuszek 2005; Struzik 2009) Nikdy v dejinách nenastala situácia, v ktorej by boli vedci absolútne slobodní. Ilúzia slobodného pestovania vedy je však pomerne častá a rozšírená; v Poľsku sa takáto tendencia zrodila z nádeje

vedeckých kruhov po získaní samostatnosti.

Dejiny poľskej vedy poskytujú mnoho prípadov zápasu o nezávislosť vedeckého výskumu. Zvlášť zaujímavý priebeh mal tento zápas po skončení 2. svetovej vojny, keď postulát slobody a nezávislosti vedy vtedy hlásali a prakticky realizovali predstavitelia ľvovsko-varšavskej filozofickej školy. V mojom príspevku sa pokúsim priblížiť podmienky tohto zápasu a argumenty, ktoré zazneli v polemikách týchto predstaviteľov v protiklade k opačným tendenciám. Napriek tomu, že od tých čias už uplynulo mnoho rokov, zachováva si táto argumentácia svoj zmysel aj tvárou v tvár dnešku.

Problém slobody a nezávislosti vedy v ľvovsko-varšavskej škole

Kazimierz Twardowski (1866-1938) prevzal funkciu vedúceho katedry filozofie na vtedajšej Univerzite Jana Kazimierza v Ľvove v roku 1895. Celú svoju vedeckú kariéru spojil s touto univerzitou. Vyznamenal sa hlavne založením vlastnej filozofickej školy, ktorej tradícia pokračuje dodnes. Vo svojej škole kládol dôraz nielen na vedecké kompetencie, ale aj na kultiváciu ideálu človeka vedy. Jeho žiaci o ňom hovorievali ako o človeku, ktorý vzkriesil „antický ideál filozofa, milovníka pravdy a morálnej dokonalosti". (Dąmbska 1979, 19)

Twardowski slobodu pestovania vedy spájal zároveň so zodpovednosťou, pretože slobodu podľa neho nemožno realizovať ľubovoľným spôsobom. Ten, kto je splnomocnencom pravdy, musí k pravde smerovať po tej najlepšej ceste zo všetkých, to znamená po ceste, po ktorej smeruje súčasný vedecký pokrok. Kráčanie po ceste k pravde si vyžaduje schopnosť formulovať teóriu oslobodenú od predsudkov: teória musí byť adekvátne podložená a oslobodená od osobných preferencií. Podstatné je, že Twardowski to nevyžadoval len od svojich žiakov, ale sám sa stal tým najlepším príkladom takto chápanej služby pravde.

Ľvovsko-varšavská škola bola od počiatku vnímaná ako programovo nezávislý kruh vedcov. Rozhodlo o tom niekoľko faktorov, z ktorých najdôležitejší je osobný faktor – všetci členovia kruhu boli zároveň Twardowského žiakmi. Všetkých dohromady okrem toho spájalo rovnaké pracovisko (Ľvovská univerzita) a jednota v otázke základných hodnôt. Tvardowského žiaci deklarovali svoje stotožnenie s princípmi a hodnotami školy. Nič na tom nezmenila ani neskoršia zmena pracoviska časti z nich (Varšavská a Poznaňská univerzita). Navzdory búrkam dejín pokračuje škola vo svojej tradícii až dodnes.

Poľské centrá vedy ešte pred získaním politickej nezávislosti rady siahali po vtedy populárnej ideológii klerikalizmu, pretože im to umožňovalo ospravedlniť svoj rezervovaný postoj vo vzťahu k vede, aká sa pestovala na katedrách „podmaniteľa".

T. Kotarbiński bol, tak ako jeho učiteľ, najskôr proti organizovanej činnosti vedcov. To, o čo mu išlo, bola skôr aktivita v oblasti politiky a spoločnosti. Veda sa totiž podľa neho nepestuje kvôli poctám a vyznamenaniam, ale pre ňu samu. Obrazne to načrtol vo svojom článku v časopise „Poľská veda": „Kto raz uviazol v piesočných dunách organizovaného života, toho tento piesok vťahuje do seba stále hlbšie, napokon sa piesok dostane do mozgu, ktorý sa stáva sterilným". Podľa Kotarbińského je základnou úlohou vedca pestovanie vedy, a preto sa kriticky vyjadroval na adresu všetkých akademikov, ktorí sa „utiekali" pred svojimi zväzkami k jednoduchšej didaktike. Nazval to „ústupčivosťou". Niet teda divu, že Kotarbiński ešte pred vojnou varoval pred následkami vynútenej závislosti vedy od vlády. Vtedy napísal, že veda sa v takejto podobe napokon transformuje na „orgie splatnej lži". Potvrdenie správnosti tejto tézy neskôr našiel v postavách poľských marxistov, ktorí si za hlavný cieľ svojich útokov vybrali spomedzi poľských filozofov práve tých, ktorí zostali verní étosu vedca, aký vypracovala ľvovsko-varšavská škola.

Kotarbiński teda nepovažoval duchovenstvo za najvyšší atribút vedeckosti; dokonca tvrdil, že táto forma nezodpovedá potrebám kolektívnej práce. Z toho vyplýva, že úplná sloboda pestovania vedy bola podľa neho nemožná. Tvrdil, že „Usilujeme sa o úplnú slobodu, a pritom si neuvedomujeme, že jedinou cestou k jej uskutočneniu by bola absolútna samota." (Kotarbiński 1987, 232) V tomto presvedčení bol zajedno s etickým postojom známym ako „Crusoova sociálna filozofia", podľa ktorého je skutočne slobodný iba osamotený jedinec. (Ruthbard 1998, 29) Sloboda teda musí podliehať pravidlám rozumu, a preto je spojená so zodpovednosťou, čiže musíme ju využívať tak, aby napokon nevyústila vo „výtržníctve". Takýto človek bojuje so zlom, zrieka sa každého násilia, zneužívania iných na vlastné ciele „ceniac si slobodu kvôli nej samej, nielen pre jej taktické využitie; skutočný liberál požaduje od vlády to, čo by bol sám pripravený dať svojim protivníkom v prípade, že by sa stal členom vlády". (Kotarbiński 1987, 238)

Maria Ossowska, hoci nikdy nebola Twardovského žiačkou, formulovala jedinečnosť vedeckého poslania tvrdiac: „Potrebujeme ľudí s rovnou chrbticou, ktorí sa nezachvejú pri každom poryve vetra. Rozhodujú o tom nadobudnuté vlastnosti, ku ktorým sú takíto ľudia pripútaní celou bytosťou, a ktorí nemienia rezignovať zo svojho úsilia. Vytrvalá ochrana týchto vlastností rozhoduje o postoji, ktorý nazývame dôstojnosťou. Potrebujeme ľudí citlivých na krivdu a nezaslúžené privilégiá; ľudí, ktorí sa iným ponáhľajú na pomoc a neodvracajú sa od priateľov, keď sa im to nariadi. Keď treba, bojujú, zachovávajúc pravidlá hry, neútočia traja na jedného a nedorážajú porazených." (Ossowska 1983, 559) V prípade pestovania vedeckého výskumu svoj postoj formulovala ešte pregnantnejšie: „Život toho, kto skúma morálku, musí – ak má byť poctivý – korešpondovať s výsledkami vlastnej práce, dokonca aj vtedy,

keď sú tieto výsledky v protiklade k jeho najhorúcejším túžbam.“ (Ossowska 1983, 340)

O pripútanosti predstaviteľov ľvovsko-varšavskej školy k ideálu slobodnej vedy svedčí aj osobnosť Tadeusza Czeżowského, ktorý nikdy neprijal žiadne vyznamenania a medaily tvrdiac, že vedu nerobí pre ne.

Stanisław Ossowski poznamenal, že možnosť neobmedzeného pestovania vedy je základnou determinantou naplnenia spoločenskej funkcie vedca. Parafrázoval známu maximu: „nebyť poslušný v myslení“, čím chcel povedať to, že neexistuje závislý vedec, pretože takýto vedec je ihneď zotročený. „V tom spočíva jeho spoločenská funkcia: aby plniac svoju profesiu nebol poslušný v myslení. Z tejto perspektívy nemôže byť podriadený ani synode, ani výboru, ani ministrovi, cisárovi ani Pánu Bohu. Ak je podriadený, ak svoje postoje mení na rozkaz, alebo ak jeho myšlienky nie sú v súlade s jeho slovami, spreneveruje sa svojim záväzkom.“ (Ossowski 1956, 4)

Kazimierz Adjukiewicz vo svojej publikácii „O slobode vedy“ doplnil Ossowského tvrdenie poznámkou, že vedy a sloboda sú so sebou nerozlučne späté a ich vzájomná separácia spôsobuje stagnáciu vedy a nemožnosť dostáť fundamentálnej požiadavke vedeckého poslania, ktorou je služba pravde: „Slobodné pestovanie vedy požaduje, aby sa vedec tešil slobode voľby problémov, voľby vedeckých metód a spôsobom ich využitia, slobode myslenia a slova.“ (Ajdukiewicz 1987, 177) Samozrejme, je celkom dobre možné, že existuje len jedna možná trajektória vedeckého pokroku, ale takáto situácia musí viesť k redukcii tvorivého potenciálu samotných vedcov, čo znamená dogmatickosť a schematickosť vedy. Adjukiewicz hovorí: „Zvlášť poľutovania hodné sú pre vedu situácie, keď nie je vedcom dovolené zverejniť výsledky svojej práce z dôvodu, že ich zverejnenie by mohlo mať nežiaduce následky pre určitú politickú líniu.“ (Ajdukiewicz 1987, 181) Základným problémom je teda nezávislosť vedy od politiky a ďalších oblastí verejného života, pretože každá jej závislosť či podriadenie má za následok falšovanie výsledkov. Výsledky vedy takto nebudú slúžiť verejnému blahu, ale partikulárnym cieľom vlád alebo iných záujmových skupín.

Práve filozofi sú zodpovední za ochranu vedy pred falošnosťou a lžou. Táto ideová črta ľvovsko-varšavskej školy sa najviac prejavila v okamihu, keď došlo k ostrej konfrontácii základných východísk školy s politickou praxou, ktorá bola realizovaná podľa vtedajšej ideológie poľského marxizmu. Historický materializmus formuloval presvedčenie o objektívnom a absolútnom charaktere sociálnych práv robotníckej triedy vo vzťahu k prírode a vo všeobecnosti vôbec neuvažoval o potrebe zabezpečenia slobody intelektuálom, tvorivým a vedeckým pracovníkom. Prešetrenie vtedajších vykonštruovaných súdnych sporov len svedčí

o tom, aké následky môže mať absencia slobody vo vede. Vo svojom náčrte sa budem koncentrovať len na tie nite sporu, ktoré sa javia ako najcharakteristickejšie pre vtedajšiu atmosféru vedeckého života v Poľsku.

Ochrana slobody vedeckého výskumu

Predstavitelia ľvovsko-varšavskej školy si dlho nevšímali hrozby plynúce z marxistickej strany. Dalo by sa dokonca tvrdiť, že ich skôr považovali za nedoukov a zároveň vyznávačov teórie, ktorá neprešla vedeckým kritériom verifikácie. Marxisti naopak v istom zmysle predpokladali, že samotný vrchol, aký formuluje ich filozofia, garantuje správnosť a presnosť ich postojov. Necítili teda pred nikým, kto nezdieľal ich ideológiu, vôbec žiadnu zodpovednosť, a to ani vtedy, keď hlásali názory, ktoré boli alebo absurdné alebo znevažovali samotné princípy vedeckej práce. Inak povedané, v ich očiach už samotná ideológia ospravedlňovala bezohľadnú vojnu s osobami, ktoré nezdieľali ich presvedčenie.

Keď sa poľskí marxisti dopustili bezprecedentného útoku na zakladateľa ľvovsko-varšavskej školy K. Twardowského, postavili sa na jeho obranu všetci jeho žiaci, nehľadiac pritom na možné negatívne dôsledky. Odvážne vystúpili proti očierňovaniu svojho majstra a znevažovaniu ideálov, ktorými sa riadila škola. Väčšia časť diskusie mala charakter polemiky a prebiehala na stránkach „Filozofického myslenia". Útok marxistov začal článkom Henryka Hollanda *Legenda o Majstrovi Kazimierzovi Twardowskom*. Holland, vtedajší doktorand katedry filozofie na Varšavskej univerzite, nevyberaným spôsobom zaútočil na Twardowského a jeho žiakov. Samotného Twardowského nazval „fideistom napáchnutým sakristiou" a jeho nasledovníkov prirovnal k fašistom. Na obranu Twardowského najskôr vystúpila Izydora Dąmbska, ktorá žiakom a niekdajším Twardowského spolupracovníkom rozoslala polemický text vyjadrujúci protest proti zneužívaniu vedeckého fóra na politické útoky.[1] K. Adjukiewicz takisto protestoval voči praktikám obmedzovania slobody slova, keďže na stránkach časopisu mohol publikovať texty nanajvýš na jednu stranu. Napriek tomu, že bol členom vedeckej redakcie „Filozofického myslenia" a rektorom Poznańskej univerzity, nikdy nebola publikovaná jeho odpoveď na Hollnadov paškvil.[2] Oficiálne vystúpil na stránkach časopisu iba T. Kotarbińsky so svojím listom *Vo veci článku „Legenda o Majstrovi Kazimierzovi Twardowskom"*, v ktorom civilizovaným spôsobom poznamenal: „Je to bezostyšný elaborát plný trikov, aké sa používajú v nevyberaných hádkach s cieľom vzbudiť pocity opovrhnutia, pohŕdania a neúcty". (Kotarbińsky 1952, 357) Redakcia síce uznala, že Holland

1 Por. (Jadczak 1996).
2 Por. (Ajdukiewicz 1952).

prekročil hranice vedeckého diskurzu, zároveň však nezabudla škodoradostne okomentovať Kotarbińského polemický list ako výraz neprajnosti, ktorý je hluchý voči vecnej argumentácii. Samotný Kotarbiński bol sám o niečo skôr predmetom civilizovanejšieho útoku zo strany Bronisława Baczka. Podobný útok bol zo strany Adama Schaffa orientovaný aj proti Kazimirzovi Adjukiewiczovi.

Marxistický útok na predstaviteľov ľvovsko-varšavskej školy bol v podstate útokom na slobodné pestovanie vedy v Poľsku. Bol to pokus o úplnú elimináciu iných než marxistických škôl. Jednoznačne to vyjadril Adam Schaff vo svojom článku o K. Adjukiewiczovi: „Delenie na marxistickú a nemarxistickú filozofiu je v našej dobe najhlbším, najpodstatnejším a logicky prvotným delením v oblasti súčasnej filozofie. Toto delenie je súčasnou formou delenia filozofov na oprášené tábory materialistov a idealistov." (Schaff 1952, 213) Očividným cieľom marxistov bola teda eliminácia predstaviteľov konkurenčných škôl. Všetko začalo filozofiou. Všetky dovtedajšie filozofické časopisy boli zlikvidované a nahradené jediným „Filozofickým myslením", neskôr nasledovalo postupné odstraňovanie predstaviteľov ľvovsko-varšavskej školy z vyučovacieho procesu a vedeckej práce.

Opodstatnenie zbavenia tvorivej slobody človeka malo ideologický ráz, čo jasne vyjadril Emil Adler, ktorý v rámci výmeny starých vedeckých kádrov na marxistické plnil v rokoch 1952-1953 funkciu dekana Filozofickej fakulty na Varšavskej univerzite, hoci mal len doktorát. Na stránkach časopisu „Poľská veda" napísal: „Každá deklarácia nadtriednosti a nadstraníckosti v otázke filozofie, t. j. v otázke nadstavby, je pokrytectvom a vedomým zotrvávaním v službe imperialistickej buržoázie a jej trosiek". (Adler 1952).

Vernosť vlastnému presvedčeniu vo vzťahu k otázke slobodného a nezávislého vedeckého výskumu mala za následok, že predstavitelia ľvovsko-varšavskej školy boli začiatkom 50-tych rokov postupne zo svojich vedeckých pozícií v poľských vedeckých inštitúciách odstraňovaní. Boli posielaní na nútené dôchodky, alebo boli pozbavení možnosti pedagogického pôsobenia. Myšlienka neobmedzeného pestovania vedy podľahla politickému diktátu. Pretrvala však naďalej medzi ďalšími nasledovníkmi ľvovsko-varšavskej školy a dnes predstavuje pomyselný „lakmusový papierik" v oblasti politickej intervencie do vedeckého života v Poľsku. Politici si musia uvedomiť, že ľvovsko-varšavská škola je nie náhodou najrozpoznateľnejším vkladom pre rozvoj svetovej vedy. Stalo sa tak napriek tomu, že heslo slobodného vedeckého výskumu bolo vždy považované za určujúci faktor efektívnej vedeckej práce.

Slobodné pestovanie vedy v žiadnom prípade neznamená anarchizmus. Je to naopak možnosť ako uskutočniť svoju rolu vedca podľa vlastného, vnútorne akceptovaného vzorca správania. Podriadenosť cudzím požiadavkám môže mať

svoj význam iba v organizačnej rovine, napr. ako dobrovoľné angažovanie v prospech prác rôznych grémií a inštitúcií (Pastuszek 2011). V žiadnom prípade v rovine osobného pohľadu. Nezávislosť je teda východiskovým bodom rozlíšenia medzi skutočným vedcom a amatérom. Univerzitné prostredie toto rozlíšenie garantuje rovnosťou pravidiel a len ono umožňuje naplnenie spoločenských požiadaviek voči vede. „Výrazom akceptácie princípu tolerancie vo vede je presvedčenie, že každý by mal mať zabezpečenú možnosť hlásať vlastné názory a myšlienky a dištancovať sa od postojov, ktoré považuje za mylné alebo nenáležito odôvodnené.“ (Tyburski 1999, 134) Skutočný filozof si ani tak necení to, s čím súhlasí, ako skôr to, voči čomu sa vymedzuje.

Ako príklad angažovania vedy v prospech týchto hodnôt možno podať model vedeckého človeka, ktorý formulovala ľvovsko-varšavská škola. Možno ho charakterizovať ako presvedčenie, že jeho úlohou je pustiť sa do „duchovného boja proti každému nanucovaniu, ktoré obmedzuje slobodu a tvorivý prístup človeka“ a mal by viesť „ideálnu vojnu o oslobodenie ľudského ducha“. Svet, v ktorom niet miesta pre tvorivý čin, znechucuje pestovanie vedy: „Konajúce indivíduum, pociťujúce vlastné hodnotu, nechce byť len ohnivkom v reťazi príčin a následkov; chce na chod tohto sveta nezávisle pôsobiť.“ (Łukasiewicz 1998). Čo však z toho, že je toto presvedčenie nanajvýš správne, pokiaľ je v našej tolerantnej kultúre pravda neustále vystavená rizikám?

LITERATÚRA

ADLER, E. (1953): Partyjność filozofii i nauki, *Nauka Polska*, No 2.

AJDUKIEWICZ, K. (1952): *List do redaktora naczelnego „Myśli Filozoficznej”*, Archiwum PAN, III-141, j. 43, 15-25.

AJDUKIEWICZ, K. (1989): O wolności nauki. In: Karpiński, J. (ed.) *Nie być w myśleniu posłusznym (Ossowscy, socjologia, filozofia)*, Londyn: Wyd. Polonia.

DĄMBSKA, I. (1979): O niektórych punktach stycznych filozofii Tadeusza Czeżowskiego i Franciszka Brentany, *Studia Filozoficzne*, No 8.

JADCZAK, R. (1996): Jeszcze o „Legendzie o Kazimierzu Twardowski” H. Hollanda, *Ruch Filozoficzny*, No 1, 9-12.

KOTARBIŃSKI, T. (1987): *Pisma etyczne*, Wrocław: Ossolineum.

KOTARBIŃSKI, T. (1952): W sprawie artykułu „Legenda o Kazimierzu Twardowskim”, *Myśl Filozoficzna*, No 4.

ŁUKASIEWICZ, J. (1998): *Logika i metafizyka. Miscellanea*, Warszawa: WFiS UW, 39-41.

OSSOWSKA, M. (1983): *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*. Warszawa: PWN.

OSSOWSKI, S. (1956): *Taktyka i kultura*, *Przegląd Kulturalny*, No 13.
PASTUSZEK, A. (2011): Estetyzacja cielesności jako poszerzanie granic kulturowej tożsamości podmiotu. In: Pobojewska, A.: *Współczesne refleksje wokół kartezjańskiej wizji podmiotu*, Łódź: Wyd. Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej, 141-153.
PASTUSZEK, A. (2005): Ruiny czy zabytki? Pejzaże ponowoczesnego świata. In: Tulibacki, W., Moździerz, A. (ed.): *Świat człowieka w perspektywie wiedzy humanistycznej*, Olsztyn: Wyd. Olsztyńskiej Szkoły Wyższej im. J. Rusieckiego, 39-47.
RUTHBARD, M. (1998): *The Ethics of Liberty,* New York: New York University Press.
STRUZIK, E. (2009): Ochrona praw człowieka w świetle Powszechnej Deklaracji o genomie. In: Gluchman, V. (ed.): *Metodologické a metodické otázky bioetyki súčasnosti.* Prešov: Filozofická fakulta PU v Prešove, 159-168.
TYBURSKI, W. (1999): Etos uczonego w szkole Lwowsko-Warszawskiej. In: Tyburski, W., Wiśniewski, R. (ed) *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*. Toruń: Wyd. UMK.

Z poľského originálu *Problem wolności uprawiania nauki w szkole lwowsko-warszawskiej* preložil do slovenčiny Pavol Sucharek. Preklad 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.*

prof. UZ, dr hab. Stefan Konstańczak
Instytut Filozofii UZ
Al. Wojska Polskiego 71A
65-762 Zielona Góra
s.konstanczak@ifil.uz.zgora.pl

Dejinné koncepcie slobody – od renesancie po súčasnosť

STRATÉGIE SLOBODY U M. FOUCAULTA A PSYCHOANALYTICKÁ KONFRONTÁCIA S REÁLNYM

Bogna Choińska

Abstract*: The purpose of my article is to compare several passages of works of two French philosophers whose views, in my opinion, show some interesting coincidences concerning the concept of freedom (Foucault) and ethics of the Real (Lacan). It is quite astonishing because Michel Foucault although ceaselessly was calling for "do justice to Freud", later he became an enemy of psychoanalysis and in "History of sexuality" he took a critical attitude towards psychoanalysis. Nevertheless, it seems that the concept of freedom by Foucault and the ethics of the Real have common and very important starting point: to unmask the symbolic order which are connected with widely understood conformism. This strategy lies in the fact that the subject who knows should change into a full of doubts, hysterical subject.*

Key words: Foucault – Lacan – Freedom – the Real – Hysteria

Vzťah M. Foucaulta k psychoanalýze je dvojznačný: na jednej strane jej priznáva vysloboditeľskú, demaskačnú funkciu vo vzťahu k tomu, čo možno považovať za fundamentálne (možno skôr „fundamentalistické") pre oblasť nášho vedenia (ide o freudovské odkrytie „pupka sna" ako konečnej neredukovateľnosti jazyka vo vzťahu k elementárnym „atomárnym vetám" odzrkadľujúcim „atomárne fakty" - Wittgensteinov sen z „Traktátu"[1]), na druhej strane ju obviňuje z prerušenia dialógu a kontinuálnosti šialenstva a rozumu, z diskurzivizácie sexuality, ako aj z nahrádzania sexuality „sexom", to znamená samotným hovorením o sexualite (ktoré je možné dať do súvisu s odročením príjemnosti a víťazstvom zbabelého spôsobu života nad heroickou smrťou[2]).

Okrem zrejmých paralel medzi oboma francúzskymi filozofmi v otázke štýlu písania[3] treba hneď upozorniť na pochybnosti, ktoré sa objavujú pri porovnaní Foucaulta s Lacanom. Nie je azda pojednanie o diskurze ako o niečom, čo v sebe ukrýva čosi hlbšie a nevedomé (psychoanalytická tradícia), v protiklade s foucaultovskými tézami o diskurze ako o tom, čo „nepredpokladá žiadny zvyšok či prebytok v tom, čo bolo vypovedané"? (Foucault 1999a, 14) Napríklad G. Deleuze pri interpretácii

1 Por. (Foucault, 1999b, 156).

2 Por. (Markowska 2009).

3 Adam Chmielewski tvrdí: „Predpokladám, že možno bez veľkého preháňania tvrdiť, že hermetický jazyk, ktorý tak často charakterizuje mnohých francúzskych filozofov, má svoj pôvod v obrovskom vplyve, aký mal na myslenie a štýl písania viacerých generácií J. Lacan." (Žižek 2001a, 8)

Foucaulta tvrdí, že každému konkrétnemu diskurzu možno „porozumieť“ vďaka diagramu-inštrukcii a že každý „hovorí všetko, čo môže povedať vzhľadom k vlastným podmienkam výpovede“, hoci „treba vedieť, ako čítať.“ (Deleuze 2004, 83) Ak sa zamyslíme nad skutočnosťou, že lacanovský diskurz v sebe ukrýva niečo konkrétne iba zdanlivo (metaforické procesy, kondenzácia označovaných sú síce dôležité, ale vo vzťahu k čisto povrchovým metonýmiám – charakteristickým pre hysterickú žiadostivosť – sú len sekundárne), potom to znamená, že nie nevyhnutne. Sem-tam sa stretávame s predpokladom určitej arbitrárnosti diskurzu, čiže otázkou, prečo má diskurz práve takú a nie inú formu. Dôležité je však to, že Foucault aj Lacan používajú pojem „nevedomia“ v zmysle „jazykovej štruktúry“ (Lacan) alebo „roviny, ktorá sa vymyká vedomiu vedca, ktorá je však súčasťou vedeckého diskurzu, čím podkopáva jeho právomoc a usiluje sa o narušenie jeho vedeckosti.“ (Foucault 2000, 45) Podľa Foucaulta nie je nevedomie ani tak vytesňované ako skôr predpojmové, vďaka čomu si konajúci jednotlivec „ani len nedomyslí, že by veci mohli vyzerať inak“.[4] Pre potvrdenie mojej tézy o čiastočnej paralele oboch definícií musím poznamenať, že podľa Lacana možno nevedomie interpretovať ako súbor pravidiel alebo samotný jazyk vo svojom najpôvodnejšom, „najpravdivejšom“ stave, teda ako samotnú štruktúru, ktorá je „zodpovedná“ za konkrétny spôsob reči a ktorú hovoriaci nevedome predpokladá. Ako Foucault, tak aj raná lacanovská psychoanalýza zdôrazňuje význam demaskovania týchto pravidiel (nielen subjektívnych obsahov, spojených s určitým subjektom), hoci psychoanalýza chápe tieto pravidlá skôr univerzálne ako historicky.

Okrem toho, ďalšie dôvodné pochybnosti môže vzbudzovať aj odlišný prístup oboch teórií vo vzťahu k tomu, čo existuje za hranicami diskurzu.[5] Lacanovská koncepcia Reálneho (medzera v hovorení alebo „das Ding“, často stotožňovaná s túžbou subjektu) sa nejaví ako poštrukturalistická v tom zmysle, že poštrukturalisti by mali uprednostňovať skôr hovorenie o „texte“ než o „skutočnosti“, nech už pod ňou rozumieme hocičo.[6] Treba však pamätať na to, že Foucault nikdy nehovoril, že skutočnosť má diskurzívnu povahu, ale práve naopak, ako metaforicky poznamenali D. Leszczyński a K. Szlachcic: keď dochádza k zmene epistémy (napr. z renesančnej na klasickú) „svet vecí samých osebe zostáva nezmenený, mení sa však svet javov – a mení sa preto, že sa menia rámce poznania a systém kategórií.“ (Leszczyński 2003, 288) Reálno za hranicami diskurzu u Lacana a Foucaulta teda vykazuje podobný, enigmatický štatút: vždy sa zjavuje, až keď je „po všetkom“ (après coup), je absolútne nepoznateľné jazykom, ktorý ho „znetvoruje“ (diskurz sa riadi vlastnými pravidlami

4 Por. (Veyne 2007, 39).

5 Por. (Žižek 2001b, 184 a ďalej).

6 Túto tézu obhajuje Agata Bielik-Robson, pričom odkazuje na diferenciu medzi lacanovským a derridovským chápaním Reálneho. . (Bielik-Robson 2008)

a neodzrkadľuje Reálno), je teda odlišné od toho, čo považujeme za „skutočnosť" a je rozhodujúce v tom zmysle, že konkrétne ovplyvňuje symbolickú oblasť, hoci o jeho existencii sa opäť dozvedáme len vďaka diskurzu. Žižekov argument, ktorý hovorí, že poštrukturalisti sa bytostne líšia od predstaviteľov lacanovskej školy, pretože jedni sa odvolávajú na Nietzscheho a druhí na Hegla, je v tomto zmysle málo presvedčivý, keďže Žižek interpretuje napríklad heglovskú dialektiku pomerne málo „heglovsky".[7] Okrem toho sa Žižek vo svojich neskorších prácach pri interpretácii lacanovskej koncepcie (hlavne násilnosti opakovania a pudu) veľmi často odvoláva práve na nietzscheánske pojmy, čo sa vo svetle vyššie uvedeného nejaví len ako teoretická nedôslednosť, ale čo možno svedčí o problematickom štatúte prvej tézy. (Žižek 2001b, 19)

Rovnako je potrebné pripomenúť Foucaltove a Lacanove chápanie subjektu vo vzťahu k diskurzu, keďže tieto pojmy sa u oboch filozofov veľmi líšia. Podľa Lacana jazyk tvorí subjekt ako vždy individuálnu históriu túžby: subjekt ako taký sa potom odhaľuje ako už vždy ahistoricky lokalizovaný v priestore teórie jazyka ako príčina každého zmyslu. Foucaulta naopak zaujímajú konkrétne, dejinné „obrazy" či „vtelenia" subjektivity: zločinec, šialenec, chorý jedinec a napokon žiadostivý subjekt: subjekt umiestňuje do teórie dejín ako určitý „dokument", ktorý si vyžaduje genealogický výskum.[8] Subjektivita u Foucaulta (samozrejme, toto slovo po ohlásení „smrti človeka" sa v diele autora Dejín Šialenstva už nevyskytuje, avšak implicitne zostáva určitým spôsobom predpokladané) nastoľuje väčšie teoretické problémy než u Lacana, pretože ako čisto dejinný pojem nemôže byť miestom tvorby symbolických štruktúr a dejinné procesy tak prebiehajú akoby „samočinne", bez účasti subjektu. Subjekt je jedine efektom, výsledkom subjektivizácie, „podrobenia".[9] V konečnom dôsledku možno povedať, že u Foucaulta je subjektivita zastúpená telom, ktoré je oddelené od dejinného procesu (lacanovský subjekt túžby opísaný v prvej časti Dejín sexuality je takým istým dejinným konštruktom ako šialenec). Telo nemusí mať nič spoločné so subjektivitou, je skôr Reálne v tom zmysle, že sa nikdy nejaví ako také, ale vždy ako symbolicky utvorené.

Hádankou zostáva otázka: aká sila pôsobí na telo spôsobom, ktorý z neho vytvára subjekt? Ak je túžba vo vzťahu k telu čímsi sekundárnym a „falošným", kde má svoj pôvod? Ak je diskurz násilne nanútený, kto ho nanucuje? Čiastočne to vyjasňuje foucaultovská koncepcia moci. Foucault chápe moc podobne ako Nietzsche: nie ako dispozíciu osoby alebo skupiny osôb, ale ako premenlivú sústava anonymných síl, ktoré akoby nemali svojho nositeľa. Koncentrovaná alebo roztrúsená moc musí existovať, keďže jedna sila prevyšuje inú; „moc sa nevnucuje jednoducho na spôsob

7 Pozri (Žižek 2001b, 19).
8 Por. (Lemert; Gillan 1999, 133).
9 Por. (Proch 2010, 58-59).

príkazu alebo zákazu tým, ktorí „ju nevlastnia“ - moc v nich a ich blokuje, existuje v nich a vďaka nim“. (Foucault 1993, 33) Avšak v protiklade k tejto „bezfarebnej beštii“ foucaultovský esteticky „sebautvárajúci sa“ človek nie je nadčlovekom, ktorý má prevziať moc do vlastných rúk (pretože k podstate väčšiny ľudí patrí otroctvo): jeho poslaním je boj s mocou pri plnom vedomí toho, že každá moc rodí inú moc a niet pred ňou úniku.

Myslím si však, že aj napriek spomenutým odlišnostiam má foucaultovská a lacanovská koncepcia subjektivity mnoho spoločných prvkov. S určitosťou je im spoločný rozchod s karteziánskym ideálom sebauvedomujúceho „ja“, privilegovanie anti-racionálnych oblastí, chápaných ako sily a uvažovanie o subjekte ako o tom, v čom sa vzájomne križujú rozmanité výpovede a zároveň subjektu, ktorý nevypovedá, ale „vypovedá sa“ („prvotné je akési hovorí sa, anonymný šepot“). (Deleuze 2004, 84) Lacan napísal, že subjekt je „prvotným predpokladom“ (čo môže byť ešte radikálnejšia téza než foucaultovské zasadenie subjektu do dejín, pretože predpoklad subjektivity je možno len pohodlná praktická konštrukcia, ktorá nič nevypovedá o povahe jeho existencie).

Obaja filozofi sú predovšetkým presvedčení o potrebe absolútnej demaskácie zastávaných predsudkov danej epochy – Lacan postuluje de-hysterizáciu subjektu a jeho vyslobodenie z diskurzu Majstra, čo v konečnom dôsledku znamená očistnú konfrontáciu s Reálnym-Smrťou. Foucault naopak vidí zmysel súboja s mocou v nutnosti premyslieť vlastnú prítomnosť v konfrontácii s minulosťou, dejinami, vďaka čomu by mala prítomnosť smerovať k zavrhnutiu „symbolického“ násilia.

Lacan ako prvý psychoanalytik sproblematizoval koncepciu rozvoja Ega. Navzdory takmer všetkým vtedajším psychoanalytickým teóriám (ide hlavne o teóriu Ega od Anny Freud a neopsychoanalýzu), nesúhlasil s interpretáciou známej Freudovej maximy (Wo Es war, soll Ich werden) ako postulátu rozvoja vedomého Ega na úkor nevedomia. Naopak, podľa neho sa pravda o subjekte nachádza mimo vedomia, vo sfére „slasti“ (jouissance), inými slovami: počiatkom alebo konečnou podmienkou psychoanalytickej terapie je subjektívne podkopanie každej pravdy o sebe situovanej v oblasti vedomia, keďže tieto pravdy patria k rádu reprezentovaného. Toto vykázanie základov vedenia o svete a sebe samom, ktoré by malo ústiť v konfrontácii s pudom smrti, to znamená s prekročením fantazmy, je tak nepríjemné ako aj nebezpečné. Vstupnou podmienkou takto chápanej terapie je hysterizácia subjektu. Hysterizácia spočíva v problematizácii odsudzujúceho vedenia, vďaka ktorému „môže subjekt žiť bez započutia toho, o čo ide“ (Lacan 1978, 123) a dovoľuje pýtať sa, a „už sama otázka ako taká je hysterická“, pretože práve histéria z nás robí rečníkov.[10]

Lacan rozvinul teóriu štyroch diskurzov: diskurz Majstra (Pána), akademický,

10 Por. (Wajcman, 2003).

hysterický a analytický diskurz. V rámci mojich výskumov sa mi javí ako najpodstatnejšia komparácia diskurzu Majstra s hysterickým diskurzom, ktorý je spojený s túžbou po vedení a charakterizuje vedecký výskum. Lacan stotožňoval štatút hysterika so subjektom, ktorý má šancu preniknúť k pravde: histéria je podľa neho stav, v ktorom sa odohráva „stratégia zmeny", ktorá spočíva vo vedomej suspenzácii existencie Hlavného Symbolu, napr. Boha, pričom však z tejto konštatácie nemožno vyvodiť všetky praktické konzekvencie, pretože by nám to zásadným spôsobom sťažilo život.[11] Hysterik odmieta akúkoľvek uzatvorenú interpretáciu preto, že nedokáže uvažovať v rámci fundamentálnych kategórií, kde by nejaký základ (povedzme karteziánsky Boh) umožňoval nadobudnúť celostné vedenie. Jedine onen garant, lacanovský Veľký Iný ako celok (ako A – nepreškrtnuté Autre) – keďže predstavuje (tak ako u Descarta) nevedomý „predpoklad" – môže naplniť túžbu po vedení. Ak definitívne sproblematizujme tento Hlavný Symbol, ak kladieme „plné" („neprázdne") otázky, už si počíname hystericky. Hysterizácia subjektu predstavuje možnosť využiť všetko to, čo nám poskytuje Symbolické ako také. Podstatnou vlastnosťou Symbolického rádu (jazyka ako takého, to znamená jeho „skutočnou" podstatou) je totiž tok označujúcich, ktoré sa nespájajú na základe pravidla zmyslu, ale na základe „nezmyselných" mechanizmov metafory (substitúcií) a metonýmie. Z toho vyplýva, že hysterizácia je možnosťou ako spozorovať to, čo je Symbolické v jeho pravde a ohraničení vo vzťahu k Reálnemu a samotný pohľad má za cieľ zmierenie pravdy s pravdou samotného pudu.

Foucault všetky svoje úvahy situoval v kontexte problematiky vedenia a pravdy (a nie túžby ako napr. Deleuze). Jeho historické výskumy sú založené na dvoch metódach: archeologickej a genealogickej. Obe mali za cieľ chrániť subjekt pred nebezpečenstvom („netvrdím, že všetko je zlé, tvrdím, že všetko je nebezpečné") (Foucault 1983, 231-232), aké pre človeka (ako symbolickej bytosti) predstavuje diskurzívne násilie. Archeológia spočíva v pojmovej rekonštrukcii diskurzívnych štruktúr, a preto je „metódou analýzy lokálnych diskurzov". (Foucault 1998, 23) Archeológia však nepoukazuje na vrstvenie archívov tak dobre ako genealógia, keďže sa koncentruje iba na diskontinuity a zmeny. Inými slovami, úlohou archeológie je výskum jednotlivých prejavov fungovania archívov. „Genealógia súčasnosti" (Nietzsche), súvisiaca s koncepciou moci/vedenia, ktorej výklad bol po prvýkrát formulovaný v „Poriadku diskurzu", má za cieľ odhalenie spoločného archívu (možnosti diskurzu) danej epochy (štruktúry myslenia), a zároveň odhalenie sérií po sebe idúcich diskurzov za cieľom pochopenia, akým spôsobom a aké vedenie/

11 **„(...) v tom spočíva axióm lacanovskej subjektivity: (…) Nakoľko je elementárna, konštitutívna štruktúra** subjektivity hysterická, t. j. nakoľko histéria definuje otázku: čím som ako objekt v očiach Iného, pre jeho túžbu?, natoľko nás konfrontuje s interpasívnosťou v jej najčistejšej forme: to, čo nemôže hysterický subjekt akceptovať (…) je pocit, že ho Iný (Iní) vníma v pasivite svojho Bytia." (Žižek 2001a, 181)

moc determinuje určité chápanie vecí a ktoré praktiky s ňou súvisia.[12] „Genealógia je taktika, ktorá na základe archeologického opisu diskurzov vyslobodzuje ku kritického úžitku zotročené vedenie“.[13] (Foucault 1998, 23) V „Poriadku diskurzu“ Foucault uvádza: „(...) v každej spoločnosti je vytváranie diskurzu zároveň kontrolované, podlieha selekcii, organizácii a redistribúcii vďaka určitému počtu procedúr, ktorých úlohou je fixovať moc a nebezpečenstvo, ovládnuť náhodilosť udalostí“. (Foucault 2002, 7) Toto „ovládnutie“ sa odohráva vďaka rôznorodým eliminániám: vonkajším (napr. post-platónske delenie na pravdivý a falošný diskurz), vnútorným (napr. rola komentára a autorskej intencie) a napokon aj vďaka procedurálnej dostupnosti výpovede. (Foucault 2002, 7-33) V súvislosti s takto vymedzenou víziou slova, ktoré označuje len preto, že je už eliminované a zotročené, Foucault navrhuje niekoľko spôsobov skúmania. Myslím si, že tieto spôsoby zohrávajú voči zotročujúcim silám diskurzu demaskátorskú úlohu a dajú sa uviesť do vzájomného súladu s lacanovskou hysterizáciou, ktorá sa však uskutočňuje na „verejnom“ základe dejinnej metódy (a nie „súkromnej“, „intímnej“ práce so sebou). Archeologický princíp prevrátenia nám na jednej strane umožňuje hľadať zárezy a zmeny v mieste zrodu diskurzu, na druhej strane genealogický princíp diskontinuity, jedinečnosti a vonkajškovosti postulujú vnímanie slova ako čistej hry označujúcich (bez vzťahu k opisovanej skutočnosti), keďže označujúce nič neoznačujú a riadia sa vlastnými diskurzívnymi zákonmi. (Foucault 2002, 37-38) Z toho možno vyvodiť, že Foucault prijíma absenciu fundamentu (arché) ako filozofické východisko pre ďalšie skúmanie (tento predpoklad podľa P. Veyna „zrevolučnilo dejiny“).

To, čo Lacan považoval za vstupnú podmienku terapie, je u Foucaulta prekryté svojskou metódou historických výskumov a má tie isté filozofické dôsledky (antimetafyzický postoj v zmysle špecifického primátu „slova“ nad „vecou“). Tento postoj môžeme u Foucaulta vnímať ako relikt kantovského (pokus vymedziť prítomnosť otázkou „Čo je osvietenstvo?“) a nietzscheánskeho dedičstva (rozpracovanie tézy o smrti Boha vo forme tézy o smrti človeka). Zavedenie určitej historickej metódy bolo tiež dejinným („hysterizovaným“) procesom samotnej filozofie (či presnejšie teoreticko-poznávacích a antropologických úvah) a toto zasadenie do dejín napokon nie náhodou priviedlo Foucaultových „nasledovníkov“ ku krajnej, nefenomenologickej teórii, tzv. silného programu sociológie vedenia.

Čo je zaujímavé, oslobodenie človeka spod nadvlády „symbolických“ alebo „prirodzených“ síl má u oboch filozofov pomerne vágny, mystický a etický charakter.

12 Por. (Dominiak 2008).

13 Marek Kwiek vysvetľuje Foucaultovu metódu nasledovne: „Archeológia a genealógia predstavujú spôsob, ako možno dosiahnuť určitý ethos: vďaka archeológii sa pokúšame vnímať naše aktuálne predsudky ako dejinné udalosti, a vďaka genealógii, ktorej neoddeliteľnou súčasťou je teória vedenia/moci, sa pokúšame nájsť spôsoby transgresívneho prekročenia našej prítomnosti“. (Kwiek 1998, 226)

Ťažko totiž konkrétne opísať, aké zmeny vyvoláva v pacientovi ukončenie terapie (zmierenie s pudovým Reálnym) alebo estetická premena seba samého (starosť o seba) popri absencii akéhokoľvek návodu. Foucalt hovorí, že „pre mňa to, čo musí byť vytvorené, nie je človek tak ako ho naprojektovala príroda, naopak musíme vytvoriť niečo, čo ešte neexistuje a o čom nemôžeme teraz povedať, akým spôsobom a čím bude". (Kapusta 2002, 197). Akoby šlo Foucaultovi hlavne o prekročenie všetkého, čo súvisí s doteraz zaužívanými postojmi, ktoré sa v tomto zmysle stávajú podozrivými poriadkami moci. Inými slovami: „vojna so samým sebou je vojna so silami vnucujúcimi identitu". (Błesznowski 2009, 155), a táto vojna spočíva v „žonglovaní maskami" (Błesznowski 2009, 140), aj keď je pravda, že vojna tým nekončí.

Podľa Lacana nie je cieľom psychoanalytickej terapie urobiť človeka šťastnejším alebo ho konformisticky adaptovať okolitému svetu, ale heroický obrat k pravde jeho „bytia k smrti". Myslím si, že aj u Foucaulta možno hovoriť o etickom akte obratu k Reálnemu, pokiaľ Reálne nie je to, čo je (podľa Žižeka) večné a nezničiteľné, pretože sa vždy tvrdohlavo vracia na to isté miesto. „Nerozum – píše Foucault – by bol veľkou pamäťou ľudstva, verným putom minulosti; dejiny by v ňom boli ustavičnou prítomnosťou". (Foucault 1987, 106) Nejde tu však o archetypálnu identitu, pretože „spomenuté archaické spôsoby správania sa mohli zachovať iba do tej miery, v akej boli zároveň znehodnotené" a sú evidentné iba „pod uhlom retrospektívy". (Foucault 1987, 107) Ak genealogicky skúmané ľudské dejiny „prestanú byť nepreniknuteľným podložím vynárajúcim sa z času na čas z fatálnej náhodnosti smrti; sprítomňujú sa časť po časti na horizonte, ktorý je kontrolovaný vedením a je podriadený intervencii vedenia" (Foucault 2010, 98), tak potom je návrat „Toho Istého" reálnosťou zabudnutej smrti. Simon O`Sullivan si kladie otázku: „Nie sme u Lacana a Foucaulta svedkami ústupu od určitého druhu subjektivity (…) smerom k čomusi odlišnému, možno ešte viac objektívnejšiemu? Je to subjekt ako objekt, ale jedinečne privilegovaný". (O`Sullivan 2010, 68) Podľa Foucaulta sa tento „objekt" musí uvoľniť spod nadvlády „sexu" (pascou odporu voči telu a príjemnosti vedenia – v ich mnohorakosti a možnosti odporu) (Foucault 2010, 108). Podľa Lacana zase existuje odlišnosť medzi túžbou subjektu po vlastnej túžbe, ktorá môže byť vyprovokovaná jedine zákazom,[14] a etickým zotrvávaním na strane satisfakcie, ktorá je inkompatibilná s vedomým ego.

LITERATÚRA

BIELIK-ROBSON, A. (2008): *„Na pustyni". Kryptoteologie późnej nowoczesności.*

14 Por. (Lacan, 1989).

Kraków.
BŁESZNOWSKI, B. (2009): *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*, Warszawa.
DELEUZE, G. (2004): *Foucault*. tłum. M. Gusin, Wrocław.
DOMINIAK, Ł. (2008): *Nowy Foucault, czyli analiza genealogiczna*. [http://www.dialogi.umk.pl/nowy-foucault-analiza-genealogiczna.html]
FOUCAULT, M. (1983): Afterword: the Subject and Power, In: H. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago.
FOUCAULT, M. (1987): *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Warszawa.
FOUCAULT, M. (1993): *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa.
FOUCAULT, M. (1999a): *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Warszawa.
FOUCAULT, M. (2002): *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, Gdańsk.
FOUCAULT, M. (1999b): *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, tłum. T. Komendant, Warszawa.
FOUCAULT, M. (2000): *Filozofia, historia, polityka*. Wybór pism, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa 2000
FOUCAULT, M. (1998): *Trzeba bronić społeczeństwa*, tłum. M. Kowalska, Warszawa.
KAPUSTA, A. (2002): *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucault*, Lublin.
KWIEK, M. (1998): Kant-Nietzsche-Foucault. Rzecz o dawaniu przykładu w filozofii. In: *Nie pytajcie mnie kim jestem… Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań.
LACAN, J. (1978): *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (S II)*, Paryż.
LACAN, J. (1991): *L'envers de la psychanalyse (S XVII)*, Paryż.
LACAN, J. (1989): *Kanta Sadem*, tłum. T. Komendant, „Twórczość", nr. 8/1989.
LEMERT, Ch. C.; GILLAN, G. (1999): *Michel Foucault. Teoria społeczna i transgresja*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław.
LESZCZYŃSKI, D.; SZLACHCIC, K. (2003): *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte`a do Foucaulta*, Wrocław.
MARKOWSKA, B. (2009): Oddać sprawiedliwość Freudowi. Dyskusje wokół Freuda we francuskim poststrukturalizmie. In: *Wokół Freuda i Lacana. Interpretacje psychoanalityczne*, red. L. Magnone, A. Mach, Warszawa.
PROCH, M. (2010): Szaleństwo w diagramie Foucault. In: *Zjawisko szaleństwa w kulturze*, red. M. Kasprowicz, S. Drelich, M. Kopyciński, Toruń.
O`SULLIVAN, S. (2010): *Lacan`s Ethics and Foucault`s "Care of the Self": two diagrams*

of the production of subjectivity (and of the subject`s relation to truth), "Parhesia" nr 10/2010.
VEYNE, P. (2007): *Foucault rewolucjonizuje historię*, tłum. T. Falkowski, Toruń.
WAJCMAN, G. (2003): *The Hysteric`s Discourse, "The Symptom"* (online journal for lacan.com), nr 4/2003.
ŻIŻEK, S. (2001a): *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wrocław.
ŻIŻEK, S. (2001b): *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wrocław.

Z poľského originálu *Strategie wolnościowe M. Foucaulta a psychoanalityczna konfrontacja z Realnym* preložil do slovenčiny Pavol Sucharek. Preklad vznikol na Inštitúte filozofie a etiky Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0527/12 pod názvom *Pokus o typológiu modov reflexie vo filozofickej antropológii*.

Dr. Bogna Choińska
Katedra Filozofii
Akademia Pomorska
Arciszewskiego 22
76-200 Słupsk
bchoinska@wp.pl

MOŽNOSTI SLOBODY JEDNOTLIVCA A ĽUDSKEJ SPOLOČNOSTI VO FILOZOFII H. BERGSONA

Miroslava Mináriková

Abstract*: On condition that we feel individual freedom, we can expose our individuality and become the creators of own life. But there are some moments, when we „lost" our freedom. Development of particular social orders represent the progress. It means that individual freedom of moral heroes and mystics become political freedom gradually.*

Key words: Freedom – Life – Time

Otázkou slobody sú presiaknuté takmer všetky Bergsonove diela. Takto sa Bergsonova koncepcia slobody postupne rozširuje, čo znamená, že Bergson si všíma slobodu najskôr z hľadiska psychologických faktov (*Esej o bezprostredných danostiach vedomia: Čas a sloboda*), ďalej z hľadiska estetických faktov (*Smiech*), z hľadiska faktov biológie (*Tvorivý vývin*) a napokon z hľadiska spoločenských a politických faktov (*Dva zdroje morálky a náboženstva*). V tejto práci budeme analyzovať Bergsonovu koncepciu slobody na základe jeho prvého a posledného diela – *Eseje* a *Dvoch zdrojov*.

Esej o bezprostredných danostiach vedomia: Čas a sloboda

Sloboda je podľa Bergsona faktom, a preto sa nedá problematizovať. Vzťahuje sa k nášmu bezprostrednému dojmu, ktorý o slobode máme. Predstavuje takto čistú afektivitu, ktorá súvisí s našim vnútorným životom, keď zažívame sami seba v pravom trvaní. Sloboda je takto pokrokom. V súvislosti s uvedeným vymedzením bergsonovskej slobody sa nám nastoľuje otázka: Aké sú naše možnosti pociťovania slobody? Ak sa nám zdá, že sme skôr neslobodní ako slobodní, je to podľa Bergsona tým, že sa často dostávame do situácií, v ktorých sme „nútení" žiť vonkajškovo: *„Zväčša žijeme mimo seba samých, zo svojho ja badáme len bezfarebný prízrak, tieň, ktorý číre trvanie vrhá do homogénneho priestoru. Náš život prebieha teda skôr v priestore ako v čase; žijeme skôr pre vonkajší svet ako pre nás; skôr hovoríme, ako myslíme; skôr „nás konajú", ako konáme. Konať slobodne znamená ovládnuť ja, zaradiť sa do čírehо trvania"* (Bergson 1970, 154). Z toho napokon vyplýva, že povrchový život nám v našej slobode „bráni": *„...keďže človek vedie tiež spoločenský život, stráca kontakt so svojím vnútorným životom, ktorý je najširším*

životom“ (Keck 2004, 10).[1]

Na základe *Eseje* Bergson rozlišuje tri situácie, ktoré nám zatemňujú fakt, že sme slobodní. No ak si plne uvedomíme tieto „prekážky“ slobody, zistíme, že sloboda jestvuje nepretržite hlboko v nás: fakt slobody môže byť zatemnený *cudzou vôľou*, ktorá sa podľa Bergsona vyznačuje takou vitalitou, že dokáže nahradiť osobnosť samu. Ako príklady takýchto stavov „neslobody“ uvádza sugesciu, prudký hnev a dedičnú nenávisť. Ide o nevyhnutné činy, ktoré označujeme ako náhodné, čiže osudové, pretože ich riadi cudzia vôľa namiesto toho, aby bola o danom konaní presvedčená celá naša duša. Napokon sloboda znamená: *„Slobodné rozhodnutie totiž vyviera z celej duše; a čin bude tým slobodnejší, čím bude dynamický sled, na ktorý nadväzuje, bližší stotožneniu so základným ja“* (Bergson 1970, 115). Podľa Bergsona mnohí ľudia sa počas celého svojho života nechávajú viesť cudzou vôľou, a preto nikdy nespoznajú pravú slobodu.[2]

Fakt slobody je v druhom prípade zatemnený *sociálnym životom*, ktorý smeruje k opakovaniu a automatizmom. Sociálny život predstavuje súbor povinností, ktoré si každodenne plníme. Máme samozrejme možnosť danú povinnosť nevykonať a vyhnúť sa jej. No zvyčajne konáme v súlade s povinnosťami, keďže je to pre nás výhodné. Vďaka neprestajnému opakovaniu povinností ich už vykonávame rutinne. Konáme teda skôr nezainteresovane ako zainteresovane, a tak sa nás konanie dotýka len povrchovo. Ak však predsa len niekedy zasiahne našu celú dušu, ide o vzácne chvíle. Vtedy prekonávame automatizmus a pociťujeme slobodu. Dojmy, ktoré znehybneli a dotýkali sa našej duše len nebadane, odrazu ožívajú a je nimi zaplavená

1 *„... l'homme perd le contact avec sa vie intérieure, qui est la vie la plus large, parce qu'il mène aussi une vie sociale“* (Keck 2004, 10). Dôsledky tejto skutočnosti, ako ich naznačuje Frédéric Keck v súvislosti s prepojením na *Tvorivý vývin*, sú oveľa hlbšie, ako by sme sa nazdávali. Totiž spoločenskosť odvracia našu pozornosť od toho, čo je v živote podstatné a dôležité. Úlohou človeka je zhodovať sa s celkom života a byť večný. Večnosť môže človek získať, ak bude neprestajne udržiavať svoje vedomie spojené s *élan vital*.

2 Bergsonova narážka na cudziu vôľu, ktorá slobodnú bytosť dokáže „premeniť“ na vec, je zaujímavá a dalo by sa povedať, že okrem uvedených situácií, ktoré v *Eseji* uvádza Bergson, postihuje širšiu oblasť ľudského konania. Môžeme sa s ňou stretnúť napríklad vo svete reklamy, keď nám obchodníci vtláčajú vlastnú vôľu v snahe predať svoje výrobky. Konanie v dave môže byť takisto ďalším príkladom konania pod vplyvom cudzej vôle, keďže tu rýchlo strácame vlastnú individualitu. Ďalej sa môžeme veľmi rýchlo oddať „osudovosti“ v sociálnej skupine, v ktorej vládne jeden dominantný vodca. Aj keď navádza celú skupinu na zlé, čo odporuje nášmu presvedčeniu, ba možno aj presvedčeniu väčšiny, sme predsa len v zajatí jeho moci a nedokážeme povedať nie, lebo sme na seba akosi „zabudli“. Naše konanie pod vplyvom cudzej vôle by sme ešte mohli prirovnať k námesačnému človeku, o ktorom sa zmieňuje Bergson v *Tvorivom vývine*, keď konštatuje, že jeho vedomie sa rovná nule, pričom námesačnosť prestane pôsobiť až vtedy, keď narazí na prekážku. Naše vedomie je podľa Bergsona intenzívne vtedy, keď musíme posúdiť, ktoré konanie je najvhodnejšie z dvoch alebo viacerých ponúkaných možností: *„Vedomie značí váhanie alebo voľbu. Je intenzívne tam, kde sa rysuje mnoho činov rovnako možných bez činu skutočného (ako pri bezvýslednom rozmýšľaní). Tam, kde skutočný čin je jediným možným činom (ako v prípade námesačnej činnosti alebo všeobecnejšie, v prípade automatickej činnosti), vedomie sa stáva nulovým“* (Bergson 1919, 200).

naša celá duša.[3]

Fakt slobody je v treťom prípade zatemnený našou orientáciou na to, čo cítia druhí. V tomto prípade už nejde o cudziu vôľu, ktorá by nás „ovládala", pretože my sami si dobrovoľne prisvojujeme cítenie druhých a bojíme sa vstúpiť do svojho vnútra. Ich pocity však zostávajú iba na povrchu našej duše, hoci si myslíme, že ju zasiahli celú. Zaiste pre to, čo cítia, jestvujú rozumné dôvody, ktoré by sme dokázali prijať, ale ich cítenie nikdy nemôže byť našim cítením. Keď vieme presne, ako budeme konať a myslíme si, že sme sa už rozhodli, v rozhodujúcom okamihu dôjde k vzbure. Na povrch sa prederie naše živé ja, ktoré nás podnieti k činu. Tento čin je bezdôvodný, pretože je vyjadrením nášho skutočného chcenia, charakteru a predstavy o budúcom živote, ktorá môže byť naplnená len vtedy, ak konáme podľa seba a sami rozhodujeme o svojom šťastí: *„Chceme vedieť, z akého dôvodu sme sa rozhodli, a zisťujeme, že sme sa rozhodli bezdôvodne, možno aj proti všetkým dôvodom. Lenže práve to je v niektorých prípadoch najlepší dôvod"* (Bergson 1970, 117). Takýto bezdôvodný čin je vyjadrením našej tvorivosti a spontaneity. Pri takomto konaní sa vymaňujeme spod vplyvu vonkajšieho sveta, stávame sa tvorcami vlastného života a naša osobnosť dozrieva.[4]

Bergson napokon v závere svojej *Eseje* konštatuje: *„Totiž, aj keď sme slobodní zakaždým, keď chceme vstúpiť do seba, iba zriedkakedy to chceme"* (Bergson 1970, 159). Zvyk žiť vonkajškovo a nevnímať sa priamo je v nás tak hlboko zakorenený, že ho uprednostňujeme pred slobodou. Neprestajne sa pohybujeme v rutinnom

3 V živote sú však situácie, keď sa automatickému konaniu nevyhneme, pretože sa priam vyžaduje. Kľúčovú úlohu, ako uvádza Begson v prednáške *Vedomie a život*, zohráva pri tréningoch, kde je nutné, aby človek potlačil vlastné individuálne dojmy, nechal ich znehybnieť a následne ich spojil automaticky na základe pamäti s predstavou, ktorá k nim patrí.

4 V tomto poslednom prípade zaujal Bergson stanovisko iracionalizmu. Ide tu o ťažké životné situácie, ktoré sa viažu k našej budúcnosti. Pri ich riešení je dôležité to, čo skutočne chceme my, či chcenie, ktoré vyhlasujeme za naše vlastné, nie je len iluzórnym chcením, ktoré sme si osvojili z počutia alebo či len nechceme vybočiť z daného rámca, pretože nechceme príliš „budiť dojem", a tak radšej volíme cestu konformného správania. Bergson bol oprávnene obvinený z iracionalizmu, no práve toto jeho stanovisko asi bude najlepšie vysvetľovať nekonvenčné voľby jedincov, ktorí presne vedia, čo jediné môže ich život naplniť šťastím. Žiadne ťažkosti, ktoré im táto voľba z pohľadu iných prináša, pre nich nejestvujú. V danom okamihu neváhajú, nemajú prečo váhať a silu pre svoje konanie čerpajú zo svojho vnútra. Ich čin je precítený, plný zanietenia, sú do neho ponorení celou svojou osobnosťou, čo skutočne svedčí o iracionálnosti ich voľby. Pre Bergsona je rozhodujúci vzťah, ktorý má konkrétne ja k činu. Keď je tento vzťah plný zanietenia a vášne, ide o slobodný čin: *„Slobodou nazývame vzťah konkrétneho ja k činu, ktorý vykoná. Tento vzťah je nedefinovateľný práve preto, že sme slobodní"* (Bergson 1970, 146). Je samozrejmé, že Bergson v tomto prípade neberie ohľad na obsah činu a práve v tom spočíva úskalie iracionalizmu. Veď naším zanieteným činom môže byť takisto túžba konať zlo. Bergsonova podmienka vášnivosti je síce takto splnená, no na druhej strane budeme musieť skonštatovať, že konanie zla nie je morálny čin, čo už Bergson pri svojej analýze slobody neberie do úvahy. Jeho sloboda takto stojí mimo dobro a zlo. No pri našom konaní nie je rozhodujúci len pocit slobody, ale aj obsah nášho činu. Zrejme by sme mohli už len na doplnenie dodať, že slobodný čin by mal byť čin, ktorý bude v zhode so životom, teda bude humánny. Takýto obsah nadobúda až v *Dvoch zdrojoch*, pretože morálni hrdinovia svojimi činmi manifestujú transformáciu ich života.

konaní, ktoré je pre nás istotou, kým sloboda znamená novosť, nepredvídateľnosť, tvorivosť. Sloboda predstavuje cestu do neznáma, a preto obstáť na tejto ceste od nás vyžaduje oveľa viac úsilia, aké sme nútení vydať pri rutinnom konaní. Človek, ktorý sa vydá cestou slobody, odrazu zostáva sám. Stáva sa tvorcom, odhaľuje nové zákutia svojej osobnosti a pretvára seba samého. Dá sa povedať, že mnohým vyhovuje práve konformita, pretože majú strach zostúpiť na samé dno seba samých a nikdy nespoznajú svoje živé ja, ktoré radšej obetujú v prospech istoty, čím navždy zostanú zajatcami sveta zdania a s pravým bytím sa nikdy nestretnú.

Dva zdroje morálky a náboženstva

Bergson v *Dvoch zdrojoch* dospieva k záveru, že najslobodnejšími spomedzi nás sú morálne silní jedinci, pretože u nich dochádza k maximálnemu vzopätiu ľudského ducha, ktorý sa najviac približuje k počiatkom, vďaka čomu otvárajú uzatvorené. No čo je najpodstatnejšie, títo hrdinovia dokážu svojim príkladným životom v iných ľuďoch vyvolať impulz, ktorý je pri ich úsilí dospieť k slobodnému životu pre nich hnacou silou. Tento impulz vychádza zo samotných hĺbok ich osobnosti. Keď sa to podarí, je to zázračné, lebo takto sloboda nadobúda u ďalších indivíduí nielen novú kvalitu, ale rozširuje sa i kvantitatívne, teda zahŕňa čoraz väčší počet jedincov, ktorí sa stávajú morálnymi osobnosťami. Úlohou človeka je podľa Bergsona predovšetkým tvoriť, čiže zažívať a pociťovať slobodu, zostúpiť do hĺbok svojej osobnosti a objavovať jedinečné a neopakovateľné city, ktoré nadobudnú svoje vonkajšie vyjadrenie v podobe tvorivého činu. Môžeme skonštatovať, že Bergsonova filozofia je napokon presiaknutá hľadaním pravej skutočnosti, ktorú predstavuje fakt slobody a tvorivosti, čím smeruje k odpútaniu sa od vonkajšieho sveta, ktorý je v Bergsonovom ponímaní len svetom zdania.

Je dôležité upozorniť, že práve v *Dvoch zdrojoch* sa Bergsonova koncepcia slobody završuje z dvoch hľadísk. Prvé hľadisko predstavuje objavenie najvyššieho stupňa individuálnej slobody, ktorý dosahujú morálne silné osobnosti a mystici, pretože sa podieľajú na sebatvorbe, čím prekonávajú svoju ľudskú prirodzenosť, oslobodzujú sa od egoizmu, zmyslovosti svojej duše a zameriavajú sa na konanie pre druhých v mene lásky. Druhé hľadisko predstavuje realizáciu najvyššieho stupňa politickej (kolektívnej) slobody, s čím súvisí vznik novej formy spoločenského zriadenia. Možnosti slobody ľudskej spoločnosti napokon súvisia s individuálnou slobodou, pretože najvyšší stupeň individuálnej slobody sa stáva postupne v priebehu dejinného vývinu aj politickou slobodou. Výnimočné individuality svoje jedinečné city, ktoré zakúsili, totiž sformulovali do podoby záväzkov. Keď tieto záväzky nadobudnú v určitom bode ľudských dejín zákonný charakter, vedú k utvoreniu

nového politického systému. Takýmto spôsobom ľudstvo podľa Bergsona dospelo k demokracii. Jej vzniku na európskom kontinente predchádzalo prijatie *Deklarácie práv človeka a občana* (1789), ktorá má náboženský charakter. Demokracia má svoj pôvod v morálke evanjelia: *„... že podstata demokracie je evanjeliová a že jej hnacou silou je láska"* (Bergson 2007, 202). Demokracia je tak najvyšším stupňom otvorenej spoločnosti, ktorú ľudstvo dosiahlo. Skokom sa utvorila nová forma spoločenského zriadenia, ktorá prekračuje prírodu a ktorú treba naplniť obsahom, pretože na tejto línii sa bude odohrávať ďalší pokrok ľudstva: *„Rozumie sa samo sebou, že je treba vidieť (v demokracii – M. M.) iba ideál alebo skôr smer, ktorým sa dá viesť ľudstvo"* (Bergson 2007, 203).

LITERATÚRA

BERGSON, H. (2007): *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha: Vyšehrad.

BERGSON, H. (1970): Esej o bezprostredných danostiach vedomia. In: *Filozofické eseje*. Bratislava: Slovenský spisovateľ, s. 11 – 159.

BERGSON, H. (1919): *Vývoj tvořivý*. Praha: Jan Laichter.

BERGSON, H. (2002): Vědomí a život. In: *Duchovní energie*. Praha: Vyšehrad, s. 7 – 41.

BILSKER, R. (2005): *Bergson*. Bratislava: Albert Marenčin.

ČAPEK, J. (2003): Bergsonovo pojetí svobody. In: Čapek, J. (ed.): *Filosofie Henri Bergsona: Základní aspekty a problémy*. Praha: Oikoymenh, s. 65 – 90.

KECK, F. (2004): Le contexte intellectuel: le croisement entre une métaphysique de la vie et une sociologie de la morale et des religions. In: Bouaniche, A.; Keck, F.; Worms, F.: *Les deux sources de la morale et de la religion – Bergson*. Ellipses, s. 8 – 18.

Mgr. Miroslava Mináriková
Katedra filozofie FF UCM v Trnave
Námestie J. Herdu 2
917 01 Trnava
minarikova.miroslava@centrum.sk

SLOBODA HEIDEGGEROVHO MYSLENIA

Klement Mitterpach

Abstract*: The paper focuses on Heidegger´s understanding of freedom as it appears as a freedom of Heidegger´s thinking, the thinking Heidegger not only describes but also reveals in its motion and happening. Heidegger´s thinking ephasizes its orientation towards thinking without projection, thinking attuned to letting be addressed by thinking which is understood as a claim which essentially „calls on us to think". We believe that the fact of unrevealed but present calling, the vocation, represents the all-pervasive structure of Heidegger´s thought, which helps us understand Heidegger´s thinking not only in its historical role, but as a move which gives expression to the freedom we as Dasein have been given to be devoted to as those who are thinking.*

Key words: Freedom – Thinking – Calling – Address – Dialogue

Otázka slobody je u Heideggera predovšetkým otázkou slobody myslenia, ktoré sa nekonkretizuje vo výpovediach, ale je vždy nejako pochopenou a vyslovovanou konkretizáciou ľudského pobytu (*menschliches Da-sein*), vždy nejako uskutočňovaným vzťahom k svojmu bytiu. Je to práve ono myslenie a jeho status[1], jeho konkrétna podoba ako odpoveď na výzvu, t.j. jeho „patické" postavenie voči nároku a otvorenie otázky slobody, ktoré zároveň poukazuje na potrebu premeny myslenia týkajúcu sa založenia slobody v probléme „bytostne určitej pravdy" (Heidegger 1993b, 37). Hľadanie miesta otázky slobody neznamená iba ústupok metodológii kontextových rámcov alebo zdržanlivý rétorický ústupok publiku. Je to explicitná voľba vyslovenia diferencie, t.j. okrem iného bytostnej, t.j. bytiu odpovedajúcej reči, ktorá hovorí o „mieste" nášho pýtania sa na slobodu a nie o antropologických možnostiach a obmedzeniach.

Otázka slobody sa teda u Heideggera nevyčerpáva parafrázou Heideggerových tvrdení, nejde tu o nejaký Hiedeggerov pojem slobody, o slobodu ako tému pojednania, nejde o myslenie „o" slobode, ale o slobodu tohto myslenia, teda nie ako jeho podmienku, ako absenciu prinútenia či zákazu, ale ako prítomnosť výzvy konania, ktoré Heidegger nazýva jednoducho „myslením". Namiesto slobody budeme teda hovoriť o tom, čo Heidegger nazýva myslením.

Sloboda nie je vlastnosťou tohto myslenia, uvoľnenosťou, ale skôr väzbou myslenia a mysleného, myslenia a toho, čomu toto myslenie odpovedá, tejto

1 Ak uvažujeme v terminológii *Bytia a času* tak ide o myslenie, ktoré myslí bytie, avšak nie je vedeckým myslením: „*Myslenie bytia nie je čisto poznávajúcim teoretickým aktom, nevzťahuje sa k pojmu čistého bytia ako nejakej všeobecnosti. Bytie je len bytie tohto súcna a neexistuje mimo neho ako nejaká moc, neosobný alebo neutrálny element. Bytie však nie je ani žiaden princíp. Mysleniu bytia (bytia súcna) je radikálne cudzie hľadanie nejakého princípu, alebo genealogickej schémy poznania.*" (Javorská 2008,117)

participácie na väzbe, ktorá napriek tejto viazanosti je vlastným zmyslom slobody ako toho, čo je uskutočňované myslením. Ide o väzbu oslovujúceho nároku (*Anspruch*). Myslenie je odpoveďou na takéto oslovenie a odpovedá ako pýtanie sa. Nejasnosť statusu tohto myslenia voči iným nárokom ľudského života je práve problémom, ktorý z hľadiska *locus communis* v najširšom zmysle slova vzniká tam, kde je možnosť filozofie akceptovaná ako základná možnosť ľudského bytia. Autenticita filozofického odpovedania je tak z pohľadu nezainteresovaného „nezodpovednou" autonómiou a autonómia nezainteresovaného z pohľadu filozofie neautentickou.

Možnosť, ktorú tu Heidegger zdôrazňuje, je však predovšetkým možnosťou mysliteľského pohybu proti upadaniu reči, t.j. odpovedania a radikalizácie všeobecných mienok, z ktorých vyrastá filozofické bádanie, ktoré nakoniec vyslovuje to, čo sa ako filozofické udrží iba vďaka tým, ktorí pristupujú na rozhovor s filozofiou. To je práve zmysel *theorein* (videnie, nazeranie), ktoré aj vo svojej krajnosti individuálneho nazerania počiatkov súcna nevylučuje, ba naopak umožňuje základnú možnosť „filozofovať spolu s.." (*Mitphilosophieren*) ako viesť rozhovor so slobodnými, ktorú Heidegger spomína vo svojich prednáškach k Platónovmu Sofistovi[2], kde predstavuje *sofia* ako krajnú možnosť ľudského života. Práve možnosť teoretického života je tým, čo nás zaráža. Ak sledujeme vývoj Heideggerovho myslenia, je zrejmé, že jeho analýza Aristotela z marburgských prednášok, jeho preklady a explikácie toho, čo Aristoteles pomenováva teoretickým životom, ktorý je činnosťou múdrosti, je opäť v hre práve tam, kde tematizuje „blízkosť" ako „spočinutie pri" (*Verweilen bei...*), blízkosť, ktorá je nielen témou, ale priamo vlastnou „doménou" Heideggerovho dialógu, a to nielen jeho dialógu s antickou filozofiou, nemeckými básnikmi, ale i štylizovaného trialógu jeho Rozhovorov na poľnej ceste (*Feldwegsgespräche*) z r.1944-45. Výrazy, ktorými v marburgských prednáškach charakterizuje povahu teoretického života, sa tak stávajú určujúcimi slovami Heideggerovho neskoršieho myslenia dejín bytia. Podstatná je však Heideggerom iniciovaná zmena v chápaní myslenia ako voľne tematizujúcej aktivity a myslenia ako našej odpovede na to, čo nás oslovuje, odpovede, ktorá odpovedá zamyslením, t.j. mysliteľským pýtaním sa ako zotrvávaním v otázke. Myslenie tak nie aktivitou, ktorou staviame pred seba niečo ako tému alebo ako predmet do neutrálneho abstraktného priestoru vedomia, ale je odpovedaním, v ktorom oslovujeme súcno pohybujúc sa vždy už v oslovujúcom nároku, v odpovedi na volanie, ktoré nás k mysleniu nabáda.

Oslovenosť ako podmienka konkrétnosti ľudského *Dasein* znamená, že sa vždy

2 Heidegger v prednáškach k Platónovmu Sofistovi hovorí o teoretickom nazeraní ako o svojbytnosti života, ktorý nie je vylúčením druhého, ale možnosťou filozofického rozhovoru. „*Keiner kann für den Anderen die Sachen sehen, sie aufdecken und so dahaben. Das reine Sehen ist die Sache des Einzelnen, obzwar gerade der für sich sieht, wenn er dasselbe sieht wie die Anderen, mit den Anderen ist, in der Weise des* symfilosofein*, des Mitphilosophierens.*" (Heidegger 1992, 177)

už pohybujeme v oblasti určitej zrozumiteľnosti, napríklad toho, čo myslíme slovami konkrétny, oslovenie a rozhovor. Avšak aj holá známosť slova je možná práve vďaka tejto oslovenosti, keďže slovo je v Heideggerovom akcente tým, vďaka čomu niečo prichádza k reči. To neznamená, že oslovenie zaznie automaticky tam, kde sa slovo použije. Zostáva zvyčajne nemyslené vždy tam, kde sa nestaráme o slovo ako slovo, t.j. tam, kde neberieme do úvahy, že je vyslovením nevysloveného. Fakt, že slovo môže slúžiť ako oslovenie, že slúži rozhovoru bez ohľadu na jeho zapadnuté významy, je dokladom toho, že tu primárne nejde o významy slova, ale o rozdiel medzi prostým vyslovovaním, používaním slov pre komunikáciu alebo výklad a dbaním slova a spôsobu, ako sa ma slovo týka.

V prednáškovom cykle Čo znamená myslieť? (*Was heißt Denken?*) Heidegger ukazuje, ako v situácii technického veku stále odpovedáme na túto možnosť pôvodného počiatočného oslovenia. Gréci odpovedali myslením bez toho, že by sa bytostné oslovenie stalo témou ich myslenia. Zdroj tohto volania, oslovenia sa ukazuje, aj keď pod iným menom, vždy tam, kde sa pýtame, čo je vecou myslenia, čo „má byť" myslené, čo bytostne nalieha. Ak je myslenie odpovedaním otázkou, Heidegger v znení celkom bežnej otázky „čo znamená myslieť?", zdôrazní práve štruktúru oslovenosti, ktorú možno „vyčítať" zo slovesa *heißen*, aby sa pýtal: „Čo je to, čo nás volá k mysleniu?"[3]

Zmysel tohto oslovujúceho nároku (*Anspruch*) tak zaznie ešte zásadnejšie tam, kde špecifikuje povahu onoho z „heißen" odvodeného „Geheiß"[4] voči tomu, čo bežne chápeme ako povel: „To, čo znamená (privoláva) slovo ´myslieť´, nám stanovuje myslieť ono ´poručenie´. Toto ´poručenie´, ktoré zveruje naše bytie mysleniu preto nie je žiadnym nátlakom."[5] Práve význam onoho *Geheiß*, nároku, ktorý znie ako príkaz, smeruje k určitému pochopeniu charakteru volania a menovania, t.j. „menovitého", adresného označenia. Heidegger zdôrazňuje, že v takom akcente nejde o žiadne násilné vynútenie, aby vzápätí práve z tohto významu *Geheiß* poukázal na pôvod a zmysel slobody ako toho, do čoho sme volaní, ako toho, v čom je daná možnosť spočinutia, prebývania v základnej „zodpovednosti": „Porúčavé volanie privádza naše bytie do voľnosti, a to tak rozhodne, že to, čo nás povoláva do myslenia, dáva predovšetkým slobodu tejto voľnosti, aby v nej ono ľudsky voľné mohlo prebývať. Počiatočné bytie slobody sa skrýva v porúčaní, ktoré dáva smrteľníkom to, čo je

3 „*Was ist es, das uns in das Denken ruft?*" (Heidegger 2002, 117)

4 Bežne znamená „rozkaz", „povel". Pre potreby špecifickej významovosti v kontexte Heideggerovho textu možno zvoliť „poručenie", ktoré skrýva význam predávania do opatery a zároveň určitého rozhodného nariadenia, kázania. Zároveň ide o sémantické možnosti „(od-)porúčania sa" v zmysle dať sa k dispozícii (nielen odchádzať) do starostlivosti, ktoré sa dajú v heideggerovskom kontexte využiť tam, kde sa akcentuje povolávajúci a odporúčací, vyzývajúci zmysel onoho *Geheiß*.

5 *Was das Wort »Denken« heißt, bestimmt das Geheiß zu denken. Allein das Geheiß, das unser Wesen dem Denken anbefiehlt, ist auch kein Zwang.* (Heidegger 2002, 137)

najviac hodné myslenia.“[6] Namiesto *Anspruch* je tu reč *o Geheiß*, ktorého významovosť sa explikuje s ohľadom na voľnosť, ktorá sa stáva slobodou práve v takomto oslovujúcom menovaní, v ktorom ako v slobode možno vôbec „ľudsky“ prebývať. Sloboda (*Freiheit*) tak dostáva význam daru ako toho, v čom možno spočinúť, čo však ako darované a obývané vôbec zakladá možnosť našej ľudskej pasivity, ktorá je však celá zverená „mysleniu“ ako zvrchovanej možnosti každého „týkania sa“, s ktorým sme konfrontovaní. To, čo je tu najviac hodné myslenia (*Bedenklichste*) ako toto „povolanie“, je nielen uvoľnením človeka pre nejakú špeciálnu úlohu, ale je uvoľnením k voľnosti, v ktorej už vždy spočívame. Toto prebývanie len potvrdzuje, že: „Sloboda nie je preto nikdy niečím iba ľudským, ako ani výlučne božským; ešte menej je iba náprotivkom či susedstvom oboch.“ [7]

Nie sme teda vlastníkmi slobody, ale doslova jej subjektmi, tými, ktorí sú zasiahnutí a ktorým „je umožnené“ pobývať slobodne; a to tak, že sme svojím bytím zverení mysleniu. Myslenie tak nie je iba našou možnosťou, ale výzvou, nárokom a v tomto zmysle tým, čo je prístupné vždy ako sloboda tej voľnosti, ktorou nás myslenie zaväzuje. Je to práve ono „myslenie“, ktoré predstavuje od tridsiatych rokov Heideggerovu snahu pripraviť, t.j. zvážiť prechod k inému počiatku (andere Anfang) myslenia, resp. dejín bytia (*Geschichte des Seyns*). Heidegger hovorí v *Beiträge* o prechode k inému počiatku, ktorý sa odohráva skrz počiatočné myslenie. [8] V rozvíjaní myslenia tejto počiatočnosti je Heideggerovo myslenie dejinné. Heidegger v *Beiträge* avizuje prechodové myslenie ako pýtanie sa, ktoré prebúdza a vymáha dejiny ako „stanovisko“ (*Stätte*) tohto pýtania sa.[9] Eschatologický charakter iného počiatku možno však pochopiť práve z opakovania otáznosti prvého počiatku, ku ktorému prichádzame tam, kde už nie sme viazaní jeho skrytosťou: „Dávnosť rána údelu by tak ako dávnosť prišla na rad až na záver (*eschaton*), to znamená tam, kde sa uvoľňuje z doteraz zahaleného údelu bytia. Bytie súcna sa zhromažďuje v závere svojho údelu.“[10] Striktne vzaté, ide predovšetkým o premenu spôsobu, akým sme, zmenu vo vzťahu k (nášmu) bytiu. Práve dôraz na pobývanie, v ktorom sme zverení

6 „*Das Geheiß bringt unser Wesen ins Freie und dies so entschieden, daß Jenes, was uns in das Denken ruft, allererst Freiheit des Freien gibt, damit menschlich Freies darin wohnen kann. Das anfängliche Wesen der Freiheit verbirgt sich im Geheiß, das den Sterblichen das Bedenklichste zu denken gibt*“.(Heidegger 2002, 137)

7 „*Die Freiheit ist darum niemals etwas nur Menschliches, so wenig wie etwas nur Gottliches; noch weniger ist sie das bloße Widerspiel einer Nachbarschaft beider.*“ (Heidegger 2002, 137)

8 K tomu vyvsetľuje M. Nitsche: „*Nazývá-li Heidegger myšlení Příspěvků velmi často „počátečním myšlením“ (das anfängliche Denken), neznamená to myšlení v jednom z počátků (t.j. prvním nebo jiném), nýbrž myšlení počátečnosti jako takové (Anfänglichkeit), t.j. právě myšlení otevřenosti a přístupnosti bytí.*“ (Nitsche 2011, 282)

9 „*Die Geschichte ist dabei nicht der Gegenstand und Bezirk einer Betrachtung, sondern jenes, was das denkerische Fragen erst erweckt und erwirkt als die Stätte seiner Entscheidungen*“ (Heidegger 1989, 5)

10 „*Das Einst der Frühe des Geschickes käme dann als das Einst zur Letze (eschaton),d. h. zum Abschied des bislang verhüllten Geschickes des Seins. Das Sein des Seienden versammelt sich (légesthai, logos) in die Letze seines Geschickes.*“ (Heidegger 1977, 327)

mysleniu ako základnej možnosti odpovedať, t.j. byť bytostne zodpovednými, ukazuje, že skrz myslenie sa odohráva táto bytostná premena človeka. Iný počiatok znamená iný spôsob, ako stáť „v“ tomto oslovení. Ak v počiatku stojíme v „údive“ (*Erstaunen*), tak „iný počiatok“ ohlasuje zmenu naladenia (*Einstimmung*), ktoré sa vyznačuje „viacmennosťou“ (*Vielnamigkeit*): „Základné naladenie nám porúča: úľak, zdržanlivosť, ostych, tušenie, vy-tušenie.“ [11] Základné ladenie nám udeľuje tieto „nastavenia“, ktorých spoločným rysom je „zrieknutie sa“ (*Verzicht*) vlastného nároku, ktoré predstavuje primeraný postoj k prechodovému mysleniu. Toto myslenie nie je prechodové preto, lebo chce dosiahnuť métu iného, nového spôsobu myslenia či odpovede, ale preto, lebo sa chce pripraviť prijať „vpád“ (*Ein-fall*) základného naladenia, chce sa odhodlať k úprimnosti (vystavenosti) zanietenia (*Freimut der Begeisterung*), ktoré zotrváva uprostred onoho ´už nie´ prvého a ´ešte nie´ iného počiatku.[12]

Priviesť pravdu bytia k slovu je úlohou rozhovoru bývalosti a budúcna pravdy bytia, ktorú má v tomto postoji a naladení mysliteľ opatrovať (*verwahren*).[13] Toto opatrovanie sa odohráva i v rozhovore s inými filozofmi. Spočinúť v rozhovore s počiatočnosťou počiatku, t.j. nechať sa osloviť tým, čo oslovuje filozofov – tak Heidegger rozumie možnosti vypovedania, ktoré „odpovedá“ (*entspricht*) tomu, čím sú filozofi oslovení[14] v texte Čo je to filozofia? (*Was ist das – die Philosophie?*), ktorý má byť odpoveďou na rovnakú otázku: „K takému odpovedaniu , t.j. k odpovedi na našu otázku dospejeme iba tak, že zotrváme v rozhovore s tým, čomu nás tradícia filozofie vystavuje (*ausliefert*), t.j. k čomu nás uvoľňuje (*befreit*).“ (Heidegger 1993, 122)

Jan Patočka v postupe rozhovoru, ktorý sa odohrával ako mysliteľský polylóg jeho účastníkov, cituje z Heideggerovho textu Koniec filozofie a úloha myslenia pasáž, v ktorej Heidegger zdôrazňuje absenciu kritéria, možnosti hodnotenia dokonalosti filozofického myslenia jednotlivých epoch, resp. filozofov. Patočka rozčarovane komentuje túto absenciu ako „strašnú“, ako anonymnosť epochálneho, ktoré sa nedá hodnotiť z hľadiska pravdy, z hľadiska vystihnutia pravdy, v ktorej sme iba „pasívne vydaní dávaniu sa bytia“. [15] Heidegger však nechápe dejiny bytia ako postupnosť takýchto anonymných rozhodnutí, „prí-padov“ osudu. Tieto dejiny sú predsa tým, čo vidíme iba vďaka tomu, že ono „vydať sa“ tomu dávajúcemu v zmysle mysliteľskej

11 *„Die Grundstimmung heißt uns: das Erschrecken, die Verhaltenheit, die Scheu, die Ahnung, das Er-ahnen.“* (Heidegger 1989,22)

12 „*In dieser Entschiedenheit wird das Offene des Überganges ausgehalten und gegründet -das abgründige Inmitten des Zwischen zum Nichtmehr des ersten Anfangs und seiner Geschichte und zum Nochnicht der Erfüllung des anderen Anfangs.*“ (Heidegger 1989, 23)

13 „*Das Denken im Übergang stellt das erste Gewesene des Seyns der Wahrheit und das aüßerste Zukünftige der Wahrheit des Seyns in die Zwiesprache und bringt in ihr das bisher unerfragte Wesen des Seyns zum Wort.“* (Heidegger 1989, 4-5)

14 „*Unser Sprechen muß dem, wovon die Philosophen angesprochen sind, ent-sprechen.*“ (Heidegger 1993b, 122)

15 Porov. (Patočka 2007, 175-176)

odpovede na oslovujúce je úlohou, ktorú podstupujeme netematicky sa konkretizujúc prostredníctvom myslenia, ktoré svoju „vydanosť" podstupuje ako skúsenosť s cudzím. Premena mysliteľského postoja je úloha, ktorá je vo filozofii jednak vpísaná, zároveň však nikdy metodologicky predpísaná v nejakom programovom pláne cesty dejín myslenia. Strašná anonymita dejinného údelu, ako ju vidí Patočka, sa tak mení na strašnú anonymnosť myslenia, ktoré sa vzdá oslovenosti, t.j. možnosti svojej konkretizácie v zmysle konkrétneho prevzatia úlohy vysloviť otázku. Tento nárok nie je rozkazom ani vopred napísaným či rozhodnutým príbehom. Ak tieto projekcie necháme hovoriť z ich vlastných počiatkov, t.j. vtedy, keď sa nevzdáme oslovenosti tým, čo má byť myslené, môžeme byť konfrontovaní s myslením, ktoré nie je „vysvetľujúcim vyčerpaním témy", ale „skúsenosťou" s tým, čo nemožno odvysvetliť. Hodnotenie pokusov sprístupniť túto skúsenosť má zmysel iba ako hodnotenie toho, do akej miery podstupujem, t.j. konkretizujem toto myslenie svojim odpovedaním. Otázka hodnotenia filozofického výkonu sa práve preto netýka toho, komu odpovedám. Bez otázky nároku toho, čo nás oslovuje, vlastne nie je možné hodnotiť, nie je možné vidieť rozdiel medzi postupom a podstúpením myslenia.

LITERATÚRA

HEIDEGGER, M.(1989): *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M.(1993a): Co je to filosofie? In: Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH.

HEIDEGGER, M.(1977): Der Spruch der Anaximander. In: Heidegger, M.: *Holzwege*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann

HIEDEGGER, M. (1993b): *O pravdě a Bytí*. Praha: Vyšehrad.

HEIDEGGER, M. (1992): *Platon: Sophist*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2002): *Was heißt Denken?* Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

JAVORSKÁ, A.(2008): Myslenie a reč u M. Heideggera. In: *Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie*. Bratislava: Iris

NITSCHE, M. (2011): Příspěvky k filosofii a hledání místa pro znovupoložení počáteční otázky. In: Tomašovičová, J. (ed.): *Cestami Heideggerovho myslenia*. Pusté Úľany : Schola Philosophica Tyrnaviensis.

PATOČKA, J.(2007): *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia.

Klement Mitterpach, PhD.
Katedra filozofie
FF UKF Nitra
Hodžova 1
94974 Nitra
kmitterpach2@ukf.sk

„PODROBENOSŤ“ A AUTONÓMIA. PRIESTOR SLOBODY PODĽA MICHELA FOUCAULTA

Artur Pastuszek

Abstract: *The thought of Foucault, oscillating around freedom and autonomy, is concentrated on tracing the presence of authority in social spaces, reigning and taming. Subjection is a result of disciplining procedures correlated with the process of absorbing knowledge through authority and also a reason of appearing of subversive individual. Authority releases the basic antagonism setting autonomic subjects against each other and exposing their dissimilarity. It appears also as violence which aim is to pacify space of freedom. Confrontation of individual freedom with ruthlessness of social mechanisms leads to exposing of inner and hidden strategies of manipulation.*

Key words: Forms of subjection – Individuation – Reigning – Disciplining

Na margo slobody

Hoci sme pri komentovaní diela M. Foucaulta často svedkami jednoznačných tvrdení, že Foucaultove dielo osciluje okolo problému slobody (Bawicka-Tylek 2007, 98), v skutočnosti je veľmi zložité – pomimo častého odvolávania sa na myšlienky liberalizmu – dopátrať sa v jeho textoch k súvisiacim otázkam. Foucault skôr exponuje uzatvorené priestory kontroly a disciplíny, to jest roviny, v ktorých bola redukovaná sloboda, a ktorých funkciou bolo vytvorenie podrobeného subjektu. Ako kľúč (určite však nie ako cieľ) k dešifrovaniu Foucaultovho myšlienkového odkazu nám môže dobre poslúžiť problematika moci – moci, ktorá sa javí skôr ako diferencia slobody a neslobody, na rozdiel od moci v zmysle neprerušeného narušovania individuálnej autonómie vo vzťahu k ustáleným normám. Pravdepodobne vyprecizovanie vzťahu moci a podrobenosti malo za následok Foucaultove odmietnutie analýz mocenskej štruktúry „z hľadiska jej vlastnej racionality“, pričom sa snažil o naznačenie a zviditeľnenie tých mocenských vzťahov, ktoré sa zjavujú vo svetle „antagonizmu protirečivých stratégií (panovania a odporu)“. (Foucault 1998, 177) Nový pojem moci umožnil Foucaultovi uchopiť rozličné jej formy, ktoré nemajú výlučne spektakulárny charakter.

Dovtedajšia predstava suverénnej moci stála na predpoklade určitého teritória a opozície schopnosti absorbovania a vylučovania, teda distribúcie miesta v hranicami vymedzenom priestore štátneho útvaru. Nová moc však nemá svoje stanovené miesto – je všade a jej dianie je nekonečné (nevyznačuje sa konečnou perspektívou). Z. Bauman upozorňuje, že teritoriálnosť a konečnosť ako parametre moderného

ponímania sveta už nemôžu garantovať stabilitu a uspokojenie projektujúceho rozumu je zastúpené vzrastajúcim nepokojom. (Bauman 2004, 23) S týmito premenami korešponduje aj evolúcia samotného pojmu moci.

Foucault vypracoval pojem moci ako inštrument skúmania postupného podriaďovania subjektu. (Foucault 1998, 175) Moc však nebola v centre jeho úvah – v jeho reflexívnom poli sa ocitlo subverzívne indivíduum konštruované vďaka napätiu medzi dvoma antagonistickými silami: disciplinárnym nátlakom techník moci a emancipujúcim a diferencujúcim sa subjektom. Demaskovať moc teda znamená sledovať subjektívne stopy vzdorovania v zmysle „chemického katalyzátora, ktorý umožňuje odhaliť vzťahy moci, odkazuje na ich umiestnenie a ukazuje, kde a ako pôsobia". (Foucault 1998, 177)

Terry Eagleton pri svojej postmodernej interpretácii naznačuje, že kritické posudzovanie moci je u Foucaulta derivátom nechuti, akú v sebe živí – a to nie vďaka odmietnutiu prijať akékoľvek morálne kritériá – jedine preto, že formy moci (rámcované v podobe ľubovoľných narácií) sú „z nejasného a slobodného hľadiska nevyhnutne represívne", čo v konečnom dôsledku ústi v rozčarovaní, vo „vznešenom galskom pesimizme" (Eagleton 1998, 98), namiesto realizovania „šialených snov" o diferencii a individuálnej autonómii. (Eagleton 1998, 49) Z tohto dôvodu podľa Eagletona Foucaultova démonizácia moci neumožňuje vnímať jej „dobročinnú", to znamená normo- resp. kultúrno-tvornú stránku, a zároveň potenciál individuácie, ktorý v nej drieme.

Produkcia a „podrobenie" subjektu

Napriek Eagletonovej kritike však nemožno foucaultovskú moc ohraničiť na množinu subjektov, nad ktorými moc vykonáva kontrolu. Táto moc dokáže zároveň tieto subjekty aktivizovať a postupne rozširovať svoju distribučnú sieť. Tým, že preniká do čoraz hlbších oblastí života, sama ich rozmnožuje a reprodukuje, čím ešte viac rozmnožuje a špecifikuje stratégie kontroly a disciplíny. Práve s týmto cieľom došlo k splynutiu moci a vedenia. Vďaka vedeniu mohol človek ovládnuť prírodu – teritórium prvotných ohraničení a determinácie. Toto zdanlivé vyslobodenie však sprevádzal represívny potenciál racionality, ktorá spätne uväznila človeka pri konštrukcii mocenského diskurzu – ovládnutie prírody sa stalo „podrobením" subjektu. Týmto spôsobom sa odohral proces internalizácie moci.

Keď B. Banasiak upozorňuje na to, že foucaultovská genealógia moci a jeho archeológia vedenia sú tvorené akoby jedným a tým istým gestom (Banasiak 1998), snaží sa zdôrazniť práve túto paralelu: kapilárnej moci a expanzívneho vedenia, internalizovaného donútenia a inštrumentálneho rozumu. Ako hovorí G. Deleuze:

„Medzi mocou a vedením existuje diferencia prírody, heterogenita, ale tiež vzájomná prepletenosť a splývanie“. (Deleuze 2004, 102) Moc totiž nie je odkrytá iba ako kontrolné a normatívne centrum, ktoré dramaticky manifestuje vlastnú prítomnosť (silu), ale ako rozptýlená a latentná disciplína, ktorej násilie je čoraz viac citeľnejšie vďaka tomu, že sa dotýka priamo ľudského tela. Ide o špecifickú koreláciu – nárast vedenia neznamená rozširovanie priestoru práv a slobôd – ale naopak: vedenie zakladá moc, slúži jej rozbujneniu a teda ohraničeniu slobôd.

V knihe *Dozerať a trestať* poslúžil Foucaultovi ako vzor benthamovský *ponopticon*, architektonický model priestoru kontroly, v ktorom dokonca aj neprítomnosť dozorcu nemohla odstrániť vedomie dozoru, to znamená fyzického pocitu vykonávanej moci. V *Dejinách sexuality* sa stalo figúrou disciplinárnych techník vierovyznanie – ďalší nástroj subjektivizácie. Podľa Foucaulta práve vďaka vzniku subjektu sa stal človek väzňom samého seba. Transformácia, produkcia „ja“ - to všetko je subjektivizujúci potenciál, ktorý sa môže aktualizovať iba pod kontrolným dohľadom moci. Moc vždy zároveň homogenizuje a individualizuje (Kochan 2004); výsledkom mocenských praktík je potom na jednej strane produkcia unifikovaných a poslušných tried, na druhej strane zase individualizácia (vyslobodenie pôvodného antagonizmu vďaka konfrontácii slobodných, autonómne konajúcich subjektov a exponovanie vzájomnej odlišnosti).

Preto sa stáva subjektivizácia zároveň „podrobenosťou“ – vyprodukovaný subjekt totiž podlieha stratégiám reprodukcie vedenia a normatívnej pacifikácie sociálnej reality. Iba takýmto spôsobom môže moc modifikovať a formovať vedenie – vďaka disciplinovanému a podrobenému subjektu, ktorý môže existovať už iba ako produkt moci, artefakt. Následkom toho sa stáva nárast vedenia iba multiplikáciou foriem moci a nie emancipovaným konaním. Proces internalizácie vedenia-moci u Foucaulta však neústi vo vyššej miere zákonnosti alebo morálnosti (sublimovania subjektu, jeho vnútorného zdokonalenia), ale naopak, v obrate proti sebe samému a sebatrýznení.

„Ja“ je teda produktom „podrobenia“ – následkom panoptickej, ako aj konfesionálnej kontroly sa objavuje subjekt ako telo „v rukách“ moci; je to telo síce diferencované, ale zároveň privlastnené mocou. Donútenie sa takto stáva podmienkou *sine qua non* vzniku subjektu – koniec „podrobenosti“ je zároveň koncom subjektu. Môžeme v tom odčítať jednak Foucaultov odpor voči všetkým typom emancipačných diskurzov, ktoré by chceli ochrániť subjekt pred donucovacou mocou, jednak jeho presvedčenie o tom, ako sa násilie votrelo už aj do tých najintímnejších oblastí nášho života.

Disciplína: „politická anatómia detailu“

Keď Foucault vysvetľuje uvedené vzťahy, obracia našu pozornosť k historickým manifestáciám moci. Vo *Vôli k vedeniu* opisuje kuriózny fenomén hystérie, ktorý ovládol Európu 19. storočia. Charakterizovala ju strata pamäti a zabudnutie, ktoré sa týkalo najmä žiadostivosti a stalo sa medzi inými základom freudovskej teórie a psychoanalytickej praxe. Foucault opisuje ešte jeden fenomén, ktorý bol spoločný tomuto zovretiu pamäti - „nadvedenie“, bujnenie sexuálneho diskurzu tak v jeho teoretickej, ako aj falošnej, iracionálnej či mytologickej podobe. Hysterické vytesnenie sexuality naráža na nadprodukciu vedenia o sexualite.

Foucault si nekladie iba otázku po miznutí žiadostivosti, skôr sa zaujíma o množenie a rozšírenie diskurzu o prebytku vedenia spojeného so sexualitou. Zvlášť ho zaujímajú špecifiká západnej kultúry, ktorá dospela k „zvedšteniu“ tohto diskurzu tak rýchlo, to znamená, že namiesto sublimácie rozkoše a posun po ceste *ars erotica* (ako to robili iné kultúry), sa západná kultúra nasmerovala na pravdu o sexualite a kritické rozpracovanie samotnej rozkoše. V súlade s interpretačným stereotypom sa tak nestalo na spôsob úniku od rozkoše, ale emancipáciou a postupným oslobodením sa spod kultúrnej podmienenosti. Pričinila sa o to najmä psychoanalýza, ktorá odhalila túto kultúrnu a spoločenskú podmienenosť. Preto Západ nerozvíjal umenie, ale snažil sa o založenie vedy, „produktívneho aparátu pravdy“ o sexualite. (Foucault 2000a, 55) Táto veda akoby odhalila pôvod krotenia sexuality – *scientia sexualis* je iba rezultátom borenia sa s touto historickou podmienenosťou a vedie k odstráneniu mlčania o sexualite (žiadostivosti, túžbe), odmietnutiu zákazov buržoáznej morálky vybudovanej na kresťanskom základe.

Avšak klamlivosť tejto interpretačnej schémy, ako to zdôvodňuje Foucault, nespočíva iba v prijatí pochybnej metódy odvolávajúcej sa na opozíciu zákaz-prekročenie, ale tiež v obchádzaní faktov. Foucault spochybňuje samozrejmosť interpretačného modelu, v ktorom sa prenáša zodpovednosť za tento stav na kresťanstvo a jeho dogmy o monogamii, redukovaní erotiky na reprodukciu a diskvalifikovaní sexuálnej rozkoše. Uzatvára, že „telesná rozkoš nie je v trvalej opozícii voči regulatívnej a represívnej moci, ale je výsledkom jej špecifických konfigurácií“. (Foucault 2010, 14)

Takýto pohľad umožňuje odhaliť skutočné pole mocenského násilia – oblasť telesnosti preniknutá vedeckým diskurzom a vedenie ohraničujúce a obmedzujúce toto telo a jeho sexuálne rozkoše. Takýto spôsob manifestácie možno nájsť aj v iných oblastiach sociálneho života – zvlášť tam, kde ešte funguje mechanizmus vylúčenia. Preto tiež v *Dozerať a trestať* opisuje Foucault onen triumf moci ako prechod od kultúry predstavenia, divadla ku kultúre väzenia – trest bol spolu s disciplínou prenesený do

vnútornej oblasti individuálneho života, a ako boli internalizované, náhle spred nášho zraku zmizli. „Mučené, rozštvrtené, amputované, symbolicky poznačené na tvári alebo ramene, za života i po smrti vystavené verejnosti, obrátené v divadlo“ (Foucault 1993, 12) telo zmizlo. Trestné predstavenie sa stalo administratívnym aktom, zanikla poprava, ale atraktívne prestali byť tiež všetky formy, ktoré mali kedysi podobu rituálu. Trest má od tohto okamihu úlohu nápravy indivídua, výchovy a zmeny. Zmena sa však už netýka iba telesnej stránky. Telo sa totiž stalo iba inštrumentom dosahu trestu na „právny subjekt, ktorý má – okrem iných práv, rovnako právo na existenciu“. (Foucault 1993, 18)

Evolúcia trestu spočíva teda v postupnom zániku tela – Foucault upozorňuje, že súčasne s ústupom popravy, ktorá predtým slúžila ako prostriedok vykonávania trestu, strácala sa aj totožnosť potrestaného previnilca. Najprv mu tvár zahaľovali čiernou šatkou, postupne eliminovali verejný charakter popravy, až napokon v druhej polovici 20. storočia celý proces ukryli pred zrakom hávede medzi múry väznice. Odsúdený bol nanajvýš zbavený práv a majetku; trest sa prestal bezprostredne spájať s utrpením. Penalizácii začala namiesto tela podliehať „duša“. V tomto zmysle je Eagletonova diagnóza, ktorý tvrdil, že v postmodernom diskurze stráca telo – stávajúc sa predmetom pozorovania, miestom regulácie a kontroly – svoj tradične subjektívny zmysel, prinajmenšom pochybná. Ako hovorí Foucault, vynesený rozsudok nemá za cieľ kompenzáciu poškodeného; slúži predovšetkým individuálnej kontrole, „podrobeniu“, vypracovaniu schopnosti podriadiť sa zákonu. Samozrejme, formy podrobenia, ktoré vyratúva Foucault, zahŕňajú celé spektrum sociálneho života a možno medzi ne zaradiť napr. školu, fabriku alebo kliniku.

Perspektíva odporu

Má v tomto prípade zmysel obrana individuálnej slobody, ktorá sa tak či onak napokon musí rozplynúť v podrobenosti vonkajšiemu násiliu? Umožňujú vedomie, generujúce vnútorný mechanizmus sebadisciplíny, alebo vedenie, týkajúce sa tejto skrytej kapilárnej podoby moci, nejaký druh odstupu alebo dokonca subverzie?

Možno predsa predpokladať, že cieľom Foucaultových kritických analýz nebolo len rozširovanie hraníc individuálnej slobody, ale tiež ich presné rozpoznanie. Priestor slobody sa neukázal len ako nepretržite pacifikovaný terén moci, ale aj ako miesto uvoľnenia tvorivej energie. Prinajmenšom zostala otvorená otázka konštrukcie podriadeného, hoci „otvoreného“ subjektu ako efektu moderných mocenských stratégií. Proces podriadenia bol redukovaný na internalizované pozorovanie a disciplínu (disciplinujúci pohľad), hoci samotné disciplinárne techniky sa nachádzajú kdesi za horizontom disciplíny. Ako poznamenáva A. Kapusta, cieľom

Foucaulta nebola separácia pravdy od moci, oslobodenie pravdy spod poroby násilia a manipulácie, ako skôr provokácia diskurzu, ktorý by sproblematizoval rovnováhu vo vzťahu moc-vedenie. (Kapusta 2002, 170)

Disciplína tela, ktorá má charakter mikrofyziky moci, umožnila objasniť širší kontext kultúrnych procesov a sociálnych fenoménov, ktoré sú založené na pôvodnom vzťahu moci a vedenia. (Struzik 2009, 287) Z Foucaultovej perspektívy sú telá, podrobené neustálej re-presii, transmisii noriem a hodnôt ako aj vedomie disproporcie medzi „ja" a svetom, vpísané do moderného dištancovania sa vo vzťahu k akýmkoľvek projektom. Tieto projekty, hovorí Z. Bauman, sú založené na vízii spoločenskej harmónie a organického fungovania, pričom predpokladajú obojstranný podiel moci a moci podriadených, neustálu kontrolu ohraničujúcu priestor slobody a spolu s ňou aj možnosť odporu, subverzívneho konania – z hľadiska podriadených ide o bytostné ohraničenie vpísané do ľudskej schopnosti transgresie, zo strany suveréna zase o ohraničenie možnosti vylúčenia. (Bauman 2004, 20) Možno si jedine položiť otázku, či spolu s progresom praktík dozoru a disciplinovania represívnosť moci úmerne vzrastá, alebo či sa tiež stáva transparentnejšou, čím by zároveň umožnila rozšíriť pole slobody vďaka vzrastajúcemu odporu voči mechanizmom spoločenskej kontroly.

LITERATÚRA

BANASIAK, B. (1988): *Michel Foucault - mikrofizyka władzy*. Literatura na Świecie, No. 6, 330-337.

BARWICKA-TYLEK, I. (2007): *Wolność jednostki według Alexisa de Tocqueville'a i Michela Foucault. Małe przyczyny wielkich różnic*. *Politeja*, No. 2(8), 97-119.

BAUMAN, Z. (2004): Utopia bez toposu. In: Jacyno, M., Jawłowska, A., Kempny, M. (ed.): *Kultura w czasach globalizacji*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 17-31.

BAUMAN, Z. (2006): *Życie na przemiał*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

DELEUZE, G. (2004): *Foucault*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.

EAGLETON, T. (1998): *Iluzje postmodernizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.

FOUCAULT, M. (1993): *Nadzorować i karać*. Narodziny więzienia. Warszawa: Biblioteka Aletheia.

FOUCAULT, M. (1998): *Podmiot i władza*. *Lewą Nogą*, No. 9, 174-192.

FOUCAULT, M. (2000a): Wola wiedzy. In: Foucault, M. *Historia seksualności*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik".

FOUCAULT, M. (2000b): Seksualność i władza. In: Foucault, M.: *Filozofia – historia*

– *polityka. Wybór pism*. Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 201-218.
KAPUSTA, A. (2002): *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucault*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
KOCHAN, J. (2004): *Wolność i interpelacja*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
STRUZIK, E. (2009): Antropologiczny wymiar cielesności w epoce późnej nowoczesności. In: Czakon, T.: *Filozofia wobec globalizacji*. Katowice: Oficyna Wydawnicza WW.
WILLIAMS, L. (2010): *Hard core. Władza, przyjemność i „szaleństwo widzialności"*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Z poľského originálu *„Ujarzmianie" i autonomia. Przestrzeń wolności Michela Foucaulta* preložil do slovenčiny Pavol Sucharek. Preklad vznikol na Inštitúte filozofie a etiky Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0527/12 pod názvom *Pokus o typológiu modov reflexie vo filozofickej antropológii.*

Dr. Artur Pastuszek
Instytut Filozofii UZ
Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra
a.pastuszek@ifil.uz.zgora.pl

SLOBODA A KONANIE V MYSLENÍ JANA PATOČKU

Andrea Javorská

Abstract: *The artical analyses Patočka´s concept of ambiguous character of modern technical civilization. The starting point of Patočka´s project of philosophy is noticing a radical turn in man´s life which leads towards life in truth, freedom and responsibility. This turn takes place on an individual level where the man turns into himself on one hand, as well as on a social level as a transformation of mutual world into the public sphere. Patočka talks about the first level in connection with philosophical life, about the second in connection with political life.*

Keywords: Freedom – Truh – History – Technical Civilzation

Pre českého filozofa Jana Patočku bol problém slobody ústrednou otázkou jeho myslenia. Nebola to však otázka akademického filozofa, ktorý o slobode uvažuje len ako *o predmete* svojho myslenia. Práve naopak. Sloboda ako často zdôrazňuje vo svojich dielach je výkonom každého človeka, výkonom, ktorý je potrebné neustále konať. Preto otázku slobody usúvsťažňuje s fenoménmi konania a existenciálneho pohybu. Slobodu Patočka nechápal tradične ako možnosť výberu z viacerých možností, ale primárne ako odstup od toho, čo nás určuje bez nášho vedomia, ako možnosť rozhodnúť o veciach a sebe samom zo seba samého. Vychádzal z poznania, že človek je nehotová bytosť, ktorá sa realizuje ako boj o seba samého, bytosť, ktorá seba samu musí neustále získavať novým výkonom. Práve východiskom Patočkovej filozofie dejín je tento výkon slobodnej ľudskej existencie, ktorý je ontologicky zakotvený v dejinnosti konečnej existencie. Slobodní nie sme v situácii, keď sa musíme rozhodnúť, keď sme vystavení tlaku a sme sami pasívnym elementom. Nopak sloboda sa prejavuje práve v momente, kedy by sme mohli inak, a napriek tomu konáme takto. V súvislosti s otázkou slobody nemôžme podľa neho hovoriť o jej vlastníctve, slobodu nemáme ale ju musíme neustále získavať. Patočka tiež zdôrazňuje, že človek nie je slobodný per se, len v izolácii. Výkon slobody je dialektický: „V človeku sa síce odohráva skúsenosť slobody, človek je jej miestom, - ale to neznamená, že si v tejto skúsenosti sám vystačí.“ (Patočka 2002, 330)

Patočka vo svojich dielach ukazuje, že človek sa konštituuje skrze svoje dianie vo svete nie ako suverénna mysliaca substancia, ale ako pochybujúca, dejinne sa pýtajúca, nehotová, otvorená a slobodná existencia. Konštituuje sa v pohybe, voľbe možností a existuje len vďaka situáciám, ktoré nie sú, a nesmú byť jednoznačné. Celá realita je podľa neho bytostne premenlivá, dejinná a má pre nás zmysel práve v tejto premenlivosti. Uznať túto premenlivosť predpokladá nedôverovať platnosti

absolútnych právd, hodnôt, či jednoznačným výkladom sveta. Ľudskosť sa totiž konštituuje nie v poslušnosti absolútnym normám, ale v schopnosti posudzovať ich problematickosť.

V predkladanom príspevku nás bude zaujímať ako Patočka poňal otázku slobody v kontexte svojich úvah o modernej technickej civilizácii. Nositeľmi technickej civilizácie sú podľa Patočku obe verzie západnej modernity – tzv. radikálna, t.j. komunistická – totalitná i moderná, t.j. kapitalistická. Pojmy radikálny a moderantný nachádzame v Patočkovom texte *Nadcivilizácia a jej vnútorný konflikt*, ktorý je časťou nedokončeného filozofického projektu *Negativní platonismus*. V tomto kontexte môžeme jeho kritiku technickej civilizácie chápať z pozície kritiky tzv. redukcionistického prístupu k súcnu. Takýto prístup sa vyznačuje redukciou súcna len na také súcno, ktoré je dané ako hotové alebo je k dispozícii. Ide o prístup, kedy človek získava pocit zmocniť sa takéhoto súcna, popísať ho, vtesnať ho do presne vymedzeného rámca (teoretického, politického ale aj morálneho a spoločenského). V neskoršom diele *Kacířské eseje o filosofii dějin* hovorí o dvojznačnom charaktere tejto civilizácie. Na jednej strane sa technická civilizácia vyznačuje znakmi, ktoré hodnotíme ako záporné. Na strane druhej však prináša možnosť, ktorá je v celých dejinách jedinečná.

Téza, ktorú by som rada predložila sa týka práve tohto dvojznačného charakteru modernej civilizácie. Myslíme si, že Patočkovo chápanie technickej civilizácie vychádza z používania dvoch rôznych perspektív – ontologickej a dejinnej. Ontologická perspektíva sa javí ako úpadkovosť technickej civilizácie, naopak dejinná perspektíva ukazuje technickú civilizáciu ako možnosť zvratu.

Vo svojich dielach *Evropa a doba poevropská* a *Negativní platonismus* sa zaoberá európskou kultúrou a usiluje sa z fenomenologickej pozície porozumieť európskej duchovnej tradícii a „problémom európskeho ľudstva" (Patočka 2002, 161). Patočkove úvahy o Európe preto smerujú k hľadaniu odpovede na otázku jej základov a ich filozofického zdôvodňovania. Patočka ukazuje, že v živote človeka neexistuje žiadna istota, ktorá nemôže byť otrasená. Analýzou pojmu Európy kriticky nadväzuje na Husserlovu kritiku duchovného stavu Európy, a jeho diagnózu krízy európskeho ľudstva. Husserlova fenomenológia sa vôbec stala zdrojom mnohých inšpirácií pre európske filozofické myslenie 20. storočia. Prenikavé analýzy vplyvu Husserlovho myslenia na európsku filozofiu urobila Elzbieta Struzik. (Struzik 2010, 219 – 239). Husserl chcel postihnúť hlbší zmysel Európy a európskej vedy, a vo svojom diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* poukázal na duchovnú krízu, v ktorej sa ocitla Európa. Podľa Husserla idea vedy je teleologickou ideou európskeho ľudstva ako idea vedenia, ako teória bez predpokladov, ktorá odkrýva pred európskym človekom možnosť zmocniť sa sveta, ako aj možnosť určovať

a vykladať všetky jeho ideály. Podľa Patočku v dejinách európskeho myslenia ide o ideu vedeckej racionality. (Patočka 2006, 24)

Pri ontologickom rozvrhu technickej civilizácie Patočka poukazuje na niektoré charakteristické črty európskeho myslenia, ktoré je založené na vede. Akcentuje pritom jej nihilistický zmyslu zbavujúci charakter. (Patočka 1990, 77-78). Veda totiž umožnila človeku ovládnuť súcna, ktoré získava pre seba. Paradoxne zároveň človeku predkladá súcno ako bytostne nezmyselné, a preto mu berie ten rozmer, skrze ktorý sa človek môže vzťahovať k bytiu. Preto poukazuje na modernú civilizáciu, ktorá je síce založená na vedeckých základoch, ale ktorá vlastne znemožňuje človeku plniť jeho úlohu, t.j. prepájať súcno s bytím. Špecifická úloha človeka vo svete spočíva podľa Patočku v našej možnosti nechať veci byť tým, čím sú, t.j. priviesť veci k ich vlastnému počiatku, bytiu.

Patočkovou úlohou vzhľadom na aktuálny stav duchovnej Európy, v ktorej prevláda „duch" pozitivizmu, bolo odkryť prirodzený svet nášho života. Patočka bol kritikom pozitivizmu, vychádzajúc z toho, že prirodzený svet nie je niečo samozrejmé, čo by bolo dané človeku, ale vyzdvihuje jeho problematickosť v kontexte ľudského výkonu, ktorý sa nejaví ako popis, ale ako úloha, ktorú je treba vykonať. Človek industriálnej epochy nepristupuje k prirodzenému svetu ako jednotnému ale rozštiepenému. Na jednej strane je objektívny svet prírodných vied, ktorý je presný, vymedzený presnou kauzalitou a matematizáciou, a na strane druhej je svet, v ktorom žijeme, ktorý je nepresný, meniaci sa a nevysvetliteľný. Veda tento prirodzený svet predpokladá, odvodzuje z neho totiž svoj systém matematických zákonitostí prírody, ktorý prostredníctvom tzv. idealizácie premieňa na matematický svet exaktnej kauzality. Veda pracuje s ideou prírody, pozbavenej každej zvláštnosti, jedinečnosti a náhodnosti, a prirodzený svet považuje za jej nižší subjektívny odraz. Patočka hovorí: „Nikde v prírode nie je možné konštatovať zotrvačný pohyb v prísnom zmysle, a predsa princíp zotrvačnosti v nej platí a exaktná kinematika bez neho nie je myslitelná". (Patočka 2002, 76) V tomto kontexte Patočka poukazuje na hypotetickú formálnu štruktúru nášho kalkulovateľného, vypočítavého vzťahu k nej. Patočka hovorí o objektivizácii prírody ako fundamentálnom prvku modernej ľudskej skúsenosti, ktorej cieľom je predvídanie. Napokon aj moderná technológia sa ukazuje ako spôsob ovládania sveta, založeného na možnosti predpovedať spôsob ako budú deje a chod vecí prebiehať. Moderná veda sa tak stáva špecializovaným poznaním so svojou osvedčenou formálnou schémou tejto objektivity, ktorú aplikuje nielen na prírodu, ale aj človeka, spoločnosť a ďalšie časti našej skúsenosti. Problém s takýmto typom poznania nastáva vtedy, keď sa využíva k predpovedaniu fungovania spoločnosti a jeho predmetom sa stáva ľudská existencia, ktorá nie je niečím

nemenným, stálym, nie je nejaký typ, ktorý by bolo možné použiť k predpovedaniu vývoja spoločnosti ako celku. Ľudská existencia sa vymyká vo svojej povahe kalkulácie, nemôžeme ju premieňať na formálny, na každého aplikovateľný systém, a to minimálne z roviny uznania ľudskej dôstojnosti. Môžeme povedať, že súčasná snaha zvyšovania produktivity a zisku, vychádza z takéhoto modelu človeka. V tomto zmysle sa človek stáva súčasťou mašinérie, ktorá síce zvyšuje svoj výkon ako aj jeho dôsledky, avšak nie je schopná pochopiť ich a rozumieť im. Bez toho aby si to ľudia vôbec uvedomovali, sú začlenení do výlučne moderného projektu premeny prírody na trvalú zásobareň, čím sa stávajú súčasťou prepočitateľného potenciálu, v ktorom sú vecou medzi inými vecami. „Vedy o faktoch vytvárajú ľudia vidiaci len fakty" (Patočka 2002, 158).

Západná Európa sa v 20. storočí ale aj našom 21. stáva stále viac a viac technizovaným svetom, moderným svetom vedotechniky. V našej dobe moderná vedotechnika odhaľuje prírodu svojim špecifickým formálnym spôsobom, redukuje ju na zdroj, a preto môže odhaľovať len to, čo sa dá prepočítať. Všetko, čo presahuje pole tejto kalkulácie, ktorá je založená na užitočnosti, je už z definície vyradené z tohto racionálne usporiadaného sveta. „Vlastná povaha modernej spoločnosti ... nie je industriálna, ale úpadková. Európa nezvládla problém spätý so zánikom rímskej ríše a vznikom novej spoločenskej štruktúry mravných subjektov pracujúcich – slobodní pracujúci znamenajú prevahu techniky, nivelizáciu, rozvoj technickej racionality, vyčerpávajúcu šedivú každodennosť..." (Patočka 2002, 474). V globalizovanom svete ide predovšetkým o uspokojovanie nekonečných nárokov a za každú cenu zvýšená potreba pohodlia a ochrany. Paradoxne však človek túto potrebu uspokojuje využívaním svojho technického rozumu a kalkulujúcej a zaujatej racionality moci, na ktorú nie je možné redukovať morálku. Ako hovorí M. Štúr o dopadoch mnohých zmien v spoločnosti a myslení: „Rozpad etických rámcov ako prirodzený dôsledok týchto zmien, ktoré charakterizuje segmentácia spoločnosti, emocionálny prepad jednotlivca, cynizmus v myslení a diverzita subkultúr so stratou identity, dialekticky konfrontuje tradičné koncepty zodpovednosti človeka a spoločnosti." (Štúr 2011, 30)

Treba zdôrazniť, že Patočka v tomto kontexte úvah o európskom ľudstve pripomínal nielen ontologický rozvrh modernej civilizácie ale aj morálny. „Bez mravného základu, bez presvedčenia, ktoré nie je vecou oportunity, okolností a očakávaných výhod, žiadna sebalepšie technicky vybavená spoločnosť nemôže fungovať. Morálka však tu nie je preto, aby spoločnosť fungovala, ale jednoducho preto, aby bol človek človekom. " (Patočka 2006, 429)

Patočka podobne ako Heidegger (Heidegger 1954, 24-32) hovorí o svete tzv. planetárnej techniky, v ktorom dochádza k strate jednotlivca. Je to svet, v ktorom

seba-odcudzenie je prirodzenejšie než byť samým sebou. Je to svet, v ktorom sa jedinečnosť človeka rozpustila v každodennosti, ktorá má črty neosobnosti, anonymity, neutrálnosti. V tomto technickom svete, je moc obvykle anonymná a ako hovorí Patočka: funguje, ale bez konca a cieľa. Paradoxne, jednotlivec sa v takomto svete stáva indiferentným voči svojej jedinečnosti skrze krajný individualizmus. Vo svete planetárnej techniky nie je miesto pre nič iné než pre svet planetárnej techniky.

Dejinná perspektíva vychádza z Patočkovej analýzy prirodzeného sveta, ktorý je sám dejinný. Dejiny ako nová dejinná epocha, začínajú v Patočkovom chápaní otrasom daného zmyslu. Dejiny človek získava naplnením istej dejinnej úlohy, chopením sa príležitosti, ktorú nám prináša skúsenosť otrasu: „Dejiny vznikajú otrasom naivného a absolútneho zmyslu v takmer súčasnom a vzájomne sa podmieňujúcom vzniku politiky a filozofie.“(Patočka 2002, 83) Otras daného zmyslu ako počiatok sa v dejinách neustále opakuje, vo vlastnom zmysle robí dejiny dejinami. Východiskom Patočkovho projektu filozofie dejín je postihnutie zásadného zvratu v živote človeka, ktorý smeruje k životu v pravde, slobode a zodpovednosti. Tento zvrat sa odohráva jednak v rovine individuálnej, kedy sa človek sťahuje do seba samého a jednak v rovine spoločenskej ako transformácia spoločného sveta do sféry verejnosti. O prvej rovine hovorí Patočka v súvislosti s filozofickým životom, o druhej v súvislosti so životom politickým. Obidve roviny je však možné myslieť len vo vzťahu k ich spoločnému počiatku a skúsenosti, ktorá je viazaná na otras daného zmyslu. Je nepochybné, že vzájomne sa podmieňujúci vznik filozofie a politiky, teda počiatok dejín vo vlastnom zmysle, znamená otrasenie naivného a absolútneho zmyslu. Patočka si myslí, že opakovanie tejto skúsenosti otrasu, ktorá stála na samom počiatku európskej epochy môže byť riešením krízy, pred ktorou Európa stojí. (Patočka 2002, 83-97) Preto nie je náhoda, že na konci diela *Kacířské eseje o filosofii dějin* sa dovoláva skúsenosti, ktorá európsku epochu začala: „Solidarita otrasených, teda tých, ktorí dokážu pochopiť, že dejiny sú konflikt holého a strachom spútaného života a života na vrchole, ktorý neplánuje ale afirmuje konečnosť“(Patočka 2002, 129). Solidarita vyjadruje dištanciu voči totalitným nárokom, v ktorých sa vytráca potreba neustáleho hľadania zmyslu a potvrdzovania jeho problematickosti. Skúsenosť otrasu ukazuje, že veci a svet nemáme a nesmieme mať v moci. Solidarita otrasených predstavuje spoločnú skúsenosť, v ktorej sa odhaľuje dimenzia vlastného bytia a zároveň je celý spôsob vedotechnického, manipulatívneho chápania skutočnosti otrasený. Táto spoločná skúsenosť technickej civilizácie predstavuje jedinečnú šancu v tom, že umožní nájsť nový spôsob myslenia, prostredníctvom ktorého by človek získal slobodný vzťah k technickému veku. Ide o spôsob otvoreného myslenia, ktoré si uvedomuje, že žiadny dosiahnutý stupeň poznania nemôže byť stály a definitívny.

Podľa Patočku už v samom jadre gréckej skúsenosti je vzťah k zmyslu založený na vedomí svojej vlastnej problematickosti. Potlačenie možnosti pýtať sa na zmysel vedie k totalite, k negácii humánneho v človeku, je potlačením samotného konania a robí jednotlivého človeka „nadbytočným".

Patočka analyzuje pred-dejinný a dejinný svet v kontexte troch životných pohybov: pohybe akceptácie, obrany a pravdy. Až pohyb pravdy zakladá dejiny vo vlastnom zmysle slova, je pohybom odkrytia, je to výkon, aktívna premena sveta, či utváranie zmyslu vo verejnom stretávaní sa s ostatnými, vo sfére verejnej, sfére politiky. Až problematickosť zmyslu umožňuje slobodný a sebou samým určený život. Patočka zdôrazňuje, že ide o výkon existencie v podobe vlastnej, t.j autentickej aktivity človeka. Človek, vykonávaním a tvorením vlastného života preberá za svoj život zodpovednosť. Slobodný dejinný človek je nepretržite činnou bytosťou, preto neprijíma svoj život ako osud, ale uskutočňuje pohyb pravdy ako starosť. Vznikom verejnosti – polis, ktorú udržuje slobodná ľudská aktivita, vzniká a manifestuje sa sloboda, ako výraz ľudskosti, kde človek môže byť v spolužití s rovnými. Tento druh realizácie slobodného života, ale prináša doteraz nepoznaný druh napätia. Slobodný človek je vystavený nutnosti konať, „...bytostne žiť nie v spôsobe akceptácie, ale iniciatívy a prípravy, hľadania príležitosti k činu, ponúkajúcich sa možností, znamená to život aktívneho napätia, rizika a neutíchajúceho vzmachu, kde každá pauza je nevyhnutne už slabosťou, na ktorú striehne iniciatíva druhých."(Patočka 2002, 52)

LITERATÚRA

HEIDEGGER, M. 1954. Die Frage nach der Technik. In Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze.* Pfullingen.

HUSSERL, E. 1996. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie.* Praha: Academia.

PATOČKA, J. 1990. *Kacířské eseje o filosofii dějin.* Praha: Academia.

PATOČKA, J. 1996. *Péče o duši I.* Praha: Oikoymenh.

PATOČKA, J. 2002. *Péče o duši III.* Praha: Oikoymenh.

PATOČKA, J. 2007. *Věčnost a dějinnost.* Praha: Oikoymenh.

PATOČKA, J. 1995. *Tělo, společenství, jazyk, svět.* Praha: Oikoymenh.

PATOČKA, J. 1990. *Negativní platonizmus.* Praha: Československý spisovatel.

PATOČKA, J. 2006. *Češi I.* Praha: Oikoymenh.

PATOČKA, J. 1992. *Přirozený svět jako filosofický problém.* Praha: Československý spisovatel.

PATOČKA, J. 1964. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové.* Praha: Nakladatelství ČSAV.

STRUZIK, E. 2010. Husserlowskie inspiracje francuskiej fenomenologii ciała. In Struzik, E., Kiepas, A. *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym.* Katowice: Studio 29, s. 219 – 239.

ŠTÚR, M. 2011. Responsibility and Sensus Communis at Unam´s, Ortega y Gasset ´s and Heidegger´s Work. In XLinguage.eu: A Trimestrial European Scientific Language Review, Vol. 4, no. 4, p. 30 – 39.

Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
ajavorska@ukf.sk

Sociálne, politické a kultúrne aspekty problému slobody

IDEA UNIVERZITY, SVOBODA A ODPOVĚDNOST

Petr Jemelka

Abstract*: In the past the whole range of personalities (e.g. Fichte, Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Newman, A. Smetana, K. Jaspers etc.) expressed their opinions about the question of the role of university. The historical tradition stabilized on the concept of university as a community – free and functionally structured association of free and responsible members, which is endowed with a specific ethos and fulfils quite an irreplacible role in promoting key, civilisation values. However, at present the idea of university itself is "corroding", the original ethos of university community is endangered from outside as well as from inside. That is why the revealing of the reasons for that change should become not only the topic of academic discussions, but also in the first place the starting point for seeking the correction of unhealthy trends and pressures which is university education at present exposed to. The problem is that the idea should not change into a mere university myth.*

Key words: Ethos – University – Freedom – Responsibility

Svoboda, odpovědnost a univerzitní prostředí tvořily od počátku jednotu, která je však v kontextech dnešní doby z vnějších i vnitřních příčin stále více ohrožena. Tato hrozba se týká členů akademické obce (tedy i nás zde a tady), ale dopadá ve svých důsledcích na celou společnost. Je proto na filosofii a etice, aby se problémem poslání univerzit v soudobém světě zabývaly jako navýsost závažným problémem. Zřejmě nikdo jiný totiž ony vážné a dalekosáhlé hodnotové souvislosti není schopen či ochoten vnímat, odhalovat a pojmenovat. Nikdo jiný než akademická obec se za ideu univerzity dnes bít nebude.

Ze všeho nejdříve si dovolíme učinit několik poznámek právě o zmíněné *ideji univerzity*. K otázkám samotného statutu, role, fungování či souhrnně – k otázce *poslání univerzity* se již vyjadřovala celá řada osobností (Fichte, Humboldt, Schleiermacher, Hegel, Newman, A. Smetana, K. Jaspers). Obvykle se tak dělo v kontextu prožívání jistých zlomových společenských vývojových etap či historických epoch. Moderní univerzita tak při svém vzniku byla předmětem diskursu (Lyotard 1993, 136-139), který byl nepochybně inspirován osvícenstvím a jeho pojetím vztahu mezi svobodou a odpovědností (Kant 1993). Po dlouhých peripetiích onen diskurs vyústil teprve nedávno (1988) ve formulaci shrnujícího manifestu (Magna Charta evropských univerzit).

I nyní je ovšem toto téma natolik nosné, že se k němu stále obracejí další autoři. Diskurs nad postavením univerzit v soudobém světě tedy stále probíhá, neboť představy o poslání univerzity jsou podrobovány stále nelítostnější konfrontaci s hodnotovými proměnami současné společnosti.

V případě našich zemí již uplynulo více než dvacet roků, které měly být podle původních představ o posttotalitní společenské „renesanci" zasvěceny obnově a návratu k původní ideji univerzity jako místu svobodné intelektuální činnosti. Zjišťujeme však paradoxně, že zřejmě nejtvrdší zkoušce je právě nyní podrobována představa, že poslání univerzity je širší než být jen místem získávání odborné kvalifikace. Přitom ze samotné myšlenky univerzity plyne zásada zakotvení odborné specializace v širším – univerzálním – základu vzdělanosti. Nemělo by jít jen o úzce aplikační podobu zaměřenosti studia, ale o komplexní kultivaci intelektuála. Dále je samozřejmým požadavkem propojení aktivit vzdělávacích s aktivitami výzkumnými.

Nezbytnou podmínkou naplnění tohoto ideálního směřování univerzity je nutnost autonomie této instituce, týkající se prvotně roviny badatelské svobody. Tato svoboda se vztahuje zejména na volbu témat a na možnost participace na odborném diskursu.

Současně se tato svoboda pojí i se specifickou podobou odpovědnosti institucionální i osobní. K. Jaspers k tomu v roce 1960 napsal: „... závisí universita na stavu ducha všech svých členů, studentů i profesorů." (cit. dle Fiala 1994, 44)

Zde nás samozřejmě může napadnout kritická námitka, že žádná ze společensky působících institucí nemůže být takto ideálně sebe-určující a autonomní, protože vždy existuje a funguje v jistém kontextu a pod určitými vnějšími tlaky.

V případě univerzity však jde také o to, že by neměla být jen institucí. Klíčovým slovem pro vyjádření jejího statutu je totiž *obec* – svobodné a funkčně strukturované sdružení svobodných a zodpovědných, které je nositelem zcela unikátního étosu, propojujícího dimenzi všelidskou (humanistickou) a občanskou s dokonce dvojí dimenzí profesní (vědec a učitel). Je však otázkou, zda právě naše doba a naše situace není krizí právě tohoto propojení a ona pospolitost není potlačována. Zda není spíše posilována formalizovaná institucionalizace, v posledku měnící univerzitu v dehumanizovaný „úřad" se vší absurdností byrokratického fungování.

Pokusme se nastínit jisté problémy, se kterými se v tomto kontextu setkáváme v našem domácím prostředí.

a) Samotná idea univerzity v současnosti „koroduje" kvůli vzniku škol, které se za univerzity pouze vydávají. Nejde přitom ani tak o samotný název, který lze v takových případech považovat za poněkud trapný marketingový tah. Podstatnější je zřejmé záměrné pomíjení (ignorování) oné výše zmíněné zásady univerzality. Jak může onu ideu ucelenosti intelektuální kultivace naplnit škola, postrádající většinu standardních fakult či disponující fakultami (a katedrami) prapodivně pospojovanými, o kuriózních součástech studijních programů nemluvě? A především – jak naplňuje onu původní univerzitní ideu škola sice nesporně vysoce kvalitní, ale již svým prvotním určením především specificky aplikačně zaměřená (dnešní *technická univerzita, zemědělská*

univerzita, veterinární univerzita)?

b) Právě tento aspekt ovšem druhotně negativně zasahuje i do fungování univerzit tradičních. Máme tím na mysli společenskou objednávku, týkající se preferencí v zaměření profilu absolventa i realizovaného výzkumu.[1] Krátkozrace akceptovaný úzce aplikační trend nejen produkuje jednostranně zaměřené „řemeslníky," jejichž uplatnění na trhu práce navíc není v delší časové perspektivě vůbec jisté. V obecnějším smyslu na toto téma poznamenává V. Bělohradský: „... je třeba klást odpor teroristickému používání pojmu konkurenceschopnost. Ve jménu toho hesla evropské vlády zbavují občany práv, která si vydobyli v běhu svých národních dějin, a redukují práci, která je zdrojem životního smyslu, na pouhé zboží. Práce není zboží, dějiny modernosti jsou především dějinami osvobození práce." (Bělohradský 2010, 12)

c) Uvedený „aplikační" trend však především destruktivně zasahuje do osvědčených stabilizovaných struktur uceleného studia konkrétních teoretických disciplin – ve prospěch preference nesystematicky vytvářených „rychlokurzů," neposkytujících znalosti o hlubších souvislostech studovaného oboru. Mimo to je naopak celá řada oborů (vesměs humanitních) více či méně nenápadně posouvána do pozice zbytného luxusu podivínů, kteří odčerpávají drahocenné prostředky do zcela (ekonomicky) neužitečných oblastí. Jako nástroj tohoto nátlaku jsou využívány i značně sofistikované systémy hodnocení, které vesměs preferují kvantitativní scientometrické metodiky. L. Tondl v této souvislosti oprávněně upozorňuje, že kvantitativní metody jsou důležité – ovšem jako příprava podkladů pro vlastní hodnocení, které by mělo být multikriteriální. (Tondl 1998, 138)

Pouze kvantifikující způsob pohledu na vědeckou a pedagogickou práci má ve stávající podobě totiž celou řadu velmi problematických stránek (nekompetentnost hodnotitelů, honba za body a citacemi atd.) a je stále více vnímán akademickou obcí jako prostředek ekonomické i kvalifikační restrikce osob i institucí.

d) I samotné některé vnitřní stránky fungování akademické obce v současnosti mohou kolidovat s výše uvedeným étosem, jehož sevřenou formulací je i toto R. Rortyho vyjádření: „Jediné, v čem může věda sloužit jako vzor, je, že je modelem lidské solidarity. Instituce a praktiky rozličných vědeckých komunit bychom mohli pokládat za vzor pro zbytek kultury." (Rorty 1991, 202) A přece se i v akademické obci setkáváme s odcizením (masová výuka, elektronická náhrada osobního kontaktu atd.). Setkáváme se zde ovšem i s agresivitou a násilím.[2] Lze se potkat s nepoctivým

1 P. Pernica v této souvislosti upozorňuje jak na jisté obecnější rysy soudobé proměny poměru ke vzdělání a kultuře v celku společenského prostředí, tak i na konkrétní politické zásahy (reformy vysokého školství). Zmiňuje ovšem i neblahé reakce samotných škol, které ztrácejí kontinuitu s tradicí a podléhají služebnosti, což vede ke ztrátě autonomie univerzity. (Pernica 2011, 18)

2 Viz např. grantové financování výzkumu, tlak na tzv. kompetence a dovednosti absolventa atp.

jednáním, podvody, korupcí a dnes hlavně s problémem plagiátů.

e) V současnosti se setkáváme i s posunem ve vnímání odpovědnosti v souvislosti se zvyšováním kvalifikace. Přitom osobní kvalifikační růst znamená především rozšíření možnosti *služby* akademické *obci*. Tato služba se týká samotného pracoviště (např. nabývá kvalifikační růst významu pro proces akreditace). Týká se však zejména pomoci ostatním členům obce (studentům, doktorandům, kolegům z oboru); v obou těchto rovinách tedy souvisí úzce s perspektivami této obce.

K čemu je docent či profesor, který se odmítá podílet na kvalifikačním růstu svých kolegů – nebo mu dokonce aktivně brání? Takové jednání lze považovat za jeden z nejzávažnějších prohřešků proti étosu akademické obce. Takový člověk nejen že podléhá zášti, žárlivosti či prosté závisti, ale především se proviňuje tím, že odmítá splácet onen dluh, který každému vzniká tím, že smí být členem této obce.

***

Tento příspěvek tvořilo jen několik nesystematických poznámek k velmi závažnému problému, majícímu evidentně i filosofickou a etickou dimenzi. Odhalování příčin soudobé proměny ideje univerzity by se proto mělo stát tématem akademických debat a ovšem i východiskem ke hledání nápravy nezdravých trendů a tlaků, jimž v současnosti vysoké školství podléhá (a to nejen u nás).

Je nepochybné, že étos univerzitní obce je v současnosti ohrožen – zvnějšku i zevnitř. Této hrozbě bychom měli čelit a bránit ze všech sil ideu univerzity. Měli bychom bránit tomu, aby se tato idea neproměnila v pouhý *mýtus univerzity*, který je mimo ni samu zprofanován i zesměšňován. V důsledku této již probíhající proměny je totiž nakonec odmítána i hodnota vzdělání, takže pak skutečně může nastat situace, kdy se dočkají realizace i zcela nesmyslné a krátkozrace zaměřené „projekty" lidí zcela nekompetentních. Tlak na prosazení placeného vzdělání nebo na jeho tzv. zefektivnění cestou zkracování i obsahové redukce studijních programů jsou jen jedny ze zřetelnějších příznaků rozchodu s hodnotami, bez kterých ovšem nemůže v konečném důsledku prosperovat demokratická společnost. V. Bělohradský (2010) v této souvislosti píše: „Většina současných evropských vlád, a zvláště ta česká, jsou nelegitimní *ex modo*, protože v rámci ´šetření na státních výdajích´ zavádějí změny, které ohrožují etickou, ideovou a kulturní podstatu evropské společnosti ... Pod záminkou ´vyrovnaného rozpočtu´ se prosazují změny totální, nenapravitelné, odporující evropské tradici demokratického kapitalismu." (Bělohradský 2010, s.12) K tomu lze již jen připomenout dodat, že útok na hodnotu vzdělání vždy byl součástí totalizujících politických snah.

LITERATURA

BĚLOHRADSKÝ, V. (2010): *Proč klást odpor zvoleným vládám*. Právo, 22.12. 2010, 12.
FIALA, J. (ed.) (2003): *Obnova ideje univerzity*. Praha: Karolinum.
KANT, I. (1993): *Odpověď na otázku: Co je osvícenství*. Filozofický časopis 1993/3, 381-387.
LOCHMAN, J. M. (2002): *Idea univerzity*. Vesmír 81, 8, 466-7.
LYOTARD, J.-F. (1993): *O postmodernismu*. Praha: Filozofický ústav AV ČR.
PERNICA, P. (2011): *Krize univerzit*. Univerzum XXI, 2, 17-20.
RORTY, R. (1991): Veda ako solidarita. In: Gál, E., Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa, 193-208.
SMETANA, A. (1963): O poslání universit. In: Michňáková, I. (ed.): *Augustin Smetana*. Praha: Svobodné slovo, 107-129.
TONDL, L. (1999): *Hodnocení a hodnoty. Metodologické rozměry hodnocení*. Praha: Filosofia.
http://www.magna-charta.org

Doc. PhDr. Petr Jemelka, Dr.
Katedra občanské výchovy
PdF MU
Poříčí 31
Brno
ČR
1178@mail.muni.cz

&

Katedra filozofie
FF UCM
Nám. J. Herdu 2
Trnava
SR

SLOBODA TELA A TELESNOSŤ V KONTEXTE FEMINISTICKEJ FILOZOFIE

Adriana Jesenková

Abstract*: The author of the contribution paid to the issue of freedom of the body. It reflects the approaches to the body in the context of feminist philosophy, focusing on the concept of Judith Butler and Elizabeth Grosz.*

Key words: Freedom – Body – Materiality – Sex – gender

Samotné spojenie sloboda tela je kontroverzné. V západnom myslení je totiž telo považované skôr za prekážku slobody človeka než za jej východisko. Nielen antické myslenie, známe platónskym presvedčením, že telo je väzením duše, ale najmä neskoršie moderné myslenie reprezentované Descartom a jeho oddelením tela a mysle ako dvoch odlišných substancií vyznačujúcich dva rozdielne, navzájom sa vylučujúce svety, je spojené s chápaním tela a telesnosti ako sféry, kde sloboda nie je prítomná ani možná. Telo ako rozpriestranená vec je telesom medzi ostatnými rozpriestranenými objektmi prírody, na ktoré sa vzťahujú prírodné zákony. Pohyb tela nie je považovaný za aktivitu ako výraz slobody, keďže jej zdrojom nie je telo samotné, aktivita tela je len kauzálnym a nevyhnutným dôsledkom diania v prírode. Sloboda patrí mysli ako mysliacej veci, na ktorú sa prírodné zákony nevzťahujú.

Táto línia myslenia sa zachovala dodnes a sloboda sa spája so slobodnou vôľou – ako predpokladom možnosti posudzovať nejaké konanie z morálneho hľadiska. Sloboda sa odvíja od našej schopnosti a našich možností (daných naším kontextom, situáciou, v ktorej sa nachádzame) rozhodovať sa. Moralitu ako potenciu byť morálnym subjektom, t. j. subjektom zodpovedným za svoje konanie, odvodzujeme zo schopnosti racionálne posúdiť svoje rozhodovanie, konanie a ich dôsledky. Neschopnosť byť morálni odvíjame najčastejšie z neschopnosti byť racionálni.

Sloboda je zároveň chápaná v protiklade k nevyhnutnosti, nutnosti (determinácii). V tomto zmysle sme slobodní vtedy, ak môžeme konať odlišne, než sa dá predvídať na základe poznania kauzálneho reťazca diania. Kľúčovou otázkou potom je, ako možno byť slobodní pri akceptovaní našej telesnosti. Nebudeme skúmať, či slobodná vôľa predchádza telesnú aktivitu tak, ako sa tomu venuje neurofyziológia alebo iné disciplíny na rozhraní neurovied a filozofie. Pre naše skúmanie je kľúčovou otázka, akú koncepciu tela potrebujeme, ako konceptualizovať telo a našu telesnosť, aby sme mohli samých seba vnímať ako slobodné bytosti? Sebapochopenie ako slobodných bytostí totiž otvára priestor pre odpor voči sociálnej realite, sociálnym a kultúrnym normám a sociálnym poriadkom, ktorých existencia je zdôvodňovaná odvolávaním

sa na prirodzenosť. Je východiskom pre možnosť sociálnych a kultúrnych zmien. Každé myslenie, ktorého ambíciou je nielen svet chápať, ale jeho porozumením umožniť jeho zmeny, má uvedená otázka morálny zmysel, pretože nemôcť konať tak, ako by sme chceli, znemožňuje byť morálni. Potrebujeme sa pochopiť ako bytosti, ktoré môžu konať odlišne, než by bolo predikovateľné na základe našej telesnosti ako jej rozumejú prírodné vedy prostredníctvom svojho fyzikalistického slovníka.

V nasledujúcej časti sa pokúsime k tejto otázke postaviť z perspektívy feministickej filozofie a myslenia, ktoré otvorene deklaruje svoju ambíciu meniť sociálnu realitu, existujúci sociálny poriadok, ktorý vníma ako nespravodlivý. Cieľom feministickej teórie ako aj praxe je zmeniť sociálny poriadok, sociálnu realitu zmenou noriem, pravidiel a hodnôt čiže zmeniť kultúru. Nerovnosť postavenia mužov a žien, ich prístupu k zdrojom a k moci je v sociálnej realite ospravedlňovaná a zdôvodňovaná odkazom na prírodné danosti, prirodzenosť, biológiu a fyziológiu, na telesnosť žien. Ženy sú považované za viac späté s telom, prírodnejšie, viac ovplyvnené biológiou ako muži. Ako sa feministické myslenie vyrovnáva s uvedenými otázkami? Aké koncepcie tela a telesnosti ponúka? E. Groszová načrtáva genézu postojov k telu v rámci feministickej filozofie a teórií (Groszová 1997). Podľa autorky v histórii, ale aj v súčasnom feminizme nachádzame množstvo navzájom sa odlišujúcich, dokonca aj protikladných názorov na telo. Prvá skupina, ktorú označuje ako egalitársky feminizmus, považuje telo za biologicky determinované, cudzie vo vzťahu ku kultúrnym a intelektuálnym výkonom, pričom sa rozlišuje medzi pohlavne neutrálnou mysľou a pohlavím determinovaným (a limitovaným) telom.

Významné je, že pohlavnosť mužských tiel nie je zásadnou prekážkou, faktorom limitujúcim schopnosť mužskej mysle transcendovať; jedinou prekážkou je univerzálna vlastnosť všetkých tiel spočívajúca v smrteľnosti a fakticite. Pohlavnosť ženských tiel špecificky a zásadným spôsobom – okrem smrteľnosti a fakticity – obmedzuje, determinuje schopnosť (resp. neschopnosť) ženských myslí transcendovať (telesnú a materiálnu realitu). V rámci egalitárskeho feminizmu nachádza Groszová dve stratégie, ako sa postaviť k takto poňatej telesnosti. Prvá stratégia spočíva v úsilí vykročiť za hranice dané telom, eliminovať účinky ženskej biológie, čo umožňujú najmä nové technológie (antikoncepcia, umelá reprodukcia). Ide o zdokonalenie alebo potlačenie tela, o modifikáciu alebo transformáciu biológie. Druhá stratégia spočíva v pozitívnejšom a menej kritickom prístupe k telu; telo sa chápe ako výlučný prostriedok tvorby poznania a spôsobov života.[1]

Predstaviteľky sociálneho konštruktivizmu nechápu telo ako nejakú prekážku, ktorú treba prekonať, ale skôr ako nejaký biologický objekt, ktorého reprezentácia a fungovanie je politicky určené; tvrdia, že odlišnosť mužského a ženského sa určuje

1 Niektoré feministické epistemologičky (teória stanoviska) a ekofeministky

sociálne. Telo je podľa nich biologicky determinované a ahistorické, zatiaľ čo myseľ je považovaná za sociálny, kultúrny a historický objekt, za produkt ideológie, telo ostáva niečím prírodným, predkultúrnym. Stratégia teda spočíva v neutralizácii pohlavnej určenosti tela, avšak nie prostredníctvom medicínsko-technologického zasahovania, ale skôr transformáciou ideológie, napr. zrovnoprávnenie prostredníctvom sociálnej reorganizácie výchovy detí (rodovo citlivá výchova). Ide o transformáciu na úrovni rodu, nie je potrebné meniť telo, ale postoje, presvedčenia a hodnoty.

Napokon, sexuálna diferencia alebo dekonštrukcia, predstavujúca tretiu skupinu názorov, chápe telo ako základný predpoklad pochopenia ženskej existencie tak na fyzikálnej, ako aj na sociálnej úrovni. Telo sa však nechápe ahistoricky, nie je považované za biologicky daný, mimokultúrny objekt. Pozornosť sa sústreďuje na pojem sociálne telo ako aj žité a prežívané telo. Podľa E. Groszovej sa táto línia myslenia vyznačuje istým podozrievavým postojom k rozlíšeniu rodu a pohlavia, menej sa zaujíma o otázku kultúrnej konštruovanosti subjektivity a skôr sa zaujíma o otázku, z akého materiálu sa takéto konštrukty budujú. Telo nie je chápané ako neutrálne, pričom základné neredukovateľné odlišnosti medzi pohlaviami, ale i v rámci pohlaví majú za dôsledok pluralitu ženskostí a mužskostí. Telo je politickým, sociálnym a kultúrnym objektom; diskurzívnym objektom, ktorý je previazaný s túžbou, označovaním a mocou. V zápasoch o definovanie tiel ide preto o sociálny priestor, mobilitu a aktivitu (Groszová 1997, 12).

Judith Butlerová a Elizabeth Groszová predstavujú v tomto kontexte dva signifikantné prístupy k telu a telesnosti. Ich argumentácia obsahuje miesta zhody, ale aj významné odlišnosti. Butlerovej ústredným konceptom je myšlienka performatívneho rodu. Autorka nechápe telo ako vopred existujúci pohlavne špecifický povrch, do ktorého kultúra vtláča svoj zápis, ale ako spútané a konštituované politickými silami. To znamená, že zatiaľ čo koncepcie sociálneho konštruktivizmu situovali procesy konštruovania len v rovine rodu, resp. kultúry cez procesy výchovy a socializácie, dekonštrukcia zostupuje z roviny rodu na rovinu tela, biologických daností, biológie a vidí konštruovanie už tu. Butlerovej koncepcia má ambíciu uniknúť z naturalistickej interpretácie vzťahu medzi telom ako biologickou danosťou, matériou a kultúrne a sociálne konštruovaným rodom, z naturalistickej interpretácie sociálneho poriadku. Jej stratégia spočíva v snahe odstrániť dichotómiu prírodného a kultúrneho rozpustením tela a telesnosti v diskurze. Butlerová, ako na to upozorňuje H. Nagl-Docekalová, mení epistemologickú perspektívu, podľa ktorej diskurz a jazyk ovplyvňuje poznanie, na ontologickú perspektívu, z ktorej sa diskurz stáva tvorcom prírodného, biologického, a teda aj tela a pohlavných špecifík (konštitučná téza).

Ako ukazuje Nagl-Docekalová, tento typ argumentácie sa míňa účinkom.

Kritika moci, ktorá má viesť k zmene sociálnych noriem, má totiž zmysel, len pokiaľ sa týka tých, čo sú tu už prítomní/é – tých, ktorí/é cítia nespravodlivosť. Meniť normy má zmysel, len ak je tu niečo, čo svojou reguláciou ovplyvňujú, teda čo im predchádza je konštituované ako skutočnosť vopred. Ontologizácia diskurzu tak len potvrdzuje svoje naturalistické východisko. Problémom nie je naša schopnosť vnímať odlišnosti/ rozdiely a reflektovať ich. Problémom sú naše modely vysvetľovania, naše teórie o odlišnostiach, s ktorými sa stretávame vo svete každodennej skúsenosti. Riešením otázky kritiky moci a slobody sebarealizácie ľudí teda nie je zbavovanie sa akýchkoľvek kategórií rozlišovania a ich nahradenie zjednodušujúcimi monokauzálnymi vysvetleniami (diskurz, príroda).

Podľa Groszovej Butlerová opomína otázky prírody a matérie. Materializácia sa tak pre ňu stáva dôležitejšou než matéria. Groszová koncipuje materiálnosť v pojmoch „aktívnych síl." Telo je zapojené do procesu aktívneho „stávania sa", ktoré presahuje akýkoľvek pokus o konceptualizáciu. „Príroda je ... je otvorenosť, zdroje, produktivita." Telo sa aktívne podieľa na procesoch zmien a transformácie (Lennonová 2010, 43).

Butlerová považuje matériu za výsledok procesu, „... ktorý sa v priebehu času stabilizuje, aby vyprodukoval efekt hranice, stálosti ...toho, čomu hovoríme matéria" (Butlerová 1993, 9). Nemôžeme potom klásť otázky o limitoch niečoho mimo toho, čo sme konceptualizovali. Čo môžeme, je skúmať možnosti konceptualizácie. To neznamená, že neexistuje nič mimo diskurz. Butlerová rovnako akceptuje, že telo presahuje akýkoľvek pokus o jeho zachytenie v diskurze. Je to práve tento presah, ktorý umožňuje alternatívne formácie tela, pretože telo predbieha všetky spôsoby, ako by sme mohli o ňom myslieť. Avšak máme jedine diskurzívne možnosti skúmania, ako sa k nemu priblížiť (Lennonová 2010).

Aký je teda rozdiel medzi uvedenými koncepciami tela? Obe akceptujú neredukovateľnosť materiálnosti tiel. Rozdiel je v ich chápaní pohlavných špecifík a diferencií. Zatiaľ čo Butlerová tvrdí, že binárny rozdiel, pohlavná diferencia je produktom sociálnych praktík, Groszová chápe telo ako „... nejaké pole, dvojdimenzionálne kontinuum, v ktorom rasa (dokonca možno aj trieda, kasta či náboženstvo) formujú špecifikácie tela (Groszová 1997, 12). Samy formy subjektivity nie sú generalizovateľné - subjektivita je konštruovaná, formovaná. Hoci existujú len konkrétne telá - sme konfrontovaní s diferencovanou mnohosťou konkrétnych tiel, zároveň existujú vždy špecifické typy tela determinované pohlavím, rasou, so svojou vlastnou fyziognómiou. „Sú rôzne druhy tiel, oblasti diferencií...ak (však) antiesencialistické odvrátenie sa od identity berieme vážne, a zároveň sa pridržiavame nejakého pojmu „tvorby či konštrukcie subjektivity", tak musíme vysvetliť i ten materiál, z ktorého sa subjekt konštruuje, a sproblematizovať jeho „surovosť"

(Groszová 1997, 13).

Čo sa týka Butlerovej, telo v jej ponímaní je buď produktom diskurzu, je tým, čo vzniklo v procese materializácie diskurzu, alebo je matériou, ktorá je spracovávaná, formovaná diskurzom, pričom mu kladie nejaké obmedzenia, ale my nič nevieme povedať o tom, aké sú to obmedzenia. To, čo môžeme skúmať, sú možnosti diskurzu, nie vlastnosti matérie, hmoty či tela.

Na druhej strane, Groszová ponúka pozitívne sformulovanú koncepciu tela a matérie. Telá sú objektmi odlišnými od všetkých ostatných objektov. „...sú centrami perspektívy, vhľadu, reflexie, túžby, konania...Telá nie sú neschopné reakcie, nie sú nečinné; fungujú interaktívne a produktívne. Konajú a reagujú. Generujú to, čo je nové, prekvapujúce, nepredvídateľné (McDowellová 1999, 53).

Vo vzťahu k téme slobody je neočakávanosť (nepredikatabilita), prekvapivosť, novosť dôležitou charakteristikou. Matéria, telo nie je len pasívnou hmotou, ktorá trpne čaká na diskurzívne sformovanie. Telo je aktívne, môže nás prekvapiť svojou reakciou, môže sa vzoprieť diskurzívnym praktikám, môžu z neho vzísť nové stratégie vyrovnávania sa s prostredím, nemožno ho ignorovať. Z tejto perspektívy možno Groszovej koncepciu považovať za viac približujúcu možnosť tela byť pochopené nie ako prekážka slobody, ale ako jeden z jej zdrojov.

Diskurz, ktorý hovorí o tele, matérii ako o predkultúrnych objektoch, ďalej reprodukuje dichotomický model vzťahov medzi prírodou ako pasívnou a kultúrou ako aktívnou, a zároveň je výrazom skeptického nedôverčivého postoja voči „tomu tam vonku“ – prírode. Problematické je, že je nedôverou aj voči sebe ako telesnej bytosti.

H. Nagl-Docekalová súhlasí s Groszovou, že nemáme takú koncepciu materiálnosti, ktorá by vystihovala špecifiká ľudských tiel oproti bežným objektom skúmaným fyzikálnymi vedami (Nagl-Docekalová 2007, 68). Zároveň však kritizuje redukcionizmus, ktorý redukuje všetko na diskurz (u Butlerovej) alebo na telo (u Groszovej). Podľa nášho presvedčenia bolo by zjednodušujúce pripisovať Groszovej snahu vysvetľovať diferencovanosť reality monokauzálne – cez prírodu, ani v stave jednoty s kultúrou. Sama Groszová upozorňuje, že otázka disonancie, neúspechu a zlyhania či dezintegrácie (mysle a tela) je zaujímavejšia ako vyzdvihovanie ich súzvuku a paralel (Groszová 1997, 12). Nezbavuje sa diferencovaného pohľadu na diferencovanú realitu, ale usiluje sa v interakcii s ňou o takú jej interpretáciu, ktorá by našu telesnosť nechápala ako prekážku našej slobody.

LITERATÚRA

BUTLEROVÁ, J. (1993): *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*.London: Routledge.

GROSZOVÁ, E. (1997): *Miznúce telá. Nové stvárňovanie tela*. In: ASPEKT No. 2, s. 4 – 15.

LENNONOVÁ, K. (2010): F*eminist perspectives on the Body*. Dostupné online: http://plato.stanford.edu/entries/feminist-body/ (05.09.2011)

MCDOWELLOVÁ, L. (1999): *Gender, Identity and Place. Understanding Feminist Geographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

NAGL-DOCEKALOVÁ, H. (2007): *Feministická filozofie*. Výsledky, problémy, perspektivy. Praha: SLON.

Mgr. Adriana Jesenková, PhD.
Katedra aplikovanej etiky
Filozofická fakulta Univerzity P.J. Šafárika v Košiciach
Popradská 66
040 11 Košice
adriana.jesenkova@gmail.com

SLOBODA A TOLERANCIA V KONTEXTE LIBERALIZMU

Jarmila Jurová

Abstract*: The paper focuses on the issue of liberty and tolerance in liberal thinking. Liberty is closely connected with tolerance – to tolerate somebody means to enable him/her to follow his/her own conviction and way of life freely if this is in the frame of law. The mutual relation of liberty and tolerance hence offers many challenges. The author presents the grounds of liberal freedom found in the work of J. S. Mill and his reasons for tolerance, which still prevail in present argument for the need of tolerance in society. Principles limiting liberty are discussed in the final part of the paper.*

Key words: Liberty – Tolerance – Limits – Individual – Society

O slobode jednotlivca a tolerancii inakosti sa dnes diskutuje v rôznych kontextoch a z mnohých uhlov pohľadu.[1] Slobodu si cenia ľudia s rôznymi politickými presvedčeniami, aj keď je v nich interpretovaná rôzne. Liberalizmus disponuje určitou koncepciou slobody, spočívajúcou v absolutizácii osobnej slobody, ktorá je obmedzená iba hranicou, za ktorou začína sloboda druhého človeka. Základnou hodnotou je teda sloboda jednotlivca, ktorá vychádza z Lockovej premisy, že „kde niet zákona, nie je ani sloboda", pričom sa predpokladá, že vláda zákona bude nestranná. J. Locke spolu s J. S. Millom nastolili v liberalizme okrem otázky slobody aj otázku tolerancie. Kým Locke sa zaoberá problémom náboženskej tolerancie v 17. storočí,[2] Mill sa venuje problému tyranie verejnej mienky v období viktoriánskej Británie. V centre nášho záujmu je argumentácia J. S. Milla, ktorý prezentuje všeobecný koncept slobody a obhajuje dôležitosť umožnenia, a dokonca podnecovania rozsiahlej diverzity. Povedané slovami S. Mendus (1989, 45): „Mill predkladá všeobecné a pozitívne argumenty v prospech slobody a významu diverzity, kým Locke predkladá špecifickú a negatívnu argumentáciu proti náboženskému prenasledovaniu." Tak ako u súčasných liberálov, už u Milla je diverzita kľúčovou kategóriou.

V spise *O slobode*[3] nájdeme dva základné komponenty jeho teórie: prezentuje tu argument za slobodu jednotlivca – ide o slobodu od nátlaku a donútenia zo strany spoločnosti; a zároveň uvádza nevyhnutné, hoci nie postačujúce podmienky na

1 Zjavné je to napr. aj v oblasti sexuality v súvislosti so stále častejšie konštatovanou variabilitou, heterogenitou a plasticitou ľudských sexualít (Marková 2007), ako aj v kontexte otázok smerovania súčasnej civilizácie, v ktorej technologické systémy podstatne určujú, konštruujú svet, v ktorom žijeme a formujú náš spôsob života (Javorská 2011).

2 Locke (2000) prezentuje argumenty v prospech náboženskej tolerancie; vychádzajú z jeho presvedčenia, že ľudia môžu byť prinútení k formálnemu vyznávaniu určitého presvedčenia, avšak nemožno ich prinútiť k pravému presvedčeniu, k pravej viere. Bližšie k Lockovej koncepcii osoby a slobody pozri Manda (2009).

3 Spis vyšiel v roku 1859 pod názvom *On Liberty*. V texte citujeme slovenský preklad z roku 1995.

obmedzenie tejto slobody. Sloboda jednotlivca môže byť obmedzená iba vtedy, ak sa tým predíde ujme, ktorá by mohla byť spôsobená ostatným. Mill píše: „Jediná sloboda hodná svojho mena je sloboda hľadať vlastné dobro vlastnou cestou, pokiaľ sa nesnažíme ostatných obmedzovať v tom istom, alebo klásť prekážky ich úsiliu“ (Mill 1995, 18). Ak ľudia umožnia každému žiť podľa jeho vlastných predstáv, bude to pre ľudstvo užitočnejšie, ako keby ho nútili žiť tak, ako sa to páči im. Mill teda tvrdí, že žiadny názor a predstava života by nemala byť potláčaná z dvoch dôvodov. Prvým je, že nikdy si nemôžeme byť istí, že konkrétna predstava je nesprávna, preto žiadna autorita, ktorá by takúto predstavu chcela potlačiť, nie je neomylná. A po druhé, aj keď by sme boli presvedčení o jej nesprávnosti, samotné potláčanie prejavu takejto predstavy by bolo zlom. Takže každý má mať možnosť „slobodne utvárať svoje názory a vyjadrovať ich“ (Mill 1995, 53).

Hodnota diverzity u Milla vychádza z jeho chápania ľudskej podstaty, podľa ktorej sa rôzne typy ľudí realizujú rôznym spôsobom. Mill odmietal svet uniformity a diverzitu považoval za dôležitú podmienku ľudského napredovania. Toto presvedčenie úzko súvisí s obhajobou tolerancie a autonómie jednotlivca. „Nútiť ľudí žiť istým spôsobom života nielenže deformuje ich prirodzený charakter, ale zároveň im odopiera status dospelých ľudských bytostí“ (Mendus 1989, 52). Tyrania verejnej mienky spočíva v obmedzovaní takto chápanej autonómie zo strany spoločnosti. V modernej politickej filozofii je autonómna bytosť bytosťou, ktorá koná v súlade so zákonom, ktorý si stanovila. Významným následkom autonómie jednotlivcov je, že implikuje potrebu spoločnosti, ktorá je pluralitná a rôznorodá. Mill je presvedčený o tom, že autonómne bytosti budú prejavovať vysoký stupeň diverzity, a zároveň rozvíjanie autonómie si vyžaduje diverzitu, pretože ak byť autonómny znamená byť autorom svojho vlastného spôsobu života, potom sa môžeme stať autormi svojich vlastných životov iba za predpokladu, že máme primerané množstvo akceptovateľných alternatív, z ktorých si môžeme vybrať. Bez toho ľudská prirodzenosť chradne a autonómia sa stáva nemožnou. Povedané jazykom modernej politickej teórie, Mill vlastne odôvodňuje slobodu odvolávajúc sa na autonómiu a trvá na tom, že dosiahnutie autonómie si vyžaduje pluralizmus (Mendus 1989, 55).

Millova obhajoba slobody obsahuje dva základné prvky: presvedčenie, že diverzita je morálne žiaduca, pretože ľudská prirodzenosť je sama o sebe rôznorodá; a tvrdenie, že diverzita je žiaduca ako nevyhnutná podmienka presadzovania a zachovania autonómie. Diverzita je dobrá, pretože „je užitočné, aby sa skúšali rozmanité spôsoby života: aby sa rozmanitým povahám poskytlo voľné pole pôsobnosti [...] a aby sa hodnota rozličných spôsobov života, ak si ich niekto trúfne vyskúšať, overovala prakticky. Skrátka je žiaduce, aby sa uplatňovala individualita v tých záležitostiach, v ktorých sa primárne nedotýkame iných“ (Mill 1995, 54).

Avšak z Millových úvah vyplýva, že kedykoľvek konanie jednotlivca ohrozuje iných, je vyňaté z pôsobnosti slobody a spadá do oblasti morality alebo práva (Smith, 2008, 61).

Treba ešte poznamenať, že Mill nepresadzuje autonómiu ako hodnotu samu o sebe, ale ako „jediný nepochybný a permanentný zdroj zdokonaľovania jednotlivca, spoločenského rastu a rozvoja civilizácie" (Mendus 1989, 59). Princíp autonómie a slobody má dokonca prioritu pred princípom utility. Princíp slobody totiž explicitne zakazuje zasahovať do konania iných, aj keď sme presvedčení, že by to bolo v ich prospech. Podľa Milla nemáme právo prinútiť inú osobu k nejakému konaniu ani z dôvodu, že ju to urobí šťastnejšou.

Millova koncepcia slobody a tolerancie zaberá dôležité miesto v liberálnej tradícii a poskytuje kľúč aj k riešeniu toho, čomu dnes hovoríme paradox tolerancie. Liberalizmus vychádza z premisy individuálnej diverzity: každá osoba má jedinečnú koncepciu toho, čo robí jej život hodnotným, a je oprávnená presadzovať túto koncepciu podľa svojich možností najlepšie, ako vie. Tolerancia v širšom zmysle slova zahŕňa umožnenie vecí, ktoré považujeme za morálne nesprávne. Ale ak je niečo nesprávne, ako môže byť správne umožniť to? S. Mendus (1989, 57) v tejto súvislosti píše: „Argument vychádzajúci z autonómie poskytuje prinajmenšom začiatok odpovede na túto otázku: mali by sme tolerovať veci, ktoré považujeme za morálne nesprávne preto, lebo nás nezaujíma iba to, čo ľudia robia, ale aj dôvody ich konania. Preto je (vo všeobecnosti) dôležitejšie to, že ľudia konajú autonómne ako to, že konajú správne." Robiť slobodné rozhodnutia je dôležitejšie ako robiť správne rozhodnutia. Autonómia teda poskytuje oprávnenie tolerancie a pomáha riešiť paradox tolerancie.

Ďalší argument v prospech Millovej koncepcie slobody presadzovania vlastného dobra vlastným spôsobom a tolerovania iných ponúka kontraktualizmus, podľa ktorého je moralita otázkou dohody a najrozumnejšími morálnymi princípmi sú tie, na ktorých sa dohodnú racionálni a rozumní ľudia (Smith 2008, 62). K takýmto princípom patrí aj princíp slobody v zmysle žiť podľa vlastnej predstavy dobra a tolerovať túto istú slobodu aj u ostatných, pokiaľ ich rôznorodé spôsoby presadzovania vlastného dobra neubližujú ostatným.[4] Kým teda Mill prezentuje určitú koncepciu dobra, ktorá je hodnotná v ľudskom živote a v ktorej je podstatná sloboda a individualita, kontraktualisti vychádzajú z predpokladu navzájom si odporujúcich koncepcií a hľadajú také morálne princípy, ktoré by boli akceptované rozumnými jednotlivcami vyznávajúcimi rôzne koncepcie dobra. Prichádzajú k záveru, že „iba princípy slobody a tolerancie sú akceptovateľné pre všetky rozumné a racionálne

4 Príkladom takejto teórie je aj koncepcia spravodlivosti J. Rawlsa (1971, 1997), podľa ktorej slobodní a rovní občania by rozumne predpokladali presadzovanie princípov slobody a tolerancie. Bližšie k Rawlsovmu chápaniu slobody a priority základných slobôd pozri Jurová (2006) a Lesková, Klobušická (2010) .

osoby“ (Smith 2008, 63).

Liberálna koncepcia slobody kladie dôraz na odmietnutie akéhokoľvek zamieňania pojmu slobody s inými pojmami, ktoré môžu tiež súvisieť s kvalitou individuálneho života: „Všetko je tým, čím je: sloboda je sloboda, nie rovnosť, férovosť, spravodlivosť, kultúra, ľudské šťastie alebo pokojné svedomie“ (Berlin 1969, 125). Sloboda očistená od akýchkoľvek nánosov je dnes politickým ideálom, spočívajúcim v nezasahovaní do súkromnej sféry jednotlivca. Liberálny koncept slobody tak odmieta spájať význam tohto pojmu s konkrétnymi hodnotami alebo činmi a nepredpokladá žiaden konkrétny spôsob napĺňania svojho života.[5] Kľúčovým rozmerom slobody nie je samotný čin, pretože jednotlivcovi musí byť ponechaná aj možnosť na základe svojho slobodného rozhodnutia nekonať. Berlin (1969, xiii) túto pozíciu slobody charakterizoval ako „príležitosť k činu, nie samotný čin“. Dôležitejšie ako samotná realizácia osobnej slobody prostredníctvom konkrétneho činu sú aj pre Berlina okolnosti, v rámci ktorých jednotlivec k svojmu rozhodnutiu dospieva. Základným predpokladom slobody je teda autonómny priestor, v rámci ktorého sa jednotlivec môže sám za seba rozhodnúť, a existencia viacerých alternatív, spomedzi ktorých si môže slobodne vybrať.

Takže súčasní liberáli sú presvedčení, že autonómia pochádza z vnútra jednotlivca a v nadväznosti na Milla i kontraktualistov kladú dôraz na to, aby mal každý možnosť rozvíjať si vlastnú vnútornú prirodzenosť, aby bol oslobodený od nátlaku zo strany spoločnosti. Autonómia je teda jedným z východísk liberálnej tolerancie. Za autonómnu resp. slobodnú osobu je považovaná osoba, ktorá je v pozícii konať bez toho, aby bola k tomu nútená vonkajšími silami alebo pod hrozbou trestu (negatívne vymedzenie slobody). Musí to byť racionálne konajúca slobodná osoba, ktorá si vytvára zákony a tie následne vo svojom konaní aj dodržiava.[6]

Sloboda je hodnotná tak pre jednotlivcov, ako aj pre spoločnosť, avšak bezpochyby existujú situácie, kedy musí byť obmedzená. Ktoré princípy oprávnene obmedzujú slobodu? Aký druh konania smie zákon opodstatnene zakázať, alebo si, naopak, vynútiť? V tejto súvislosti sa zameriame na niektoré princípy, ktoré limitujú slobodu jednotlivca zo strany spoločnosti. Oprávneným zásahom do slobody jednotlivca, o čom sa zmieňuje už J. S. Mill, je predchádzanie ujme spôsobenej ostatným alebo uplatnenie moci voči konaniu, ktoré by malo spôsobiť ujmu druhému.

5 V tom sa postoj liberálov líši napríklad od postoja konzervativizmu. O slobode a tolerancii v konzervativizme pozri bližšie štúdiu A. Michalíka (2010).

6 Význam pojmu autonómie či slobody sa mení v závislosti od koncepcie, z ktorej vychádzame. Millovo vysvetlenie autonómie je založené na jeho doktríne o ľudskej prirodzenosti. Vo všetkých koncepciách je to, čo je racionálne, diktované tým, čo je považované za východiskový predpoklad (napr. Kant - metafyzika, Locke - Boh, Mill - prirodzenosť). Pojem racionality je bez odvolania sa na východiskové predpoklady pojmom prázdnym a nejasným, čo následne ovplyvňuje aj vymedzenie konceptu autonómie v súčasnom liberalizme.

Predchádzanie neoprávnenej súkromnej alebo verejnej ujme je vždy dostatočným dôvodom uplatňovania zákonov, ktoré obmedzujú slobodu. Príkladom sú zákony proti vraždám, krádežiam, znásilňovaniu alebo nebezpečnému šoférovaniu.

Druhým prípadom je tzv. právny paternalizmus, ktorý hovorí, že ak je nevyhnutné zabrániť ujme samotného aktéra konania, je to postačujúci dôvod na zakázanie takéhoto konania (Smith 2008, 81). Ide napríklad o povinné nosenie bezpečnostných pásov v aute alebo motocyklových prílb, povinné sociálne poistenie či zákaz užívania niektorých drog. Mill v takomto prípade schvaľuje iba presviedčanie či radu, avšak nie prinútenie alebo zákaz, pretože podľa neho samotný jednotlivec je najviac zainteresovaný na vlastnom dobre a snaha meniť jeho vlastné úsudky môže byť založená na omyle.

Tretí prípad, ktorý sa skloňuje v súvislosti s obmedzením slobody jednotlivca zo strany spoločnosti, resp. štátu, je prípad urážky, vzťahujúci sa na konanie vyvolávajúce odpor, šok alebo pocit trápnosti (napr. sexuálne praktiky, verejné zobrazovanie pornografie či rasistických symbolov a pod.). Tí, ktorí sa cítia takýmto konaním dotknutí, môžu požadovať, aby bolo toto konanie zákonom zakázané, čo však, na druhej strane, môžu ostatní považovať za ohrozenie osobnej slobody. No urážlivý spôsob verejného vyjadrovania názoru sa v liberálnom ponímaní môže stať kandidátom na legálny zákaz a sloboda jednotlivca môže byť obmedzená zákonom (Smith 2008, 80).

Ďalším príkladom princípu obmedzujúceho slobodu jednotlivca je tzv. právny moralizmus, podľa ktorého môže byť morálne legitímne zakázať také konanie, ktoré je nemorálne, hoci nespôsobuje ani ujmu, ani urážku jeho aktérovi, ani ostatným (Smith 2008, 88). Ide o neškodné (údajne nemorálne) konanie zla, ktoré vlastne nemá žiadnu obeť. Príkladom je polygamia, vlastizrada alebo aj eutanázia so súhlasom oboch strán. Niektorí liberáli však považujú za oprávnené obmedziť osobnú slobodu zákonom iba v prípade skutočnej ujmy či urážky, právny moralizmus pre nich nie je dôvodom na takéto obmedzenie. Verejný záujem predstavuje posledný z princípov, ktorým možno oprávnene obmedziť slobodu, nie však vo forme zákazu, ale vo forme zdanenia. Ide o dobrá, z ktorých profitujú takmer všetci členovia spoločnosti, napríklad národná obrana, polícia, súdy, hasiči či verejné osvetlenie, ale aj zdravotnícky systém, školy a pod. Štát má teda právo vyžadovať od občanov platenie daní a poplatkov, čo predstavuje ďalšie opodstatnené obmedzenie ich slobody.

Obhajcom tolerancie, ktorá je založená na liberálnom chápaní slobody, je aj už spomínaný J. Rawls (1971), keď píše o teórii dobra, kde je pre jednotlivca dobré vytvárať si rozumný životný plán. Jeho koncepcia sociálnej spravodlivosti je dnes asi najsystematickejšou a najvplyvnejšou v tom zmysle, že ukazuje, ako môžu princípy sociálnej spravodlivosti oprávňovať zákony, ktoré obmedzujú slobodu niektorých

ľudí, aby ochránili a zrovnoprávnili práva a slobody všetkých.

LITERATÚRA

BERLIN, I. (1969): *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

JAVORSKÁ, A. (2011): Celostné myslenie a udržateľnosť života modernej civilizácie. In: Dubnička, I.: *Megatrendy tretieho milénia*. Nitra: UKF,133-139.

JUROVÁ, J. (2006): Priorita základných slobôd v politickom liberalizme J. Rawlsa. In: HREHOVÁ, H. (ed.): *Acta Moralia Tyrnaviensia*. Trnava: FF TU v Trnave, 188 – 193.

LESKOVÁ, A. - KLOBUŠICKÁ, M. (2010): Inequality and the Requirement of Equal Opportunities. In: Jurová, J. et al. (eds.): *Central-European Ethos or Local Traditions: Equality, Justice*. Boskovice: Publishing house Albert, 66 – 75.

LOCKE, J. (2000): *Dopis o toleranci*. Brno: Atlantis.

MANDA, V. (2009): Idea osoby v Lockovej filozofii. In: Jozek, M – Klobušická, M. (eds.): *Personálna obnova humanity na prahu 21. storočia: zborník príspevkov z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej na Univerzite Konštantína Filozofa v Nitre v dňoch 17.-18. apríla 2008*. Nitra: UKF, 181-192.

MARKOVÁ, D. (2007): *Predmanželská sexualita v kontextoch sexuálnej diverzity a variability*. Bratislava: Regent.

MICHALÍK, A. (2010): Ponímanie identity, diferencie a tolerancie v konzervatívnom myslení. In: Karul, R. – Sťahel, R. – Toman, M. (eds.): *Identita – diferencia. Zborník príspevkov zo IV. filozofického kongresu*. Bratislava: 2010, 247 – 253.

MENDUS, S. (1989): Toleration and the Limits of Liberalism. (Issues in Political Theory). Atlantic Highlands: Humanities Press International.

MILL, J. S. (1995): *O slobode*. Bratislava: Iris.

RAWLS, J. (1971): *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

RAWLS, J. (1997): *Politický liberalizmus*. Prešov: Slovcontact.

SMITH, P. (2008): *Moral and Political Philosophy. Key Issues, Concepts and Theories*. New York: Palgrave MacMillan.

PhDr. Jarmila Jurová, PhD.
Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky
Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra

SLOBODA, ROVNOSŤ, SAMOSTATNOSŤ V DIELE I. KANTA

Peter Kyslan

Abstract: *This article chooses, against the background of reinterpretation and partial updating of Kant's philosophical-historical and socio-political considerations, the theme of freedom, equality and autonomy. Through these categories a contribution represents an effort to find the answer to Kant's fourth question What is man? In this case there is no cognitive or moral entity, but we are interested in Kant's man - a citizen. A society governed by law anticipates mentioned principles.*

Key words: Freedom – Equality – Autonomy – Citizen – Law

Pojem *sloboda* sa stal bežným abstraktným pojmom, avšak intenzita a populárnosť jeho používania nijak nezjasnila jeho význam. Atraktívnosť spôsobila nejasnosť a mnohoznačnosť tohto pojmu. Problém slobody vystupuje ako jeden z najvýznamnejších filozofických problémov. Táto téma v sebe obsahuje mnoho odmietavých stanovísk, dilem a protikladov. Od Descartesa môžeme pozorovať dichotómiu medzi deterministami a prívržencami indeterminizmu. Nemecký filozof Immanuel Kant sa popri iných problémoch nevyhýbal problematike slobody.

Kant sa jasne nestotožňuje ani s jedným z táborov. Dokonca sa snaží zlúčiť obe navzájom sa vylučujúce tendencie. Ponúka svoje vlastné uvažovanie. Je potrebné v tejto súvislosti aspoň v náčrte naznačiť Kantov myšlienkový postup *od slobody a priori, cez vzťah autonómie vôle a morálky, až k občianskej (spoločenskej) slobode.* Kant slobodu definuje ako *transcendentálnu ideu*, čo v *Kritike čistého rozumu* na základe negatívnej kritiky vysvetľuje. Nedokazuje *skutočnosť* ani *možnosť* slobody (Kant 1979, 352), ale slobodu chápe ako „transcendentálnu ideu, ktorou rozum myslí možnosť naskrze začať rad podmienok v javoch prostredníctvom zmyslovo nepodmieneného" (Kant 1979, 353). Teda sloboda ostáva v medziach čistého rozumu a nie je možné ju samostatne myšlienkovo vyňať z inteligibilného sveta. Kant na tejto úrovni jasne vysvetlil a vymedzil slobodu ako vec o sebe, ktorá nepodlieha nijakej podmienke zmyslovosti a nie je nijakým javom. *Ako sa teda môžeme slobodou filozoficky zaoberať?*

Sloboda nie je dostupná teoretickému poznávaniu, nie je to konštitutívna, ale regulatívna idea. Kant rozlišuje dva druhy (praktickej) slobody. „Vnútorná sloboda súvisí s vnútorným určím každého jednotlivca a jeho miestom v spoločnosti. Vonkajšiu slobodu, t. j. občianskú slobodu stotožniť s politickou slobodou, ktorá súvisí s právom a zákonmi. Sloboda v Kantovom ponímaní neznamená, že môžeme robiť všetko, čo chceme, ale máme počúvať zákon" (Zákutná 2009, 44).

Kant svoje ponímanie slobody spája bezprostredne s morálkou. Cez etické

aspekty existencie človeka uvažuje o skutočnosti a možnosti slobody. A zároveň opačne mravnosť (morálka) odvodzuje z idey slobody. Kantovo uvažovanie vytvára obraz zdanlivého bludného kruhu, do ktorého akosi všetko zapadá. Je však neodškriepiteľné, že v rámci svojej kritickej filozofie tento chod myšlienok má jasne vyargumentovaný. V poznámke pod čiarou v *Kritike praktického rozumu* tvrdí:

„Aby si niekto nemyslel, že tu naráža na nedôslednosť, keď teraz nazývam slobodu podmienkou morálneho zákona, a v úvahe potom tvrdím, že morálny zákon je podmienkou, skrz ňu si môžeme slobodu uvedomiť, pripomínam len, že sloboda je ratio essendi (dôvodom súcnosti) morálneho zákona, avšak morálny zákon je ratio cognoscendi (dôvodom poznania) slobody. Keby nebol morálny zákon v našom rozume najskôr zreteľne myslený, nikdy by sme sa nepovažovali za oprávnených predpokladať niečo také ako sloboda. Keby však nebolo slobody, nebolo by možné na morálny zákon v nás vôbec naraziť" (Kant 1990, 6-7).

V Kantovom postupe, keď uvažujeme o bytosti rozumnej a znalej svojej kauzality, musíme predpokladať reálnosť slobody. Takýmto spôsobom königsbergský mysliteľ odkrýva svoje „transcendentálne tajomstvo o slobode". Praktický rozum uchopuje slobodu a je povýšený nad teoretický rozum. Podobne to potvrdzuje aj v predslove ku *Kritike praktického rozumu*: „Sloboda je jedinou ideou medzi všetkými ideami špekulatívneho rozumu, o jej možnosti vieme, napriek tomu ju nepoznáme, pretože je podmienkou morálneho zákona, ktorý vieme" (Kant 1996c, 6).

Tu u Kanta vystupuje praktický rozum, ktorý si dokáže na sebe „uvaliť" zákon. Taký zákon, ktorý však môže aj porušiť, no tak sa stáva človekom nerozumným, neslobodným. Neexistuje žiadna iná alternatíva, iné zákonodarstvo. Nemecký filozof zdôrazňuje samostatnosť rozumu, ktorý je schopný riadiť sa svojimi princípmi, nezávisle od cudzích vplyvov a takto tento praktický rozum môže byť slobodný. „Jediný pojem slobody nám dovoľuje, že nemusíme vychádzať mimo seba, aby sme našli k podmienenému a zmyslovému nepodmienené a inteligibilné. Pretože je to náš rozum sám, ktorý sa poznáva skrz najvyšší a bezpodmienečný praktický zákon" (Kant 1996c, 181).

Kant v *Základoch metafyziky mravov* označuje slobodu za vlastnosť vôle, charakterizuje ju okrem iného aj ako „kľúč k vysvetleniu autonómie vôle" (Kant 2004, 76). Vôľa je autonómnou len vtedy, keď volí slobodne, samostatne a nezávisle od iných prírodných zákonitosti. Možnosť, ako sa dištancovať vo voľbe od prírodných determinácii, je morálka. Ak teda uvažujeme o slobodnej vôli, musíme anticipovať mravnosť ako princíp, zákon, ktorý je nezávislý od prírodnej nevyhnutnosti, avšak ani nie s ňou v protiklade. Z tohto hľadiska vyplýva, že človek sa neriadi „poriadkom prírody" a voči nemu stavia vlastný poriadok. Tento Kantov „antinaturalistický objav" nezávislosti morálky od prírody predstavuje základ ďalších Kantových filozoficko-

etických a sociálno-politických úvah.

Kant konštatuje: „slobodná vôľa a vôľa podliehajúca mravným zákonom je to isté". (Kant 2004, 77) Teda tu sa ukazuje dôležitý moment, kedy Kant spája slobodu so zákonmi, bez ktorých by sloboda nebola slobodou. Bolo by nesprávne v tomto prípade hovoriť o absolútnej či bezhraničnej slobode. Kant pri obraze ohrady ako občianskeho zjednotenia hovorí o stromoch, ktoré pre svoju nelimitovanú a nekontrolovanú slobodu rastú zmrzačene, krivo a pokrútene. Bezhraničnú slobodu nemožno ani nazývať slobodou.

Sloboda v ďalšom Kantovom uvažovaní naberá tiež všeľudský aspekt- inak tiež aspekt *rovnosti* (univerzálnosť morálnych požiadaviek). *Slobodu musíme predpokladať ako vlastnosť vôle všetkých rozumných bytostí* - rovnako pomenúva Kant aj kapitolu v *Základoch metafyziky mravov*, kde ďalej naznačuje aj jej praktický rozmer. Práve táto praktická cesta môže dokázať platnosť ideí rozumu. Všetky poznávacie a regulatívne idey sú podmienkami a prostriedkami morálky. Rovnosť v tomto uvažovaní je rovnosťou rozumu, schopnosti stanoviť si a riadiť sa slobodne, teda podľa vlastných zákonov. Kant nikde nezdôrazňuje potrebu vzájomnej rovnosti ľudí. Rovnosť, teda inak povedané rovnosť možnosti k činom je daný tým, že sme rozumní.

Uvedomujem si, že voči Kantovej koncepcii slobody možno vysloviť aj kritické podnety, ako napr., že svojim dualizmom slobody a nutnosti tieto sféry v špekulatívnej úrovni oddelil, aj keď si neoponujú, ignorujú sa. Dovolím si vytknúť, že pri probléme slobody vynechal ďalšie *transcendentálne idey nesmrteľnosť duše a existenciu boha*. Tiež nemožno opomenúť postreh (Drobnickij 1981, 132), ktorý naznačuje, že takto definovaná sloboda (ako voľba princípu alebo dobrovoľné sebapodriadenie) je vlastne moralita a obsahovo sa zhodujú. Preto Kant bol neraz obvinený zo „zákonictva" a morálneho dogmatizmu.

V mojej štúdii však jadro tvorí uvažovanie o slobode a to v podobe spoločenskej a občianskej slobody. Mojím záujmom nie je uvažovať o slobode ako o protiklade filozofickej doktríny o nevyhnutnosti. Centrom môjho záujmu sa stáva sloboda činná, sloboda občianska.

Už etymológia slova sloboda dokazuje, že pojem sloboda sa viaže k spoločnosti, národu, k ľudom. Indoeurópske slovo sloboda - Leudheros, z neho vzniknuté grécke eleutheria a z neho nemecké Leute, latinské libertas a slovenské ľudia. Tieto významy slova sa viazali k určitej kmeňovej, národnej príslušnosti. Teda v tejto podobe sa pojem sloboda zbavuje určitého typu abstrakcie a naberá sociálny aspekt. Spomínaný sociálny pojem slobody vznikol na základe rozdelenia spoločnosti na skupiny a s nim spojený útlak.

„Jedinec aj masy môžu každý stav a každé politické zriadenie v podstate

považovať za slobodu i za neslobodu“ (Brouk 1960, 317). Teda žiadne zriadenie nemožno pokladať za slobodné či neslobodné. Bolo by nesprávne posudzovať v konkrétnych prípadoch jednotlivé dejinne politické zriadenia. Immanuel Kant nepíše utópiu slobodného štátu, ani neanalyzuje vývoj slobody v dejinách, aj v týchto svojich úvahách chce univerzalizovať. Hľadá a pomenúva všeobecné princípy potrebné pre realizáciu slobody vo svete.

Kant občiansku slobodu nazýva vonkajšou slobodou. Kým pri morálnej slobode človek neprichádza do konfliktov s inými, pri občianskej slobode je to časté. Preto Kant zdôrazňuje potrebu zákonov, všeobecne platného práva ako stanovenia hraníc, limitov tejto slobody. Skúmaním hry ľslobody vo veľsa tu pripúšťmožnosť ich pravidelného chodu dejín (porov. Belás 2009, 25).

Realizuje to najmä v malých spisoch *K večnému mieru* a *Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle*. V piatej vete *Idey* píše o cieli pre ľudstvo: „najvyššou (nie najväčšou, ale najdôležitejšou – pozn. P.K) úlohou, ktorú príroda dala ľudskému druhu, je spoločnosť, v ktorej sa na najvyššom možnom stupni spája sloboda pod vonkajšími zákonmi s nevyvrátiteľnou mocou, t. j. úplné spravodlivé občianske zriadenie“ (Kant 1996b, 63). Teda Kant spája morálku a politiku. No toto spojenie nevzniká na základe nejakej dohody už platnej morálky a politiky, k tomuto spojeniu je možné dospieť vtedy, keď všeobecné občianske právo vznikne na základe morálnych zákonov.

Kant uvažuje o slobode, slobode vôle, aj o slobodnom zriadení. Sloboda pre nemeckého filozofa však nie je cieľ, ale len prostriedok k činnom. Najväčším cieľom je otvorenie šancí najšikovnejším (najúspešnejším) ľuďom pre všetkých ostatných. Ideu ku všeobecným dejinám začína slovami: „nech už si vytvoríme hocaký pojem slobodnej vôle v metafyzickom zmysle, jej javy, ľudské činy sú predsa len určované, podobne ako každá iná prírodná udalosť, všeobecnými prírodným zákonmi“ (Kant 1996a, 57). Kant, skúmajúc človeka, nesníval o človeku a o ľudstve, neveril v harmonickú spoluprácu a diskurz rovných. Kantov návrh zo spisu K večnému mieru znie: „jediné zriadenie, ktoré vyplýva z idey pôvodnej zmluvy a na ktorom sa musí zakladať každé právne zákonodarstvo národa, je zriadenie republikánske budujúce sa, po prvé, podľa princípov slobody členov spoločnosti, po druhé podľa zásad závislosti všetkých od jedného jediného zákonodarstva a po tretie podľa zákona ich rovnosti. (Kant 1996b, 17). Podobne zdôrazňuje aj v Metafyzike mravov v 46 §, keď menuje atribúty občana: sloboda, rovnosť, samostatnosť (Kant 1977, 430).

Rovnosť v tomto prípade, teda občianska rovnosť nemá význam ekonomickej ani sociálnej rovnosti. Aj keď sa Kant v menšej miere venuje rovnosti ako slobody, chápe ju ako vonkajšiu (právnu) rovnosť, ktorá je takým vzťahom občanov štátu, pri ktorom niekto nemôže druhého na niečo právne zaviazať bez toho, aby sa zároveň

podrobil zákonu, že ho aj on môže takýmto spôsobom zaviazať. O ekonomickej rovnosti či rovnosti šancí Kant nehovorí, ba naopak, pre filozofov plán je určitá nerovnosť (nedružná družnosť - antagonizmus) nutná podmienka k pokroku a k postupnému rozvinutiu všetkých ľudských vlôh. Žiadna rovnosť na úkor slobody.

Kantov odkaz aj pre dnešnú dobu je aktívna sloboda. Znamená, že Kantov návrh je legitímny aj pre dnešok. Sloboda nesmie byť žiadne privilégium, musí participovať na čo najväčšom množstve ľudí. A tu je možnosť aj pre dnešnú skrachovanú globalizáciu a multikulturalizmus. Netrpezlivý a sebecký globalizačný proces presadil ekonomický záujem, ktorý reprezentuje ekonomickú slobodu, ale zabudol na rešpektovanie univerzálneho práva. *Kapitalizmus orientovaný na zisk, nerešpektujúci dlhodobú zodpovednosť a sociálnu dimenziu využil „módnu" nálepku globalizácie ako alibi.* Je na mieste Kantova idea svetoobčianskeho práva ako verejného ľudského práva rešpektovania slobôd, ale aj povinnosti.

Sloboda sa nesprávne pozitívne vyobrazuje ako práva, výsady. Takto potom sloboda vystupuje proti zákonom. Kant však obmedzil slobodu zákonmi, a tak legitimoval aj slobodu, aj právo. Kant nikdy pri zákonoch popri právach a slobodách nezabudol zdôrazniť *povinnosť*. Aj dnešok by mal už upustiť od neustáleho zdôrazňovania (ľudských a občianskych) práv a klásť dôraz aj na povinnosti.

Sloboda ako „*čistá idea*" je teda neuchopiteľný problém. Nesmieme sa vyhýbať aj na pôde filozofie dať jej atribúty praktické, pragmatické, deterministické či materiálne, len tak sa k nej priblížime ako k „prospešnej idey". Ľudia si slobodu vytvorili ako *imanentnú nutnosť*, ktorá predstavuje základ pre vyšší stupeň kultúry a morálky- práve to, čo človeka robí človekom. Teda z mojej pozície neviem pomenovať slobodu, no dovolím si konštatovať, že *osoba, ktorá pozná svoju kultúru a je s ňou plne v súlade, je osobou slobodnou.*

LITERATÚRA

BELÁS, Ľ. (2009): Kantove úvahy o svetoobčianstve. In: Belás, Ľ.- Andreanský E. (eds.): *Človek- dejiny- kultúra III*. Prešov, 23- 36.

BROUK, B. (1960): Problém svobody v lidské kultuře In: *Svědectví*, r. III, č. 12, 300–323

DAHRENDORF, R. (2007): *Hledání nového řádu*. Praha.

DROBNICKIJ, O., G (1981).: Teoretické základy Kantovy etiky: In.: Ojzerman T., I.: *Kantova filozofie a současnost*. Praha, 114-166.

KANT, I. (1996a): Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle.. In.: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava, 57- 73.

KANT, I. (1996b): K večnému mieru. In.: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava, 9- 56.
KANT, I. (1979): *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda.
KANT, I. (1996c): *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda.
KANT, I. (1977): *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VIII. Herausgeben von Wilhelm Weischiedel. Frankfurt am Main.
KANT, I. (2004): *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram.
ZÁKUTNÁ, S. (2009): Občianska spoločnosť Adama Fergusona a Immanuela Kanta. In: Belás, Ľ.- Andreanský E. (eds.): *Človek- dejiny- kultúra III*. Prešov, 37- 46.

Príspevok bol realizovaný v rámci grantového projektu VEGA č. 1/0261/12 *Filozofické dedičstvo I. Kanta a súčasnosť IV. Philosophia et res publica.*

Mgr. Peter Kyslan
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Ul. 17. novembra č.1
080 01 Prešov
peter.kyslan@gmail.com

KRITIKA NEGATÍVNEJ SLOBODY VO FILOZOFICKEJ KONCEPCII CHARLESA TAYLORA

Bojana Ladrová

Abstract: *This article is concetrated on two conceptions of liberty – positive and negative liberty. In the introduction we explain entity of these conceptions, our definitions have roots in the article Two conceptions of liberty (Isaiah Berlin). The main part of this work analyses Taylor`s critique of conception of negative liberty. In the summary there are several moments which Taylor sees like controversion. This controversion between theory and practice level of „field of negative liberty" induces that Taylor is an opponent to conception of negative liberty.*

Key words: Negative liberty – Positive liberty – I. Berlin – Ch. Taylor

Koncepcie slobody

Prvá otázka, ktorú sa snažíme zodpovedať, sa javí na prvý pohľad triviálnou, ale ako sa ukáže, tento pojem prináša so sebou množstvo ťažko zodpovedateľných otázok.

Čo je sloboda? Môže byť absolútna? Je univerzálna?

Definovanie slobody sa hneď na začiatku začína načrtávať ako problematické. Existuje definícia, ktorá by plne pokryla celý obsah a rozsah tohto pojmu? Pri definovaní slobody sa môžeme zamerať na jej rozdelenie na dva typy, ktoré navzájom súperia – koncepcia negatívnej slobody a koncepcia pozitívnej slobody. Myšlienka takéhoto rozdelenia sa objavuje už u Kanta, exaktne definovaná je I. Berlinom v 50. a 60. rokoch 20. storočia. (Carter 2007)

V nasledujúcich paragrafoch sa pozrieme na základné charakteristiky a vymedzenia týchto koncepcií, aby sme následne mohli prejsť k postoju Taylora k danej problematike.

Negatívna sloboda

Čo teda chápeme pod pojmom negatívna sloboda?

Negatívna sloboda je absencia prekážok, bariér alebo obmedzení (Carter 2007). Takýto druh slobody presadzovali najznámejší anglickí politickí myslitelia. T. Hobbes definuje slobodu nasledovne: „Slobodou vo vlastnom význame tohto slova sa rozumie neexistencia vonkajších prekážok." (Hobbes 2010, 120)

Môže v praxi existovať „úplná“ sloboda, ktorá by nebola ovplyvnená žiadnou vonkajšou mocou? „Človek má byť ochotný, ak sú ochotní druhí, vzdať sa svojho práva na všetko do tej miery, akú pokladá za nevyhnutnú pre mier a sebaobranu a uspokojiť sa s takou veľkou slobodou vo vzťahu k druhým ľuďom, akú by im sám priznal vo vzťahu k sebe.“ (Hobbes 2010, 121)

Žiadne ľudské konanie nie je natoľko individuálne a privátne, aby nemalo vplyv (aj len sekundárne) na iných členov spoločnosti. Tento fakt si do istej miery uvedomovali aj prívrženci negatívnej slobody, a preto sa ich cieľom v rámci tejto teórie stalo aj hľadanie kritérií na vymedzenie aspoň minimálneho priestoru, ktorý bude priestorom individuálnej slobody.

„Keďže si spravodlivosť žiada, aby všetci jednotlivci mali akési minimum slobody, musí sa nevyhnutne ostatným jednotlivcom zabrániť, ak treba aj silou, v tom, aby niekoho o túto slobodu pripravili“ (Berlin 1997, 55). Je teda zjavné, že aj prívrženci negatívnej slobody pripúšťajú istú autoritu, ktorá je nevyhnutná minimálne na to, aby silní neuberali slobodu slabým, teda, aby bol zaručený aspoň minimálny priestor individuálnej slobody každému.

Čo má patriť do tohto priestoru? Benjamin Constant do tohto „nedotknuteľného“ priestoru zaraďuje slobodu náboženstva, myslenia, prejavu, vlastníctva (Berlin, 1997, 54). Taylor prepája definovanie negatívnej slobody s liberálnou koncepciou spoločenského zriadenia: „v liberálnej spoločnosti, ... chcú definovať slobodu výlučne v zmysle nezávislosti indivídua na vmiešavaní sa (*interferencia)* druhých, či už vystupujú v podobe vlády, korporácií, alebo súkromných spoločností.*“ (*Taylor 1995, 795)

Pozitívna sloboda

Čo v sebe zahŕňa pojem pozitívnej slobody*?* Čím sa líši od negatívnej koncepcie? „Pozitívna sloboda je možnosť konania alebo samotný fakt konania, istý spôsob prevzatia kontroly nad životom a fundamentálnymi cieľmi. Pozitívna sloboda býva spájaná so spoločnosťami alebo indivíduom ako členom spoločnosti. Definovanie pozitívnej slobody bez spresnenia jej bázy by aproximovalo k definovaniu negatívnej slobody” (Carter 2007).

Čo je teda tou dôležitou bázou pozitívnej slobody? Je to ponímanie človeka, rozpracovanie koncepcie „ja“. Pozitívna sloboda si nevystačí s „ja“ ako takým, rozdeľuje ho na „ja“ transendentálne a „ja“ empirické.

9. „Ja“ transendenálne je definované prostredníctvom vyšších cieľov a racionálnej vôle. Toto „ja“ sa môže vo vyššom stupni abstrakcie stotožniť s nadosobnou entitou – štátom či národom;

10. „Ja“ empirické je súborom pôžitkov, vášní a pudov, ktoré sú voči „ja“ transcendentálnemu submisívne.

Ak teda chceme pozitívnu slobodu definovať ako „vládu sebe samým“, potom musíme mať na zreteli práve rozdelenie „mňa“ – na „ja“ vládnuce – vyššie a „ja“ pudové, ovládané, nižšie.

„Pozitívny“ zmysel slova „sloboda“ vychádza z priania indivídua byť svojim vlastným pánom. Prajem si, aby môj život a moje rozhodnutia záviseli na mne samotnom, nie na vonkajších silách akéhokoľvek druhu. Prajem si byť nástrojom svojich vlastných aktov vôle, nie druhých. Prajem si byť subjektom, nie objektom, prajem si teda jednať na základe dôvodov, vedomých účelov, ktoré sú moje vlastné, nie na základe príčin, ktoré na mňa pôsobia zvonku. (Berlin 1997, 59)

Podľa Taylora sa pozitívna sloboda spája do istej miery so spoločnosťou, v ktorej sa človek realizuje ako člen tejto spoločnosti. „Sloboda [sa] aspoň z časti zakladá na kolektívnom riadení (*control*) spoločného života.“ (Taylor 1995, 796) „Slobodní sme len v tej miere, v akej skutočne rozhodujeme o sebe samých a forme nášho života. Pojem slobody je teda pojmom uskutočnenia.“ (Taylor 1995, 797)

Taylorovo poňatie koncepcií

Analýzu dvoch koncepcií ukončíme tým, ako ich odlišnosť definuje Taylor. Taylor vníma pozitívnu slobodu ako **realizáciu –** seba**uskutočnenie,** teda možnosť nasledovať racionálnu vôľu v sebe. Negatívna sloboda nie je uskutočňovaním, je len **možnosťou** konania, je priestorom, v ktorom máme možnosť konať, pretože nenachádzame vonkajšie prekážky, ktoré by nám v tom bránili.

Definovaním základných pojmov sme naplnili náš prvý cieľ, priblížili sme terminológiu používanú vo filozofickom (politickom, sociálnom) probléme pojmu slobody a načrtli sme ich vnímanie vo filozofii Taylora. Ďalej sa zameriame na analýzu nedostatkov negatívnej slobody, ktoré Taylor v koncepcii nachádza.

Vhľad do problematiky očami Taylora

Taylor pri analýze pojmu sloboda upozorňuje na škálu odstupňovaných stanovísk v rámci oboch typov definovania slobody. Pokúša sa obhájiť pozitívnu teóriu bez zbytočných metafyzických odôvodnení. Odmieta teórie, ktoré nás môžu zavádzať v zmysle, že „koncepty uskutočňovania slobody sú viazané na špeciálnu metafyziku, zvlášť na metafyziku vyššieho a nižšieho ja.“ (Taylor 1995, 800) A túto teóriu nahrádza schopnosťou silného hodnotenia.

„Ľudská osoba sa vyznačuje hodnotiacim postojom voči svojim potrebám a predstavám

o týchto potrebách a jadrom tohto hodnotiaceho postoja je schopnosť „silného hodnotenia“. Silné hodnotenie znamená, že ľudia nemajú len určité bezprostredné potreby a priania, ale súčasne tieto potreby a priania hodnotia a kriticky preskúšavajú podľa kritérií kvalitatívne odstupňovaných a obsiahlych etických hodnôt, vzťahujú sa k nim na základe ich „kvalitatívnej diferencie“, na základe ich hodnotenia ako menej či viac dôležitých, nižších a vyšších, dobrých či zlých ...“ (Velek 1995, 817 – 818)

Nedostatky negatívnej koncepcie

Taylor poníma rozdelenie pozitívnej a negatívnej slobody ako sebauskutočnenie a možnosť. Môže byť však možnosť dostatočnou definíciou slobody? Ak mám možnosť, o ktorej neviem, alebo ak nie som schopný uvedomiť si túto možnosť, som slobodný? Na čo je možnosť, ak si jej nie som vedomý, alebo ak nemám vnútorné predispozície pre konanie v tomto priestore? Na to, aby sme boli slobodní, potrebujeme si byť svojej slobody vedomí, potrebujeme vedieť, prečo a kam svojím konaním smerujeme, musíme mať aspoň istý stupeň sebapoznania. (Taylor 1995) Na základe týchto argumentov sa Taylor domnieva, že sloboda ako možnosť nemôže byť dostačujúca a spája sa do istej miery so sebauskutočňovaním.

Pozitívna sloboda ---------- Negatívna sloboda
↓ ↓
Sebauskutočnenie Sebauskutočnenie
Možnosť

Pri pohľade na naše grafické znázornenie vidíme, že negatívnu slobodu od pozitívnej diferencuje predovšetkým jej vnímanie ako možnosti. Na to, aby stúpenci negatívnej teórie presadili svoje tvrdenia ako dominantné, potrebujú vyvrátiť základné definovanie pozitívnej koncepcie, teda slobody ako sebauskutočnenia. Tým však oslabujú aj svoju vlastnú pozíciu, pretože popretím slobody ako sebauskutočnenia sa vraciame späť k slobode ako možnosti, pričom takáto definícia vyšla zo skúmania ako veľmi slabá a vágna. Taylor sa teda domnieva, že ak stúpenci negatívnej koncepcie budú postupovať týmto spôsobom, degradujú a oslabia svoju vlastnú teóriu.

Pozitívna sloboda ---------- Negatívna sloboda
↓ ↓
~~Sebauskutočnenie~~ ~~Sebauskutočnenie~~
Možnosť

Stúpenci negatívnej slobody vyvracajú slobodu ako sebauskutočnenie pre metafyzický (špekulatívny) charakter takejto definície. „Všetky koncepcie sebauskutočnenia prehlásime za metafyzické plané reči. Sloboda by mala byť definovaná jasne a realisticky ...“ (Taylor 1995, 797) Vylúčenie sebauskutočnenia z definovania slobody prináša so sebou ďalší relevantný problém, ktorý objavuje Taylor pri analýze problematiky. Ak vieme, že liberálne krajiny obhajujú koncepciu negatívnej slobody, a zároveň vieme, že tieto krajiny vyzdvihujú sebauskutočnenie ako vysoký cieľ indivídua, dochádza k nepopierateľnému rozporu. Taylor tak nachádza dôležitú diskrepanciu medzi teoretickou a praktickou úrovňou problematiky.

Liberálne krajiny vyzdvihujú sebauskutočnenie a obhajujú negatívnu slobodu.

Negatívna sloboda popiera sebauskutočnenie.

Aký záver nám vyplýva z týchto premís, ktoré si vo svojej podstate protirečia? Takouto analýzou Taylor zreteľne poukazuje na nedostatky negatívnej koncepcie, ktorá sa javí ako v praxi ťažšie obhájiteľná.

Tretie oslabenie negatívnej teórie vidí Taylor v jej úzkom definovaní. Ak definujeme slobodu ako neexistenciu vonkajších prekážok, je to postačujúce? Taylor odpovedá: nie. Ako tretí zjavný nedostatok negatívnej slobody pokladá obmedzenie sa na prekážky externé a opomenutie vnútorných prekážok, ktoré nám môžu zabrániť v konaní, hoci z hľadiska vonkajších podmienok sme slobodní. „Schopnosti, ktoré sú pre slobodu dôležité, nutne zahŕňajú isté sebavedomie, sebaporozumenie, istú mravnú schopnosť úsudku a sebakontrolu. ... Nie sme slobodní, ak sme strachom alebo nútene zvnútornenými normami či falošným vedomím motivovaní k tomu, aby sme svoje sebauskutočnenie zmarili.“ (Taylor 1995, 800) Ak človek dostane možnosť ísť za svojím cieľom, do cesty sa mu nestavia žiadna externá prekážka, a teda sa javí navonok ako slobodný, predsa nemusí ísť za svojím cieľom, pretože mu bráni vnútorná prekážka, akou môže byť strach. Príkladom môže byť správanie študenta, ktorému je umožnené vycestovať za štúdiom do zahraničia, pričom sú mu poskytnuté finančné a materiálne prostriedky, napriek tejto „bezprekážkovej“ situácii psychika študenta, jeho strach z neznámej krajiny, mu zabránia ísť za týmto cieľom a pokúsiť sa o sebauskutočnenie. Je slobodným?

Niekedy človek môže nesprávne interpretovať svoje ciele, prípadne môže byť ovplyvnený ne-autentickou potrebou (pudom), ktorá rovnako ako vonkajšia prekážka môže zabrániť dosiahnuť cieľ, teda spôsobí, že človek nie je slobodný aj napriek tomu, že nie je zaznamenaná žiadna vonkajšia prekážka v konaní.

Z toho vyplýva, že sloboda nemôže byť definovaná len ako neexistencia vonkajších prekážok. Taylor upozorňuje na nedostatok koncepcie, ktorá berie na

zreteľ výlučne vonkajšie prekážky a opomína silu vnútorných prekážok.

Ďalším nedostatkom je problém kvantitatívneho hodnotenia a redukcie kvality. Taylor tvrdí, že prekážky, ktoré sa nám stavajú do cesty, nám zamedzujú v dosahovaní určitých cieľov, ktoré sú pre nás dôležité na základe motívov konania. Sú však všetky prekážky rovnocenné? Podľa Taylora práve zanedbanie kvalitatívneho odstupňovania cieľov a motívov je nedostatkom negatívnej slobody. (Taylor 1995, 804) Môžeme porovnať dve nasledovné situácie, na ktorých demonštrujeme, že skutočne je dôležité vnímať aj dôležitosť našich motívov a konanie posudzovať na kontextuálnom pozadí. Ak horská služba uzatvorí v období od októbra do júna nebezpečné horské chodníky, značne teda obmedzí možnosti zimnej turistiky, budeme sa cítiť rovnako neslobodní, ako keď spoločnosť, v ktorej žijeme, obmedzí počet narodených detí v rodine, alebo keď nám bude znemožnený prístup k verejným informáciám? To, že nesmieme ísť do nebezpečného terénu, nás obmedzuje, ale iste sa necítime takí neslobodní, ako by sme sa cítili v druhom prípade. Domnievame sa, že takýto príklad objasnil kvalitatívne diferenciácie medzi prekážkami ako aj cieľmi.

Ku kvalitatívnemu deleniu sa viaže aj odstupňovanie našej motivácie pri konaní jednotlivých skutkov. Taylor v tejto rovine argumentuje teóriou silného hodnotenia, ktorá je dôležitou zložkou jeho morálnej filozofie. „Svoje priania a ciele pociťujeme ako kvalitatívne odlišné, ako vyššie či nižšie, ušľachtilejšie alebo nízke, ako integrované alebo fragmentované, ako dôležité alebo triviálne, dobré či zlé.“ (Taylor 1995, 805)
Taylor vníma neklasifikovanie prekážok (cieľov a slobôd) ako značný nedostatok negatívnej slobody.

Záver

Zhrňme si naše zistenia o Taylorových poznatkoch o spore pozitívnej a negatívnej slobody. Taylor analýzou teoretickej a praktickej roviny negatívnej slobody prichádza k niekoľkým zisteniam, ktoré túto teóriu oslabujú a dokonca môžu spôsobiť jej neudržateľnosť.

Ako prvý moment sme analyzovali definovanie slobody ako možnosti, ktoré Taylor považuje za nedostatočné, zdôrazňuje nutnosť prepojenia slobody so sebauskutočnením a sebapoznaním. Druhý moment, ktorý podľa Taylora oslabuje platnosť negatívnej slobody, súvisí s popretím slobody ako sebauskutočnenia a typického liberálneho cieľa, ktorým je práve sebauskutočnenie. Tretím nedostatkom je príliš úzke definovanie slobody ako neexistencie vonkajších prekážok. Taylor demonštruje dôležitosť vnútorných prekážok pri definovaní slobody indivídua. Štvrtým a posledným nedostatkom, ktorý sme vyňali pre náš text z Taylorovej analýzy,

je opomenutie kvalitatívneho diferencovania prekážok, cieľov.

Ponúknutým zhrnutím štyroch momentov oslabujúcich negatívnu teóriu sme potvrdili Taylorovo stanovisko oponenta negatívnej slobody, ako aj formulovali dôležité nedostatky tejto koncepcie, ktoré nachádza Taylor pri jej analýze. Spomínané nedostatky vnímame ako vysoko relevantné, a zároveň ich odhalenie ako podnet pre stúpencov negatívnej koncepcie na jej reformuláciu.

LITERATÚRA

BERLIN, I. (1997): Dva pojmy svobody. In: *Současná politická filosofie.* Praha: OIKOYMENH.

CARTER, I. (2007): Positive and negative liberty. Dostupné na: http://plato.stanford.edu/entries/liberty-positive-negative

HOBBES, T. (2010): *O človeku.* Bratislava: KALLIGRAM.

TAYLOR, Ch. (1995): Omyl negativní svobody. In: *Filosofický časopis.* Roč. XLIII, No. 5, 795 – 814.

VELEK, J. (1995): Ch. Taylor: holistický individualismus, moderní identita a politická diference. In: *Filosofický časopis.* Roč. XLIII, No. 5, 815 – 827.

Príspevok bol napísaný v rámci projektu VEGA 1/0167/11 Sloboda človeka a determinizmus.

Mgr. Bojana Ladrová
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Katolíckej univerzity v Ružomberku
Hrabovská cesta
034 01 Ružomberok
bojana.ladrova@ku.sk

DVA POJMY SLOBODY I. BERLINA A ICH ANALÝZA PROSTREDNÍCTVOM SOCIÁLNO-FILOZOFICKÝCH TEÓRIÍ LIBERTARIANIZMU A KOMUNITARIZMU

Inéz Melichová

Abstract: *The socio-philosophical thinking has shaped the two mutually antagonistic concepts of liberty in terms of its positive and negative definition. In this article we will focus on the analysis of I.Berlin's paradigm of mutual incompatibility of the above- mentioned two concepts of liberty and their application in particular political theories. The concept of negative liberty, typical of liberalism, we will introduce through its radical right-wing branch called libertarianism and the positive model of liberty will be illustrated through social philosophy of communitarianism.*

Key words: Negative Liberty – Positive Liberty – Libertarianism – Communitarianism – Social Justice

I. Berlin nebol prvým sociálnym filozofom, ktorý poukázal na dvojznačnosť pojmu slobody, avšak na rozdiel od svojich predchodcov jeho koncepcia predstavuje logicky najkonzistentnejšiu odpoveď na otázky týkajúce sa problematiky všeobecne akceptovateľných hraníc donútenia. Na druhej strane striktné rozlišovanie slobody v zmysle jej pozitívneho a negatívneho vymedzenia viedlo v rámci politickej teórie k sporným predstavám ohľadne ideálneho usporiadania spoločenského poriadku.[1] S odvolaním sa na Berlinovu definíciu negatívnej a pozitívnej slobody by sme mohli konštatovať, že zatiaľ čo sloboda vo svojom negatívnom zmysle vyjadruje sféru, v rámci ktorej sa subjekt môže slobodne realizovať bez intervencií zo strany *iných subjektov*, pozitívny význam slobody v Berlinovom rozlíšení je obsiahnutý v definovaní týchto *iných subjektov*, a to najmä z hľadiska ich prítomnosti a oprávnenosti vstupovať do oblasti slobodného individuálneho konania.

Cieľom Berlinovej bipolárnej kategorizácie slobody je najmä kritika jej pozitívneho variantu postavená na Kantovom koncepte autonómie, prostredníctvom ktorej sa pokúsil dokázať nebezpečenstvo postulovania existencie „vyššieho resp. transcendentálneho ja" ako jedinej cesty k slobode. Podľa Berlina: „Akonáhle si osvojím

1 Berlinova interpretácia redukuje pojem slobody na dva významy, pričom podstata prvého – negatívneho významu je obsiahnutá v odpovedi na otázku: „Aká je oblasť, v rámci ktorej je, alebo by malo byť subjektu – človeku alebo skupine ľudí – dovolené robiť to, čo je schopný robiť, alebo byť tým, čím je schopný byť, a to bez zasahovania iných ľudí ?" (Berlin 1993, 23): Druhý – pozitívny význam je vyjadrený otázkou: „Čo alebo kto je zdrojom kontroly alebo zasahovania, ktoré môže niekomu určiť, aby robil to alebo bol radšej tým ako tamtým?"(Berlin 1993, 23).

takýto názor, som pripravený ignorovať skutočné želania ľudí alebo spoločnosti, tyranizovať, utláčať a trýzniť ich v ich mene alebo v záujme ich ‚skutočného ja'." (Berlin 1993, 33) Napriek tomu, že takto naformulovaná interpretácia pozitívnej slobody ako nástroja zotročenia a nadvlády sa môže zdať umelo vykonštruovanou teóriou, je potrebné si uvedomiť, že na počiatku vzniku všetkých totalitných doktrín existovala určitá predstava o jedinom správnom systéme hodnôt, ktorému museli byť individuálne hodnotové systémy často násilne obetované. Berlin chcel poukázať na dôležitosť rešpektovania plurality hodnôt, ktorá je často neprávom stotožňovaná s hodnotovým relativizmom. Za najväčšie nebezpečenstvo pre pluralizmus považoval nastolenie jediného platného hodnotového systému (monizmus), ktorý je hierarchicky nadradený akýmkoľvek individuálnym predstavám o dobrom živote.

Inkompatibilnosť negatívnej a pozitívnej slobody je asi najvýraznejšie prítomná v spore dvoch súčasných politických teórií, a to libertarianizmu a komunitarizmu. Libertariánska doktrína vychádza z idey štátneho etického neutralizmu, v ktorom je monizmus neakceptovateľný, a preto v rámci politickej a sociálnej sféry nie sú obhájiteľné žiadne požiadavky ohľadne preskripcie normatívnych štandardov správania. Libertariánske odmietanie pozitívnej slobody je primárne orientované proti presadzovaniu vynútenej solidarity a je dôsledkom zasadenia danej problematiky do sociálneho priestoru, kde v pojme pozitívnej slobody by sme mohli vidieť synonymum pojmu sociálnej spravodlivosti. Podľa libertariána J. Narvesona: „Negativní sociální svoboda je, když žádná osoba svým jednáním nezabraňuje člověku dělat, co chce. Pozitivní sociální svoboda je, když jsou jiní lidé připraveni pomoci člověku dělat, co si přeje. Dát lidem pozitivní právo dělat, co si přejí, znamená prosadit sociální požadavek, aby jim jiní pomáhali. Ale prosadit tento požadavek znamená zakázat jim zdržet se nabídky této pomoci, a tudíž omezit jejich svobodu." (Narveson 1997, 261) Uvedené implikuje, že vzťah pozitívnej a negatívnej slobody je najmä otázkou koherencie ideálu ekonomickej rovnosti a ekonomickej slobody, s ktorou nemôžeme narábať nezávisle od slobody politickej. V snahe vyhnúť sa konfliktu medzi rozpornými požiadavkami slobody v rámci sociálnej sféry, libertarianizmus zo strany iných ľudí a štátu požaduje pasivitu resp. minimálnu angažovanosť v oblasti osobnej slobody jednotlivca a priam dogmaticky sa riadi Berlinovou premisou, podľa ktorej platí, že „Čím širšia je oblasť nezasahovania, tým väčšia je moja sloboda." (Berlin 1993, 24)

Ďalší z popredných libertariánov R. Nozick preto prichádza s konceptom minimálneho štátu, ktorého funkcie sú zredukované jedine na ochranu individuálnych práv: „Minimální stát je nejrozsáhlejší stát, jenž ještě může být ospravedlněn. Jakýkoliv rozsáhlejší stát porušuje lidská práva" (Nozick 1996, 975). Paradoxne, podľa niektorých Nozickových kritikov môže takto interpretovaný vzájomný vzťah

individuálnych práv a minimálneho štátu viesť k úplne opozitným konzekvenciám. Asi najvýstižnejšie to vystihuje J. Fishkin, ktorý tvrdí, že Nozickova teória nečinného minimálneho štátu legitimizuje tyraniu. „Nozickova teória absolútnych práv by mohla byť uplatnená vládou za účelom legitimizácie politiky nečinnosti. Toto, podľa Fishkina, pramení z faktu, že Nozickova teória umožňuje len jediné kritérium pre hodnotenie politiky a to, či porušuje práva" (Machan 1982, 317).[2] Minimálny štát svojim neaktívnym prístupom k sociálnym otázkam môže za určitých okolností pôsobiť na slobodu jednotlivcov likvidačne, pretože nie je schopný ochrániť ich absolútne práva pred dôsledkami svojej nečinnosti. Nozickovi kritici tak chceli poukázať na skutočnosť, že napriek enormnej snahe libertariánov vytvoriť formu spoločenského zriadenia, kde najvyššou hodnotou bude sloboda, nepodarilo sa im presvedčivo dokázať, že takto negatívne vymedzená sloboda nás nezavedie do podobnej tyranie, pred akou nás varoval I. Berlin svojou interpretáciou slobody pozitívnej.

Libertariáni zostávajú na poli deontologickej morálnej teórie založenej na myšlienke egalitných práv a rovnako hodnotných individuálnych preferencií jednotlivcov, kde právna identita subjektu vyžaduje nezávislosť od konkrétnej koncepcie dobra. Kontrárny postoj k danej problematike zaujal komunitarizmus, ktorý odmieta eticky neutrálny právny rámec a postuluje prioritu spoločne zdieľaného dobra pred individuálnymi právami. Jedine existencia spoločného hodnotového systému dokáže jednotlivcov nasmerovať k uvedomeniu si svojich autentických cieľov. V tomto kontexte je podstatná Berlinova myšlienka, že „Človeku chýba politická sloboda alebo nezávislosť iba vtedy, ak mu ľudia bránia dosiahnuť cieľ. Sama neschopnosť dosiahnuť cieľ nie je nedostatkom politickej slobody." (Berlin 1993, 23) Komunitaristi sa s takýmto názorom nestotožňujú a tvrdia, že negatívne vymedzená sloboda definuje jedine požiadavku ustanovenia ochranného zriadenia, ktoré jednotlivcom umožní slobodnú realizáciu cieľov, ale nerieši otázku zabezpečenia podmienok nutných pre ich dosiahnutie (Honneth 1996, 28) Predstavitelia komunitarizmu Ch. Taylor a A. Honneth poukazujú na „omyl negatívnej slobody", ktorej tradičná interpretácia je nepostačujúca a Taylor ju redefinuje len ako koncept možnosti individuálnej slobody (*opportunity concept*), teda ako možnosť konať na základe svojej vlastnej vôle, pričom samotná realizácia cieľov je irelevantná. Idea pozitívnej slobody je vyjadrená konceptom uskutočnenia individuálnej slobody (*exercise concept*). (Taylor 1995, 797 – 798) „Podľa tohoto chápania sme slobodní len do tej miery, do

2 Radikálnejšie sa k danej problematike postavil Nozickov epigón Narveson, ktorý sa vyložene prikláňa k ideám anarchokapitalizmu (Narveson 1997, 270), a zároveň kladie otázku: „Alternativou ke svobodě je vždy připustnost donucení toho či onoho člověka k tomu, aby někomu jinému prospíval, a určitě se musíme ptát, zda je to morálně přijatelné. A jestliže není, jak lze přinutit praxi, aby se mnohem více shodovala s tímto fundamentálním požadavkem svobody ?" (Narveson 1997, 271).

akej skutočne rozhodujeme o sebe samých a o forme nášho života. Pojem slobody je tu pojmom sebauskutočnenia.“ (Honneth 1996, 28) Zásadný rozdiel vidí Taylor v pojmoch „možnosť“ a „skutočnosť“. Za slobodných sa môžeme považovať jedine vtedy, keď nasledujeme a realizujeme tie osobné ciele, o ktorých sme presvedčení, že sú *skutočne* naše vlastné.

Pri uskutočňovaní svojich cieľov sa môžeme riadiť želaniami, ktoré sú založené na chybnom hodnotení a môžu sa stať vnútornými, motivačnými prekážkami našej slobody. Odstránenie vonkajších prekážok slobody teda nemusí automaticky znamenať skutočnú slobodu tak, ako to prezentuje celá tradícia politického liberalizmu vrátane I. Berlina. Aby subjekt mohol „uskutočniť“ svoju osobnú slobodu, musí disponovať určitými schopnosťami[3], ktorých rozvinutie je možné jedine v rámci „existencie nenarušených pospolitostí“. (Honneth 1996, 29)

Taylor sa v tomto kontexte odvoláva na hodnotovú sebainterpretáciu človeka. Ľudské vnímanie reality je často zo strany jednotlivca skreslené nesprávnou interpretáciou situácie, v ktorej sa nachádza, a taktiež nesprávnym odhadom svojich vlastných schopností. Uvedomiť si svoje skutočne autentické ciele znamená otvoriť sa „korigujúcemu vonkajšiemu posudzovaniu zo strany druhých subjektov“. (Honneth 1996, 30) Dosiahnuť individuálnu slobodu je teda možné nielen prostredníctvom odstránenia vonkajších prekážok, ale aj vnútorných motivačných bariér, čo je reálne jedine v prípade solidárnej pomoci zo strany partnerov vstupujúcich do interakcie. (Velek 1995, 818 – 819) Podľa komunitaristov solidárne správanie subjektov nevyhnutne predpokladá spoločnú hodnotovú orientáciu. Eticky neutrálna a atomizovaná spoločnosť nevytvára podmienky potrebné pre individuálne uskutočnenie slobody, na ktorej si liberalizmus tak veľmi zakladá.

Problematickou sa stáva otázka, kde sa nachádza hraničná čiara, ktorá oddeľuje pozitívnu korekciu od manipulácie. Taylor zdôrazňuje, že najvyššou autoritou pri definovaní svojich autentických cieľov je samotná osoba. (Taylor 1995, 807) Ale v prípade, že človek rozhoduje o svojich autentických cieľoch na základe vonkajších korektúr, nie je zrejmé, do akej miery môžeme takto zvolené ciele považovať vo vzťahu k jednotlivcovi za skutočne autentické a do akej miery sú len produktom vonkajších vplyvov.[4]

Taylorov prístup nám nedáva presvedčivú odpoveď ako zabrániť, aby sa „korigujúce vonkajšie posudzovanie zo strany druhých subjektov“ nestalo základom pre manipulatívne presadzovanie kolektívnej vôle a jedinej „správnej“ predstavy dobrého života. V tomto smere je dôslednejší A. Honneth, ktorý obsah dominantného

3 Podľa Taylora „schopnosti, ktoré sú pre slobodu dôležité, nutne zahŕňajú isté sebauvedomenie, sebapochopenie, mravnú schopnosť úsudku a sebakontrolu...“ (Taylor 1995, 800)

4 V tomto kontexte nemáme na mysli proces socializácie, prostredníctvom ktorej si jednotlivec interiorizuje hodnoty a normy typické pre danú spoločnosť.

dobra explicitne vymedzuje a v jeho koncepcii „svoboda k uskutečnění vlastních životních cílů se stala nejvyšším dobrem.“ (Honneth 1996, 22) Liberálny hodnotový pluralizmus sa preto nemusí dostať do rozporu s komunitaristickým modelom pozitívnej slobody, ktorá požaduje solidárne konanie vyplývajúce z konsenzuálneho prístupu k otázkam hodnôt za predpokladu, že tento konsenzus nie je iba dôsledkom rešpektovania univerzálne platných právnych noriem, ale vyplýva z vnútornej záväznosti voči uznaniu individuálnej autonómie jednotlivca.

Z uvedeného je zrejmé, že komunitarizmus, svojim akcentom na vytvorenie podmienok pre uskutočnenie autonómnych cieľov, sa dokáže skôr vysporiadať s otázkou inkompatibility pozitívnej a negatívnej slobody, a zároveň spochybňuje aj Berlinovu pesimistickú prognózu, že hodnotový monizmus, v tomto prípade reprezentovaný Honnethovým komunitaristickým ideálom etického dobra mimo kontextuálneho rámca, nás nevyhnutne dovedie k totalitnému zriadeniu. Inkompatibilný vzťah negatívne a pozitívne vymedzenej slobody Honneth prekonal aplikáciou Taylorovej myšlienky individuálneho sebauskutočnenia do spoločnosti, kde vzájomné právne uznanie a solidárne konanie jednotlivcov vyplýva zo zdieľania spoločného hodnotového systému, v ktorom ide o individuálnu jedinečnosť a požiadavku uznania diferencie. Podľa Veleka: „Má jít o systém etických hodnot, který je otevřen odlišným životním cílům a současně nestrácí solidarizující sílu kolektivního utváření identity.“ (Velek 1996, 23)

Zároveň komunitaristický prospekt spoločnosti zaručuje jednotlivcom schopnosť autentického uvedomenia si a identifikácie reálnych nákladov jednotlivca, vyplývajúcich z vlastnenia zdrojov inými osobami. To znamená, že jedine zdieľanie spoločnej hodnotovej tradície dokáže v plnom rozsahu rozvinúť u občanov zmysel pre sociálnu spravodlivosť spôsobom, ktorý nie je v kolízii s axiómou slobody. Libertariáni nie sú schopní ospravedlniť redistribučné procesy, keďže v dôsledku pluralitnej identity liberálnych subjektov dochádza z ich strany k silne diferencovanému, až antagonistickému vnímaniu sociálnej reality.

Na druhej strane solidárna spoločnosť založená na spoločne zdieľanom dobre, ktorého obsahom je autonómia individuálneho sebauskutočnenia, vytvára podstatne silnejšie predpoklady pre reálnu slobodu; nielen pre jej formálnu garanciu. A v komparácii s eticky neutrálnou liberálnou spoločnosťou je schopná integrovať na prvý pohľad nezlučiteľné požiadavky sociálnej negatívnej slobody a sociálnej spravodlivosti, vyjadrenej prostredníctvom uplatnenia pozitívnych práv.

LITERATÚRA

BERLIN, I. (1993): Dva pojmy slobody. In: *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava: Archa, s. 19 – 73.

HONNETH, A. (1996): Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu. In: *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, s. 13 – 38.

MACHAN, T. (1982): Fishkin on Nozick´s Absolute Rights. In: *The Journal of Libertarian Studies*. Vol. VI. Nos. 3-4., s. 317-320. [cit. 2011-10-07] (online) dostupné na internete http://mises.org/journals/jls/6_3/6_3_7.pdf

NARVESON, J. (1997): Rovnost versus svoboda: prospěch, svoboda. In: *Současná politická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, s. 239-271.

NOZICK, R. (1996): Morální omezení a spravedlnost v rozdělování. In: *Filosofický časopis*, roč. 44, č. 6, s. 969 – 989

TAYLOR, Ch. (1995): Omyl negativní svobody. In *Filosofický časopis*, ročník 43, č. 5, s. 795-814.

VELEK, J. (1995): Ch. Taylor: Holistický individualismus, moderní identita a politika diference. In: *Filosofický časopis*, ročník 43, č. 5, s. 815-827.

VELEK, J. (1996): Formální koncept mravnosti a politika uznání A.Honnetha. In: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha: Filosofia, s. 7-26.

PhDr. Inéz Melichová
Katedra filozofie
Fakulta humanitných vied
Univerzita Mateja Bela
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
inez.melichova@umb.sk

SLOBODA A TOLERANCIA V KONZERVATÍVNOM MYSLENÍ

Adrian Michalík

Abstract: *The paper will focus on the understanding of freedom and tolerance in conservative thinking. It will be based primarily on the work of the founder of philosophy of conservatism, Edmund Burke. At the same time it will point to the different approach to the problem of freedom and tolerance than is the case with the prevailing liberal paradigm. The paper will also focus on the possibility of applying a conservative approach at present.*

Key words: Freedom – Conservatism – Tolerance – Multiculturalism

Problém slobody je zväčša reflektovaný z pozícií liberalizmu. Liberalizmus ako dominujúci smer v sociálnej filozofii prevláda aj pri skúmaní iných okruhov problémov sociálnej filozofie. Mám na mysli také otázky ako multikulturalizmus, tolerancia, spravodlivosť, demokracia. Názory liberalizmu sa časom pevne ukotvili a prevládli v celospoločenských diskusiách. Táto skutočnosť so sebou priniesla aj niekoľko negatívnych javov. Jedným z nich je nedôvera, ba až apriórne odsudzovanie iných, často radikálne odlišných postojov. Viedlo to k istým zaužívaným stereotypom, ktoré v spoločnosti dlhodobo prevládajú. Napríklad pre liberalizmus je typické uplatňovanie tolerancie, pričom s konzervativizmom sa zvyčajne spája skôr intolerancia alebo úzke vymedzovanie hraníc tolerancie. Vo svojom príspevku sa zameriam na niektoré aspekty konzervatívneho pohľadu na slobodu a toleranciu a problémy s tým súvisiace.

Začnem jednou príhodou, ktorú konzervatívci radi spomínajú. Spája sa s menom britského vrchného veliteľa Indie Charlesa Napiera. Toho navštívili indickí kňazi, aby zrušil zákaz upaľovania vdov. Argumentovali tým, že ide o ich národný náboženský zvyk. Dnes by sme ich priradili k zástancom multikulturalizmu. Charles Napier im odpovedal, že jeho národ má tiež jeden zvyk - povesiť mužov, ktorí upálili živé ženy. A tak nech každý koná v súlade so svojím národným zvykom. Oni môžu stavať svoje hranice, on bude vedľa nich stavať svoje šibenice (Napier 1851, 35). Túto príhodu je možné interpretovať rôzne. Na jednej strane môžeme hovoriť o uplatnení univerzálnych ľudských práv, v tomto prípade práva na život. Na strane druhej môžeme hovoriť o etnocentrizme, v tomto prípade západnom. Pokiaľ ide o tento príklad, tieto dve možnosti nie sú od seba veľmi vzdialené. Ak konzervatívci považujú v istých ohľadoch západnú civilizáciu za nadradenú ostatným civilizáciám, tak je to práve v prípade ľudských práv. Giovanni Sartori (2005, 105) v tejto súvislosti

tvrdí, že ľudské práva vďačia za svoj zrod grécko-rímskemu a kresťanskému pohľadu na svet a že išlo o práva typické pre Západ. Až postupne sa tieto práva stali právami všeobecnými a postupne sa začali rozširovať do iných kultúr. Tak či onak, z tejto príhody vyplýva, že isté hodnoty jednej kultúry môžeme považovať za lepšie ako hodnoty kultúry inej. Tie môžeme dokonca považovať za škodlivé či priamo nebezpečné.[1] Aj toto je jeden z dôvodov, prečo konzervatívci odmietajú multikulturalizmus. Je zrejmé, že otázky multikulturalizmu, tolerancie a slobody spolu navzájom úzko súvisia. Idea multikulturalizmu aj tolerancie je do značnej miery odrazom istého vnímania a reflektovania slobody. Na prvý pohľad sa núka konštrukcia, že liberálne uplatňovanie slobody so sebou prináša širšie vymedzenie hraníc tolerancie[2], a tým aj uplatňovanie multikulturalizmu. Naproti tomu konzervatívny pohľad na slobodu prináša užšie vymedzenie hraníc tolerancie, a tým aj odmietanie multikulturalizmu. Do istej miery je táto konštrukcia prijateľná.

Tu sa dostávam k pohľadu Edmunda Burka, zakladateľa filozofie konzervativizmu, na problém slobody. Mnohé z jeho myšlienok sú nanajvýš aktuálne aj dnes. Zažívame svet, ktorý sa neustále mení. Mnohé režimy sa rúcajú, mnohé rúcame my sami. Západ často podporuje demokratické tendencie, poprípade sa pokúša do iných krajín importovať demokraciu. Akoby všeobecné volebné právo bolo univerzálnym liekom na všetky neduhy, ktorými nezápadné krajiny trpia. Burke v tejto súvislosti uvádza: „Pro jedince svoboda znamená, že si mohou dělat, co se jim zlíbí. Měli bychom tedy vědět, co se jim zlíbí, než budeme riskovat blahopřání, které se záhy může změnit v žalobu“ (Burke 1997, 22). Pre Burka sa sloboda spája predovšetkým so slobodným zriadením. Nadeliť ľuďom v niektorej krajine slobody, ktoré sú bežné pre ľudí v iných krajinách, môže viesť k priamemu ohrozeniu slobodného zriadenia. Ak aj slobodu považujeme za univerzálnu hodnotu a právo, tak by sme nemali zabúdať na to, že sloboda k svojej existencii vyžaduje isté prostriedky, ktoré sa ale univerzálne neuplatňujú. Občianske cnosti sa rodia dlhým kultivovaným procesom. „Vytvořit vládu nevyžaduje žádnou zvláštní rozvážnost. Ustavte mocenské instituce, učte poslušnosti a dílo je hotovo. Dát lidem svobodu je ještě snazší. Vůbec není třeba řídit – chce to jen pustit otěže. Utvořit však *svobodné zřízení*, sladit tyto protikladné prvky svobody a omezení v jednom ústrojném systému, to si žádá velkou rozvahu, hluboké porozumění, pronikavou, inteligentní a bystrou mysl“ (Burke 1997, 250). Sloboda pre svoju existenciu nevyhnutne potrebuje isté obmedzenia. Tie môžu byť niekedy menej rozsiahle, inokedy zase rozsiahlejšie. V takýchto situáciách však môže dochádzať k viacerým rizikám, ktoré znamenajú výrazné obmedzenie slobody ako

1 „Přisuzovat všem kulturám „rovnou hodnotu“ znamená zastávat absolutní relativismus, který likviduje samotný pojem hodnoty. Je-li vše hodnotné, pak nic není skutečne hodnotné; hodnota sama ztrácí jakoukoli hodnotu“ (Sartori 2005, 49 – 50).

2 Bližšie k tolerančnému potenciálu liberalizmu pozri napr. štúdiu J. Jurovej (Jurová 2010, 254 – 260).

takej. Budem to ilustrovať na dvoch príkladoch. Prvý dokladá obmedzenie slobody v mene bezpečnosti. Všetci vieme, čo nasledovalo v USA, ale aj v iných krajinách, po 11. septembri 2001. Bezpečnostné opatrenia, ktoré zabránili mnohým teroristickým činom, zároveň znepríjemnili život. Výstižne to zachytil svojou karikatúrou v denníku SME Shooty, ktorý nakreslil sochu slobody pod skleneným vekom, ktoré je označené dátumom 11. september. Socha slobody sa dusí dymom z vlastnej pochodne a navyše ju s puškou v ruke chráni strýčko Sam. Takéto obmedzenia slobody, ktoré môžu byť dočasné, sú z časti pochopiteľné. Druhý príklad dokladá obmedzenia slobody z iných dôvodov ako je bezpečnosť. Zvyčajne ide o zavádzanie nových práv, ktoré sú dôsledkom snahy riešiť problémy, ktoré sa predtým neriešili. Ide o tendencie, ktoré sa začali objavovať v západných demokraciách od polovice 20. storočia. Mám na mysli javy ako politická korektnosť, antidiskriminačná legislatíva či pozitívna diskriminácia. Tieto javy naberajú podľa konzervatívcov totalizačné tendencie.[3] Jednou z najznámejších udalostí je prípad katolíka Rocca Buttiglioneho, ktorý bol navrhovaný na funkciu eurokomisára. Taliansky premiér však musel jeho kandidatúru stiahnuť, keďže liberálnym a socialistickým poslancom Európskeho parlamentu prekážali jeho názory na homosexuálne správanie a jeho chápanie rodiny ako zväzku medzi mužom a ženou. Isté názory sa tak stávajú v spoločnosti čímsi neakceptovateľným, ba až trestným.[4] Štát začal prenikať do všetkých oblastí spoločnosti a určovať život aj v súkromných vzťahoch. Sloboda sa tak významne obmedzuje. Samozrejme, že konzervatívci by boli tí poslední, ktorí by sa zasadzovali za neobmedzenú slobodu. Štát musí niektoré veci regulovať, čo ale neznamená, že má zasahovať do základných ľudských práv.[5]

Aby sme sa ale vrátili k Burkovi, zladiť v jednej spoločnosti protikladné

3 Americký konzervatívec James Kalb to komentuje nasledovne: „Místo toho, aby společnost kontrolovala stát, kontroluje nyní – díky ambicióznějšímu liberalismu – stát společnost. Svoboda slova a názoru se staly podezřelými. Lidé s náboženským přesvědčením jsou považováni za hrozbu, protože způsob života má veřejné dopady a veřejná aktivita spočívající na neliberálním mravním přesvědčení porušuje neutralitu. Prosté uplatňování tradiční sexuální morálky je pojímáno jako despotické, protože vytváří neformální překážky (byť i jen silou názoru) uspokojování osobních choutek. Odmítnout pronájem bytu nesezdanému páru je ilegální, i když je to pouhé odmítnutí usnadnit svazek, jejž člověk pokládá za špatný. I vánoční pozdravy jsou urážlivé. Liberální důraz na neutralitu ve skutečnosti funguje tak, že potlačuje debatu. Čím větší konkrétní dopady mají, tím více jsou mravní námitky proti liberalismu předem odmítány jako netolerantní a rozvratnické; odpor se tak stává nemožným. Pokřivení jazyka jen doplňuje potlačování projevu. „Nenávistí" a „netolerancí" je dnes označována jakákoli vážná opozice proti liberalismu. „Inkluzivita" trvá na tom, že druzí musejí být tolerantní natolik, že se vzdají svých principů, ba i identity, zatímco já sám se ve svém stanovisku odmítám přizpůsobit. „Diverzita a tolerance" dnes znamená myšlenkovou kontrolu, „lidská práva" se stala agresivní válkou, „otevřenost" znamená zavřené dveře uznání rozdílů; „vyhnat stát z našich ložnic" znamená učit děti používat kondomy" (Kalb 2001, 7 – 8).

4 Narážam tu na trestný čin z nenávisti, ktorý sa vzťahuje aj na verbálne prejavy.

5 Spomeniem zákaz nosenia buriek a nikábov na verejnosti. V mene „rovnosti" a zabránenia „diskriminácie" sa siaha na právo na náboženskú slobodu.

prvky, slobodu a obmedzenia tak, aby sa vytvoril fungujúci mechanizmus, si vyžaduje vskutku hlboké porozumenie. Západné štáty majú ale tendenciu si myslieť, že existujú univerzálne riešenia, ktoré sa dajú aplikovať nezávisle od tradície krajiny. Tak je tomu aj v prípade nových slobôd a práv, ktoré Západ zavádza. Burke upozorňuje na význam tradície: „Občanské svobody se zde tedy nenárokují na základě abstraktních principů, jako jsou „lidská práva", ale jako práva Angličanů a odkaz předků" (Burke 1997, 44). Ustanovovanie slobody, ale i nových práv, by malo zohľadňovať fungujúce inštitúty danej krajiny. Slobodu nemožno od nich odtrhnúť. Podľa Burka (1997, 21 – 22) je dôležité, ako sa sloboda dopĺňa s vládou, verejnou mocou, spravodlivým výberom daní, morálkou, náboženstvom, vlastníctvom, s občianskym a spoločenských chovaním. Podľa neho ide o dôležité veci a sloboda bez nich nie je prospešná a je pravdepodobné, že dlho nevydrží. Zdôraznil by som práve občianske a spoločenské chovanie. Spomenul som už občianske cnosti. Na Slovensku sme svedkami postupne rastúceho nezáujmu o veci verejné. Najmä mladí ľudia strácajú záujem o spoločenské dianie, čo je spôsobené sledovaním výsostne vlastných záujmov a zároveň absenciou ideálov a neegoistických vízií. Ľudia sa stávajú nezaujatými pozorovateľmi, ktorých problémy iných nezaujímajú. Millovské nezasahovanie do života iných sa napĺňa do veľkej miery.

Často sa takýto postoj vydáva za toleranciu. Pri dnešnej rozmanitosti životných štýlov, náboženstiev, kultúr a hodnotových presvedčení sa takéto stanovisko javí ako prirodzené. Poskytnutie priestoru každému, či už individuálnemu alebo skupinovému názoru, a to najlepšie bez kritiky, sa zdá byť vhodným riešením. V skutočnosti však nejde o žiadnu toleranciu, ale o ľahostajnosť. Ľahko sa pripúšťajú iné názory, keď mi na nich nezáleží. Ako uvádza už spomínaný Sartori: „Tolerance není totožná s lhostejností, a ani z ní nevychází. Jsme-li lhostejní, nejsme zúčastnění: toť vše" (Sartori 2005, 28). Ak chcem hovoriť o skutočnej tolerancii, nesmie v mojom postoji absentovať prvok nesúhlasu. Skutočne tolerovať môžem len to, čo vnímam negatívne, kriticky. Kritika istého javu teda nevylučuje jeho súčasné tolerovanie. Pre konzervatívcov sa v tejto otázke stáva podstatným rozlíšenie rovín, na ktorých je možné toleranciu/intoleranciu uplatniť. Podľa mňa je možné hovoriť o verejnej a súkromnej rovine. Zjednodušene to pripodobním k verejnému a súkromnému právu. Odlíšenie týchto rovín je dôležité. Ja ako jedinec môžem istý jav tolerovať v rovine súkromnej, a zároveň netolerovať niektoré prejavy tohto javu v rovine verejnej. Napríklad môžem tolerovať súkromný život susedov homosexuálov, a zároveň netolerovať povýšenie tohto životného štýlu na rovinu verejnú. Čo sa môže prejaviť mojim nesúhlasom s tým, aby štát takýto spôsob spolunažívania odobril a podporoval, napríklad uzákonením homosexuálnych manželstiev. V rovine súkromnej tak konzervatívec môže byť rovnako tolerantný ako ktorýkoľvek liberál.

V rovine verejnej je zase pravdepodobné, že konzervatívci budú intolerantní voči väčšiemu množstvu javov ako liberáli. Otázka, ktorá sa prirodzene objaví, znie, či je to niečo negatívne. Intolerancia istého javu sa môže stať pre spoločnosť kľúčovou. Tento problém vystupuje do popredia napríklad pri otázke multikulturalizmu. Štát nemôže na svojom území tolerovať rôzne koncepty spravodlivosti. Musí presadzovať len jeden koncept, ktorého plnenie bude vyžadovať od všetkých svojich občanov. Z toho vyplýva, že imigranti prichádzajúci do krajín Západu musia isté hodnoty rešpektovať a dodržiavať. Zväčša ide o právny systém a politické hodnoty demokracie. Imigranti tak musia opustiť niektoré svoje pôvodné hodnoty, ktoré sú v rozpore s normami novej vlasti. Tu nemôžeme hovoriť o zlej intolerancii voči iným kultúram. Naopak, štát je povinný zabezpečiť poriadok, ktorý je pre zachovanie spoločnosti nevyhnutný. Nemožno tolerovať také prejavy, ktoré narúšajú základné hodnoty a od ktorých je spoločnosť existenčne závislá.

Aj pri tomto probléme je vidno, že nastavenie pravidiel v spoločnosti, v ktorej popri sebe žijú ľudia vyznávajúci rôzne kultúry, náboženstvá, hodnoty a životné štýly, je veľmi ťažké. Štát stanoví jednu koncepciu spravodlivosti a popri tom udeľuje rôzne výsady, ktoré však neposkytuje plošne. To môže spôsobovať (a aj spôsobuje) u niektorých skupín pocit diskriminácie. Na Slovensku sa môžu homosexuálne páry pýtať, prečo, keď dodržiavajú zákony krajiny a platia dane rovnako ako ich heterosexuálni susedia, nemôžu vstúpiť do manželstva. V Belgicku alebo v Španielsku sa zase môže poctivo pracujúci moslim pýtať, prečo on nemôže mať oficiálne viac manželiek, keď jeho homosexuálni susedia majú uzavreté manželstvo a adoptované deti. Tieto a podobné rozpory vznikajú najmä preto, že neexistuje zhoda na tom, čo patrí medzi práva a čo medzi výsady. V súčasnej dobe máme tendenciu takmer všetko považovať za naše práva. Zamieňame slobodu s právami a výsadami, pričom máme pocit, že stačí len poskytnutie voľného priestoru. Burkove slová, ktoré stoja na začiatku jeho *Úvah* a dotýkajú sa vtedajšej situácie Francúzska, dnes platia pre celú finančnou i morálnou krízou zmietanú Európu: „…i když Francii opravdu upřímně přeji, aby byla povzbuzena duchem rozumné svobody, a předpokládám, že je pro vás otázkou cti poskytnout tomuto duchu pevný tvar, v němž by mohl přebývat, a účinný orgán, skrze nějž by mohl jednat, chovám naneštěstí velké pochybnosti vzhledem k několika zásadním aspektům posledního dění ve Vaší zemi“ (Burke 1997, 17).

LITERATÚRA

BURKE, E. (1997): *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: Centrum pro studium demokracie

a kultury.
JUROVÁ, J. (2010): Tolerančný potenciál liberalizmu. In: Karul, R. – Sťahel, R. – Toman, M. (eds.): *Identita – Diferencia. Zborník príspevkov zo 4. filozofického kongresu.* Bratislava: 2010, 254 – 260.
KALB, J. (2001): *Tyranie liberalizmu.* Praha: Občanský institut. MKČR 6738.
NAPIER, W. (1851): *History of General Sir Charles Napier's Administration of Scinde, and Campaign in the CutcheeHills.* London: Chapman and Hall.
SARTORI, G. (2005): *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Esej o multietnické společnosti.* Praha: Dokořán.

Mgr. Adrian Michalík, PhD.
Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky
Filozofická fakulta KF v Nitre
Hodžova 1
949 79 Nitra
adrianmichalik@gmail.com

AMBIVALENTNOSŤ VZŤAHU ŠTÁTU A SLOBODY

Richard Sťahel

Abstract: *In the social, political, legal and economical thinking predominates tendency considering state and his power to be a threat for the liberty of individual. However, the only powerful state gave the rights and freedoms for the majority of citizens which were traditionally part of privileges only for very small groups. Within the globalizations, the power of state in last decades eroded and in the legislative as well as in real life was the considerable part of former state power relocated from the elected political institution to the non elected economic subjects. In the modern fight for freedom developed institutions assigned for checking and separation of the state power got consequently possibility to circle about and ceasing performing their tasks. A question arises if the weakening of state power does not lead also to the threatening of the liberties and rights, whose real application was possible only due to strong state power.*

Key words: State – State Power – Freedom – Civil Liberties and Rights

Štát ako pojem i ako inštitúcia vzniká až začiatkom novoveku. Najprv v teoretickej (Machiavelli, Hobbes, Bodin) a neskôr aj v praktickej rovine vzniká predovšetkým ako inštitúcia mocenská. Štát ako inštitúcia vzniká v podobe štátu absolutistického, ktorý koncentruje a monopolizuje nielen násilie v podobe moci výkonnej a súdnej, ale aj moc ekonomickú a politickú. Práve to umožnilo štátu ako inštitúcii presadiť ideu univerzálneho práva či ideu monizmu práva proti odporu mnohých zložiek stavovskej spoločnosti, jej privilégiám a tradícii právneho partikularizmu. A iba v režime rovnakých práv a povinností pre všetkých obyvateľov možno hovoriť o slobodách (osobných, náboženských, politických, ekonomických) už nielen ako o privilégiách niektorých jednotlivcov či spoločenských tried. Paradoxom dejín tak je, že idea občianskych práv a slobôd, idea rovnosti pred zákonom v právnej, hospodárskej a napokon aj politickej sfére, mohla byť transformovaná z podoby filozofického ideálu do spoločenskej reality len vďaka absolútnej moci novovekého štátu[1].

Pri pohľade na dejiny ľudstva, jednotlivých kultúr a spoločenských inštitúcií sa ukáže, 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 (otroctvu, nevoľníctvu, poddanstvu). Sloboda historicky vzniká napriek prevládajúcim

1 Ako príklad možno uviesť napoleonský občiansky a trestný kódex a jeho obdoby zavádzané po celej Európe z vôle absolutistických panovníkov, ktorí ich často museli presadzovať doslova násilím proti vôli dovtedy privilegovaných stavov.

tendenciám k hierarchii a subordinácii. Občianskymi i osobnými slobodami sa pôvodne stali privilégiá, ktoré si šľachta vyvzdorovala na panovníkovi, a neskôr si ich širšie vrstvy obyvateľstva vydobyli od šľachty. Novoveký štát možno v tomto kontexte považovať za garanta a presadzovateľa občianskych slobôd, za predpoklad slobody. Univerzalizujúca a štandardizujúca moc štátu a postupná transformácia osobnej a dedičnej moci šľachticov na čoraz odosobnenejšiu moc štátnych inštitúcií, vykonávanú kontrolovateľnými a odvolateľnými úradníkmi, sa naozaj javí ako oslobodzujúca, ak si uvedomíme, že jej predchádzala svojvôľa šľachty a jej privilégiá vytvárať si ozbrojené bandériá, ale aj hospodárska moc mestských cechov, práva a výsady miest vyberať mýto a trhové poplatky, či stanovovať vlastné miery a váhy. Príklad viacerých zlyhávajúcich štátov (Somálsko, Afganistan) i skúsenosti štátov okupovaných, rovnako ako štátov neschopných aspoň obmedziť organizovaný zločin (gangy) ukazujú, že na to, aby štát vedel svojmu obyvateľstvu aj v súčasnosti nielen v ústave deklarovať, ale aj reálne garantovať občianske práva a slobody, musí disponovať efektívnou mocou.

Skutočné uplatňovanie mnohých občianskych, ale aj osobných[2] slobôd prevažnej časti obyvateľstva umožnil až sociálny štát budovaný v druhej polovici 20. storočia. Pre značnú časť populácie totiž boli mnohé z ústavných slobôd dovtedy iba slobodami formálnymi. Veď reálna možnosť ich naplnenia – napr. sloboda pohybu (cestovania) bez zdrojov na jej naplnenie, ale aj platenej dovolenky, počas ktorej možno cestovať s istotou, že zamestnanec nepríde o miesto, je len formálnou slobodou. Za formálnu ju možno považovať aj v prípade, že bezpečnostná situácia v krajine umožňuje cestovať iba tým, ktorí majú možnosti a schopnosť ubrániť sa[3]. Predovšetkým však treba zdôrazniť, že sociálny štát bol po druhej svetovej vojne budovaný ako alternatíva triedneho boja, ako prevencia extrémnej polarizácie spoločnosti.

Zároveň je však novoveký absolutistický štát považovaný pre svoju moc (resp. jej časté zneužívanie) za hlavnú hrozbu pre občianske slobody. Dokonca aj v súčasnosti, keď sa proti štátnej moci najhlasnejšie ohlasuje predovšetkým moc ekonomická. Už J. Locke vníma štátnu moc ako moc ohrozujúcu nielen politické, ale

2 Systém sociálneho poistenia zavádzaný sociálnym štátom je formou sekundárnej (inštitucionalizovanej) solidarity, ktorý „umožňuje každému jednotlivcovi mať výhody z výhod celku, zároveň však ponecháva každému slobodu existovať ako nezávislý jedinec. Tým sa líši systém poistenia výrazne od väzieb primárnej solidarity, ktoré zväzovali členov skupiny a znižovali na minimum priestor pre ich osobnú slobodu“ (Keller 2005, 97).

3 Nielen v časoch stredovekej šľachtickej anarchie, ale aj v mnohých súčasných štátoch sveta sa bez ozbrojeného sprievodu do niektorých oblastí nikto neodváži. Aj v najbohatších krajinách sveta sa rozširujú tzv. no-go areas, do ktorých sa aj policajné zložky daného štátu odvažujú vstúpiť len v prípade, že majú dostatočnú palebnú silu. V tejto súvislosti nemožno nespomenúť Hobbesove zdôvodnenie hlavného cieľa a úlohy štátu, ktorou je bezpečnosť (Hobbes 2009, 117).

aj hospodárske práva. Tento problém sa snaží riešiť na jednej strane rozlíšením štátu a spoločnosti, na strane druhej teóriou deľby štátnej moci, ale bez toho, aby to hlbšie analyzoval či zdôvodňoval, implicitne predpokladá, že štátna resp. politická moc má byť oddelená aj od moci ekonomickej (Locke 1992). Vnútorná deľba štátnej moci, bez oddelenia moci ekonomickej od moci politickej, sa však ukazuje ako neúčinná, pretože ekonomická moc má dostatočné prostriedky na ovplyvňovanie všetkých troch pilierov štátnej moci.

Ústavy moderných štátov, vrátane platnej Ústavy SR, v podstate nereflektujú, či až priamo ignorujú fenomén vzájomnej prepojenosti či podmienenosti politickej a ekonomickej moci. Legitimita politickej moci sa v teoretickej i právnej rovine odvodzuje z moci ľudu. Tá sa uplatnením práva voliť a byť volený, teda základnými občianskymi právami, považovanými za jeden z hlavných znakov politickej slobody jednotlivca, transformuje na moc zákonodarného zboru. Pohľad na sociálnu štruktúru členov zákonodarného zboru ktorejkoľvek krajiny v Európe či v Amerike však vyvoláva prinajmenšom pochybnosti o tom, do akej miery poslanci (reprezentanti, zastupitelia, senátori, kongresmani, atď.) skutočne reprezentujú či zastupujú naozaj všetkých obyvateľov a do akej iba určitú spoločenskú skupinu.

Pôvodne implicitný predpoklad oddelenia štátnej a ekonomickej moci sa stáva realitou prakticky až v posledných dvoch desaťročiach 20. storočia, vo vzájomne prepojených procesoch globalizácie a privatizácie. Globalizáciu možno chápať aj ako proces, v ktorom sa významne mení vzťah medzi ekonomickou a politickou mocou. „Zatiaľ čo sily ekonomické voľne prekračujú hranice štátov, politika zostáva v týchto hraniciach pevne uzavretá. Výsledkom je, že politici stále zodpovedajú za sociálne pomery vo svojich štátoch, ktoré však môžu čím ďalej menej ovplyvňovať. Nadnárodné spoločnosti, ktoré ovplyvňujú tieto pomery veľmi reálne, nenesú, naopak, žiadnu zodpovednosť. Toto roztváranie nožníc medzi váhou ekonomiky a možnosťami politiky nielen výrazne zvyšuje mieru neistoty predovšetkým u nižších a stredných vrstiev spoločnosti, ale predstavuje tiež bezprostrednú hrozbu pre vierohodnosť demokracie ako spôsobu sebariadenia spoločnosti“ (Keller 2005, 36).

Globalizácia je bez privatizácie nemožná. Až keď štát začne privatizovať, teda odpredávať neštátnym firmám svoje výrobné a infraštruktúrne podniky, môžu začať vznikať skutočne nadnárodné globálne korporácie. Voľný pohyb kapitálu pritom využívajú na to, aby zisk dosiahnutý v jednej krajine zdanili, ak vôbec, v nejakej inej. Štát tak prichádza nielen o svoju ekonomickú moc v podobe výrobných a infraštruktúrnych podnikov, ale aj v podobe znižovania daňových príjmov, ktoré sú po privatizácii jediným príjmom štátu. Skutočná moc štátu tak nie je obmedzovaná len právne (ústavnými a medzinárodnými garanciami ľudských a občianskych práv), ale aj ekonomicky. Prejavuje sa to v klesajúcej schopnosti štátov reálne garantovať

nielen sociálne a environmentálne, ale čoraz častejšie aj občianske práva a slobody, alebo dokonca už aj triviálnu úroveň bezpečnosti (Keller 2005, 111). Na to, aby štát mohol byť štátom, nieto ešte štátom právnym[4], musí byť okrem iného aj efektívnou a funkčnou mocenskou inštitúciou. Ekonomické predpoklady i nástroje štátnej moci však postupne prechádzajú spod kontroly volených politických inštitúcií do rúk nevolených ekonomických subjektov.

Prostredníctvom privatizačných procesov tak prebieha nielen demontáž sociálneho štátu, ale aj demontáž – či skôr – privatizácia štátu ako inštitúcie. Kríza, ktorá vypukla v roku 2008 ako jeden z dôsledkov týchto procesov, zároveň urýchlila proces sociálnej polarizácie spoločnosti až natoľko, že možno hovoriť o oligarchizácii štátu, a to aj v krajinách s dlhou tradíciou občianskych práv a slobôd. E. Kohák v tejto súvislosti poukazuje na to, že demokratický politický systém vzniká pôvodne v štátoch zameraných na obchod, pretože „trh – na rozdiel od hierarchie vlastníkov pôdy – vytvára možnosť osobnej slobody a spoločenskej demokracie. Zároveň však monopolizácia trhu vytvára nebezpečenstvo sociálnej polarizácie. Majetok je ten najzákladnejší výrobný prostriedok. Preto bohatí úplne zákonite bohatnú a chudobní nevyhnutne chudobnejú, až dochádza k rozpadu spoločnosti. To je tá časovaná nálož každej demokracie“ (Kohák 2002, 24).

V prvom desaťročí 21. storočia sa proces privatizácie aj v našich podmienkach začal aplikovať už nielen vo výrobných a infraštruktúrnych sektoroch, kde by ešte princíp trhu mohol byť zdôvodniteľný, ale aj v sektoroch pôvodne netrhových – v systéme sociálneho a zdravotného zabezpečenia, vzdelávania a kultúry, teda v oblastiach zabezpečujúcich základnú reprodukciu spoločnosti a jej identity[5]. Globálna hospodárska kríza, ktorá vypukla v roku 2008 síce v praxi spochybnila tvrdenie, že trh všetko zariadi a na čas obnovila myšlienku silného štátu, ktorý musí mať aspoň regulačné a kontrolné nástroje, aby bol schopný chrániť trh pred ním samotným, ale idea privatizácie ako riešenia spoločenských problémov nestratila svojich zástancov (pozri napr. Ferguson 2011). Zatiaľ však len máločo nasvedčuje tomu, že by vyššie popísané vývojové procesy menili smer. Navyše sú reálne možnosti súčasných štátov získať väčší vplyv na nadnárodné hospodárske subjekty pri rešpektovaní vlastníckych práv len veľmi obmedzené.

V súvislosti s koncepciou štátu ako garanta osobných a občianskych slobôd tak vznikajú rôzne otázky: Bude plne sprivatizovaný štát ešte schopný

4 Jedným zo znakov práva je jeho vynútiteľnosť či vymožiteľnosť. Bez existencie efektívnej moci, ktorá je schopná právo vynútiť alebo vykonať trest za jeho porušenie, nemožno hovoriť o práve. Navyše „mocenský monopol štátu umožňuje štátnej moci nestranne riešiť konflikty vo vnútri spoločnosti a prípadne i silou presadiť riešenie konfliktu“ (Šmihula 2010, 105).

5 G. Soros ešte koncom 90. rokov 20. storočia označil „vpád trhovej ideológie do oblasti mimo obchodu a ekonomiky“ (Soros 1999, 25) pojmom trhový fundamentalizmus, ktorý je podľa neho „väčšou hrozbou pre otvorenú spoločnosť ako akékoľvek totalitné ideológie“ (Soros 1999, 21).

zabezpečovať občanom aspoň ekonomickú slobodu alebo slobodu pohybu? Pre obe sú kľúčové verejné cesty, diaľnice, železnice, prístavy, letiská, teda prístup k dopravnej infraštruktúre, ale aj infraštruktúre komunikačnej a energetickej. Do akej miery bude štát schopný garantovať osobnú slobodu, keď mnohé firmy využívajú súkromné bezpečnostné služby čoraz častejšie nielen na ochranu svojho majetku, ale aj na kontrolu svojich zamestnancov v omnoho väčšej miere, než si to môže legálne dovoliť štát? Otázka je o to závažnejšia, že firmy tieto služby využívajú na otvorené presadzovanie svojich záujmov spôsobmi, ktoré neraz pripomínajú činnosť niekdajších šľachtických bandérií.

Čo zostane z politických slobôd, keď faktická legislatívna iniciatíva už v mnohých prípadoch nie je v rukách volených zástupcov ľudu, ale nevolených zástupcov nadnárodných spoločností, a tie vlády otvorene vydierajú podmienkou, že budú v krajine investovať iba vtedy, ak sa legislatíva konkrétnej krajiny prispôsobí ich požiadavkám?

V posledných desaťročiach však moc štátu v rámci globalizácie erodovala a v legislatívnej i faktickej rovine sa značná jej časť presunula z volených politických na nevolené hospodárske inštitúcie. V novovekom zápase o slobodu to umožňuje obchádzať inštitúty kontroly a deľby politickej moci, ktoré preto prestávajú plniť svoju funkciu. To evokuje otázku, či oslabenie štátnej moci nebude v konečnom dôsledku znamenať aj obmedzenie prístupu k slobodám, ktoré boli pre široké vrstvy obyvateľstva reálne len vďaka silnému štátu.

LITERATÚRA

FERGUSON, N. (2011): Tí, čo majú peniaze a tí, čo kopú. In: *Fórum*, kritická príloha denníka Sme, č. 47, ročník 19, 26.2.2011, s. 12

HOBBES, T. (2009): *Leviathan aneb látka, forma a moc státu cirkevního a politického*. Praha: OIKOYMENH.

KELLER, J. (2005): *Soumrak sociálního státu*. Praha: SLON.

KOHÁK, E. (2002): *Průvodce po demokracii*. Praha: SLON.

LOCKE, J. (1992): *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda.

SOROS, G. (1999): *Kríza globálneho kapitalizmu*. Bratislava: Kalligram.

SŤAHEL, R. (2006): Opakuje súčasná globalizácia chyby tej minulej? In: Andreánsky, E. (ed.): *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta. Zborník príspevkov z 3. slovenského filozofického kongresu konaného v Kongresovom centre SAV v Smoleniciach 7. – 9. novembra 2005*. Bratislava: IRIS, s.133 – 138.

ŠMIHULA, D. (2010): Teória štátu a práva. Bratislava: EPOS.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu č. 2/0177/09.

Mgr. Richard Sťahel, PhD.
Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
rstahel@ukf.sk

EXPERIMENTÁLNA POVAHA SLOBODY V OBDOBÍ POSTMODERNY S OHĽADOM NA AMERIKANIZÁCIU SÚČASNEJ SPOLOČNOSTI

Zuzana Žilová

Abstract: *The article deals with the experimental nature of freedom as it is understood and applied in the era of Postmodern. Due to such phenomena like relativism, anti-essentialism, consumerism, scientific and technological progress the freedom shows the features of almost unlimited control over the human life. However, it creates ambiguities in the field of identity, dignity, responsibility of a human being revealing the idea that freedom can easily turn into power and manipulation.*

Key words: Freedom – Experiment – Science – Consumerism – Relativism

Sloboda ako experiment

Postmoderna vrchovato naplnila Sartrovu (1994) myšlienku o človeku-prázdnej schránke. Tento koncept by však nebolo možné realizovať bez atmosféry anti-esencializmu, sekularizmu a hodnotového relativizmu, v ktorých nadobúdajú kľúčové pojmy nový význam. Jedným z takýchto pojmov je i sloboda. Tá vo svojej transformácii prešla od idey konečnej slobody neschopnej rozpoznať, čo je skutočne dobré pre človeka (Csontos 1999), až po jej súčasnú emancipovanú podobu „odsúdenia na slobodu" (Sartre 1994, 28). Sloboda v dnešnej dobe vedecko-technického rozvoja, konzumu a spoločnosti bez „esencií a substancií (Rorty 2006) nadobúda experimentálne črty. Pod silným vplyvom americkej kultúry ‚velebenia nového' neznamená ani kopírovať dané, ale funguje ako neustála previerka skutočnosti (Dewey 2001).

Nie je to ináč ani ohľadom ľudského bytia. Rovnako ako veci, ktoré „nemajú nálepky" (Rorty 2006), podľa ktorých by sa zaobchádzanie s nimi riadilo, i človek je otvoreným projektom - vo vedecky, technicky a sociálne vyspelej spoločnosti uskutočňuje individuálne vízie šťastia a úspechu. Už nemusí o slobodu bojovať, využíva ju. Marcin Król spája slobodu so skúsenosťou slobody konštatujúc, že „v *skutočnosti sme slobodní iba vtedy, keď máme nielen šancu, ale i možnosť využiť ju*" (Król 1999, 28). Nadväzuje pritom na fakt, že rozširovanie možností závratným spôsobom je charakteristický znak postmodernej doby. Rozsah slobody, ktorú v súčasnosti prežívame, popiera akékoľvek obmedzenia. V minulosti bolo náležité ohraničiť slobodu nevyhnutnými determinantami: kultúrne, geograficky, ekonomicky, fyzickou a psychickou konštitúciou človeka. Metafyzické obmedzenia boli reprezentované

zásadou, že „*človek nie je slobodný od smerovania k dobru*“ (Csontos 1999, 45). Má síce právo odmietnuť, ale daňou mu je duchovná zmätenosť, utrpenie, večné zatratenie. Postmoderna je však kultúrou bez smerovania k Ideálu. V nej kategórie šťastia, dobra, mravnosti existujú v množnom čísle, ich realizácia nadobúda nepočetné partikulárne reprezentácie. Rozvíja „prax slobody“ (Foucault 2000), teda výsostne individuálne a osobné skúsenosti existencie, ktoré nie sú prenosné na iné entity toho istého druhu. I takto chápaná sloboda potvrdzuje postmoderné charakteristiky bytia človeka: dočasnosť, krátkodobosť, flexibilitu, elastickosť, tvarovateľnosť. Ľudská existencia sa tak chápe ako súbor možností, nikdy nie úplne určených a nikdy nie úplne determinovaných (Bauman 1995). Vďaka pokroku vedy a medicíny sa pod kontrolu človeka dostali i také oblasti ako psychický a duchovný rozmer osoby. Isto kontroverzne však znie konštatovanie: *„je nepochybné, že škaredý človek je menej slobodný ako krásny, a nejestvuje špeciálna príčina, prečo by ľudstvo malo reprodukovať škaredých, keby sa ukázalo, že medicínsky je to prekonateľný prah*“ (Król 1999, 56). Tu sloboda nápadne pripomína foucaultovskú ‚bio-moc‘, teda „*trvalo prítomnú vedeckú moc, ktorá je mocou ‚dávať žiť‘,*“ (Foucault 2005, 221), evokujúcou nové, rafinované formy rasizmu. Problémom ostáva i obsah samotného pojmu ‚indivíduum‘, ktorý je možné odvodiť z termínu ‚in-dividuum‘, teda nedeliteľný. Je naozaj otázne, čo ostáva v osobe nedeliteľné či pôvodné, ak existuje možnosť určovať väčšinu dispozícií človeka.

Sloboda, demokracia a ľudské práva

Ďalším kľúčovým faktorom v rozširovaní slobody človeka je demokratická tradícia, ktorá v sebe obsahuje ideál rovnosti a rovnakých príležitostí pre každého. Podľa Marcina Króla (1999) je demokracia založená na dvoch rovnobežných rozmeroch:

11. Horizontálny, vychádzajúci z identickosti ľudských povâh a následne identických práv. Tento rozmer zaručuje rovnosť.
12. Vertikálny, vyplývajúci zo špecifík kultúry, náboženstva, umenia a konkrétnych fyzických či osobnostných čŕt človeka, umožňujúci hierarchickú kategorizáciu na nižšie a vyššie hodnoty.

V liberálnej demokracii tieto dva princípy na seba narážajú. Aby sa zachovala platnosť prvého, znižujú sa požiadavky na dosiahnutie požadovaného cieľa. Dôsledkom je devalvácia: hodnotová, morálna, umelecká, intelektuálna. Karol Wojtyla tento jav nazýva ‚resentiment‘ a opisuje ho takto: „*vyššia hodnota si vyžaduje väčšie úsilie vôle, ak ju chceme obsiahnuť alebo realizovať. Aby sme sa subjektívne oslobodili od tejto námahy, aby sme pred sebou samými ospravedlnili nedostatok tejto hodnoty, zmenšujeme jej význam*“ (Wojtyla 2003, 111). V tomto zmysle je demokracia usporiadanie bazírujúce

na priemernosti. Potláča elitu a podporuje, aby sa „*celá masa obyvateľstva vtlačila do spoločnosti*“ (Arendtová 1994, 122). Vďaka procesu „vyrovnávania sa smerom dolu“ (Król 1999, 102) veci, ktoré predtým patrili do kategórie vzácne, výnimočné, jedinečné, sú dnes vulgárne či hrubo ordinárne.

Druhý rozmer vychádza z individuálnych špecifík jednotlivca. Ako taký sa realizuje v podobe dodržiavania ľudských práv, slobody kultúrneho, náboženského, umeleckého prejavu, príležitostí využiť svoje schopnosti. Tento princíp je taktiež, najmä vďaka multikulturalite a liberálnemu kapitalizmu, široko uplatňovaný. V tom prvom prípade snívajú pragmatici o inkluzivistickej spoločnosti, ktorá nie je založená na vyznávaní rovnakých právd, ale na „*reagovaní na potreby čoraz rozmanitejších ľudí a vecí*“ (Rorty 2006, 33). Je konceptom „*optimistického ducha zdokonaľovania*“ (Rorty 2006, 106). Tento projekt sa však ukazuje ako iluzórny. Z dlhodobého hľadiska je jeho vedľajším účinkom nestabilita spoločnosti: akceptovanie iných kultúr ohrozuje hodnotovú a ekonomickú integritu pôvodnej komunity, homosexuálne manželstvá bez možnosti potomstva nezabezpečujú pracovnú silu, schopnosť mladej generácie udržať požadovanú úroveň pokroku je diskutabilná. V situácii, keď sú západné hodnoty vystavené reálnej hrozbe zániku, zisťujeme, že sme dospeli do bodu, kedy pojem ‚práva na niečo‘ ukazuje hranice rozumnej únosnosti. Chránime si vlastné a v stave najvyššieho ohrozenia začíname aplikovať princíp, že „*smrť druhých znamená posilnenie nás samotných*“ (Foucault 2005, 230).

Paradoxne však stále otvárame diskusiu o ďalších výzvach slobode. Niektoré požiadavky v oblasti ľudských práv nám v súčasnosti pripadajú ako čiry experiment (adopcia v registrovaných partnerstvách, polygamné manželstvá), ich realizácia v spoločnosti bez ‚esencií a substancií‘ (Rorty 2006) však potenciálne závisí iba od úrovne otvorenosti myslenia a dôveryhodnosti zdôvodnenia. Dewey príznačne predpovedal: „*najdôležitejším problémom slobody myslenia je, či spoločenské podmienky prekážajú slobode myslenia, alebo či jej efektívne napomáhajú*“ (Dewey 2001, 584). Ani v prípade uplatňovania ľudských práv ako jedného momentu v sebarealizácii človeka to nemusí byť ináč. Nabokovov Humbert v románe Lolita je považovaný za psychopata, pretože, ako hovorí, „*sa ocitol uprostred civilizácie, ktorá pripúšťa, aby sa dvadsaťpäťročný muž uchádzal o šestnásťročné dievča, ale nie o dvanásťročné*“ (Nabokov 2001, 18). A vrcholne postmoderný Foucault už objavuje neviditeľné nitky v pozadí západnej intelektuálnej tradície, tvrdiac: „*mojou úlohou je ľuďom ukázať, že sú oveľa slobodnejší, než si myslia, že prijímajú za pravdivé a zrejmé niektoré témy, ktoré sa vynorili v istom historickom okamihu, a že túto údajnú zrejmosť možno kritizovať a zničiť*“ (Foucault 2000, 180). Jeho etická koncepcia šokujúco prelamuje morálne či sexuálne tabu západnej kultúry, legitimujúc ich ako vhodné spôsoby rozvoja osobnosti. Jeho etika nevytvára priestor iba pre slobodu a rast, ale i pre jedinečnosť, originálnosť a autonómiu. Pre

Foucaulta je ideálom „*prijať takú formu života, v ktorej by sa človek mohol spoznať, v ktorej by ho spoznávali ostatní a v ktorej by potomkovia nachádzali príklad*“ (Foucault 2000, 156).

Sebarealizácia a konzum

V súčasnosti je konzum považovaný za dôležitý faktor procesu individualizácie. Je ekonomickou povinnosťou a zároveň sa profiluje ako základná etická orientácia postmoderny. Je spojený s odmietnutím pôvodnej koncepcie ľudskej prirodzenosti, ktorá zdôrazňovala duchovný rozmer osoby, odsudzovala telo ako pôvod hriechu a spájala rozvoj so skromnosťou, zdržanlivosťou a seba popieraním. Postmoderna vzťah k telu rehabilitovala, dokonca sama seba označuje ako ‚kultúru tela'. Aby však ospravedlnila správanie v minulosti hodnotené ako nezriadené, musela vytvoriť mechanizmy na jeho legitimizáciu. Využíva pritom overené koncepty rozvoja, rastu, sebarealizácie.

Dnes sa telo chápe ako prostriedok poznávania, interakcie so svetom. Postmoderna je založená na zážitku: heslo známej firmy znie ‚Enjoy!', hovorí sa o zážitkovom vyučovaní, prekvitajú adrenalínové športy či relaxačné pobyty, luxusná kozmetika podnecujúca zmysly, v duchovnom živote sú na vzostupe charizmatické hnutia využívajúce viac experienciálne ako kognitívne vnímanie viery, pod poznaním sa rozumie i cestovanie, spoznávanie nových kultúr, jedál, ľudí. V konzumnom životnom štýle estetické dominuje nad kognitívnym a etickým. Lipovetsky (2005) odhaľuje nový fenomén ‚emocionálny luxus' a Foucault dokonca radikálne tvrdí: „*Pôžitok musí byť súčasťou našej kultúry....Možnosť používať svoje telo ako zdroj veľmi početných pôžitkov je niečo veľmi významné*“ (Foucault 2000, 164). Ožíva tu už spomenutá myšlienka, že priestor postmoderného človeka je organizovaný estetickými kritériami, a preto je potrebné „*Urobiť zo svojho života umelecké dielo*“ (Foucault 2000, 23). V konzume je tak sebarealizácia spojená s hravosťou artistickej tvorby. Vychádza zo spontánnej inšpirácie, čerstvosti okamihu, záblesku čistej fyzickej túžby. Konzum je hra uvoľňujúca ľudskú energiu a oslobodzujúca ľudské túžby a schopnosti. Je vysoko podnetným spôsobom sebaobjavovania už len preto, že reflektuje vrstvy osoby v minulosti nedocenené. V čisto materialistickej kultúre má konzum i evidentné samospasiteľské ašpirácie: média, celebrity, reklamy, exponované emócie, móda sľubujú nekonečný luxus, šťastie, slávu, bohatstvo a lesk.

Postmoderna je však vnútorne protirečivá. Zatiaľ čo si estetický zážitok vyžaduje spontánnosť, bezstarostnosť, stratu kontroly, pracovný proces zasa stavia na sebadisciplíne a špičkových výkonoch spojených s kontinuálnym vzdelávaním a ochotou obetovať pôžitok iným hodnotám. Tu platí zákon silnejšieho: kto viacej vie, je úspešnejší, má viac moci, a teda aj slobody. Konzum síce definuje človeka

ako „hravú a konzumnú bytosť“ (Dewey 2001, 148), hospodárstvo však evidentne preferuje silné individuality schopné nepodľahnúť pudovému uspokojeniu. Ten istý princíp vycibrenosti uplatňuje postmoderna pri narcistickej posadnutosti postavou, hygienou, športom, kvalitou, zdravím. Racionalizácia a emocionalizácia tvoria protikladné póly fungovania spoločnosti s diametrálne odlišným nárokom na chápanie a uskutočňovanie slobody. Panuje „podvojný hedonizmus“ (Lipovetsky 2011, 75).

Ako ďalej

Postmoderna je prepojená s výdobytkami civilizácie, ktoré vytvárajú nové podnety či túžby. Mnohé z nich sú odsudzované, slúžia ako príklady úpadku západného sveta. Mnoho mysliteľov však apeluje: nevracajme sa do minulosti, nehľadajme vzory a ideály v dávno zašlých časoch, akceptujme technickú, duchovnú, sociálnu zmenu, využívajme potenciál, ktorý nám nové môže poskytnúť. Pragmatici tvrdia: „*Myseľ brzdená strachom aby sa niečo staré a vzácne nezničilo, je myseľ, čo zakúša strach. Ten, kto má strach, nemôže nájsť prospech a pokoj v objavovaní nových právd a projektovaní nových ideálov*“ (Dewey 2001, 297). V Európe ich nasleduje Foucault výzvou, aby sme prechovávali „*absolútnu nedôveru ku všetkému, čo sa prezentuje ako návrat*“ (Foucault 2000, 37). Sloboda sa musí, ak má čeliť výzvam kultúrneho a civilizačného rozvoja, prispôsobiť novým podmienkam. Má byť spojená s tvorbou, iniciatívou, zvedavosťou, nádejou, odvahou, má byť prekonávaním starého.

Európsky priestor poukazuje na hrozby: bezbolestnú etiku individualizmu, stratu zmyslu pre povinnosť a záväzky, preceňovanie úlohy vedy a techniky, diskontinuitný charakter pokroku. Synonymom postmodernej slobody je skôr nekontrolovaná svojvôľa. Wojtyła (2003) sa stavia skepticky ku kompetentnosti dostáť požiadavke dôstojnosti ľudského života. Vyzýva na renesanciu kresťanských hodnôt s usmerňovaním slobody, posvätnosťou pravdy, zákona a povinnosti. Lipovetsky (2011), uvedomujúc si nezvratnosť procesu technizácie a individualizácie, apeluje na konkrétnu zodpovednosť, vzdelávanie, úctu, rešpekt, súcit. Marcin Król (1999) tvrdí, že sloboda je tak zásadná hodnota, že ak by sme si mali vybrať medzi slobodou a pravdou, musíme si vybrať slobodu. Tým dôležitým je však skutočnosť, že sloboda ako túžba prekračovať hranice aktuálne možného otvára dvere rovnako príležitostiam ako i problémom.

LITERATÚRA

ARENDTOVÁ, H.(1994) *Krize kultury*. Praha: Mladá fronta.
BAUMAN, Z. (1995) *Úvahy o postmodernej dobe*. Praha: Sociologické nakladateľstvo.

CSONTOS,L. (1999): Láska k slobode a zodpovednosti. In: *Acta philosophica Tyrnaviensa 4,* Trnava: FUTU,45-52.
DEWEY, J. (2001): *Rekonštrukcia liberalizmu*. Bratislava: Kalligram.
FOUCAULT, M. (2000): *Moc, subjekt, sexualita*. Bratislava: Kalligram.
FOUCAULT, M. (2005): *Je potrebné brániť spoločnosť*. Praha: Filozofický ústav AVČR .
KRÓL, M. (1999) *Liberalizmus strachu a liberalizmus odvahy*. Bratislava: Kalligram.
LIPOVETSKY, G. (2005): *Večný prepych*. Praha: Prostor.
LIPOVETSKY, G. (2011): *Súmrak povinnosti* Praha: Prostor.
NABOKOV, V. (2001): *Lolita.* Bratislava: Slovart.
RORTY, R. (2006): *Filozofické orchidey*. Bratislava: Kalligram.
SARTRE, J.P. (1994*): Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
WOJTYŁA, K. (2003): *Láska a zodpovednosť*. Bratislava: Metodicko-pedagogické centrum.

Mgr. Zuzana Žilová, PhD.
Katedra anglického jazyka a literatúry
Fakulta humanitných vied
Žilinská univerzita
Univerzitná 1
010 26 Žilina
zuzana.zilova@fpv.uniza.sk

THE RELIGIOUS FREEDOM IN THE CONTEMPORARY WOLRD. WESTERN CULTURE AND ISLAM

Paweł Ibek

Abstract*: This paper describes the problem of religious freedom in the contemporary world. The main topics are the problems of guarantee of religious freedom in legal aspect. The author present the differences among the notion of freedom and religion in the Western culture and freedom and religion in the Islam. The aim of this article is to show the difficulty to assurance of the religious freedom between states of Western culture and Muslim states what is consequence of historical, cultural and political differences.*

Key words: Freedom – Religion – Islam – Sharia – Europe

The idea of the liberty of the individual is the basic idea of contemporary Western culture based on the human rights and of the democratic political system. This idea concerns the civil liberties, political liberties and freedom of religion. The problems of freedom of religion and religious toleration appear in the political and ethical aspects today. This paper describes differences among the notion of freedom and religion in the Western culture and the notion of freedom and religion in the Islam.

The right to the freedom of religion is adopted in particular by the states of the Western culture (Europe, America). It is related to several elements. Firstly: The states of western culture have a long tradition about of idea of liberty since antiquity. The liberty not always was observed and introduced in practice naturally. In the history of Europe we can find many persecutions and manslaughters for ideological and religious reasons (such as religious persecutions, inquisition, religious wars, anti-Semitism, holocaust). Secondly: inflow of large number of the immigrants of the various confessions than Christianity to Europe and North America for economical (work seekers) and political reasons (political refugees) (Giddens 2007, 281 - 290, 297 - 303). There are large number of Muslims (from Maghrib, Africa, Near East and Turkey especially), Hindus (from India and Pakistan especially) and Jewish Diaspora since antiquity. After II World War the Europe has become multi-cultural. There are many various cultures possessing own viewpoints, systems of the value and the systems of religious beliefs. Thirdly: the problem of aggressive fundamentalist movements mainly in the Muslim countries. The fundamentalism is menace for human rights on account of religious intolerance.

The system of democratic is guarantee of civil liberties and human rights of contemporary democratic states. The human rights concern the religious freedom

also. The idea of the liberty and freedom has a long traditions reaching the ancient period in the European and the Western culture (Maciejewski 2010; Nieć 2010). The origin of idea of civil liberties we can find in the ancient Greece in Athenian democratic system. It is related to freedom of word, thought and opinions and equality of citizens. The adult male Athenian citizens had the right to vote and public speaking. The Athenian democracy involved dignity, equality and liberty of men and idea of individualism. It was related to philosophical system such sophism. The idea of individualism and independent the individual of the society is continued in the European thought since the Renaissance (Środa 2003, 29 - 57). During the Reformation people fight for the right to the free choice of the religion. The church organization and religious dogmas were criticized. The Europeans demanded the freedom of conscience and general religious tolerance. Besides the new methods of cognition of the world such as rationalism and empiricism appeared in XVII and XVIII centuries.

Reformation and development of the science diminished the high position of the religion and the Church in Europe. The birth of capitalism and free market and separating the private sphere from public increased the significant of individualism and social liberty as well.

The philosophy of Enlightenment and two revolutions: American and French contributed to development of the idea of the liberty. During the French Revolution the National Constituent Assembly announced Declaration of the Rights of Man and the Citizen (in 1789). This Declaration ensured the right to life, to freedom, to safety, to property and the religious tolerance. The First Amendment to the United States Constitution (in 1791) established separation between state and Church. Both revolutions were the source of the idea of separate the state from religion and Church in Western democratic countries. Today democratic states are not identified with religion, respect the autonomy of religious organizations and guarantee the religious freedom. The religion is separated from the public sphere[1].

The qualification of the definition of the religious freedom is difficult. It concerns individuals and religious organization activities as well. This definition refers to internal convictions (conscience, viewpoint), religious practices, public worships. On condition that this external worships do not threaten basic human rights. Everyone has the right to choice religion and no man can forced to change confession. Its concerns also persons not engaged in religion. The atheists can not be forced to accepting a religion (Koshy 1998, 44 - 46).

The contemporary Europe accepted the basic principles of the religious

1 The separation does not formally exist In Great Britain, Denmark, Sweden (traditionally Protestant countries) and in the orthodox Greece.

freedom. The religious freedom ensures Universal Declaration of Human Rights and European Convention on Human Rights (Pietrzak 2003, 283 - 290). The United Nations General Assembly passed Universal Declaration of Human Rights in 1948. It was consequences of events II World War. Article 18 states: "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance"[2].

Drafted in 1950 by the Council of EuropeCouncil of Europe European Convention on Human Rights is an international treaty to protect human rightshuman rights and fundamental freedomsfreedoms in EuropeEurope . The Article 9 p.1 announces: "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, and to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance"[3].

The major meaning has International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) multilateral treatytreaty adopted by the United Nations General AssemblyUnited Nations General Assembly during the conference in New York in 1966. (He came into force in 1976). It commits its parties to respect the civil and political rightscivil and political rights of individuals, including the freedom of religionfreedom of religion . Article 18 p. 1 states: "Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching"[4]. The ICCPR holds the legal force. Is monitored by the Human Rights CommitteeHuman Rights Committee which reviews reports of states parties on how the rights are being implemented.

The Catholic Church declares the right to the religious freedom to all people also. In 1965 Vatican II Council issued the decree Dignitatis Humanae (Pawłowicz 1986, 122 – 125). In accordance with Dignitatis Humanae every man has the right to the freedom of thought and the right to the freedom of religion because it is connected with the dignity of man. Besides nobody can force the man to confessing the religion in spite of his conscience. In the Christianity freedom is the basis of

2 Quotation according to: http://www.un.org/en/documents/udhr/http://www.un.org/en/documents/udhr/ [29.08.2011].

3 Quotation according to: http://www.hri.org/docs/ECHR50.htmlhttp://www.hri.org/docs/ECHR50.html [29.08.2011].

4 Quotation according to: http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm#art18http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm#art18 [29.08.2011].

human dignity (Koshy 1998, 47 - 48). The Christians refer to the fragment of New Testament: „Stand fast therefore in the liberty wherewith Christ hath made us free, and be not entangled again with the yoke of bondage" (Ga 5,1)[5].

Above mentioned decrees are characteristic for the world of the Western culture based on democracy and the rights of the individual according to own conscience. But the problem of the religious freedom is more complicated in Muslim states.

Islam guarantees the religious freedom theoretically. In the Quran we can read: „There shall be no compulsion in [acceptance of] the religion" (2:256)[6]; „The truth is from your Lord, so whoever wills – let him believe; and whoever wills - let him disbelieve" (18:29). But in the Quran there are fragments speaking about religious intolerance also, such as: „And when the sacred months have passed, then kill the polytheists wherever you find them (...)" (9:5); „So when you meet those who disbelieve [in battle], strike [their] necks until, when you have inflicted slaughter upon them, then secure their bonds, and either [confer] favor afterwards or ransom [them] until the war lays down its burden" (47: 4). However we should remember that the beginning of Islam is connected with the period of the wars and conquest the Arabian Peninsula. Therefore the Quran contains warlike, aggressive rhetoric to encouraging the new confessors to the fight (Armour 2004, 60 - 63).

Many Muslim countries do not respect religious freedom and tolerance in practice (Bar 2003, 107, 133 – 152; Kościelniak 2006, 111 - 121). The religious intolerance in Islam is often related with fundamentalism. The Islamic fundamentalism is the answer on development and the expansion of the Western culture in the world. The fundamentalists are advocates to return to their Muslim identity and culture in the time when Islam was born. They declare that religious ideas ought permeate the whole social life of Muslims. For Islamic fundamentalists their religious movement is the break with colonial European remainders and the right to self-determination and freedom. In this way this religious movement is strictly associated with politics (Bruce 2006, 53 - 83; Nydell 2001, 23 - 27; Pace, Stefani 2002, 57 - 93; Robinson 2001, 111 - 119; Tibi 1997). The freedom, according to the fundamentalists, is the right to the regulation of life in accordance with the achievements of the own culture. Besides fundamentalists are afraid of democracy and secularization which can bring individualism and break of social life like in the Western culture (Kościelniak 2006, 75 – 76; Pace, Stefani 2002, 73). They condemn the Western culture for atheism, immorality, paganism, laicization.

We should remember that the Islam is not only a religion, but also the culture. The basic rules of Islam creates the form of the community life and they are valid for

5 Quotation according to: *The Bible. Authorized King James Version.* (1998): Oxford: Oxford University Press.

6 All quotation of Quran according to: quran.com [29.08.2011].

all members of the society. From the beginning the aim of Islam is create community based on common principles, law and religion. This community is called umma. Islam asserts that individual can not survive without the society (Nasr 2010, 138). The conception of individualism is unfamiliar (Nydell 2001, 31, 87 - 96). In the Muslim thought there is no idea of total freedom and individualism as in Western culture. Who wants quit umma is regarded as strange or enemy (Danecki 1997, 35 - 36).

Muslims have the strong conviction the validity of the religion. Every man should confess the religion (Nydell 2001, 33, 97). For Muslim is hard to understand that someone can be atheist. That is why Muslims distinguish people according to religious membership: umma of Prophet Muhammad, umma of Moses (Abraham), umma of Jesus (Nasr 2010, 139 - 140). The separation of religion and state does not exist in Islam (Kościelniak 2006, 90 - 92; Hattstein 2006, 64 - 65). It is due that Muhammad established not only new religion but also new state with the legal system – sharia. Muslims believe Sharia is God's law. Such aspects of the life as morals, culture, economy, civil and penal code are connected with Quran and the religious tradition of the Islam. Sharia is applied by Islamic judges in many Muslim states (e.g. Saudi Arabia, Bahrain, Iran, Maldives, Oman, Qatar, Yemen) (Bar 2003, 214 - 276). The relationships between state and religion are stronger (e.g. the countries of Arabian Peninsula, Iran) or weaker (e.g. Egypt, Turkey, Tunisia, Algeria, Syria, Indonesia) obviously, but there is no idea of the total separate the state from the religion in the practice.

The religious freedom in Muslims states is limited. The Muslims tolerate the so-called "People of the Book" or the confessors of monotheism such as Jews and Christians (and Sabians). However they can not allow missionary activity, practice public worship and build temples (Bar 2003, 133 – 152; Paolucci, Eid 2004, 74 - 76). Besides the "People of the Book" are often forced to obey sharia in Muslim countries. In several countries the Christians have more liberties and rights (Lebanon, Syria, Iraq, Egypt, Jordan for example). Atheists and different confessors are not tolerated generally (Bar 2003, 133 - 152; Paolucci, Eid 2004, 55 - 56).

The Universal Declaration of Human Rights is criticized by many Muslims states. Muslims do not accept theuniversality of this Declaration because it is created by states of the Western culture (Bar 2003, 64 - 66). The Muslims argue that Islam and sharia are universal also (Zafrulla Kahn 1976, 113). In Cairo in 1990 Organization of the Islamic Conference (international organization consisting of 57 members Muslim states) adopted Cairo Declaration on Human Rights in Islam (CDHRI). CDHRI emphasizes of the role of Islam to create human rights. There are many religious rhetoric, especially in the preamble, and references to Quran and sharia. For example CDHRI forbids Muslims to change the religion, because sharia

forbids (Bar 2003, 128 - 132). The man which changes the religion or he becomes the atheist is treated as the traitor of the Islamic community. The last article number 25 states: "The Islamic Shari'ah is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration"[7]. CDHRI is response to the Universal Declaration of Human Rights and is based on the Islamic culture.

The problem of religious freedom between the states of Western culture and of Muslim refers to various aspects. It is the result of different historical, political, cultural and legal development, not only religious prejudices. Therefore we can observe various formulation of an idea freedom of religion and applying thus idea in practice. Besides this difference is related with the idea of the community and social importance of religion in Islam and the idea of individualism strong in the Western culture where the religion is a point of conscience. The fundamental question is how resolve the problem of assurance of religious freedom in the world? All states should accept universal, international right that will be regulate the matters of tolerance and religious freedom (Corm 2007, 186). But such solution threaten the pluralism and not respect cultural achievements of particular states. Moreover it is doubtful what organization ought formulate this universal right and what legal system can be the fundament of this right. Finally how convince all states to accept universal right? For example the Western states do not recognize sharia and Muslim states do not recognize the Universal Declaration of Human Rights. It is cultural rivalry and struggle for philosophy of life and political leadership in the world also. Besides the Islamic fundamentalists do not accept western culture at all. The guarantee of total and universal religious freedom is actually not possible.

BIBLIOGRAPHY

ARMOUR, R. (2004): *Islam, chrześcijaństwo i Zachód. Burzliwe dzieje wzajemnych relacji*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

BAR, W. (2003): *Wolność religijna w Dār al-Islām. Zagadnienia prawa wyznaniowego*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.

BRUCE, S. (2006): *Fundamentalizm*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!s.c.

CORM, G. (2007): *Religia i polityka w XXI wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

DANECKI, J. (1997): *Podstawowe wiadomości o islamie, vol. 1*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

GIDDENS, A. (2007): *Socjologia*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

7 Quotation according to: http://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.htmlhttp://www1.umn.edu/humanrts/instree/cairodeclaration.html [29.08.2011].

HATTSTEIN, M. (2006): *Islam. Religion and Culture*. Cambridge: Konemann.
KOSHY, N. (1998): *Wolność religijna w zmieniającym się świecie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
KOŚCIELNIAK, K.(2006): *Dżihad. Święta wojna w islamie*. Kraków: Wydawnictwo M.
MACIEJEWSKI, M., Geneza i rozwój koncepcji i regulacji praw człowieka do końca XVIII wieku. In: Kozerska, E., Sadowski, P., Szymański, A. (ed.): I*dea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 295 - 309.
MASHUQ ibn ALLY (2007): Islam. In: Morgan, P., Lawtan, C. (ed.): *Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 311 – 360.
NASR, S. H. (2010): *Istota islamu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
NIEĆ, M. (2010): Wspólnota, jednostka i wolność w myśli politycznej starożytnej Grecji (nurtdemokratyczny). In: Kozerska, E., Sadowski, P., Szymański, A. (ed.): *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 221 - 235.
NYDELL (Omar), M. K. (2001): *Zrozumieć Arabów*. Warszawa: Studio Emka.
PACE, E., STEFANI, P. (2002): *Współczesny fundamentalizm religijny*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
PAOLUCCI, G., EID C. (2004): *Islam. Sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
PAWŁOWICZ, Z. (1986): *Człowiek a religia*. Gdańsk: Wydawnictwo Diecezji Gdańskiej.
PIETRZAK, M. (2003): *Prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze Lexis Nexis.
ROBINSON, F. (2001): *Historia świata islamu*. Warszawa: Muza S.A.
ŚRODA, M. (2003): *Indywidualizm i jego krytycy*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
TIBI, B. (1997): *Fundamentalizm religijny*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
ZAFRULLA KHAN, M. (1976): *Islam and Human Rights*. London: Published by The London Mosque.

Dr. Paweł Ibek
Katedra Filozofii Akademii Pomorskiej
Ul. Arciszewskiego 22a
76-200 Słupsk
patroklos@o2.pl

Problém slobody v slovanskej filozofii

ČLOVEK AKO SUBJEKT „PONORENÝ V TAJOMSTVE“ VLASTNEJ SLOBODY V DIELE F. M. DOSTOJEVSKÉHO A JEHO AKTUÁLNOSŤ V KONTEXTE SÚČASNOSTI

Zuzana Barníková – Magganaris

Abstract*: Aim of the paper is to analyze a problem of freedom and its projections in relation to man as a subject of the „secret“ of his own freedom in the philosophical concept of F. M. Dostoevsky and their topicality in the current context. At the same time, the paper is trying to highlight the role of ethics, moral philosophy, philosophical anthropology and Russian Christian existential personalism at the end of the 19th and beginning of the 20th century, while addressing this issue, focusing on emphasizing and evaluation their reciprocal conditionality.*

Key words: freedom, man, existentialism, ethics, personalism.

> *„…Nic není pro člověka lákavější než svoboda jeho svědomí, ale nic pro něho není ani trýznivější.“*[1](Dostojevskij 1965, 291)

V našom príspevku budeme vychádzať zo skutočnosti, že sloboda je základnou skúsenosťou ľudského bytia. Je pôvodnou, autentickou, a preto i nezrušiteľnou a nevyvrátiteľnou základnou danosťou rozumného bytia. F. M. Dostojevskij považoval slobodu za jednu z absolútnych hodnôt a vo svojej tvorbe sa tejto téme venuje nielen z antropologického a ontologického hľadiska, ale najmä z hľadiska sociálneho, v rámci svojho neúprosného hľadania pravdy o človeku, kedy s existenciálnou problematikou vystupujú do popredia paradoxy bytia jedinečného indivídua.

Sloboda nie je hlavnou témou jeho diela, je však stredobodom jeho svetonázoru a vzhľadom na jej nevyhnutnú a bezprostrednú súvislosť s človekom ako takým, sa jej nemohol vyhnúť. Berďajev vo svojej knihe **Svetonáhľad Dostojevského** to výstižne charakterizoval: *„„…Sloboda je stredom Dostojevského svetonáhľadu“, „sloboda je pre neho antropodícea i teodícea, v nej treba hľadať ospravedlnenie človeka i ospravedlnenie Boha“. „Dostojevskij skúma osud človeka, pusteného na slobodu.““*[2](Losskij 1942, 196)

Ruský filozof Fjodor Stepun považuje dialektiku pravdy a slobody za hlavnú tému tvorby F. M. Dostojevského. Slovensky filozof Juraj Kautman toto tvrdenie ešte prehlbuje a konštatuje, že je to zároveň hlavná téma ruskej literatúry 19. storočia, najostrejšie sa objavujúca práve v dielach F. M. Dostojevského a Leva Tolstého.

1 Dostojevskij, F. M. (1965): Bratia Karamazovci I. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 291.

2 In: Losskij, N. (1942): Teodícea Dostojevského. Bratislava: Filozofický zborník, Ročník III, č.4, 196.

Dostojevskij vo svojich dielach zobrazuje „hraničné“ alebo „stresové“ situácie, aby ich prostredníctvom získal čo najlepšie podmienky na vykryštalizovanie skúmaných javov. Týmto spôsobom umelo determinoval správanie jednotlivých postáv, obdarených „slobodnou vôľou“.

Človek ako slobodná bytosť sa môže dať buď na cestu nepriateľskej alebo ľahostajnej izolovanosti od iných, čím u neho prevládne tzv. „egoistický inštinkt“, alebo v ňom prevládne skôr zmysel pre „sociálnosť“, vďaka ktorej *„môže aj slobodne objať svojou láskou celý svet“*[3](Losskij 1942, 196) a takto uskutočniť absolútne božské dobro, pre možnosť ktorého Boh stvoril svet.

Možno povedať, že práve F. M. Dostojevskij je jedným z mála svetových spisovateľov a mysliteľov, ktorý hovorí o problematike človeka s takou hĺbkou. Človek je pre Dostojevského veľkým tajomstvom a ako povedal: *„V člověku je skryta záhada vesmíru a rozřešit otázku člověka znamená rozřešit otázku Boha.“*[4](Špidlík 1995, 9-10)

Náš autor chápe človeka ako niekoho, koho práve prepustili na slobodu, ktorý nedodržiava a nepodriaďuje sa zákonu, kto opúšťa kozmický poriadok. Podľa Berďajeva Dostojevskij objavuje nevyhnutné dôsledky ciest slobody a predovšetkým skúma osud človeka na slobode, ktorá sa mení na svojvôľu, pretože práve tu sa prejavuje ľudská prirodzenosť. Existencia človeka podriadená zákonu, neodhaľuje tajomstvo ľudskej prirodzenosti. Berďajev presne uvádza, že Dostojevského upútal predovšetkým osud človeka v tom okamihu, kedy sa vzbúril proti objektívnemu svetovému poriadku, ktorý sa odtrhol od prírody a vyhlásil svojvôľu.

F. M. Dostojevskij stojí na platforme etického individualizmu. Človeka považoval za najcennejšiu hodnotu na svete, pretože je jedinou bytosťou, ktorá si uvedomuje svet okolo seba, a zároveň aj seba samého a svoje vlastné vedomie. Človek je pre Dostojevského vnútornou hodnotou, je sám sebe cieľom a nesmie byť prostriedkom komukoľvek a čomukoľvek. Ako tvrdí slovensky filozof Juraj Kopaničák vo svojej knihe **Dostojevskij a dnešok**, zásluha Dostojevského je v tom, že svoj antropocentrický postoj k svetu spojil s kresťanským učením do organickej jednoty a ideovo zdôvodnil slobodu ako základné ľudské právo. Z tohoto dôvodu môžeme Dostojevského individualizmus nazvať etickým alebo kresťanským individualizmom a samotného Dostojevského za jeho zakladateľa.

Zatknutie Dostojevského, Petropavlovská pevnosť i vyhnanstvo na Sibíri zredukovali jeho chápanie slobody na elementárnu požiadavku voľnosti pohybu a právo vybrať si spoločnosť, s ktorou sa chce stretávať, ako aj možnosti byť sám. Dostojevskij po svojom prepustení navštívil západnú Európu, získal vytúženú voľnosť pohybu, ale zistil, že otázka slobody nie je tak jednoduchá ako sa mu zdala,

3 Losskij, N. (1942): Teodícea Dostojevského. Bratislava: Filozofický sborník. Ročník III., č. 4, 196.
4 Špidlík, T.(1995): Ruská idea – jiný pohled na člověka; Vlehrad-Roma: Refugium, 9-10.

keď ho prepustili z väzenia. Začal ju preto chápať predovšetkým ako otázku sociálnu. V šiestej kapitole jeho Zimných poznámok o letných dojmoch formuluje otázku slobody zo socialistických pozícií:

„Co je liberté? Svoboda. Jaká svoboda? Rovné právo pro všechny dělat v mezích zákona, co se jim líbí. Kdy může člověk dělat všechno, co se mu zlíbí? Když má milion. Dává svoboda každému milion? Nedává. Čím je člověk bez milionu? Člověk bez milionu není člověkem, který dělá, co se mu líbí, ale s kterým jiní dělají, co jim se líbí."[6](Kautman 1992, 208)

Z tejto tézy vychádzajú v podstate všetky Dostojevského postavy, ktoré revoltujú proti vtedajšiemu spoločenskému poriadku. F. M. Dostojevskij vo svojich Zápiskoch z podzemia rozpracúva chápanie slobody v tom zmysle, že osobná sloboda každého jednotlivca je na prvom mieste. Všade, kde „podzemný človek" vyjadruje svoj osobný vzťah k ostatným ľuďom, k spoločnosti, k spoločenskému zriadeniu, či k prírode a jej zákonom, vychádza z pozície anarchistického individualizmu: *„Má se svět propadnout, nebo mám pít svůj čaj? Ať se svět propadne, jen když budu vždy pít svůj čaj."*[6] Týmito slovami Dostojevskij poukazuje na sociálny aspekt slobody v tom zmysle, že človek sa nechce za žiadnu cenu vzdať svojej osobnej slobody a vôle. Nechce byť len nástroj cudzej, sebarozumnejšej vôle.

Dostojevskij považoval človeka za vnútorný cieľ a za najväčšiu hodnotu na svete. Preto priznával každému jednotlivcovi právo na slobodu svedomia, a teda aj právo rozhodovať o svojom osude. Bol nekompromisný proti každému násiliu, pretože bol presvedčený, že akékoľvek násilie na človeku narúša vlastnú slobodu, a z kresťanského individualistického hľadiska je najťažším hriechom.

Môžeme teda povedať, že problém „umenia zaobchádzať so slobodou", „nebáť sa slobody", či „byť zrelý pre slobodu" sa často vyskytuje v dielach Dostojevského. Dokonca tu takpovediac otvára polemiku s celým radom neskorších (súčasných) filozofických formulácií a definícií slobody. Napr. so Sartrom, ktorý tvrdil, že *„človek je odsúdený na slobodu"*[7](Sartre 1997, 28), a preto je *„zodpovedný za všetko, čo robí."*[8] Jeho chápanie slobody je však na rozdiel od Dostojevského dosť radikálne a prehliada, že človek nie je absolútne slobodný, bez akýchkoľvek daností a predpokladov, ale je viazaný podmienkami, ktoré nie sú závislé na jeho voľbe.

Pre „podzemného človeka" ako aj pre celý rad jemu podobných postáv je samota synonymom slobody. Samota je akési „odpočinutie si" od ostatných ľudí, ktoré prerastá až do nenávisti a ľahostajnosti k ostatným. Je to tzv. existenciálna osamotenosť, ktorú môžeme vidieť aj u Kierkegaarda, Nietzscheho a Sartra. Z tejto

5 In: Kautman, J. (1992): Dostojevskij – věčný problém člověka. Praha: Rozmluvy, 208.
6 Tamže, s. 209.
7 Sartre, J. P. (1997): Existencializmus je humanizmus. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 28.
8 Tamže, s. 28.

osamotenosti vytrhávajú jednotlivé postavy len vplyvy tzv. „živého života“[9](Kautman 1992, 183).

Dostojevského posledný román Bratia Karamazovci je doslova traktátom o slobode, o čom svedčia najmä časti ako *Vzbura*, alebo *Legenda o Veľkom inkvizítorovi*, kde v popredí sú problémy slobody, viery a moci. Dokumentuje to napr. tento úryvok zo spomínanej *Legendy o Veľkom inkvizítorovi:*

„Máš právo,“ říká Veliký inkvizitor Kristovi, „odhalit nám některé tajemství onoho světa, ze kterého jsi přišel?… Ne, nemáš, abys nepřidával nic k tomu, co bylo řečeno už dřív, a abys lidem nebral svobodu, o kterou ses tak zasazoval, když jsi byl na zemi. Cokoli nově zvěstuješ, poruší lidskou svobodu víry, neboť se to bude jevit jako zázrak, ale vždyť už tenkrát před půl druhým tisícem let Ti byla svoboda jejich víry nade všechno. Nebyls to Ty, kdo tenkrát tolikrát řekl: „Chci vás učinit svobodnými?“ Ale teď jsi viděl ty „svobodné“ lidi, dodá náhle stařec s přemýšlivým pousmáním. „Ano, přišlo nám to draho,“ pokračuje, přísně na Něho pohlížeje, „ale konečně jsme dokonali to dílo ve Tvém jménu. Patnáct století jsme se soužili s tou svobodou, ale teď je to skončeno a nadobro vyřízeno…Věz, že teď a právě teď jsou ti lidé pevněji než kdy jindy přesvědčeni, že jsou úplně svobodni, a přece nám sami svou svobodu přinesli a pokorně ji složili k našim nohám.““[40](Dostojevskij 1965, 289)

Dostojevskij tu sa tu zamýšľa nad tým, že ľudia reagujú presne tak ako tvrdil „podzemný človek“: keď sa im dá trochu voľnosti, nebudú si vedieť s ňou poradiť a dobrovoľne sa vrátia pod dozor. Všetci by sa chceli stať Jedinými, uzákoniť svoje právo, svoju „svojbytnosť“ v rámci svojej sily. Postupne však zistia, že to nie je možné. Týmto problémom sa zaoberali už Rousseaua a Hobbes, ktorý zhodne tvrdili, že človek sa musí vzdať časti svojej slobody v prospech „vládcu“ ak chce predísť stavu anarchie, kedy dochádza k vojne všetkých proti všetkým a človek sa stáva človeku vlkom, lebo každý chce rovnakou mierou uplatniť svoju slobodu a svoje práva. Sloboda vytvára vzťahy medzi ľuďmi a celým vesmírom, preto je nenahraditeľným prvkom premeny spoločnosti a kozmu. Jednotlivý človek by aj preto nemohol byť skutočne a absolútne slobodný.

F. M. Dostojevskij V *Legende o Veľkom inkvizítorovi* vlastne vyjadril svoje presvedčenie, že sloboda nestojí proti viere, ale je základným predpokladom viery. Sloboda pre slabého človeka môže byť ťažkým bremenom, podobne ako aj rozhodovanie o tom, čo je dobro a zlo môže presahovať jeho sily. Sloboda sa v tejto časti románu dialekticky prelína s vedomím a zodpovednosťou a podľa Kautmana sa „transcenduje do oblasti etiky“. Etika v podvedomí ľudí pôsobí ako norma, zákon. Ale ani sloboda v chápaní Hegela - ako poznaná nevyhnutnosť - neposkytuje priestor

9 „Živý život“ – pozri bližšie Kautman,F. (1992): Dostojevskij – věčný problém člověka. Praha: Rozmluvy, 183.

10 Dostojevskij, F. M. (1965): Bratři karamazovi I. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 289.

pre slobodné rozhodovanie. Kristus teda neprišiel zákon zrušiť, ale ho naplniť.

Ivan Karamazov úprimne miluje ľudstvo a želá si iba jeho dobro. Preto iba v mene tohoto dobra „opravil" Kristovo učenie. Stalo sa mu však to, že začal neobmedzenou slobodou a skončil neobmedzeným despotizmom. V podobnom „omyle" alebo bludnom kruhu sa pohybuje aj Raskoľnikovova vládnuca elita, ktorá v mene pokroku ľudstva svojvoľne prekračuje zákony.

Sloboda a viera boli pre Dostojevského neoddeliteľné pojmy. Starec Zosima odmieta chápanie slobody ako neustále rozmnožovanie a uspokojovanie ľudských potrieb, odmieta konzumnú spoločnosť. Pretože ani vďaka vedecko-technickému rozvoju, ani vďaka civilizačnému pokroku nebudú ľudia šťastnejší, lepší, integrovanejší.

Okrem uvedeného negatívneho vymedzenia slobody, ktoré nevystihuje jej skutočnú podstatu, podáva Dostojevskij v románe Bratia Karamazovci aj pozitívnu charakteristiku tohoto problému cez definíciu „starca" – „svätého muža" na začiatku svojho románu:

„Starec je člověk, přijímající vaši duši a vaši vůli do své duše a do své vůle. Vyvolíte-li si starce, odříkáte se své vůle a odevzdáte mu ji do úplného poslušenství, s úplným zapřením sama sebe. Kdo se takto zaslíbí, podstupuje dobrovolně jakýsi noviciát, krutou školu života, protože doufá, že dlouhou kázní sám sebe přemůže, že sám sebe ovládne do té míry, aby skrze poslušenství, trvající celý život, konečně dosáhl úplné svobody, t.j. svobody od sebe samého, a že ujde osudu těch, kdo prožili celý život, ale sebe v sobě nenašli."[11](Dostojevskij 1965, 36)

Aľoša Karamazov, ktorý vstúpil do takejto asketickej poslušnosti k starcovi Zosimovi, začal z absolútnej poslušnosti a vlastnej podriadenosti, aby dosiahol najvyššiu slobodu od seba samého. Podľa Kautmana sľuboval Dostojevskij túto slobodu aj celej ruskej inteligencii, keď ju slovami Puškinovej básne vyzýval: *„Pokor sa pyšný človeče a predovšetkým odhoď svoju pýchu. Pokor sa záhaľčivý človeče a daj sa do práce na rodnej nive! … Pravda nie je mimo teba, ale v tebe samom, nájdi sám seba, podriaď sa sám sebe, ovládni sa – a uvidíš ju! Pravda nie je vo veciach okolo teba a kdesi za morom, ale v tvojej práci na sebe samom. Až premôžeš sám seba, až sa pokoríš, budeš slobodný, ako si nikdy ani vo sne nedokázal predstaviť."*[12](Dostojevskij 1977, 480)

Uvedeným textom chceme zdôrazniť, že práve touto výzvou Dostojevskij originálne formuloval svoje chápanie skutočnej podstaty „tajomstva" slobody človeka ako subjektu, ktorá je v pokore, a ktorá je nadovšetko charakteristická pre „ruskú ideu". Dostojevskij výkladom histórie „starectva" ešte dodáva aj toto: *„Snad je také pravda, že vyzkoušená a už tisíciletá zbraň, která má sloužit osvobození člověka z otroctví, obrození člověka k svobodě a k mravnímu zdokonalení, může se stát zbraní dvousečnou, která místo pokory*

11 Dostojevskij, F. M. (1965): Bratři karamazovi I. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 36.

12 Dostojevskij, F. M. (1977) v reči „O význame Puškina" in: Denník spisovatele II. Praha: Odeon, 480.

a dokonalého přemožení sebe samého leckoho přivede k nejďábelštější pýše, tedy k okovům, a ne k svobodě."[13](Kautman 1992, 219)

Znamená to, že aj pokorný Aľoša by sa mohol stať Ivanom. Dostojevskij sa oprávnene obával dvojsečnosti slobody od seba samého, preto zdôrazňoval slobodnú vieru v Krista. Sloboda je iracionálna a vedie k tomu, že človek prekračuje vymedzené hranice. Preto ho táto bezhraničná sloboda privádza k sebazničeniu. Podľa ruského filozofa Berďajeva však človek na tomto spôsobe trápenia a záhuby doslova lipne, je to prirodzená súčasť jeho povahy alebo podstaty, ktorá ho núti stále objavovať neobjavené, prekračovať neprekročiteľné. Človek je zrejme nepoučiteľný. Sloboda je však najväčšie blaho a človek ju nemôže odmietnuť a neprestať pri tom byť človekom.

Podľa Kautmana Dostojevskij poukazuje tiež na skutočnosť, že „sloboda v neslobode" je rovnakým paradoxom ako Kirilova „sloboda pre nič". Človek prechádza od slobodnej viery k autorite, ktorá ho zbavuje slobody. V mene slobody sa môže zriecť samotnej slobody. Problém sloboda – viera – autorita zostáva však stále otvorený a nedoriešený. Otázku slobody pravdepodobne v oblasti abstraktnej teórie a ideológie nie je možné vyriešiť.

Na základe uvedených skutočností môžeme povedať, že sloboda bola pre Dostojevského najzákladnejšou z ľudských práv, lebo človeku dáva zmysel života a zaručuje mu identitu. Údelom človeka je teda nutnosť slobody, čím sa preňho otvára priestor vlastnej slobody a zodpovednosti. Dostojevskij presadzoval nedotknuteľnosť slobody indivídua. V jej záujme, najmä v druhom období svojej tvorby, sústredil svoju pozornosť na problematiku osobnosti v rámci ľudského spoločenstva. Prostredníctvom svojich hrdinov tento geniálny autor hľadal cestu k harmonickému spoločenskému zriadeniu, v ktorom už nebude rozpor medzi jednotlivcom a kolektívom, medzi slobodou svedomia a spoločenskými postulátmi, medzi voľbou sebarealizácie a záujmami kolektívu.

Z Dostojevského koncepcie vyplýva, že plný rozvoj osobnosti človeka je možný len v úplnej slobode svedomia, teda ak jeho myslenie je antidogmatické. Prečo? Lebo dogmatické myslenie je prejavom totalitných snáh o násilné zjednocovanie ľudstva, čo samozrejme vedie k duchovnému a spoločenskému otroctvu.

Ako správne tvrdí Berďajev, problém človeka sa u Dostojevského rieši len v Kristovi. Nie je návratom k otrockému a vynútene racionalizovanému vedomiu, proti ktorému povstáva podzemný človek. Človek musí zakúsiť slobodu. Dostojevskij ukázal, ako človek, ktorého násilne tlačia do rámca rozumnosti, a ktorého život triedia podľa tabuliek, ako taký človek: *„…v tomto případě ze sebe schválně dělá blázna, aby nemusel*

13 Dostojevskij, F. M. in: Kautman, J. (1992): Dostojevskij – věčný problém člověka. Praha: Rozmluvy, 219.

jednat rozumně a prosadil si svoje".[14] (Špidlík 1996, 10)

Človek je slobodný najmä pri svojom rozhodovaní sa medzi dobrom a zlom. Ak si zvolí zlo, stáva sa otrokom, ničí seba aj iných. Sloboda je na jednej strane znakom našej hodnosti a na strane druhej nás robí zodpovednými. F. M. Dostojevskij jasne potvrdil, že: 1, Človek skutočne žije v dramatickom svete; 2, Jeho hodnosť závisí od jeho slobody; a 3, jeho vlastná sloboda ho robí zodpovedným. Človek v Dostojevského románoch je vždy akoby na križovatke: alebo hľadá „božské medzi idolmi" a skončí posadnutosťou diablom pre mamon, alebo nájde „božsko – ľudské" v Kristovi, a to ho zachráni.

Na záver nášho príspevku si dovolíme tvrdiť, že taký vzťah k človeku, aký mal Dostojevskij, nemal snáď nikto v celých svetových dejinách. Dostojevskij totiž ukázal, že aj v tom najničotnejšom človeku, v najstrašnejšom ľudskom poklesku sa uchováva boží obraz. Jeho láska k človeku nebola iba akousi humanistickou láskou, ale láskou, ktorá vie spojiť nekonečnosť citu s drsnosťou. Predpovedal človeku „cestu utrpenia", pretože centrom jeho antropologického vedomia bola idea slobody. Bez slobody by človek nebol tým, kým v skutočnosti je, to znamená veľkou hodnotou. Preto celú svoju dialektiku človeka a jeho ľudský osud chápal Dostojevskij ako „dialektiku osudu slobody", pričom práve cesta slobody je cestou utrpenia a touto cestou musí prejsť až do konca. F. M. Dostojevskij poodhalil vnútorné individuálne bytie, čím odkryl v ľudskom vnútri stav mravného rozvratu a myšlienkového zmätku, charakteristický pre celú európsku civilizáciu. Zaujíma ho človek ako nositeľ koncepcie sveta, „človek idey", človek prepustený na slobodu, ktorý sa búri proti všeobecnému svetovému poriadku a riadi sa výlučne vlastnou vôľou a tzv. samostatným chcením, snažiaci sa vyrovnať s konkrétnou existenciálnou situáciou. A tým je pre nás stále vysoko aktuálny.

LITERATÚRA

BERĎAJEV, N. A. (2001): *Pojetí světa u Dostojevského*. Praha: OIKOYMENH.

DOSTOJEVSKIJ, F.M. (1965): *Bratia Karamazovi I., II*. Praha: SNKLU.

DOSTOJEVSKIJ, F.M. (1965): *Zločin a trest*. Bratislava: Slov. Vyd. Krásnej literatúry.

DOSTOJEVSKIJ, F.M. (1998): *Zápisky z podzemí*. Praha: Slovart.

DOSTOJEVSKIJ, F.M. (1977): „O význame Puškina" in: Deník spisovatele II. Praha: Odeon, 480.

HORNÍČEK, M. (1995): *Chvalozpěvy*. Praha: SVOBODA, 119 – 120.

HREHOVÁ, H. (1999): Poznámky z predmetu: Ruský personalizmus. Trnava.

HRUŠOVSKÝ, I. (1995): *Po čítaní Dostojevského*. In: Filozofia, Ročník 50, č. 8,

14 Špidlík, T. (1996): Ruská idea – jiný pohled na člověka. Velehrad-Roma: Refugium, 10.

Bratislava: IRIS, 454-455.
KAUTMAN, F. (1992): *Dostojevskij – věčný problém člověka*. Praha: Rozmluvy.
KOPANIČÁK, J. (1994): *Dostojevskij a dnešok*. Bratislava: Stimul.
LOSSKIJ, N. (1942): Teodícea Dostojevského. Bratislava: Filozofický zborník, Ročník III, č. 4.
SARTRE, J. P. (1997): Existencializmus je humanizmus. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 28.
SEMAK, O. (1995): Záhada Rodiona Raskoľnikova. In: Filozofia, Ročník 50, č.8, Bratislava: Filozofický ústav SAV, 424.
SOLOVJOV, V. S. (1992): *Legenda o Antikristovi*. Bratislava: ARS STIGMY.
ŠPIDLÍK, T. (1996): *Ruská idea – jiný pohled na člověka*. Velehrad – Roma: Refugium.

Mgr. Mgr. Zuzana Barníková–Magganaris
Katedra etiky a morálnej filozofie
FF Trnavskej Univerzity
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
E-mail: ktzmag@gmail.com

SLOBODA A PRAVDA

Martin Koleják

Abstract: *The study focuses on the relationship between freedom and the truth based on the work of a physician, philosopher and musician Paul Strauss, the truth seeker, longing for freedom. The relationship of freedom and truth is a problem that stretches entire history of mankind. Strauss talks about the desire for freedom, which is encoded in every person. He distinguished between the absolute and relative freedom. Perfect freedom he sees in the synthesis of external and internal freedom. Notes the relationship between freedom and humility, freedom and solitude, freedom and service. His perspective finally turns to the realm of truth and freedom.*

Key words: Freedom – Truth – Relativity – Totality – Absolute

Na Slovensku sa do povedomia ľudí čoraz viac dostáva obdivuhodné dielo lekára, filozofa, konvertitu Pavla Straussa (1912-1994), ktorý bol hľadačom pravdy túžiacim po slobode. Židovské náboženstvo, v ktorom sa narodil, zanechal v mladosti. Túžba po poznaní pravdy ho viedla k intenzívnemu štúdiu filozofických diel a istý čas sa s entuziazmom prikláňal k ľavicovej komunistickej ideológii. S komunizmom sa nakoniec definitívne rozišiel pre dve skutočnosti. Prvá bola tá, že stranícky predák v Mikuláši mu povedal: „Škoda, že Hitler nie je náš." To spôsobilo v jeho duši veľký otras, pretože svojím rodokmeňom patril k židovskému národu a dobre poznal Hitlerov nacistický antisemitizmus. Druhou skutočnosťou bola Stalinova kritika Šostakovičovej modernistickej opery a zákaz jeho ďalšej verejnej činnosti v r. 1936, pretože Stalin jeho dielo pokladal za nesocialistické. Vtedy si Strauss uvedomil, že takáto svojvoľná a násilná politika, ktorá nie je založená na pravde, ale na klamstve, musí vplývať na všetky oblasti života. Potom začal pravdu hľadať v náboženstvách, pričom ho veľmi zaujala indická mystika. Nakoniec uveril, že Kristus je Pravda a v roku 1942 prijal krst v Katolíckej cirkvi. V roku 2012 by mali byť vydané posledné dva diely z jeho desaťdielneho súborného diela.

V tejto štúdii ponúkame jeho pohľad na pravdu a slobodu, pretože jeho úvahy sú preniknuté práve týmito témami. Píše: „Sloboda a pravda! Koľko knižníc sa o tom popísalo. A predsa je to večne otvorený problém. Ostatný vrchol ľudského myslenia je usmernený na poznanie a poznanie pravdy je cieľ každého duchovného snaženia, i poézia, i filozofia, i hudba, i výtvarné umenie, každá cesta človeka je usmernená na ňu" (Strauss 2005, 58 - 59). Strauss slobodu spájal s pravdou. Bol presvedčený, že iba pravda vedie k skutočnej slobode. Je to logické, ak si uvedomíme, že opakom uznania schopnosti človeka spoznať pravdu je popretie tejto schopnosti. To by

znamenalo, že človek je ponechaný na to, aby sa klamal a aby ho iní klamali, že je odsúdený na život v podvode a lži. Z toho by vyplývalo, že je neschopný dobrého života, života v pravde. Aby to však nevyzeralo také degradujúce, tak klamstvo sa nazve „moja pravda", „môj názor". To je niečo subjektívne, relatívne, objektívne nedokázateľné. Relativizovaná pravda teda spochybňuje samotnú pravdu, uspokojuje sa s istým názorom, hoci je polopravdivým alebo dokonca úplným klamstvom, podľa ktorého aj koná. Pri svojom konaní sa odvoláva na slobodu, že si môže robiť, čo chce, nehľadiac na to, či je to dobré alebo zlé. Relativizovaná pravda tak nutne vedie k absolutizovaniu slobody. Absolutizovaná sloboda, keďže odmieta pravdu, stáva sa svojvôľou. Ak teda pravda vedie k slobode, klamstvo vedie k otroctvu.

Túžba po slobode

Strauss píše: „Duch zaiskrí vždy tam, kde sa ranené ľudské srdce stretne s túžbou po oslobodení, po vykúpení, po prekročení vlastných hraníc" (Strauss 1996, 90). Inde sa vyjadril: „Mládež je vždy očarená slobodou. Ale musia prísť časy strašnej neslobody, aby naše duše za ňou prahli" (Strauss 1994a, 23). Človek túži po pravej slobode tým väčšmi, čím viac si uvedomuje neslobodu. Zotročujú najmä diktátorské režimy, ale aj rôzne závislosti, akými sú drogy, alkohol, nemravnosť, atď. Aj v týchto prípadoch mnohí začnú prahnúť po slobode až vtedy, keď si uvedomia svoje otroctvo. Zdá sa, že v žiadnom storočí ľudských dejín nebolo toľko ľudí zbavených slobody v mene obrany slobody ako v dvadsiatom, v ktorom Strauss žil. Bol svedkom nacistickej, fašistickej a komunistickej diktatúry. V r. 1950 panujúcu diktatúru odhadol celkom realisticky: „A na druhej strane treba pripustiť, že je i tyrania slobodou, pravda, len pre jedného alebo pre malú skupinu privilegovaných ľudí, ktorí ju zneužívajú na úkor väčšiny ostatných. Najmarkantnejším znakom tyranie je zjav, že žije z požierania slobody iných" (Strauss 1992c, 64).

Strauss poukazuje na to, že zneužitá sloboda dehonestuje a zotročuje obete i diktátorov: „Nesloboda je vždy zozverštením. Pre diktujúcich, lebo sú zbavení ľudských cností a atribútov citu a slušnosti, pre trpiacich, lebo sú zbavení ľudskej hodnoty a dôstojnosti. Tyrani robia zo seba zvery tým, že by z iných chceli urobiť zvieratá. [...] Ostávame vždy ľuďmi, hoci spotvorenými" (Strauss 1992c, 64). Nijako sa nepomýlil ani v názore na vtedajšiu propagovanú revolučnosť, keď napísal, že svätosť i revolučnosť sú späté s krvou. Lenže revolucionári prelievali krv cudziu, kým svätci vlastnú (Pašteka 1992, 77). Diktatúry bránia slobodnej tvorbe a vyjadrovaniu, podvrhujú pseudoslobodu (Strauss 1996, 50). Pseudosloboda je dôsledkom pseudopravdy. Keď barbari absolutizujú fragmenty pravdy, utrpenie vo svete nadobúda až démonický rozmer. Presne to sa stalo v Osvienčime a v gulagoch.

A presne to sa deje vždy, keď jedinou mierou ľudského života sa stáva užitočnosť (Weigel 2000, 271).

Komunizmus bol ríšou vonkajšej i vnútornej neslobody (Strauss 2005, 119), pričom tá druhá je skazonosnejšia než prvá. Cesta k slobode býva dlhá, pretože mnohí sa prispôsobujú totalite a stávajú sa vnútorne neslobodnými. Strauss konštatuje: „A tak sme si zvykli žiť v blahodarnej neslobode vnútra. Žilo sa, aby sa žilo. Prestali nás omíňať oťaže svedomia, takí sme boli razom uľahčení a odľahčení. Žitá kríza vnútra sa stala rovnodennosťou zdanlivého dobrobytu. Však umĺkli vlnobitia autoakuzácií" (Strauss 1992b, 33). V takejto atrofii svedomia sa stráca citlivosť na pravdu o vine a nevine i schopnosť odporovať zlu. Pokrivené svedomie nedokáže pravdivo hodnotiť situáciu doby, prestáva si uvedomovať svoje otroctvo. Strauss upozorňuje: „Vrcholom úbohosti však je, že ju [prelomovú dobu] už nevnímame. To sú tie desaťročia terorizmov, dezintegrácie slobody, zdanlivej samozrejmosti diktatúr, normalizácia diktátu ako životnej formy" (Strauss 2005, 140).

Tesne pred pádom totality poukázal na to, ako totalita pokrivila svedomie ľudí: „Dnes sa vo svedomí mnohým čká. I nejednému z našich priateľov, ktorý sa v dobách ideologického násilia nechcel vládnucim znepáčiť. My sme v minulosti ukázali, že sme v charakterových „kramflekoch" veľmi chabí, takmer každý z nás, a že sme ako iné národy ochotní obracači kabátov. Nie je medzi nami veľa charakterových hrdinov. Sme veľmi adaptabilní. Veľmi veríme tomuto životu. Svätý František by mal s nami veľa trápenia. I Thomas Morus by u nás mal málo pochopenia. I u nás tieklo veľa krvi vyznávačov na katolíckej i evanjelickej strane" (Strauss 2005, 137). Mučeníci prebúdzali svedomia z letargie, vďaka čomu národ celkom neotupel.

Strauss nástojil: „Musíme sa vedieť vyznať a k tomu patrí i priznať sa k všetkému, čo nesloboda na ľudí navalila, i čisté vedela spotvoriť. Všetko zakryla závojom úradnej čistoty, aby neboli zjavné rozdiely z rôznych aspektov vnútorných zástojov" (Strauss 1992b, 32). Problematika svedomia je podľa neho stále aktuálna: „V celosvetovej literatúre sú najzávažnejšie drámy svedomia. Dnešný svet stojí na zradenom a sfalšovanom svedomí. Nielen stojí, ale žije z toho a z nádeje, že sa pokolenie zrady a infámie zachráni. Ale načo? Aby vyprodukovalo nové a vždy podlejšie variácie zla. Na tom stojí svet v malých medziľudských reláciách i na veľkých medzinárodných. Kruh je kruh, či je malý, či je veľký. A zlo a svinstvo ním ostane, či išlo o medziľudské vzťahy a či o medzinárodné" (Strauss 2005, 130). Dráma sveta má koreň v dráme svedomia. Je nevyhnutné nájsť z toho východisko.

Karol Wojtyła proti novému barbarstvu komunizmu, ktoré sa šírilo vo svete absolutizáciou fragmentov pravdy, hlásal posolstvo pravého kresťanského humanizmu: ste väčší, než sa nazdávate, väčší, než vám súčasný svet dovolí myslieť si. Viera takto dokáže meniť svet. Brutálnym dejinám dáva duchovný rozmer (Weigel 2001, 271).

Platí Kristov výrok: „Poznáte pravdu a pravda vás vyslobodí“ (Jn 8, 32). Sila pravdy oslobodzuje spod totality. Strauss sa dožil pádu totalitného komunistického režimu. Zároveň si však uvedomoval, že slobodu ešte nežijeme. Napísal: „Európou aj cez nás sa valí náboj slobody, ale aj to si treba ex post zaslúžiť. [...] stojíš pred zasľúbenou zemou a obávaš sa, že ako Mojžiš do nej nevkročíš“ (Strauss 1992b, 10). Izraeliti po oslobodení z otroctva neboli schopní platiť cenu slobody. Nechceli akceptovať, že sloboda vyžaduje obete, disciplínu a prísnosť. To je vždy veľká výzva. A tento typ záväzku nie je ľahký. O ére slobody rozmýšľa takto: „Čo by sa stalo, keby sa nič nestalo? [...] Gradácia hlúposti by sa zastavila pred veľkými hlavami. A éra lokajov by pomaly prestávala. Tajná polícia by uvoľnila tlak na umenie a umelcov. Katalyzátormi by sa stali pravda a vyjavenie vnútorného sveta“ (Strauss 2005, 101).

Tento ideál nebol ani zďaleka naplnený po páde totality. Július Rybák poznamenáva: „Keby naša slobodná spoločnosť vedela, ako neslobodne v nej žijeme!“ (Rybák 1999, 32). Politická sloboda ešte nezaručuje pravú slobodu. „Sloboda je veľké nebezpečie pre tých, čo nie sú vnútorne slobodní, pre ktorých je citová anarchia“ (Strauss 1992b, 32). Ak v spoločnosti nezavládne pravá sloboda, veľmi ľahko sa môžeme stať manipulovanými figúrkami falošnej slobody. Ak demokratické zriadenia nie sú budované na pravde, vládne v nich viac či menej maskovaný totalitarizmus.

Podstata slobody

Sloboda sa dnes často chápe ako zásadná autonómia – som sám sebou, pretože moje rozhodovanie závisí iba od mojej vôle. Strauss to vysvetľuje: „Svet si ju [slobodu] bežne predstavuje ako vrcholné sebectvo. Každá tá takzvaná liberálna sloboda je vždy na úkor niekoho. A každého síce zaujíma sloboda – ale predovšetkým vlastná. Zlodejovi je sloboda môcť kradnúť beztrestne, prostitútke prostitúcia, politikom obyčajne ich pomýlenosť, keťasovi zbojstvo“ (Strauss 1992c, 11). V tomto omyle žije väčšina, ktorá chápe slobodu ako nespútanosť – alebo sputnanosť niektorých podľa vlastnej politickej fazóny (Strauss 1992c, 11). „I mnohí svetoznámi politici, ktorí majú v ústach stále slobodu, nerozmýšľajú o nej. Uspokojujú sa svojimi pozíciami a ideologickými schémami“ (Strauss 1992c, 11).

Strauss si prial: „Kiežby už začali hľadať spoločný základ slobody! Ale všetci ju začínajú budovať politicko-diplomatickými úskokmi a falšami, kanónmi a lietadlami, výbušninami a atómovými zbraňami. A tak sa nikdy nebude môcť dosiahnuť ani tá relatívna sloboda, ktorá je možná v tomto svete“ (Strauss 1992c, 11-12). Je teda rozdiel medzi absolútnou a relatívnou slobodou. Absolútne slobodný je jedine Boh. Keďže človek žije v čase a priestore, ktorými je obmedzený, nikdy na tomto svete nebude môcť byť absolútne slobodný, iba relatívne.

Sloboda je súlad svedomia s pravdou. „Sloboda znamená pre jedných moc, pre iných majetok a len pre ojedinelých súlad vo svedomí“ (Strauss 1992b, 187). Túžba po moci a majetku býva spojená s bezohľadným sebapresadzovaním. No nie sebapresadzovanie, ale sebaovládanie je ukazovateľom skutočnej ľudskej slobody. A sebaovládanie dosiahnem nie potláčaním toho, čo je vo mne prirodzené, ale uvážlivým a slobodným nasmerovaním týchto inštinktov mysle a tela na činy, ktoré vo mne prehlbujú ľudskosť preto, že sú v súlade s realitou (Weigel 2000, 166). Ide o súlad s pravdou o človeku, ktorý bol stvorený na Boží obraz. Kým to svet nepochopí, nenájde slobodu. „Pravá sloboda, okrem oslobodenia prenasledovaných, chudobných a hladných, je oslobodenie každého človeka od všetkého zla, od závisti, nenávisti, zloby a hriechu, až po slobodu dietok Božích“ (Strauss 2005, 101). Strauss uzatvára: „Svet hľadal slobodu v zle, sebectve, vo vojne, v hriechu. Hľadal v zle a hriechu to, čo môže byť jedine v Bohu“ (Strauss 1992c, 11). Pravá sloboda spočíva v možnosti voliť si dobro a odvrátiť sa od zla, pretože sloboda a zlo sa vylučujú. Strauss tvrdí: „Sloboda je víťazstvo nad zlom. Sloboda neznačí jesť, čo chceme, ukradnúť, čo chceme, urobiť, čo chceme, ale nezjesť, nekradnúť, neurobiť. Len láska nás robí slobodnými, lebo láska je zacielenie našej duše na Boha. «...dokonalá láska vyháňa strach, lebo strach má v sebe trest, a kto sa bojí, nie je dokonalý v láske» (*1 Jn* 4, 18)“ (Strauss 1992c, 11). Iba človek vnútorne slobodný môže vytvárať zdravé vzťahy s ľuďmi. Syntéza vonkajšej „slobody s vnútorným oslobodením od hriechu, zloby a nedokonalostí tvorí ľudský základ pre vyššiu formu ľudského spolunažívania, kde bude vrcholnou občianskou cnosťou nielen slepo parírovať, ale sa zdokonaľovať v tom najušľachtilejšom smere“ (Strauss 1992c, 64).

Existuje základné puto pravda-dobro-sloboda, ktoré bolo širokou časťou súčasnej kultúry rozdelené. Priviesť človeka k jeho opätovnému objaveniu je dnes jednou z požiadaviek vlastných poslaniu Cirkvi pre spásu sveta (Giovanni Paolo II. 2002, 522). Ľudské hľadanie zmyslu života smeruje k dobru a osoba, ktorá hľadá dobro, mieri k niečomu, čo je objektívne dobré. Vnútorná dynamika našej slobody nás tak núti brať vážne otázku, čo je vlastne dobré – a teda aj pravdivé (Weigel 2000, 163). Strauss zdôrazňuje: „Do ostatného dychu má význam len boj dobra a zla“ (Strauss 1993, 45). Pozoroval, že nerozlišovanie dobra od zla vedie ku katastrofe: „I masový vrah žije vo fiktívnej slobode vlastného ja, čo sa vyšvihlo na biede a utrpení a bezmocnosti jeho obetí. Jemu splýva dobro i zlo, lebo ich neuznáva“ (Strauss 1995, 8). Ďalšia úvaha viedla Straussa logicky k poznaniu, že nestačí rozlíšiť dobro od zla, aby človek konal dobro: „Sú chvíle, v ktorých vedome či podvedome človek túžiaci po dobre, ale nie je dobra schopný, dochádza do stavu zúfalstva, v ktorom sa môže rozhodnúť pre vrcholné zlo až po vraždu, vo všetkých variáciách dobových možností“ (Strauss 1992a, 49). Ako kresťan vedel, že iba tí sú schopní vždy sa rozhodnúť pre

dobro, ktorí spolupracujú s Božou milosťou. To súvisí s pravou slobodou, ako píše: „Kristovým príchodom prichádza i sloboda na svet. Nie nadarmo vítal Celsius kresťanstvo s hrôzou ako najväčšiu revolúciu. Ostala ňou a ostane navždy. Ozajstný kresťan, ktorý vidí v každom človekovi len nositeľa duše, neuznal a neuzná vo svedomí nikdy pánov. Typ slobodnej duše i v postavení starorímskeho otroka ostáva naveky paradigmou najrýdzejšej slobody osobnosti“ (Strauss 1992c, 64). Kresťania uznávajú za pána svedomia jedine Boha, preto ostávajú vnútorne slobodnými, aj keď sú navonok zotročovaní v rôznych režimoch. Strauss ponúka zaujímavý príklad: „Kanárik je síce v klietke, ale jeho spev je výraz ducha absolútnej slobody, pre ktorú klietka nejestvuje“ (Strauss 1994b, 67).

Ľudia oslobodení od hriechu dokážu utvárať prostredie pre vonkajšiu slobodu. Bez Krista ľudstvo nie je schopné zbaviť sa mreží neslobody. On prišiel na tento svet, aby sme mali život a aby sme ho mali hojnejšie (Jn 10, 10). Strauss dodáva, že platí aj opak: „Bez slobody niet plného života. Ani v tom najväčšom materiálnom blahobyte. Dlho vydrží iba tupohlavec žiť pre jedenie. Naša doba je cibrením všetkého: duchov, charakterov, obnovenie spravodlivosti, lásky a slobody“ (Strauss 1992c, 64).

Vrcholy slobody

Strauss poukazoval na vrcholy slobody človeka: „A vrchol možnej slobody je uznávať niečo nad sebou. Vrchol možnej slobody je pokora, nepokladať sa za to najvýznamnejšie. A iný vrchol možnej slobody je láska; milovať všetko viac než seba. A medzi týmito dvoma je napnutá blaženosť ako posledný zmysel slobody“ (Strauss 1992c, 11). Július Rybák poukazuje na to, ako svet aj v demokracii v týchto veciach blúdi: „Naozaj: aký boj vedieme o slobodu bez pokory, bez lásky, zatiaľ čo by sme sa mali o to usilovať: o pokoru, o lásku, a sloboda by k nám prišla sama sebou. Všetko slobodné: slobodné voľby, slobodná tlač, slobodný trh... len duša človeka je neslobodná, len princíp Božieho dobra v nej je spútaný“ (Rybák 1999, 29).

Ďalším vrcholom slobody, jej poslednou možnou formou, je samota (Strauss 2000, 98). Nie je to však opustenosť, strata akejkoľvek opory. Strauss myslí na samotu srdca prežívanú v spoločenstve s Bohom: „Samota je chrámom duše – a do nej nemá prístup nikto. Ostatný záhyb samoty je Božia spoločnosť“ (Strauss 2000, 97). Účasťou na Kristovej samote v Getsemanskej záhrade sa človek zapája do Kristovho vykupiteľského diela. „Samota, pravá samota nie je sebectvom nikdy, lebo je čistá. A všetko čisté je veľkým prínosom do sveta, a účasť na ňom majú všetci. Len v samote sa tvorí, v spoločnosti sa len konzumuje. Svet je len príživníkom veľkých boľavých samôt. Hľa, z getsemanskej samoty žije svet do konca vekov“ (Strauss 2000, 97). Existujú však aj iné formy samoty, v ktorých človek neprijme Boha do

svojho srdca. Tie sú zdrvujúce.

Miera slobody je, podľa Straussa, mierou pokroku: „Ide o to najlepšie v človeku, aby sa jeho dobré ja už raz mohlo rozvinúť v najširšom meradle pre dobro ľudstva. Bratskosť a láska človeka k človeku, národa k národu sú sitami budúcnosti a meradlami jedinej možnej budúcej slobody. Človek bratskosti a lásky je vždy človek milosti. Človek, ktorému je bratskosť a láska samozrejmosťou. Ktorý už nemôže iné, než milovať, je jediným osobným i svetovým riešením a naplnením všetkých skutočných budúcich slobôd, lebo ako hovorí Apoštol národov: «...kde je Pánov Duch, tam je sloboda» (*2 Kor* 3, 17)“ (Strauss 1992c, 12).

Slobodu Strauss spája so službou: „Byť slobodným znamená slúžiť veci. Neslúžiť ničomu znamená byť otrokom seba samého“ (Strauss 1992d, 187). Július Rybák dodáva: „Ako nádherne vie slúžiť slobodný človek!“ (Rybák 2004, 56). Je to dobrovoľná služba dobru. Služba Bohu a človeku oslobodzuje človeka od služby falošným božstvám. Zmysel ľudského života spočíva v sebadarovaní, nie v sebapresadzovaní. Zákon daru vpísaný do ľudského srdca je výrazom sebadarujúcej lásky, ktorá tvorí vnútorný život Boha – Otca, Syna a Ducha Svätého. Žiť v súlade so zákonom daru znamená anticipujúcim spôsobom vstúpiť do spoločenstva s Bohom, pre ktorého bolo ľudstvo stvorené od počiatku (Druhý vatikánsky koncil 2008, 24). Jedinou správnou evanjeliovou odpoveďou na problém slobody je služba. Cirkev môže preukázať súčasnému svetu veľkú službu tým, že mu pripomenie, že sloboda je spätá s pravdou a svoje naplnenie nachádza v dobre. To mal na mysli aj Kristus, keď povedal, že poznanie pravdy človeka vyslobodí (Jn 8, 32). A práve to navrhovala Cirkev svetu, aby si svet mohol uvedomiť svoj veľký cieľ. Karol Wojtyła sa usiloval upevniť odkaz II. vatikánskeho koncilu ako koncilu slobody. Bol totiž presvedčený, že sloboda je veľký cieľ a zároveň veľká dilema ľudstva na prahu nového storočia a nového tisícročia (Weigel 2001, 256).

Na tejto zemi ľudstvo nikdy nedosiahne tú slobodu, ku ktorej je povolané, tú je možné prežívať iba v spoločenstve svätých, čiže tých, ktorí žijú zjednotení s Bohom. Strauss o tomto spoločenstve píše: „To je tá neozvučená ríša slobody. Kde je vždy všetko vítané. To je to, čo nemôže nebyť. To je ten priestor bezčasovej čistoty. Kto ju zabudol uznávať, prehral si vlastný údel. Ríša pravdy a slobody sú asi identické“ (Strauss 1994a, 87). Ide o ríšu absolútnej pravdy a slobody. Tí, čo v nej žijú, majú účasť na Božej absolútnej pravde a slobode.

LITERATÚRA

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL (2008): pastorálna konštitúcia o Cirkvi v súčasnom svete Gaudium et spes, Trnava: SSV.

GIOVANNI PAOLO II. (2002): *Parole sull' uomo*. Milano: RCS.
PAŠTEKA, J. (1992): Píšuci lekár Pavol Strauss. In: STRAUSS, P. *Tesná brána*. Trnava: SSV, 72 – 78.
RYBÁK, J. (1999): *So Straussom – po Straussovi III*. Prešov: VMV.
RYBÁK, J. (2004): *Z prechádzok do gelnického okolia II*. Prešov: VMV.
STRAUSS, P. (2000): *Človek pre nikoho*. Bratislava: Daka.
STRAUSS, P. (1994a): *Kolíska dôvery*. Trnava: SSV.
STRAUSS, P. (1992a): *Kvety z popola*. Martin: Fatrin.
STRAUSS, P. (1992b): *Nádhera načakaného*. Prešov: KA UPJŠ.
STRAUSS, P. (1994b): *Odvrátený hlas*. Bratislava: SS.
STRAUSS, P. (2005): *Sme mocnejší než čas*. Bratislava: SSS.
STRAUSS, P. (1992c): *Tesná brána*. Trnava: SSV.
STRAUSS, P. (1995): *Torzo ticha*. Bratislava: Daka.
STRAUSS, P. (1992d): *Úsmev nad úsmevom*. Bratislava: Daka.
STRAUSS, P. (1993): *Za mostom času*. Košice: Verbum.
STRAUSS, P. (1996): *Život je len jeden*. Bratislava: NM.
WEIGEL, G. (2000): *Svedok nádeje. Životopis pápeža Jána Pavla II. I. diel*. Bratislava: Slovart.
WEIGEL, G. (2001): *Svedok nádeje. Životopis pápeža Jána Pavla II. III. diel*. Bratislava: Slovart.

ThDr. Martin Koleják, PhD.
Katedra systematickej teológie Teologickej fakulty v Košiciach
Katolícka univerzita v Ružomberku
Hlavná 89
041 21 Košice

BREMENO SLOBODY V SLOBODNEJ TEOKRACII V. S. SOLOVJOVA

Ondrej Marchevský

Abstract*: The aim of the paper is to analyze the philosophical views of V.S. Solovjov. Several levels of the thinker`s views are conceived. Firstly, the core pillars of the conception of free theocracy are considered and reconstructed. The attention focuses on the analysis of free theocracy which goal is to connect the specific spiritual principles of Christianity with the features of the formal state authority. Secondly, the aspect of a man as an individual, who is necessary for activities within the society and who reflects own freedom in a freely accepted limitation of it, is described.*

Key words: Freedom – Free Theocracy – Man – God

Prekladaný príspevok vychádza z presvedčenia, že otázka slobody je jedným z pálčivých problémov filozofie vo všeobecnosti. Dôkazom je aj významová šírka, ktorú tento pojem v kontexte filozofického myslenia naberá. Naša pozornosť bude venovaná rekonštrukcii významu slobody v diele Vladimíra Sergejeviča Solovjova, ktorého je možné pokladať za jedného z najvýznamnejších predstaviteľov ruskej náboženskej filozofie druhej polovice 19. storočia. Nazdávame sa, že jeho ponímanie slobody, ktoré rozvíja v kontexte úvah o slobodnej teokracii, môže poslúžiť ako podnetné a aktuálne v dnešnej dobe.

V našej práci sa budeme venovať prácam z prvého a tretieho obdobia Solovjovovej tvorby. Vychádzame tu z Losského periodizácie tvorby Solovjova (Losskij 2004, 152). Ide o práce *Duchovné základy života, Zmysel lásky* a *Tri rozhovory*; konkrétne sa tu venujeme *Legende o Antikristovi*. Na základe týchto prác by sme si dovolili formulovať obraz filozofického odkazu Solovjova v kontexte práce, teda jeho uvažovania o slobode.

Myšlienkovú iniciatívu Solovjova je však potrebné náležite zasadiť do kontextu jeho uvažovania. Problém slobody je totiž súčasťou širšie koncipovaného filozofického uvažovania ruského náboženského mysliteľa.

Ústredným pojmom, motívom, možno povedať základom v Solovjovových úvahách je prirodzene Boh, ktorého nechápe ako trestajúceho, lež odpúšťajúceho a milujúceho. Predstavuje pre Solovjova základ všetkého, rovnako je pôvodcom všetkého dobrého. Boh je tvorcom harmonickosti a ucelenosti sveta. Je Solovjovom chápaný ako „... absolútna celistvosť všetkého existujúceho“ (Solovjov 1996, 75).

Na základe takto formulovaného harmonizujúceho a zjednocujúceho zmyslu je možné lepšie pochopiť cieľ všetkého svetového a dejinného diania u Solovjova „Objavenie sa nového duchovného človeka v Kristovi je stredom svetových dejín.

Koniec alebo cieľ týchto dejín je objavenie sa duchovného ľudstva. Starý svet smeroval k duchovnému človeku, nový svet smeruje k duchovnému ľudstvu“ (Solovjov 1996, 127).

Tieto za sebou nasledujúce myšlienky z práce *Duchovné základy života* pre nás predstavujú po prvé formuláciu cieľa – nastúpenie kráľovstva božieho na zemi, vytvorenie duchovného ľudstva a po druhé ukazujú prvky, ktoré sú vo vzájomnej interakcii – osoba Ježiša Krista ako vzor, ľudstvo, prírodný element, Božstvo. Na tomto stupni rozpracovania považujeme za potrebné uviesť nasledujúcu myšlienku Solovjova „Náboženstvo je dielo bohoľudské a dielo pre nás samých. Ale pri každom diele si je nutné osvojiť nemenné základné spôsoby a úkony, bez ktorých nie je možné postupovať ďalej“ (Solovjov 1996, 14). Môžeme ju považovať za určitý metodologický rámec. Aké ale sú tieto spôsoby a úkony? Vychádzajúc z tejto otázky, chceli by sme sa venovať analýze dvoch medzi sebou integrálne spojených rovín. Rovina inštitucionálna a rovina ľudská či bohoľudská, ako nám to naznačuje posledná z uvedených myšlienok Solovjova.

Rovina inštitucionálna pre nás predstavuje súbor nadindividuálnych faktorov, ktoré môžu byť garantmi, no zároveň aj prekážkami dovŕšenia dejinného procesu tak, ako to formuluje Solovjov, teda tak, ako je dané od Boha. Práve cestou možností – garantov a prekážok budeme pristupovať v našom ďalšom koncipovaní príspevku. Rovnako bude tento prístup využitý aj pri rekonštrukcii v druhej spomínanej rovine – teda rovine ľudskej – bohoľudskej.

Základnou a zároveň jedinou možnou garanciou dovŕšenia dejinného procesu na inštitucionálnej úrovni je podľa Solovjova štát. Chápe ho ako nevyhnutnosť „Všeobecne štát predstavuje stále zriadenie (status) ľudstva proti vonkajším živelným silám pôsobiacim na ľudstvo a v ľudstve. Pre toto stále zriadenie je nevyhnutné zjednotenie ľudských síl, avšak zjednotenie predpokladá podriadenie. Preto štát, predstavujúci ľudskú samostatnosť vo všeobecnosti, zároveň vyžaduje pre seba prísne podriadenie parciálnych síl. Tak to vždy bolo a bude a rozdiel je len vo vlastnostiach a spôsobe tohto podriadenia“ (Solovjov 1996, 128). Posledná časť uvedeného citátu, ktorá poukazuje na vlastnosti a spôsob nevyhnutého podriadenia, predstavuje v danej rovine uvažovania zásadný moment. Solovjov vyžaduje zmenu: „... štát už nemôže byť panstvom, ale musí sa javiť ako štát rovnováhy mnohých síl“ (Solovjov 1996, 129). Nástrojom pre nastolenie tohto stavu by mohol byť zákon. Avšak Solovjov zákon v jeho právnom a politickom zmysle odmieta. „Zákon neodsudzuje prirodzenosť, len ju popiera. Neprináša nič kladné. Ukazuje, čo nemám robiť, ale čo mám robiť, už nehovorí. Aj keď mu dáme kladnú formu, napr.: Pomáhaj všetkým! – ani tu sa nenachádza žiadny kladný odkaz, čo je potrebné robiť, aby sa naozaj a skutočne pomohlo všetkým“ (Solovjov 1996, 24). Ako je to možné spozorovať, zákon v tejto

svojej podobe nespĺňa jednu zásadnú požiadavku – ukázať cestu konania. Danou požiadavkou naberá u Solovjova uvažovanie o zákone špecifickú podobu, ktorá je nepochybne spojená s potrebou vyjasnenia vlastností a spôsobov podriadenia pre dosiahnutie vytýčeného dejinného cieľa. Ak si uvedomíme fundament Solovjovových úvah, ktorým je Boh, bude pre nás prirodzené pochopiť, že jedinou možnou cestou podriadenia je ním proklamovaný štát kresťanský.

Zmysel podriadenia vyjadruje Solovjov nasledovne: „V kresťanskom štáte existuje panstvo, ale nie panstvo v mene vlastnej sily, ale v mene spoločného blaha a v súlade s pokynmi cirkevnej autority. V kresťanskom štáte existuje podriadenie, ale nie z otrockého strachu, ale na základe svedomia a dobrovoľne, pre spoločnú vec, ktorej slúži v rovnakej miere vládca i poddaní. V kresťanskom štáte existujú práva, avšak práva, ktoré nevyplývajú z neobmedzenosti ľudského egoizmu, ale z mravnej nekonečnosti človeka ako bytosti podobnej Bohu“ (Solovjov 1996, 131). V kresťanskom štáte nadobúda iný význam pojem zákona. Solovjov píše: „V kresťanskom štáte existuje zákon, avšak nie v zmysle jednoduchého uzákonenia skutočných vzťahov, ale v zmysle zdokonalenia podľa idey vyššej pravdy“ (Solovjov 1996, 131).

Osobitý význam nadobúdajú aj pojmy moci, vlády, politiky. Tie vystupujú s prívlastkom kresťanským, ktorý nepredstavuje len iné pomenovanie, ale je záväzkom pre skutočnú zmenu a absolútnu inakosť. Tá spočíva v službe a podriadení sa Bohu a jeho vôli. Cirkev predstavuje formu pre usporiadanie. Jej hľadanie je prirodzene späté s rámcami, ktoré sme uviedli už skôr, kedy sám Solovjov píše o ich potrebe pre napĺňanie cieľa. Cirkev chápe ako vzor: „Cirkev nie je len súbor ľudí (veriacich), ale predovšetkým to, čo ich spája, t.j. ľuďom zhora daná posvätná forma zjednotenia“ (Solovjov 1996, 107). Chápe ju ako Telo Kristovo „... ktoré sa spočiatku javí ako malý zárodok v podobe nepočetnej obce prvých kresťanov, voľne rastie a rozvíja sa, aby na konci vekov obsiahlo celé ľudstvo a celú prírodu v jednom celosvetovom bohoľudskom organizme“ (Solovjov 1996, 103). Tento proces ešte nie je dovŕšený, no dovŕšenie je nevyhnutne potrebné pre naplnenie dejinného cieľa.

Solovjov zdôrazňuje vysokú mieru podriadenia a rovnakú mieru slobody. Ideál kresťanského štátu nazýva *slobodnou teokraciou* „V ideály *slobodnej teokracie* ... sa cirkev vteľuje v štát len natoľko, nakoľko sa samotný štát duchovne napĺňa kresťanskými princípmi. Cirkev zostupuje do svetskej skutočnosti po rovnakých stupienkoch, ako štát vystupuje k cirkevnému ideálu“ (Solovjov 1996, 132). Ideál, ktorý sa nám tu ukazuje, nie je podľa Solovjova dovŕšený, no je možné jeho uskutočnenie. Ako je ale možné skĺbiť vysokú mieru podriadenia s veľkou mierou slobody? Podľa Solovjova je takéto spojenie možné na základe dobrovoľného podrobenia sa, ide o slobodu v podriadení. Nepodriaďujem sa preto, že musím, ale preto, že chcem. Podriadiť

sa neznamená nečinné vstúpenie do kresťanského štátu, lež aktívne napĺňanie jeho poslania k naplneniu dejinného cieľa daného od Boha. Solovjov vysvetľuje: „Skutočnú slobodu získavame len vtedy, keď nad prírodným chcením začíname chcieť to, čo chce Boh, to znamená, keď sami odovzdávame svoju vôľu Bohu. Tým sa stávame dvojnásobne slobodnými: po prvé preto, že keď odovzdávame svoju vôľu Bohu, jednáme sami – to nie je pre nás prirodzený fakt, donucovací a záväzný pre nás, ale vnútorný čin alebo pohyb našej duše, v ktorom sme sami princípom pohybu. Za druhé to, čo chce Boh (predmet našej novej vôle), je predovšetkým dobro mravné, vnútorné a pritom nekonečné a dokonalé“ (Solovjov 1996, 41 – 42).

Napĺňanie ideálu slobodnej teokracie nie je Solovjovom chápané len v teoretických rámcoch. Solovjov si je vedomý, že naplnenie takejto úlohy je nesmierne náročný počin, ktorý vyžaduje od človeka nasadenie, ktoré nie je len chvíľkové, ale permanentné. Je to potrebné na to, aby sa človek stal predovšetkým sám lepším. Iba tak je možné dosiahnuť cieľ dejín v intenciách, ako ho chápe Solovjov.

Uviedli sme, že aj v rovine individuálnej sa budeme pohybovať cestou naznačenia garancií a prekážok dovŕšenia dejinného cieľa. Využijeme na to Solovjovom vytvorený príklad *prvého Adama* a *druhého Adama*. Sú totiž vyjadrením Solovjovových prekážok a možností či garancií. V individuálnej rovine dochádza podľa Solovjova k súpereniu prírodných síl v človeku so silami duchovnými. Stelesnením prírodného je prvý Adam. Jeho hnacím motorom je egoizmus, ktorý je podľa Solovjova nevyhnutné odstrániť. Solovjov nepopiera prítomnosť tohto elementu, ale absolútne odmieta akúkoľvek pozitívnu možnosť využitia egoizmu pre naplnenie stanovených dejinných cieľov. Ako to vyjadruje príklad prvého Adama, prírodný život, aj keď daný Bohom, je plný zla. Zlo má podľa Solovjova jednu podstatu, ktorá spočíva „... v odcudzení a rozklade všetkých bytostí, v ich vzájomnom protiklade a neznesiteľnosti“ (Solovjov 1996, 73). Zároveň má tri prejavy, ktoré Solovjov ilustruje v podobe zlého stromu, ktorý je zakorenený v hriechu, rastie utrpením prírodného života a plodí smrť.

„... Nesmrteľný strom nového života, ktorý je zakorenený v láske a v bratstve, rastie krížom duchovného boja a prináša plody všeobecného vzkriesenia“ (Solovjov 1996, 102). Proti zlému stromu stavia rovnako triadicky koncipovaný strom nového dobrého života. Jeho potreba je pochopiteľná, ak si uvedomujeme základný cieľ, ktorý si Solovjov stanovuje. Táto zrozumiteľná formulácia v sebe obsahuje nesmierne úskalia. V čom spočívajú a ako ich je možné podľa Solovjova prekonať, sa pokúsime objasniť prostredníctvom už uvedených príkladov prvého a druhého Adama. Prvý Adam, ako to už bolo uvedené, predstavuje stelesnenie cieľa prírody, prírodného života, ktorý je možné nazvať zlým životom. Je rozumnou bytosťou. Predstaviteľ všetkého prirodzeného ľudstva, ktoré si vyžaduje nápravu, lebo zhrešilo. Hľadá Boha a môže ho nájsť. S druhým ho spája okrem faktu potencionality nájdenia

Boha aj iný fakt, a síce, že sú obaja dielom Božím. Pri analýze Solovjovových úvah o jeho prirodzenosti sa stretávame s týmto zlomovým tvrdením „Už zo samotnej prirodzenosti človeka, ktorý vo svojom rozumnom vedomí, mravnej slobode a schopnosti sebazdokonaľovania disponuje nekonečnými možnosťami vyplýva, že nemáme právo vopred ho pokladať za neschopného uskutočniť akúkoľvek úlohu, ak len neobsahuje vnútorné logické protirečenie alebo nesúlad so všeobecným zmyslom kozmu a účelným priebehom kozmického a historického vývinu“ (Solovjov 2002, 34). Aj keď žijúci zlo, prvý Adam, ktorého by sme mohli pracovne nazvať človekobohom, je schopný prekonať seba samého a stať sa druhým Adamom, ktorý je u Solovjova zastúpený ďalším špecifickým pojmom *bohočloveka* – teda naplnením ľudských dejín. Je bytosťou duchovnou, avšak nie je náležité predstavovať si ho ako kontemplatívneho mnícha odtrhnutého od skutočnosti a reality bytia. Je vyjadrením slobodného podriadenia sa ľudského princípu inému princípu – božskému. V čom ale spočíva prekonanie seba samého v prípade prvého Adama? Rozum a svedomie mu pomáhajú spoznať zlo svojho konania, no nedokážu mu pomôcť v jeho prekonaní. Podľa Solovjova sa tu k slovu dostáva ľudská *vôľa*, ktorá je „... prameňom všetkých skutkov človeka“ (Solovjov 1996, 27). Je však aj bariérou, ktorá nás oddeľuje od Boha, a teda možnosti skutočného dobrého života. Zásadný krok naznačuje Solovjov vo vôľovom akte, kedy potlačujeme svojou vôľou samotnú svoju vôľu a podriaďujeme sa na jej základe Bohu „... vôľou sa človek môže rozhodnúť nejednať zo seba a zo sveta, nepostupovať podľa svojej alebo svetskej vôle. Človek sa môže rozhodnúť: Ja nechcem svoju vôľu! Takéto sebazaprenie, alebo obrátenie ľudskej vôle je jej najvyšším víťazstvom. Víťazstvo, triumf. Pretože tu sa človek sám dobrovoľne zrieka, svojou vôľou sa zdáva svojej vôle. Násilne nie je možné prinútiť človeka zmeniť svoju vôľu, je možné primäť ho, aby sa zriekol zlého skutku – strachom, alebo prinútením, nikdy však zlej vôle, ktorá je vnútorným hnutím, nepodliehajúcim vonkajšej sile“ (Solovjov 1996, 27). Dovolíme si tvrdiť, že sa v danom momente konfrontujeme s vôľou vyprieť zlo, o ktorom vieme, že okolo nás je. Spolu s vnútorným počinom odvrátenia sa od zla a obrátením sa s prosbou o pomoc k Bohu to je prvý krok na ceste k „prerodu“. Bránou k vykročeniu na túto cestu je podľa Solovjova kladné zodpovedanie si základnej otázky *viery* „... uznáme na nás nezávislý a pre nás mravne záväzný nadľudský princíp a formu božského pôsobenia vo svete – alebo nie?“ (Solovjov 1996, 108). Náležitosť uvažovať v daných intenciách v nás podporuje toto tvrdenie ruského mysliteľa: „Mimo svoju vôľu človek nemôže veriť v Boha“ (Solovjov 1996, 27). Ak sme ochotní prijať takto formulované stanoviská, môžeme si priblížiť ďalší krok na tejto ceste, ktorý má podobu odhalenia premostenia medzi prírodou a Bohom. V úlohe spojovníka vystupuje v Solovjovových úvahách *duša*. Tá je človeku vlastná a umožňuje prienik k smerodajným, Bohom stanoveným životným

princípom. Je potrebné si uvedomiť, ako si dovolíme tvrdiť, že prvotným problémom je ochota využívať tento nástroj a rovnako fakt, že to musí byť nevyhnutne náš slobodný vôľový akt. Slobodne musíme vyprieť vôľu pre podriadenie sa inej vôli, vôli Božej. V tomto duchu Solovjov píše, že duša „... sa musí odovzdať svojmu osloboditeľovi a vládcovi. Otcovi nového života. Keď sa mu odovzdáva vo viere, spája sa s ním v modlitbe" (Solovjov 1996, 32). Modlitba, spojenie duše s Bohom. Pojmom modlitby sa dostávame k možnosti ďalšieho vystúpenia na cestu „prerodu" a naplnenia dejinného cieľa. Solovjov píše o tzv. *triáde dobra,* či *osobnom nábožnenstve.*

Naplnenie triády dobra je možné len vzájomným spojením troch jej prvkov – *modlitby, almužny* a *pôstu*.

Modlitba predstavuje podľa Solovjova skutok, ktorý vykonávame smerom k Bohu, a prostredníctvom ktorej pôsobí skrze dušu Boh v nás. Interpretujúc modlitbu *Otčenáš* vysvetľuje hĺbku tohto vzájomného vzťahu. Jasne poukazuje na skutočnosť, že v prípade modlitby nejde len o akési odriekanie naučených viet a slovných spojení, ale poukazuje na zjednotený komplex záväzkov, ku ktorým sa zaväzujeme a ktoré chceme napĺňať. Solovjov nám ju približuje ako odovzdávanie duše Bohu. Dôležité je však napĺňanie a aktívne realizovanie zásad, ktoré predstavuje základ Solovjovovho chápania dobrého života. Ukazuje sa nám to pri poznávaní Solovjovovho ponímania *obety* a *almužny*. Tá je skutočným obetovaním sa pre druhého. Služba druhému. To je možné iba v spojení s modlitbou a pôstom. Pod *pôstom* rozumie zdržanlivosť, ktorá je zásadná pri očistení duše od zla. Solovjov rozoznáva tri úrovne pôstu. Po prvé, duchovný – od panovačnosti. Jeho smerodajným princípom je uvedomenie potreby slúžiť iným a nie vládnuť nad nimi. Po druhé, rozumový pôst – od absolútneho povyšovania rozumu ako konštitutívneho princípu. Spočíva vo využívaní rozumu pre účinok. V tomto kontexte považuje Solovjov za zbytočné hľadanie pre hľadanie, poznanie pre poznanie a pod. Rozum rovnako za úlohu vykonávať službu. Po tretie, pôst citový, zmyslový – od rozkoší. Spočíva v ich nežívení, napríklad k pohlavnej zdržanlivosti.

Uvedená myšlienka pre nás rezonuje ako Solovjovom vztýčený ukazovák, ktorý zdôrazňuje náročnosť dobrého života i nebezpečnosť toho, čo sa nám dobrým životom podsúva. Zároveň nás to usmerňuje pri lepšom chápaní toho, čo môžeme chápať ako slobodu a čo je v takto vnímanej slobode možné chápať ako bremeno. V kontexte už skôr deklarovanej nevyhnutnej spojitosti týchto troch prvkov považujeme za výstižnú myšlienku z práce *Legenda o Antikristovi,* ktorú Solovjov venuje práve ústrednej postave diela a môže nám poslúžiť ako negatívny príklad. Solovjov píše: „Keďže sám v sebe objavil veľkú duchovnú silu, vždy bol presvedčeným špiritualistom a jasný rozum mu vždy odhaľoval pravdivosť toho, v čo treba veriť: v dobro, Boha, Mesiáša. V to všetko veril, ale rád mal len seba" (Solovjov

1992, 12).

Tu sa predstavuje aj naplnenie Solovjovovho ideálu lásky, ktorá je jediným možným princípom pre naplnenie a udržanie dejinného cieľa. Vystupuje proti egoizmu, ako to ilustruje nasledujúca myšlienka Solovjova z práce *Zmysel lásky*: „Aby sme egoizmus podlomili, ako sa patrí, musíme proti nemu postaviť takú istú konkrétnu vyhranenú a celú našu bytosť prenikajúcu, všetko v nej uchvacujúcu lásku" (Solovjov 2002, 27). Nástrojom je teda skutočná láska, tá je pre Solovjova „... naozajstnou elimináciou egoizmu. Je skutočným ospravedlnením a záchranou individuality. Láska je viac než racionálne vedomie, ale bez neho by nemohla pôsobiť ako vnútorná záchranná sila, ktorá individualitu neeliminuje, lež ju povznáša" (Solovjov 2002, 24).

Kľúčovým motívom, ktorý Solovjov zdôrazňuje, je aktívnosť. Ide o stále budovanie, zlepšovanie sa prvého Adama, aby mohol povstať v celom ľudstve druhý Adam, aby sa mohol v tejto miere rozpriestraniť za nepochybnej a nevyhnutnej existencie inštitucionálnych nástrojov.

Ak si plne uvedomíme, čo Solovjov žiada, ide o nesmierne náročnú vec. Veď je potrebné potlačiť svoje ego pre iného, nech by to vychádzalo z akýchkoľvek základov. Je to nepohodlné, neužitočné, ale predsa pre spasenie nevyhnutné. Solovjov nám pomáha námetom na preverovanie nášho konania „... najlepšia a jediná previerka je tak blízko. Stačí len pred tým, ako sa rozhodneme k nejakému činu, ktorý má význam pre osobný alebo spoločenský život, vyvolať vo svojej duši mravný obraz Krista, sústrediť sa naň o opýtať sa seba samého: Mohol by on vykonať tento čin? Alebo – inými slovami – schváliť ho? Alebo nie? Dá mi požehnanie k jeho vykonaniu, alebo nie?" (Solovjov 1996, 140). Problémom však je napĺňanie určení vyplývajúcich z previerky. Prekonanie a permanentné prekonávanie týchto strastí tak náležite Solovjov nazýva hrdinským činom a prirovnáva to k neseniu kríža. Ak hovorí o spasení, náprave a dobrom živote, ani na jednom mieste v nami čítaných prácach sa nestretávame s názorom autora, že ide o ľahkú vec. Naopak náročnosť a ťarchu zdôrazňuje. „Veľkosť" „veľkých" je v ich schopnosti prekonávať zlo, teda samých seba v službe Bohu a napĺňaniu jeho cieľa, ktorý je spojený s celým ľudstvom i svetom – vesmírom. To všetko musí byť vybudované na základe nášho slobodného vôľového aktu, presvedčenia, v nijakom prípade nás nikto nemôže, a podľa Solovjova na danej úrovni ani nedokáže, prinútiť. Takto je podľa nášho názoru možné chápať, čo pre Solovjova znamená byť slobodným.

LITERATÚRA

KRAUSOVÁ, A. (2008): Kant a problém moderného človeka. In: Belás, Ľ. – Andreanský, E. (eds.): *Človek – dejiny – kultúra II*. Prešov, 121 – 125.

LOSSKIJ, N. O. (2004): *Dějiny ruské filosofie*. Velehrad: Refugium.
SOLOVJOV, V. S. (2002): *Zmysel lásky*. Bratislava: Kalligram.
SOLOVJOV, V. S. (1996): *Duchovní základy života*. Velehrad: Refugium.
SOLOVJOV, V. S. (1992): *Legenda o Antikristovi*. Bratislava: ARS STIGMY.
Виноградов, П. Г. (2006): *Россия на распутье. Историко-публицистические статьи*. Москва: Издательский дом ТЕРИТОРИЯ БУДУЩЕГО.
WALICKIJ, A. (2005): *Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Зенковский, В. В. (1991): История русской *философии*. Том I. Часть 2. Ленинград: ЭГО.

Mgr. Ondrej Marchevský
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
Ul. 17. novembra č. 1
08001 Prešov
ondrej333@gmail.com

JOSEF LUDVÍK FISCHER O DEMOKRACII A SVOBODĚ

Helena Pavlincová

Abstract*: article presents the attitudes that the left-wing philosopher and sociologist J. L. Fischer (1894–1973) held towards democracy and freedom. Fischer employed the structurally-functional method in the exposition of the criticized phenomena and in seeking the ways of overcoming them. As early as 1930s, he concluded that the crisis of democracy had deeper causes relating to the general order of European civilization and culture and to the crisis of values, namely freedom and equality („freedom can only be freedom in order"). The author points out Fischer´s pre-war works (The Future of European Culture, 1927; The Third Empire, 1932; The Crisis of Democracy, 1933) as well as his minor essays from 1945–1946, in which he reflected the new political arrangements in Czechoslovakia.*

Key-words: J.L. Fischer – Democracy – Freedom

Jméno Josefa Ludvíka Fischera (1894–1973) je spjato s dějinami české filozofie, sociologie, politologie, literatury i pedagogiky. Po absolvování studií na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy působil ve vědeckých knihovnách v Praze, Olomouci a Brně; byl překládán z místa na místo pro svůj otevřený, levicově vyznívající kriticismus (z Prahy byl 1923 poslán do „moravského vyhnanství" po zveřejnění komentáře k atentátu na ministra financí Aloise Rašína). Současníci oceňovali jeho „jiskřivou intelektuální osobnost s podmanivou lidskou dimenzí";[1] vážili si ho jako bystrého pozorovatele a zároveň kritika, který se živě zajímal o aktuální dění a snažil se nastínit cestu, kterou by se společnost měla ubírat; své četné sociální postřehy uplatnil mimo jiné v Indexu, meziválečném kulturně politickém časopise s levicovou orientací, který roku 1929 s Bedřichem Václavkem v Brně založil.[2] Fischer byl profesorem sociologie a dějin filozofie; rád přednášel, a to na brněnské a po válce i na olomoucké FF; v Brně působil též jako děkan fakulty, v Olomouci jako první rektor obnovené univerzity. Jeho početné knihy a statě mají svůj osobitý řád, gradaci a tvoří metodologicky homogenní celek. Už v nástupním docentském čtení Budoucnost evropské kultury (1927) se obával o osud Evropy, ve spise Základy poznání z roku 1931 rozpracoval vlastní filozofický systém, tzv. „skladebnou filozofii" jako východisko pro výklad společnosti a kultury. O rok později vydává spis Třetí říše. Úvodem do současného stavu politického (1932). Psal jej v atmosféře celosvětové hospodářské krize a rozpínajících se fašistických hnutí, zatlačujících „do defenzívy stále znepokojivější tábor demokratický i socialistický", kdy se jako filozof cítil přímo odpovědný za

1 Srov. (Valouch 1991).

2 Blíže viz (Zouhar, Fisher 1994, 119–127).

„zoufalý chaos, k němuž ... mohlo dojít jen proto, že filozofie, to znamená filozofové, neplnili úkol, který jim přísluší, totiž pořádat a spořádat celý, také kulturní kosmos řádovými vazbami“.[3] Jeho cílem ale nebyl pouhý teoretický vhled do sociálních a kulturních jevů, ale touha pomoci a podílet se na utváření podoby společnosti a na jejím vývoji. Fischer sám za své stěžejní dílo pokládal dvousvazkovou Krisi demokracie (1933), „knihu vytesanou z jednoho kusu“, která v sobě nese základní významy, z nichž se odvíjejí všechny jeho další práce. Tato kniha má klíčový význam i pro naše téma, neboť autor v ní analyzuje demokracii a hodnoty s ní spjaté, zejména hodnoty svobody a rovnosti, a reviduje představy, které o nich panují. Fischer podtrhuje naléhavost svých myšlenek přáním, aby jeho kniha byla studována, nikoli přečtena, neboť „vědecká díla se musí studovat“.[4]

Fischer byl teoretik demokracie i její nekompromisní obhájce. Občansky se pro ni angažoval v době, kdy to nejvíce potřebovala – koncem 30. let, po roce 1945 i v roce 1968. Jeho filozofie měla vazbu na politiku a politika na filozofickou reflexi. (Valenta 2001, 44 – 45) Fischer byl přesvědčen, že skutečnost (i společenská) musí být nazírána strukturálně a funkcionálně, tj. jako složitá struktura mnoha substruktur a každá struktura pak jako „soujem funkcí“. Proto i při výkladu krizových jevů a při hledání cest, jak je překonávat, uplatňoval strukturálně funkcionální metodu.

Když Fischer píše o krizi demokracie, nemá na mysli pouze její politické projevy, ale odkrývá její hlubší souvislosti s celým řádem evropské civilizace a kultury. Za nezbytnou podmínku správného fungování novodobé evropské společnosti pokládá tzv. demokratický postulát – to je u něho zastřešující výraz pro svobodu a demokracii a pro takové hodnoty, jako jsou politická autonomie svrchované společnosti, rovnost práv, požadavek individuálního i sociálního sebeurčení, právo kontroly apod. Když hledá odpověď na otázku, proč se evropská demokracie ocitla v krizi, spatřuje hlavní příčinu v kvantifikujícím a mechanickém způsobu myšlení, který byl do evropského způsobu uvažování vnesen z novověké přírodovědy, a upozorňuje na korelaci mezi takto pojatým vědeckým poznáním a kapitalistickým hospodářským řádem. Moderní věda sice pomohla člověku k panství nad světem, ale za tu cenu, že se člověk odcizil sám sobě a na svět a na společnost nahlíží skrz měřitelná kvantitativní data (Fischer 1948, 108) a opomíjí kvalitativní zřetele, rozrůzněnost dynamicky se vyvíjející skutečnosti. Tím se narušilo programové nastavení demokratického postulátu, hluboce ukotveného v evropském kulturním prototypu; změny zasáhly způsob myšlení, poznávání skutečnosti v hospodářské a sociální oblasti, pořadí hodnot proklamovaných evropskou civilizací, postavení člověka ve společnosti a

3 Srov. (Zouhar, Fisher 1994, 14)..

4 První díl Krise demokracie (Brno 1933) má předznačení Svoboda (druhý Řád) a jeho závěrečná kapitola, v níž jsou analyzovány demokratické hodnoty svobody a rovnosti, nese název Demokracie v rozpacích. Zásluhou italského bohemisty Sergio Corduase byla kniha přeložena do italštiny; vyšla r. 1977 v Turíně.

jeho autonomie, partikulární zájmy povýšily na zájmy politické. V odstranění těchto deformací spatřoval Fischer nutný předpoklad k tomu, aby se společnost vyrovnala s krizí demokracie.

Je nasnadě, že svoboda sama o sobě představuje pro demokracii pozitivní hodnotu; nesmí být ale pojímána nediferencovaně, ale vždy s ohledem na různé svobody, např. hospodářskou, politickou, kulturní, osobní, vědeckou. Podle Fischera neexistuje rovnost těchto svobod, ale pouze jejich pořadí, stupeň jejich významnosti, určovaný zájmem společenského celku (např. naléhavost, politický dosah, společenský pokrok, sociální růst). Při tom platí, že chránit svobodu znamená především chránit demokratický řád („svoboda není nevázaností", „svoboda může být jen svobodou v řádu"), v němž má každý jedinec právo na dosažení svého personálního optima. (Fischer 1933, 126–131)

Původní idea demokracie se podle Fischera rodila ze vzpoury proti společenské nerovnosti a omezování politické, hospodářské i duchovní svobody. Tato vzpoura ale sociální rovnost nenastolila; vytvořila právní řád a tím, že umožnila svobodu hospodářského podnikání, otevřela cestu ke kapitalismu, k liberalismu. Fischer upozorňoval na slabé stránky liberalismu a kapitalistické tržní ekonomie: Zatímco v původní demokracii byla svoboda obranným heslem, v liberalismu se změnila v hospodářský postulát s politickými důsledky: kapitalistické hospodaření se osamostatňuje a stát své funkce redukuje na to, aby hospodářství nebylo omezováno. „Svoboda v liberalismu je svobodou právě proto, že setřásla ze sebe všechna pouta společenské vazby."[5] A to je podle Fischera v rozporu s demokracií.

Když v roce 2005 vyšel reprint Fischerovy *Krise demokracie*, pokusil se někdejší olomoucký Fischerův žák Lubomír Valenta odpovědět na otázku, v čem tkví dnešní smysl této sedmdesát let staré knihy. (Valenta 2005, 6) Jsou Fischerovy úvahy stále aktuální a mohou nás i nadále inspirovat? Můžeme mluvit o krizi demokracie i na počátku 21. století? Je podoba demokracie v dnešním západním světě definitivní, a tedy v úplném pořádku?

Přednost knihy shledává Valenta v tom, že 1) autor nechápe krizi demokracie jako krizi mravní, ale jako funkční poruchu, jež má své příčiny ve vadné interpretaci našeho vztahu ke světu a je důsledkem hlubší strukturní anomálie celé evropské novověké kultury. Proto nestačí dílčí terapie, ale je třeba nový filozofický „výkladový systém". 2) Politické otázky nejsou izolovanou částí individuálního nebo sociálního života, ale součástí celého řádu skutečnosti, řádu společenského a de facto i řádu kosmického. 3) Fischerova kritická reflexe novověké evropské společnosti osobitě přispívá k řešení problému, jak může demokracie čelit různým antidemokratickým

5 Heslo „Demokracie". In: Zrcadlo doby. Abeceda skoro filozofická, Praha: Orbis 1932, s. 26–71, cit. s. 28.

a dehumanizujícím tendencím soudobé společnosti a novodobé kapitalistické společnosti obecně.

Bezprostředně po válce Fischer v promýšlení otázek spjatých s demokracií a svobodou dále pokračoval a hledal nové a přesnější formulace. Odráží se to i ve dvou jeho brněnských děkanských proslovech z let 1945–1946[6] a v brožuře Den po válce (1946).

Jak jsem již naznačila, Fischer ve své skladebné filozofii pojímal skutečnost jako kvalitativní rozrůzněnost a společnost jako skladbu sociálních funkcí, z nichž každá usiluje o své optimální naplnění jako zcela autonomní, svobodná. Liberalistická společnost, která chce svobodně uplatňovat všechny své funkce (kulturní,[7] vědeckou i politickou), stanovila (a musila i probojovat) požadavek občanských svobod jako podmínku společenské demokratické správy. (Fischer 1948, 142) Fischer ale klade otázku, která je i pro naši současnost velmi aktuální: zda v liberalistickém pojetí demokratických svobod nebyl (či není) kladen důraz spíše na svobodu chápanou jako souhrn individuálních (či skupinových nebo stranických) práv, než na svobodu jako výraz občanských povinností, bez nichž a bez respektu k nim nemůže být svoboda svobodou občanskou. Občanská svoboda totiž znamená, že se občan dobrovolně podřizuje vazbám, jež jsou důležité pro blaho celku, a podle toho jedná – dodržuje tzv. občanskou kázeň. (Fischer 1948, 143)

Každé sociální funkci přiřazuje Fischer jistý řád, určení. Určením politické funkce je pořádání všech sociálních funkcí pod zorným úhlem společenského celku: Fischer tu mluví o svézákonnosti, která se projevuje jako řada vazeb, jimž se mají jednotlivci podřídit v zájmu společenského celku. Aby ovšem tyto vazby mohly být ukládány ve jménu občanské povinnosti („svépovinnosti"), musí být zdůvodněny zřetelem na společenský celek a nikoli jen zřetelem na případný skupinový (či stranický) zájem. V tomto ohledu plní důležitou podmínku možnost kontroly. A protože jsou tyto vazby ukládány všem, musí být také všem dána možnost spolurozhodování o nich. Teprve pak se svézákonnost politické funkce stane zároveň svéprávností – tzn., že podřízení vazbám, žádaným svézákonností politického zřetele, bere na sebe ráz dobrovolnosti – teprve pak můžeme mluvit o občanské kázni.

Výrazy svézákonnost, svépovinnost, svéprávnost shrnuje Fischer pod společný výraz autonomie – a dovozuje: „... aby se společnost stala řádovou skladbou sociálních funkcí, je nezbytné každé z nich přikázat jen takovou míru autonomie, aby se jí

6 Srov. J. L. Fischer, Na cestu. Hrst proslovů děkanových, Brno 1946. Tyto proslovy vyšly ještě jednou; pod názvem O věcech politických byly zařazeny do souboru Tři stupně. Jeho jádro tvoří nástupní přednášky na MU v Brně (1927 docentské: Budoucnost evropské kultury; 1935 profesorské: Věčný a časový úkol filosofie; 1945 poválečné: Comoedia humana).

7 O kulturní svobodě lze podle Fischera mluvit teprve tehdy, když se odbourají všechny politické zásahy do řádu a kulturní tvorba se nerušeně rozvíjí. Obdobně to platí též o svobodě vědecké. Srov. (Fischer 1948, 142).

nerušila autonomie funkcí kvalitativně vyšších…“ (Fischer 1948, 144)

Fischer se vedle analýzy politických svobod věnuje i otázkám hospodářské svobody a dochází k rozboru liberalistického pojetí demokracie, pro něž je příznačný důraz na požadavek hospodářské svobody, který v liberalismu vyústil do kapitalismu.

Je zřejmé, že kapitalistický hospodářský řád, směřující k ekonomickému optimu, tíhne k naprostému osamostatnění (osvobození, autonomii) hospodářských funkcí. Fischer tuto ekonomickou svobodu panující v kapitalismu kritizuje s odůvodněním, že ekonomické optimum se musí podřizovat optimu sociálnímu, neboť hlavním zřetelem je společnost jako celek. Na základě toho definuje demokracii jako takový politický řád, v němž osobnostní zřetel všech členů společnosti je co nejvíce respektován, a to jak při výkonu dílčích sociálních funkcí, tak při výkonu politické funkce, ovšem při bedlivém šetření všech věcných podmínek, určujících optimální objektivaci příslušných funkcí. (Fischer 1948, 147) Politické snažení bude mít úspěch, když nebudeme zapomínat „politicky myslit a jednat“, to znamená „pořádat všechny (i ekonomické) záležitosti pod zorným úhlem společenského celku“. (Fischer 1948, 149)

V brožuře Den po válce, vydané v roce 1946, ale v hlavních bodech se opírající o jeho přednášku pro pražský Sociologický klub z října 1945, již Fischer nabízí svou vizi nové společnosti – demokratické a socialistické republiky. Schvaloval poválečné zásahy státu do hospodářské oblasti, které se dějí „cestou demokratickou, to znamená z vůle valné většiny národa a při uchování veřejné kontroly a diskuse“; (Fischer 1933, 9) pokládal je za nezbytnost, musí ale vyústit ve znárodnění, nikoli postátnění hospodářství, aby se správa znárodněných závodů nedostala do rukou politiků místo hospodářů. Představoval si, že nový socialistický hospodářský řád naplní doposud jen formálně fungující demokracii pozitivním obsahem a povede k jejímu ozdravění. Byl si vědom ideologického napětí mezi západoevropskou a sovětskou politickou koncepcí, nepochyboval však o tom, že náš národ se přikloní k zásadám politické demokracie a odmítne diktaturu jedné politické strany. Kritizoval komunistickou stranu za její „epigonský“ příklon k sovětským vzorům a za její snahu povýšit marxistickou ideologii na „neúchylné vědecké dogma“, neboť vývoj vědeckého a filozofického myšlení nelze zastavit; proto „neexistuje pro vědce ani filozofa žádné dogma, jež by jim mohlo být vnucováno či nadiktováno“. (Fischer 1933, 16 – 17) Kritické výhrady měl i k označování nové demokracie jako demokracie lidové; tento výraz vnímal jako pleonasmus a soudil, že opravdoví demokraté by neměli lid adorovat, ale připomínat mu, že „demokracie zná jen tolik práv [svobod], kolik povinností“. Pro občanskou a ve zvýšené míře i pro socialistickou demokracii platí, že „je především kázní a pak teprve tím ostatním. (Fischer 1933, 20 – 21)

Fischer ve spisku Den po válce uvažuje nejen o aktuálních úkolech doby, ale ohlíží se i za obdobím první republiky, kdy „trvala plnost demokratických svobod“, (Fischer 1948, 151) a pokouší se nalézt vnitřní příčiny (protože jen ty byly v moci národa), jež se spolupodílely na jejím zániku. Rozpad první republiky umožnilo i to, že politické skupiny nebyly ve svých cílech jednotné a hleděly na sebe strhnout politickou moc. Demokratickému národu, za jaký jsme se tehdy považovali, chyběla demokratická sebekázeň. Protože neumíme dostatečně politicky myslet, neumíme ani vládnout. A dodává: mezi sebou se můžeme v soukromých i politických názorech rozcházet, avšak před zájmem národa a státu musí ustoupit každý osobní i skupinový zájem, osobní i politická nevraživost. To vede Fischera ke konstatování, „že od dob svého národního obrození jsme byli učeni myslit v kategoriích národa, a to tak důkladně, že jsme v nich nepřestali myslit ani tehdy, když se nám dostalo samostatného státu. Všechny vady, jež lze vytknout prvé republice, pochodí z tohoto našeho neumění, myslit státně, to jest v kategoriích státu, místo v kategoriích národa.“ (Fischer 1933, 22)

Fischerovy texty, a nejen ty, o kterých tu byla řeč, mají ráz především filozofický a sociologický. Snažila jsem se ale ukázat, že Fischer se vždy zajímal o politiku jako o speciální formu sociální organizace a upozorňoval na potřebu jejího vědeckého soustavného zkoumání, tedy na nezbytnost konstituování politologie.[8] V tomto ohledu ho lze přiřadit i k předchůdcům tohoto oboru u nás.

LITERATURA

VALOUCH, F.: (1991): *Dějiny nelze zabezpečit ničím, pouze člověkem*. In: *Tvar* 4/1991 (18.7.).

ZOUHAR, J. - FISCHER, J.L. (1994): *Hledání řádu skutečnosti*. Brno: MU, s. 119–127.

VALENTA, L. (2001): Fischer jako demokratický filozof. In: J. V. Musil (ed.), *Josef Ludvík Fischer*, Olomouc, s. 44–45.

FISCHER, J.L. (1948): *Tři stupně. Filosofický vějíř.* Blansko, s. 83–135.

FISCHER, J.L. (1933): *Krise demokracie* I. Blansko, s. 126–131.

FISCHER, J.L. (1933): *Den po válce.* Praha: V. Petr.

VALENTA, L. (2005): Fischerova Krise demokracie. In: *Literární noviny* 40/2005 (3. 10.)

MACKŮ, J.: *Vybrané kapitoly z dějin československé sociologie*, Praha: Socialistická akademie.

8 Srov. (Macků 1968, 73–74).

Text vznikl v rámci GAČR GAP 401/11/0053

Doc. PhDr. Helena Pavlincová, Ph. D.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta MU
Arna Nováka 1
Brno
60200

OSVOBOZOVÁNÍ ŽIVOTA A POEZIE: KAREL TEIGE 1945–1948

Jan Zouhar

Abstract: *In the period between 1945-1948, the famous Czech art theoretician Karel Teige further focused on the connection between the imaginative characters of revolution and artistic creation in order to attain the freedom of individual life and art. The analysis of his production from 1945-1951 also addresses his work The Phenomenology of Art.*

Key-words: K.Teige – Poetry – Life

Karel Teige (1900-1951) patřil již v meziválečném období k nejvýznamnějším představitelům umělecké avantgardy a levicově orientované inteligence. Koncem 30. let kriticky hodnotil stalinský režim v SSSR, v posledním období svého života byl po únoru 1948 izolován mocenskými strukturami od kulturního života a vystaven neustálým útokům.

Karel Teige byl především teoretikem a historikem umění, formuloval principy avantgardní estetiky a sám se také na umělecké tvorbě aktivně podílel. Jeho myšlenkový vývoj, který byl ovlivněn marxismem a přesvědčením o potřebě revoluční změny společenských poměrů, bývá členěn do tří fází. Po krátké předehře proletářského umění představuje první období dualitní systém čisté poezie a užité tvorby, založený na polaritě imaginativnosti poetismu (spontaneita tvorby, hedonistická životní filozofie) a racionality konstruktivismu (aplikace vědeckých poznatků a technických postupů s požadavky funkčnosti, ekonomičnosti, normalizace, typizace, sériové výroby). V druhém období se po prvotních výhradách sbližuje se surrealismem a spolu s Vítězslavem Nezvalem patří v českých zemích k jeho hlavním teoretikům. Vidí v jeho imaginativnosti cestu k osvobození a k proměně člověka, v rozvoji pudového života a tvůrčího vědomí výraz lidské touhy po emancipaci. Třetí fáze Teigova vývoje začala v průběhu 2. světové války a bývá spojována s nedokončeným dílem *Fenomenologie umění* (1950-1951).

Po roce 1945 se aktivita Karla Teigeho rozvinula několika směry – věnoval se otázkám avantgardy, kubismu a surrealismu, výtvarnému umění (Jan Zrzavý, Toyen, František Muzika, Jindřich Štyrský, Josef Istler, Bohumil Kubišta, Václav Tikal ad.), moderní architektuře (Adolf Loos, Jan Kotěra), krásné literatuře (F. X. Šalda, P. Verlaine, Lautrémont, Majakovskij), umělecké fotografii a filmu (Ejzenštejn) a obecným problémům estetiky a umělecké kritiky (článek Entartete Kunst, v této oblasti je ovšem vrcholem zmíněná *Fenomenologie umění*). V závěru života, v letech 1949

a 1950, bránil svá stanoviska v polemikách, které mají zvláštní formu. V předmluvě k textu Pokus o názvoslovnou a pojmoslovnou revizi z roku 1950, který však zůstal v rukopisu a který věnoval V. Kramářovi, autor poznamenává, že „dnes, kdy diskuse a polemiky o moderním umění, které jindy byly publikovány v časopisech, v sbornících nebo knihách, mohou být vedeny jen formou soukromé korespondence". (Teige 1966, 13) Vincenc Kramář 13. 9. 1949 dopisem kriticky reagoval na Teigův článek o Bohumilu Kubištovi a odmítl jeho charakteristiku kubismu jako formalismu a vymezil své vlastní pojetí jeho povahy. Teige odpověděl ve zmíněném rukopisném textu Pokus o názvoslovnou a pojmoslovnou revizi. Tragičtější důsledky měla Teigova polemická korespondence s Ladislavem Štollem. Teige dopisem 10. 4. 1950 odpověděl na jeho útok v článku Od proletářské poezie k poetismu, který v roce 1950 uveřejnila *Tvorba* a který jednostranně hodnotil vztahy avantgardy k Jiřímu Wolkerovi. Teige se snažil celou problematiku věcně vysvětlit, ale Štoll v dopise 21. 5. 1950 reagoval z mocenských pozic způsobem, který už byl součástí kampaně proti Teigovi: „Wolkerovy dopisy Píšovi mimo jiné jasně ukazují, že tu šlo už v zárodku o dvě zásadní koncepce: o Wolkerovu, která byla v jádru proletářsky internacionalistická, a Tvoji, která byla od počátku buržoazně kosmopolitická". (Teige 1994, 588) Veřejná štvavá kampaň dogmatického marxismu s Teigovým marxismem tvůrčím se stupňovala a pokračovala i po Teigově smrti 1. 10. 1951.

V červnu 1946 se konal sjezd českých spisovatelů a Karel Teige na něm vystoupil v diskusi. Své projevy shrnul v článku K aktuálním otázkám kulturního života, který otiskl časopis *Kvart* (r. V, č. 1, 15. 12.1946, s. 5-15). Byly také zahrnuty do sjezdového sborníku *Účtování a výhledy* (1948, s. 152-157, s. 208-211). Když se Teige v těchto textech zamýšlel nad kritérii k hodnocení uměleckých děl, konstatoval, že „jedno nejzákladnější kritérium přejímáme z filozofie: *svobodu*. Hegel pojal dějiny lidstva jako cestu ke svobodě. Marx narýsoval vzestupnou serpentinu cesty z ‚říše nutnosti do říše svobody'. A Šalda ukázal, že všechen vývoj umění dotváří svobody stále větší a vyšší! Svobody ve volbě a pojetí tématu, svobody tvůrčích metod, svobody fantazie a imaginace." (Teige 1994, 138) Pokud je vývoj cestou ke svobodě, pak je Teige přesvědčen, že „idea vývoje, jež je osnovným principem moderní uměnovědy, zejména té, která pracuje metodou *dialektického a historického* materialismu, spojuje se tu s ideou pokroku." (Teige 1994, 138) Teige předpokládá, že se teoretikové umění a umělečtí kritikové, kteří si osvojí tuto metodu, budou ptát, „zda a jak toto dílo směřuje k osvobození lidského ducha, nezapomínajíce, že obecným předpokladem svobody ducha je, v sociologicko-ekonomickém plánu, sociální emancipace člověka. Zde překračuje kritika umění a přechází v kritiku života. … V kritické činnosti se spojuje aktivita poznání a výkladu světa s aktivitou přeměny světa." (Teige 1994, 139)

K výstavě Mezinárodní surrealismus, která se konala od 4. 11. do 3. 12. 1947, vydal Topičův salon sborník, do kterého přispěl zásadní statí i Teige. Vyjádřil v ní názor, že „mýtické funkce, které žijí v našem nevědomí, archaické složky našeho psychismu, předlogické, neřízené a magické myšlení dramatizují a lyrizují náš vnitřní vesmír a rozvíjejí se volně v našich snech. Poezie, která v nich má své zdroje, byla vždy mýtotvornou mocí. Odloučena od života, když mýtus, jejž zplodila, byl učiněn záměrnou mystifikací a opiem lidu, chce se nyní sama stát složkou našeho žití. Tak jako ve středověku prolínala náboženská mystika všechno bytí a jednání, tak chce dnes lidská, hluboce lidská a nenáboženská poezie proniknout svými symboly a akty do skutečného života. Chce rozzářit nový mýtus, který by člověku nově osvětlil cestu do Říše Svobody. Vědecké systémy, zkoumající konkrétní předpoklady změny světa, mají přece také své prvotní zdroje v utopiích, fantaziích a odvěkých snech lidské touhy; chtějí-li změnou ekonomické a sociální struktury zjednat základnu svobodnému životu svobodného člověka, je třeba, aby boje za lidský úděl byl účasten celý člověk nejen svým intelektuálním vědomím a přesvědčením, ale všemi iracionálními silami vášně, fanatismu, nadšení, citu, instinktů a touhy. Jde o celého a v sobě sjednoceného člověka: o jeho Ratio i o jeho Erós. I báseň má svou zaslíbenou zemi, pozemské království svobody, v níž to, co se dnes projevuje speciálními útvary a činy, které se zvou umění, bude se rozvíjet v denním jednání svobodného člověka jako normální životní jev. Sen, uskutečněný básní nebo obrazem, stává se silou, která se chce uskutečnit a ztotožnit se životem.“ (Teige 1994, 334 – 335)

V rukopisné studii Jindřich Štyrský z července 1948, kterou původně přednesl v dubnu 1946 při zahájení posmrtné výstavy životního díla Jindřicha Štýrského, Teige konstatuje, že moderní umění učinilo „svým východiskem a cílem svobodu lidského ducha. Proto poezie – a všecka odvětví umělecké tvorby jsou dnes integrována v poezii – je revoluční silou, jestliže je autenticky poezií, její osvobodivá energie tkví v její povaze, v jejích vnitřních zdrojích a specifických metodách a zvrátila by se v opak, kdyby si báseň vypomáhala cizorodými prostředky a zpronevěřila se sobě vlastnímu cíli.“ (Teige 1994, 336 – 337)

V roce 1950 byl Teige stále přesvědčen, že vymezí novou uměnovědnou metodu, kterou si vyžaduje moderní umění. Tak, jako se moderní věda „nespokojí deskriptivním záznamem povrchu, nýbrž zkoumá zákony a konstruktivní složky a síly skutečna, nereferuje jen o viditelné přírodě, nýbrž vykládá neviditelný vesmír elektronů a protonů nebo podává nárys ekonomického dění abstrakcemi zboží a nadhodnoty – tak podobně jsou básnická poznání skutečnosti, obsažená v kubistických obrazech, vzdálená primitivnímu a konvenčnímu vidění a naivitě percepce. Publiku, jemuž se nedostalo náležité průpravy, jsou taková díla stejně nesrozumitelná jako přírodovědné pojednání“. (Teige 1966, 63) Básnické poznání skutečnosti používá

specifických postupů. Teige mluví o přeměně zevního modelu umělecké tvorby za model niterný, o moderním uměleckém obrazu „básnicky soustředěným k neviditelné pravdě psychického dění, kterou chce zviditelnit". (Teige 1996, 65)

Dramatické osudy Teigových rukopisů z let 1948-1951 nesporně ovlivňují i podobu jejich současných knižních edic a interpretací. Do třetího dílu výboru Teigova díla *Osvobozování života a poezie* je zařazeno torzo jeho nedokončené práce *Fenomenologie umění*. Obsahuje kapitoly Sociologický půdorys, Bastila akademismu, Periodizace moderního umění, Henri de Toulouse-Lautrec, Z paralelních verzí a odboček Realismu a irealismu kubistické tvorby a Nefigurativní umění. Je však zřejmé, že pouze první dvě nedokončené části a také kapitoly o realismu, formalismu a kubismu měly být skutečně součástí připravované *Fenomenologie umění* a že na druhé straně části Periodizace moderního umění a Nefigurativní umění vznikaly mimo tento projekt. Celek však dokumentuje Teigovo tehdejší úsilí o vymezení metodologického východiska přístupu k umělecké tvorbě a jejím společenským souvislostem.

Vychází z dialektického a historického materialismu, který podle jeho názoru „nepřipouští nějakou přímou a jednostrannou sociálně ekonomickou podmíněnost umělecké tvorby". (Teige 1994, 420) Vždyť „evoluční křivka umění se neshoduje doslovně ani s grafem procesů, postupujících v ekonomické základně, ani s rozvojem ostatních složek ideologické nadstavby". (Teige 1994, 420) Přitom souhlasí s periodizací dějin umění odvozenou ze změn společensko-ekonomických formací, „která činí léta sociálních revolucí počátkem nových kapitol uměleckého vývoje", (Teige 1994, 424) současně podle něho musíme mít vždy na mysli, že „uzlové body uměleckého vývoje nespadají ovšem ani zdaleka vjedno převzatými letopočty politických, sociálních a hospodářských dějin, a tím méně se dá prokázat rovnoběžnost cest umělecké produkce a souhlas jejich vzestupů a sestupů, vrcholů a peripetií s cestami politického a ekonomického dění; jejich souvislost bývá skrytá a přestup umělecké tvorby z jednoho do druhého období neprojeví se vždy a ihned viditelným způsobem na hladině uměleckého života." (Teige 1994, 419) Teige připomíná myšlenku Emila Filly, že „moderní umění předběhlo svou dobu a dávno zodpovědělo otázky týkající se postoje svobodného člověka ke světu, věcem a bližním" (Teige 1994, 465) a zdůrazňuje, že „ve věci svobody umění a volnosti projevu není žádný kompromis snesitelný". (Teige 1994, 441) Proti objektivistickému neutralismu staví postulát kritické objektivity, který k umělecké tvorbě přistupuje jako k objektu hodnocení. Kritická činnost spojuje poznání a výklad s přeměnou světa, toto noetické stanovisko ruší hranice mezi vědou a uměním. Umělecký jev není jen záležitostí estetickou, ale stává se nejzávažnějším faktorem duševního života. Fenomenologické hledisko sleduje strukturu a funkce uměleckého díla a znakových systémů jeho tvorby a za těmito strukturami, funkcemi a proměnami hledá psychosociální faktory vedoucí

k osvobození člověka.

Přední znalec Teigova díla Vratislav Effenberger upozornil, že „ideový model vzájemné podmíněnosti osvobozování života a poezie, který Karel Teige vpisoval do své kritické a teoretické tvorby pod různými zornými úhly, ale týmž inspirovaným znakem, je individualizován, a tím i dobově podmíněn osobitou metodikou právě ve způsobu jeho historicky, vývojově proměnlivých konkretizací." (Effenberger 1994, 655)

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 *Blížence* v roce 1951 Karel Teige shrnul, že „svoboda je předpoklad poezie i filozofie. Umělecká i filozofická myšlenka vyrůstá ze svobody ducha a chce dorůst vyššího stupně a mocnější intenzity této svobody". (Teige 1966, 415)

LITERATURA

TEIGE, K. (1966): Pokus o názvoslovnou a pojmoslovnou revizi. In: *Vývojové proměny v umění*, Praha: NČSAVU.

TEIGE, K. (1994): *Osvobozování života a poezie.* Praha: Aurora.

EFFENBERGER, V. (1994): Vývojová cesta. In: Teige, K.:*Osvobozování života a poezie*. Praha: Aurora.

Text vznikl v rámci grantu GA ČR Česká filozofie 1945-1948 (GAP401/11/0053).

Prof. PhDr. Jan Zouhar, CSc.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta MU
Arna Nováka 1

Brno 60200

PROBLÉM SLOBODY VÔLE V LITERÁRNYCH DIELACH 17 -18. STOROČIA

Ondrej Mészáros

Abstract: *The lecture demonstrates the fact that in the given period the issue of free will has been defined in philosophy, theology and literature in parallel. Through work analyses of Madame de La Fayette, Tirso de Molina, Molière, Abbey Prévost and De Sade it can be seen that the subordination of the free will to the socalled potentia oboedientialis disappears till the end of the 18th century and its place has been taken by the absolute will of the solypsistic individual.*

Key words: Free will – *potentia oboedientialis* – Novels of 17-18. century

Prednáška je pokusom o demonštráciu tézy, že vo filozofii, v teológii a v literatúre uvedeného obdobia sa tematizujú podobné – ak nie totožné – problémy. Východiskom pre takéto tvrdenie je jednak chápanie dejín literatúry podľa vzoru *Geistesgeschichte*, jednak sú to základné tézy *New Historicism*, podľa ktorých literárne a „neliterárne" texty určitého obdobia plynú vo vzájomnej previazanosti. Túto tézu treba chápať v jednote s problémom subverzie, teda s otázkou, či predkladané literárne texty sa priečia prijatým ideologickým normám, alebo ich potvrdzujú. V konečnom dôsledku takto môžeme dospieť k dvojakému výsledku: jednak k rekonštrukcii významu a zmyslu daného literárneho textu, jednak k modifikovaným podobám pôvodne teologických alebo filozofických teorém.

Na príklade literárnych diel *Kňažná de Clèves* od Madame de la La Fayette, *Don Juan* od autorov T. de Molina a Molière, *Manon Lescaut* od abbé Prévosta a *Filozofia v budoári* od markíza de Sade ukážem, že otázka slobodnej vôle ako autentický filozoficko-teologický problém sa v týchto dielach prezentuje buď priamo, alebo cez kontroverzný vzťah vášne a morálnej povinnosti. Tieto diela sa bez výnimky týkajú lásky, keďže sa však láska práve na začiatku modernity jednoznačne – podobne ako celá spoločnosť – temporalizuje, poskytuje nové významy tým hodnotám, ktoré predtým patrili do sféry večnosti a stálosti. Dynamizuje sa nielen priebeh lásky, ale mení sa aj vzťah medzi „plaisir" a „amour" a do popredia sa dostáva „plaisir" (Luhmann 1983). Ukáže sa dokonca, že „plaisir" môže obmedzovať slobodnú vôľu a racionálne rozhodovanie jednotlivca.

Okrem všeobecnej definície slobody vôle (či slobody rozhodovania, „liberum arbitrium") – podľa ktorej sloboda vôle je taká schopnosť človeka, podľa ktorej sa samovoľne zameriava na rozpoznanú hodnotu a túto hodnotu si vyberie alebo

odmietne – budú pre nás zaujímavé najmä teologické interpretácie. Je to najmä teoréma o *potentia oboedientialis activa*. Táto totiž od dôb sv. Augustína až po Karla Rahnera predpokladá, že je v nás akási *vis activa oboedientialis*, a preto sme schopní okrem aktivovania svojich prirodzených a vrodených schopností podrobiť sa aj božej vôli. Spor o Božej milosti, ktorý započal Luis de Molina a pokračoval medzi jezuitami a dominikánmi až po začiatok 17. storočia, však mal aj medzikonfesijný charakter, lebo napríklad v otázkach predestinácie kalvínska ortodoxia prijala stanovisko tomistov, luteránska ortodoxia zasa stanovisko molinistov (Leinsle 2007, 292 – 293).[1] Tento spor je v pozadí literárneho diela Tirsa de Molinu. Ale v prípade diela *Manon Lescaut* už pôjde o interpretáciu slobody vôle u jansenistov a u de Sadea o chápanie prirodzenosti človeka a gnozeologický solipsizmus.

Východiskovým bodom pre nás je román francúzskej autorky Mme de La Fayette *Kňažná de Clèves* (1678), lebo toto dielo je jednak pokračovaním tradície „précieux", jednak sa v ňom ukazuje vášeň v tej podobe, ako ju interpretoval aj Descartes. To znamená, že už nie je pasívnou reakciou na vonkajšie popudy, ale vnútornou silou. Ako taká naráža na morálnu povinnosť a najmä na ideál večnej lásky. Princezná Cléves je vydatá za staršieho manžela, ktorého síce nemiluje, ktorému je ale verná a nadovšetko si ho ctí. Tento morálny vzťah je narušený láskou k Nemoursovi a v princeznej zápasia medzi sebou morálna povinnosť a vášeň. Po manželovej smrti stojí princezná pred slobodnou voľbou: zostať verná manželovi aj po jeho smrti, alebo sa oddať Nemoursovi? V prvom prípade si zachová česť a morálny sľub, ktorý siaha za hranice jej života. V druhom prípade si zvolí dočasnosť vášne a lásky a individuálny vzťah k druhému človeku. Princezná si zvolí cestu známu po Don Quijotovi, t. j. večnú rezignáciu. „Rytier večnej rezignácie" (ako ho opísal Kierkegaard) je človek, ktorý predmet svojej túžby vytesní z prítomnosti a z aktuálnej časovosti a presúva ho do bezčasovosti spomienok. Rieši teda dilemu tak, že odmieta neistotu prinášanú vášňou a obetuje ju v prospech istoty ideálu. Sama seba dáva do pozície *dicto oboediens*, lebo počúva diktát a príkaz morálneho zákona. Ešte je schopná podriadiť svoju slobodnú vôľu racionálnej úvahe. Presnejšie: jej slobodné rozhodovanie medzi vášňou a morálnym príkazom je rozhodovaním na základe racionálnej úvahy a na základe uznania hodnoty ideality. Mme de La Fayette prezentuje v tomto románe nosnú myšlienku, ktorá je prítomná v klasických francúzskych drámach Racina a Corneilla, a podľa ktorej záchrana vlastnej cti prevyšuje všetky osobné záujmy. Autorka je presvedčená, že vášeň, ktorá presahuje vlastnú mieru, zároveň ohrozuje vôľu človeka a jeho slobodu rozhodovania.

S určitým zjednodušením by sme mohli povedať, že toto dielo neprotirečí

1 Podrobnú a duchaplnú analýzu tejto otázky pozri v diele Niklasa Luhmanna: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, 3. Aufl. Frankfurt am Main, 1983

základným princípom kresťanskej morálky. Inak je to s dielami tohto obdobia, v ktorých vystupuje jeden z literárnych archetypov modernity, Don Juan. Tirso de Molina, ktorý vytvoril tento archetyp, sa neustále vracia k problému slobodnej vôle. V druhom svojom najznámejšom diele (*Zatratený pre nedostatok viery*), ktoré je považované za najlepšiu teologickú drámu vo svetovej literatúre (Mikeš 1984, 13), sa pustovník Paulo pýta Boha, aký osud mu prichystal. A keď sa prostredníctvom Satana, ktorý sa pred ním objavil v podobe anjela, dozvie, že končí presne tak ako bandita Enrico, dá sa na cestu lúpežníka a napokon ho odsúdia na smrť. Keďže je nadmieru pyšný, neverí v božie milosrdenstvo. Napokon sa nezachráni on, ale Enrico, ktorý sa prizná ku všetkým svojim hriechom a vďaka otcovej láske je spasený (Alvar – Mainer – Navarro 2002, 270). Za týmto dielom sa jednoznačne rysuje dobový spor medzi jezuitami a dominikánmi o úlohe slobodnej vôle vo vzťahu k predestinácii. Tirso de Molina tu vyjadruje presvedčenie, že milosrdenstvo patrí tomu, kto v sebe nosí celý svoj život vieru a lásku. V tomto názore možno objaviť stanovisko Francisca Suáreza,[2] ktorý predpokladal u človeka schopnosť realizovať nadprirodzený akt (napríklad akt viery), ale aj schopnosť odmietnuť vieru a uskutočniť opačný akt (napríklad neveriť).

Odmietanie viery a uprednostnenie osobnej slobody sa prezentuje v najznámejšom diele T. de Molinu, v dráme *El burlador de Sevilla y convidado de pietra* (1627). Ide tu o formuláciu príbehu, ktorý sa v nasledujúcich takmer štyroch storočiach mení podľa aktuálneho statusu moderného subjektu, a ktorý odzrkadľuje aj možnosti slobodnej voľby. Tento subjekt prechádza od stavu všemocného muža, cez romantického hrdinu, ktorý vyzýva k súboju transcendentno, až k rezignovanému jednotlivcovi, ktorého už nezaujíma žena ako svoj protipól a prepúšťa jej aktivitu a možnosti voľby. Zároveň je to hrdina, ktorý je na začiatku tejto cesty ešte pyšný na svoju slobodu, potom si uvedomí svoje ohraničenia, až napokon zisťuje, že už nie on sám, ale jeho vlastný obraz je nositeľom osudu.

V tomto diele Tirsa de Molinu Don Juan vykoná akt, ktorý by bol u princeznej Cléves nemysliteľný: oddelí svoj každodenný život a dobrodružstvá od večnosti a prísľubu posledného súdu. V tomto samozrejme nie je prvý, veď stratu transcendentného sveta hodnôt si uvedomujú všetci hrdinovia dobových pikareskných románov a najmä najväčšia postava tohto žánru, Don Quijote. Toto oddelenie Don Juan uskutočňuje pomocou času. Preňho už neexistuje časové kontinuum životného príbehu a posmrtného života. Keď mu niekto pripomína Boží súd a Boží trest za jeho činy – ako to robí napríklad jeho otec v druhom dejstve – tak odpovedá s veľkým sebavedomím:

2 Porovnaj: Ulrich G. Leinsle: *A skolasztikus teológia története,* Budapest, 2007, 292-293.

Myslíš smrť?
Času dost, nic nezmeškám,
Odtud tam je dlouhá cesta (de Molina 1984, 95).

Dokonca aj vtedy, keď sa stretne s Donom Gonzalom, presnejšie s jeho kamennou sochou, teda, keď sa stretne zoči-voči s posmrtnou existenciou, po prvom úľaku utešuje sám seba, že to bolo iba zdanie a nemá zmysel hovoriť o tom. Ten, kto nemá strach pred živými nepriateľmi, prečo by sa bál mŕtvych. Don Juan – napriek tomu, že dráma, v ktorej vystupuje, je akousi formou stredovekých mystérií – už nie je stredovekou postavou, ktorá si uvedomuje nepatrnosť svojej existencie v konfrontácii so smrťou, ale je archetypom moderného subjektu, ktorý zmysel svojho života vidí vo svojej dočasnosti. Don Juan je provokatér, lebo svoju slobodnú voľbu uplatňuje najmä vtedy, keď môže uraziť cirkevné svätosti, najmä svätosť manželstva. Aj keď jeho príbeh končí tragicky, lebo Tirso de Molina ešte nemohol pripustiť takúto neobmedzenú slobodu voľby a absenciu bázne pred silou Božieho trestu, je príznačné, že v dráme netrestá Boh sám, ale jeho sluha, kamenná socha. Táto socha je iba prostriedkom bez individuality. Juanovo provokatérstvo a funkcia kamennej sochy je prejavom subverzie, lebo vypovedá o tom, že španielska spoločnosť sa štylizuje do niečoho, čo nezodpovedá skutočnosti. Preto môže Don Juan odmietať každodennú časovosť a ideologicky stvárnenú večnosť základných ideálov doby a spoliehať sa na vlastnú slobodu. Preto dokáže vyzvať na stretnutie aj kamennú sochu, o ktorej ale netuší, že jej existencia je hybridná: nepatrí ani na tento, ani na onen svet, dokáže ale sprostredkúvať medzi nimi. Slobodnej vôli Dona Juana nestavia prekážky ani každodennosť, ani transcendencia, zastaví ho však bytosť, ktorej existencia nespočíva ani v dočasnosti, ani vo večnosti, dokonca to nie je ani „aevum" (ktorým disponovali anjeli v stredoveku). Je to *intermundium*, medzisvet. Slobodná vôľa Dona Juana takto nenaráža priamo na „potentia oboedientialis", ale na silu, ktorá sa formuje za horizontom vtedajšej ideológie. Aj preto je slobodná vôľa Dona Juana prototypom rysujúcej sa slobody voľby modernej individuality.

Druhý Don Juan, od Molièra z roku 1665, je už libertiniánskym šľachticom, pre ktorého je náboženstvo a nebo neexistujúci jav. Vo veci ponímania lásky už predznamenáva de Sadea a úplne sa vzdiali ideám kňažnej de Clèves: odmieta vernosť, prisahá na individuálnu krásu, na všemocnosť okamihu a vášne a napokon tvrdí, že trvanie lásky je nemožné. To všetko odvíja od zdravého rozumu ako jediného prvku viery. V tejto oblasti je príbuzný s Casanovom, ktorý takisto kládol racionalitu nad tzv. lásku k blížnemu. Dokonca aj tu sa objavuje princíp subverzie, lebo podobne ako Casanova – ktorý tvrdí, že oklamať hlupáka je dôstojné pre múdreho človeka – aj

Don Juan je tej mienky, že pokrytectvo je módna a výsadná nerest', a preto „treba využívať ľudské slabosti, takto sa rozumný človek prispôsobuje nerestiam svojej doby" (Molière 1972, 74).

Prvým zo základných princípov jeho konania je zachovanie si vlastnej identity. Všetky jeho voľby sa odvíjajú od tohto princípu a takisto sú nasmerované naňho:

„Vôbec som sa nezmenil a moje zmýšľanie je stále rovnaké." (Molière 1972, 72).

„Potentia oboedientialis" by sme uňho zbytočne hľadali. Ani jeho láska k blížnemu nie je založená na kresťanskom princípe, ale na tom, ako ten druhý dokáže chrániť vlastnú identitu. Dobrým príkladom pre to je príbeh so žobrákom, ktorý nie je ochotný splniť želanie Dona Juana a stavia proti nemu vlastnú – aj keď pre Juana neprijateľnú – identitu. Druhým základným princípom jeho životnej filozofie je sloboda. Tu je takisto paralela s Casanovom, ktorý *expressis verbis* vyhlásil, že „verím v slobodnú vôľu", a k tomu ešte pripojil: „Človek je slobodný; ale už nie je slobodný, ak neverí vo svoju slobodu." Don Juan čerpá svoju istotu vo vlastnú slobodu z absolútnej identity. Tej sa nezrieka ani voči Donne Elvíre, ktorá ho prehovára v mene nebeskej lásky, ani zoči-voči kamennej soche, aby nemohli o ňom povedať, že sa dal priviesť na pokánie. Don Juan si slobodne zvolí svoj koniec. Preto asi mal pravdu José Ortega y Gasset, keď napísal, že základom existencie Dona Juana je smrť. (y Gasset 1976, 29) Je to však smrť, ktorá je logickým dovŕšením vlastnej existencie, ale nie dôsledkom odcudzeného osudu. V tomto zmysle „Don Juan má pravdu, ak neexistuje jedna jediná absolútna hodnota". (de Maetzu 1988, 178)

Román abbé Prévosta *Manon Lescaut* (1731) je považovaný jednak za kľúčové dielo z hľadiska ponímania lásky v 18. storočí, jednak ho niektorí bádatelia[3] radia do radu tých prozaických diel, ktoré tematizujú problém buď z aspektu sporov okolo jansenismu, alebo sa vzťahujú k otázke vzťahu slobodnej vôle a determinizmu podobne ako Voltaire (*Zadig*) či Diderot (*Jakub fatalista a jeho pán*). Skutočne, ak sledujeme dej románu, tak je pre čitateľa ťažko pochopiteľné, prečo je hlavný hrdina des Grieux verný svojej milenke Manon, ktorá ho nielen podvádza, ale ho aj ponižuje. A on si to uvedomuje. Toto vytýka des Grieuxovi aj jeho priateľ, spolužiak z teologického seminára, Tiberge. On je ten, ktorý proti vášnivej láske stavia teologické učenie o spasení a o podriadení tela duši. Des Grieux argumentuje nasledovne: „Ľúbim Manon; snažím sa predrať tisícami bolestí, aby som mohol žiť po jej boku šťastne a pokojne. Cesta, po ktorej kráčam, je tŕnistá, ale nádej, že dôjdem k cieľu, mi ju neprestajne zaplavuje slasťou. A budem vždy veriť, že som bohato odmenený chvíľkou s ňou prežitou za všetky strasti, čo zakusujem, aby som ten cieľ

3 Ide najmä o francúzskeho literárneho historika Paula Hazarda, ktorý vo svojej knihe *Études critiques sur Manon Lescaut* (Kritické štúdie o Manon Lescaut), Chicago, 1929 tvrdí, že je to román v duchu jansenismu.

dosiahol. Teda všetko sa mi zdá rovnaké, či už hľadíme na to z vašej alebo z mojej strany; alebo ak je tu nejaký rozdiel, je len v môj prospech, lebo šťastie, v ktoré dúfam ja, je blízke, a to druhé je vzdialené. Moje šťastie sa zakladá na trápeniach, čiže moje telo ho vníma; a to druhé šťastie je neznámej podstaty a jeho istota je iba vo viere." (Abbé Prévost 1964, 82). Des Grieux tu vyzdvihuje jeden zo základných princípov ponímania lásky v 18. storočí: spojenie vášne a slasti s okamihom. To znamená, že lásku vytrháva z kontextu transcendencie. Túto lásku vníma zmyslami, ale tamtá je iba vecou viery. Zároveň sa vracia k ponímaniu antiky a aj stredovekej laickej literatúry, ktorá vychádzala z vnútornej protirečivosti a paradoxnosti lásky. Des Grieux sa nachádza na opačnom póle ako princezná Cléves. V tomto citáte však ešte neodpovedá na základnú otázku týkajúcu sa slobodnej voľby: prečo prijíma strasti a poníženia, ak je racionálne presvedčený o ich negativite. A tu prichádza časť textu, v ktorej sa *expressis verbis* odvoláva na jansenistov a kde des Grieux hovorí: „...áno, je mojou povinnosťou tak konať, ako uvažujem, ale či je to v mojej moci? Akú pomoc by som potreboval, aby som zabudol na Manonine pôvaby? – Nech mi Boh odpustí, odvetil, myslím, že je tu zase jeden z jansenistov. – Neviem, čím som, odvetil som, a nevidím jasne, čím mám byť, ale až príliš pociťujem pravdivosť toho, čo hlásajú." (Abbé Prévost 1964, 84).

Ak teda des Grieux prijíma učenie jansenismu a vysvetľuje svoj postoj pomocou neho, musíme prijať aj to, že aj v otázke slobodnej vôle stojí na tej istej platforme. Na úrovni teórie lásky tu ide o to, že telesná láska so všetkými svojimi charakteristikami (rozkoš, okamžitosť, individualizmus) prevažuje nad tradičnými hodnotami lásky (transcendentný zmysel, večnosť, duchovnosť) a jednotlivec je voči nej bezmocný. Na úrovni filozoficko-teologického sporu však ide o to, že – podľa jansenistov – ľudská prirodzenosť a slobodná vôľa sa na základe pôvodného hriechu natoľko deštruovali, že prevažná väčšina ľudstva nie je schopná nasledovať ani rozpoznané dobro. Sám des Grieux tvrdí, že to nie je v jeho moci a ani nevie, o akú pomoc by sa mohol oprieť. To znamená, že neexistuje preňho ani Božia milosť a nepozná už ani „potentia oboedientialis". Jeho slobodná vôľa je determinovaná telesnosťou. A je to telesnosť, ktorá sa v interpretácii vymyká chápaniu okazionalizmu, toho smeru, ktorého základné myšlienky reprezentuje v tomto románe Tiberge. Ak sa pozrieme na etiku Arnolda Geulincxa (Pozri Drtina 1948, 195 – 197), najznámejšieho predstaviteľa okazionalizmu, tak vidíme, že v nej prezentované chápanie determinizmu sa viaže na užívanie rozumu, ktorý bol do nás vložený Bohom. A v tomto prípade najvyššou etickou požiadavkou je po spoznaní seba samého dospieť k odriekaniu a k odovzdaniu sa do vôle božej na základe hesla „Ubi nihil vales, ibi nihil velis" (Kde ničoho nie si schopný, tam nič nechci).

Ak sme za východiskové dielo vzali *Princeznú Cléves*, kde „potentia oboedientialis"

vyvažuje slobodnú voľbu, tak na konci cesty stoja diela markíza de Sadea, v ktorých absentuje už aj náznak transcendencie a slobodná vôľa sa viaže iba na solipsisticky ponímanú individuálnu existenciu. De Sade patrí z hľadiska jeho literárnej tvorby medzi libertiniánskych autorov, akými boli na intelektuálnom póle Choderlos de Laclos či Grimond de la Reynière, alebo na strane čistej pornografie Restif de la Bretonne. On sám sa opieral o princípy moderného prirodzeného práva (najmä na Hobbesovu teóriu) a aplikoval Holbachovu predstavu o prírode aj na chápanie človeka. To znamená, že v spoločnosti slobodných a navzájom si rovných jednotlivcov existujú iba „vlci", ktorí sa navzájom zožierajú. V tom spočíva sloboda silného ducha, ktorá si vyžaduje jedinú cenu: treba zostať osamotený. Spochybňuje tým aj princíp rozumného egoizmu, lebo v ňom je podľa neho rozpor medzi záujmami solipsistickej povahy a altruizmom. Podľa vzoru La Mettrieho ponímal nielen človeka, ale aj spoločnosť ako mechanizmus, v ktorom niet miesta pre metafyzickú etiku. A od Holbacha prevzal aj jeho ateizmus, ktorý domyslel ad absurdum pre všetky oblasti ľudského života. Odklonil sa však od Diderota v otázke ponímania vzájomnosti ako základnej normy morálky. Ľudské vzťahy možno podľa neho podoprieť iba princípom egoizmu.

Problém slobodnej vôle riešil jednak na vyššie uvedenej báze, jednak na základe svojej interpretácie lásky, v ktorej dochádza k redukcii lásky na prirodzenú túžbu a na rozkoš; k homogenizácii jednotlivcov podľa vzoru ekonómie času; a napokon k striktnému používaniu princípu racionality. Tiberge požaduje od rytiera des Grieux, aby používal svoj rozum ako obranu proti vášnivej láske, des Grieux však odpovedá, že to nie je v jeho moci. Skutočne, kým rozum je ponímaný vo svojej ontickej určenosti, nie je schopný odolávať citom. Ak sa však premení do stavu inštrumentálneho rozumu – v akom ho poníma de Sade – problémy pominú. Tento chladný rozum dokáže zrušiť všetky „predsudky" viažuce sa k láske, rozbíja a ironizuje každú normu, ktorá nezodpovedá formálne vzatej cieľavedomosti. Všetko, čo nezodpovedá rozumnosti – ako napríklad aj teologická teoréma o „potentia oboedientialis" – sa stáva iracionálnym. De Sade je na konci cesty, na ktorú nastúpil Don Juan u Tirsa de Molinu: Don Juan iba oddelil od seba časovosť a transcendenciu, De Sade už zostáva iba pri *dočasnosti*. (Porovnaj de Sade 1989, 106). To znamená, že všetky akty slobodnej voľby prebiehajú v tejto temporálnej uzavretosti. Dôsledkom tohto uvažovania je aj to, že čas stratí svoju funkciu „principia individuationis" a všetci jednotlivci – okrem solipsistického indivídua – sa degradujú na predmet alebo na neexistujúce javy. A v tomto prípade je už slobodná vôľa absolútna, neobmedzená a neohraničená.

LITERATÚRA

ABBÉ PRÉVOST (1964): *Manon Lescautová*. Bratislava.

ALVAR C. – MAINER J.-C – NAVARRO R. (2002): *A spanyol irodalom rovid tortenete*. Budapest.
CASANOVA, G. (1989): *Pamäti*, I. Bratislava.

Y GASSET, J.O. (1976): Einfuhrung zu einem Don-Juan Buch. In: Don Juan. Darstellung und Deutung. Darmstadt.
DRTINA, F. (1948): *Úvod do filosofie II*. Praha.
LEINSLE, U. G. (2007) : *A skolasztikus teológia története*. Budapest.
LUHMANN, N. (1983): *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. 3. Aufl. Frankfurt am Main.
DE MAETZU, R. (1988): *Don Quijote, Don Juan és Celestina*. Bukarest.
MIKEŠ, V. (1984): První Don Juan světové literatury. In: Tirso de Molina: *Sevillský svůdce a kamenný host*. Praha: Odeon.
MOLIÈRE (1972): *Komédie II*. Bratislava.
DE SADE (1989): *Filozófia a budoárban*. Budapest.

Prof. PhDr. Ondrej Mészáros, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
bandimeszaros@azet.sk

Sloboda v širších filozofických súvislostiach

SLOBODA AKO METAFORA VYJADRENIA NEPREDIKABILITY VO VYBRANÝCH OBLASTIACH FYZIKY

Marián Ambrozy

Abstract: *Physical representation of the world seeks to grasp the world through mathematical expression invariance. In doing this he comes to a situation where the system is not practically possible to predict its evolution. Contribution is an attempt to briefly map the situation in the views of the nature nepredikability in quantum mechanics and deterministic chaos.*

Key words: Freedom – Predicability – Deterministic Chaos

Úloha filozofa často spočíva v pokuse zodpovedať otázky, ktoré sú reflexiou vedy. Veda totiž nemá kompetencie zodpovedať na akékoľvek otázky. Dokonca podľa Heideggera sa „vo filozofii vedy prejavuje v posledných rokoch istá „metafyzická túžba" (Kružíková 2010, 18). Úlohou tohto príspevku bude sumarizovať stručnú reflexiu pojmov predikabilita a nepredikabilita v súčasnej fyzike. Reflexia pozostáva z hodnotenia danej problematiky v makrosvete a mikrosvete. V makrosvete je ako reprezentatívna teória schopná výpovede v uvedenej problematike hodnotená teória deterministického chaosu, v mikrosvete je to kvantová mechanika. Nebudeme sa zaoberať analýzou a hodnotením pojmu príčinnosť. Kvôli jednoznačnosti nebudeme v tomto príspevku používať termíny determinizmus a indeterminizmus, mimo adjektíva „deterministický" v slovnom spojení deterministický chaos, budeme používať pojmy predikabilita a nepredikabilita. Robíme to preto, lebo nie vždy sa pojmy determinizmus a indeterminizmus, predikabilita a nepredikabilita používajú signifikantne. Predikabilita sa chápe ako stav, pri ktorom je sústava opísateľná v zmysle základných fyzikálnych veličín a je možné v rámci sústavy na základe daných skutočností predpovedať jej stav. Ak to nie je možné, jedná sa o nepredikabilitu. Prirodzene, o predikabilite môžeme hovoriť len vtedy, ak nejestvuje hrozba skrytých činiteľov, ktoré sme ešte neobjavili. Preto sa bude jednať o momentálny stav poznania, ktorý môže byť zmenený objavením nového faktora. Stále môže nastať objavenie novej dôležitej podmienky, ktorá zmení doterajší pohľad na formuláciu určitého invariantu. Ako uvádza Poincaré, „istotu, že sme ani na jednu z týchto podmienok nezabudli, budeme mať iba vtedy, keď postihneme stav celého vesmíru v okamihu *t*, pretože v skutočnosti všetky časti vesmíru môžu viac alebo menej vplývať na jav, ktorý má vzniknúť v okamihu *t+dt*" (Poincaré 1967, 271).

Vlastný deterministický chaos ako teória na pomedzí matematiky a fyziky je pomerne nový fenomén. Podľa Hesioda chaos „povstal na počiatku svetového diania

medzi nebom a Zemou, je temný a veterný, v niečom pripomínajúci aj temné podsvetie /erebos, tartaros/, ktorý sa javí tiež ako prapôvodná priepasť /Hesiodos, Theogonia, 116, 700, 811/" (Nuska 1970, 88). Grécka predstava chaosu je reprezentatívnym príkladom negatívnych konotácií tohto pojmu, v akom bol donedávna používaný v celom starom svete. Prvé pokusy o kvantifikovanie chaosu previedol Henri Poincaré a po ňom sovietsky teoretik A. N. Kolmogorov. Okrem Poincarého ešte koncom 19. storočia významne prispel do teórie deterministického chaosu Ludwig Boltzmann. V rokoch II. svetovej vojny bola „napísaná práca *K problému turbulentnosti* /r. 1944/, kde Landau našiel úplne nové riešenie tohto problému" (Бэссараб 1970, 58). Až v 70. rokoch 20. storočia sa prvopočiatky modernej teórie deterministického chaosu spájajú s menami Harry Swinney, Jerry Gollub, David Ruelle, Floris Takens. Pri vypracovaní matematického modelu sa nakoniec ako najpoužiteľnejší prejavil tzv. Henónov atraktor, typ, ktorý bol dielom astronóma Michela Hénona, ktorý priniesol svoj model z riešenia problému určenia obežných dráh hviezd v galaxiách. Ako grafické vyjadrenie deterministického chaosu jestvujú Juliove množiny a Mandelbrotova množina.

Deterministický chaos je považovaný za obmedzené kvantifikovanie sústavy, ktorá vykazuje v istom intervale určitú voľnosť. Aj keď pomenovanie znie ako contradictio in adjecto, názov deterministický chaos je opodstatnený, nakoľko je možné spätne určiť vzťah príčiny a následku, ako aj do určitej miery kvantifikovať javy, subsumované pod tento termín. Sám deterministický chaos vzniká v dvoch druhoch sústav: disipatívnych a nedisipatívnych, ktoré sa od seba odlišujú podľa toho, či objem v nich narastá alebo nie.

S popisom dynamiky chaotického chovania systému úzko súvisia dva údaje: Ljapunovove exponenty a Kolmogorova entropia. Oba používame pri oboch základných typoch chaosu: v hamiltonovských aj v disipatívnych sústavách. Najprv si opíšme ten prvý. „Toto číslo je merítkom práve tých topologických vlastností, ktoré odpovedajú pojmom, medzi ktoré patrí nepravidelnosť" (Gleick 1996, 257). Tieto exponenty slúžia na to, aby merali vzájomne opačné účinky zmršťovania, prehýbania, roztiahovania, ktoré sa odohráva vo fázovom priestore atraktoru. Exponent menší než nula zodpovedá sťahovaniu, väčší než nula zodpovedá expanzii. V prípade disipatívnych systémov atraktor, ktorý je bodom, má všetky Ljapunovove exponenty záporné; to znamená také pôsobenie, ktoré vedie k stavu rovnováhy. Pokiaľ máme charakterizovať atraktor, ktorý má periodickú obežnú dráhu, bude mať záporné exponenty, až na jeden, ktorý musí byť rovný nule. Ak sa jedná o podivný atraktor, ktorý je v chaotickom režime, musí byť kladný minimálne jeden z exponentov. Ljapunovove exponenty zodpovedajú nezávislým smerom v danom priestore. Práve oni sú „zodpovedné" za konštantný objem systému, ktorý je v chaotickom procese,

za zmenšovanie a zväčšovanie objemu. Ljapunovove exponenty „nám hovoria, čo sa deje s blízkymi trajektóriami vo fázovom priestore s plynúcim časom. Či sa od seba vzďaľujú, či približujú a ako rýchlo“ (Horák, Krlín, Raidl 2003, 368).

Nestabilita samozrejme nemusí byť spájaná iba s nedisipatívnymi alebo iba s disipatívnymi systémami. Samotná „lokálna nestabilita vzniká v dôsledku konkurencie dvoch faktorov: exponenciálnej nestability“ (Horák, Krlín 1999, 277), ktorá vedie k expanzii fázového objemu a kontrakcie objemu.

Dôležité je, že súčet Ljapunovových exponentov pri nedisipatívnych alebo konzervatívych sústavách musí byť nulový. „Pre chaotickú trajektóriu musí byť najmenej jeden Ljapunovov exponent kladný, aj keď k potvrdeniu chaotickosti treba ešte vylúčiť jej prípadnú asymptotickú periodicitu“ (Horák, Krlín, Raidl 2003, 374). Keďže pri vzniku chaosu jeden z exponentov musí byť kladný, už pri troch rozmeroch je jeden kladný, jeden záporný a jeden rovný nule a požiadavka môže byť splnená. Samotné Ljapunovove exponenty teda hovoria najmä o miere predpovedateľnosti. V podstate oni sami vypovedajú o obmedzení predikability, „reprezentujú rýchlosť divergencie (či konvergencie) blízkych trajektórií vo fázovom priestore a predstavujú tak mieru predpovedateľnosti“ (Horák, Krlín, Raidl 2003, 375).

Okrem Ljapunovových exponentov jestvuje aj iná metóda, ktorá nám hovorí o vzniku neusporiadanosti v systéme. Je to tzv. Kolmogorovova alebo metrická entropia. Pokiaľ si zoberieme v takomto chaotickom systéme určitú oblasť, sledujeme ju a zistíme, že sa jej body vzďaľujú a ona sama sa nám akosi rozplýva, deformuje sa vzhľadom k situácii na začiatku pozorovania. Kolmogorov ukázal, že je možné vypočítať čas, kedy k tomu dôjde. Ukázal to vo vzorci $\tau = \frac{1}{h} \ln \frac{1}{\varepsilon}$. Samotná entropia h je funkciou spomínaných Ljapunovových exponentov, ktoré sú dôležité nielen pri atraktore, ale vzťahujú sa na vlastnosti zmeny trajektórií /rozpínanie/. „Z predchádzajúceho vzťahu teda vyplýva, že pre čas dlhší než τ prestáva mať zmysel systém ďalej sledovať, a teda, že pre systémy s miesením má zmysel hovoriť o predikabilite iba v obmedzenom časovom období“ (Horák, Krlín 1999, 269). Možno konštatovať, že „Kolmogorova entropia je mierou predpovedateľnosti chovania dynamického systému. Doba „rozumnej“ predpovedateľnosti (predikability) je úmerná prevrátenej hodnote Kolmogorovovej entropie, čiže 1/K“ (Horák, Krlín, Raidl 2003, 372).

Vieme teda, že Kolmogorova entropia a Ljapunovove exponenty spolu i súvisia, čo možno vyjadriť vzťahom $K \leq \sum_{i, \lambda_i > 0} \lambda_i$.

Ako sme videli, „podstatou pozorovaní, ktoré sa odrážajú vo všetkých matematických definíciach chaosu, je, že vďaka extrémnej citlivosti na počiatočných dátach a komplikovanosti dynamiky sa systémy, ktoré sa v krátkom časovom úseku

javia ako deterministické, sa môžu dlhodobo chovať nepredvídateľne, eraticky.“ (Horák, Krlín 1999, 273).

Čelikovský a Vaněček určujú ako deterministický chaos „taký neperiodický pohyb, v čase $0 \leq t < \infty$ bodu x (t) v stavovom priestore $R^n (n \geq 3)$, že vzdialenosť bodu x (t) od rovnovážnych bodov $x_{q,i}$ (i= 1,2,...,m) je ohraničená zdola i zhora: $0 < e_i < |x(t) - x_{q,i}| < E_i < \infty$ “(Vaneček, Čelikovský 1999, 229).

Pokiaľ chceme matematickú definíciu verbalizovať, potom „o chaotickom chovaní dynamického systému hovoríme vtedy, keď vzdialenosť dvoch stavov (t.j. bodov vo fázovom priestore) s rastúcim časom (lokálne) exponenciálne narastá“ (Jelen 1999, 225). Stáva sa to i v prípade, ak aj trajektória v obmedzenom priestore zotrvá, no nastáva jej skladanie, prehýbanie. Predikabilita je možná iba po určitú kritickú hodnotu, pri ktorej dôjde ku Kolmogorovovej entropii. Ide o pohyb dynamického systému, pri ktorom sa snažíme znázorniť priebeh určitej hodnoty v stavovom systéme, pričom nás zaujímajú také sústavy, ktorých riešenie nie je jednoduché.

Ak chceme vyjadriť definitívny súd nad tým, či sa deje deterministického chaosu principiálne dajú alebo nedajú predikovať, na túto otázku nejestvuje medzi odborníkmi jednoznačná odpoveď. Na jednej strane možno povedať, že „jestvujú také situácie, keď principiálne nie je možné určiť, za akých podmienok ktorý následok vznikne, ba ani nie je možné určiť, s akou pravdepodobnosťou ten- ktorý následok vznikne“ (Dvořák J., Dvořák I., Sýkora 1999, 121). Nie všetci bádatelia pokladajú deterministický chaos za predpovedateľný. Tí istí autori uvádzajú: „Táto nemožnosť je principiálna, tkvie v samotnej podstate sveta, nespočíva v nedokonalostiach pozorovania či merania alebo v obmedzení ľudského poznania vôbec“ (Dvořák J., Dvořák I., Sýkora 1999, 116).

Niektorí odborníci zastávajú opačné pozície. Napríklad Ladislav Andrey sa nazdáva, že medzi náhodou a determinizmom prakticky nejestvuje rozdiel. Myslí si, že jestvuje možnosť opisu chaotického procesu cez chaotické riešenie rovnice, v ktorej sa neobjavuje nijaký náhodný člen. Išlo by o principiálne zobrazenie náhody mimoriadne zložitým algoritmom.

Vyskytujú sa i názory akéhosi kompromisného charakteru medzi spomínanými pozíciami. Britskí teoretici W. - J. Wildman a J. - R. Russell rozlišujú medzi tzv. eventuálnou a totálnou nepredikabilitou. Spájajú s tým rozdiel medzi striktnou a chaotickou náhodnosťou. Striktnou náhodnosťou volajú situáciu, pokiaľ nijako nejestvuje konzistentnosť medzi predpokladaným číslom a jeho nasledovníkom. Chaotickú náhodnosť vnímajú ako obmedzene predikabilnú. „Ak chaotická náhodnosť znamená eventuálnu nepredikabilitu, potom striktná náhodnosť znamená totálnu nepredikabilitu.“ (Wildman 1988, 75) Hovoríme o špecifickom, slabom type

náhodnosti zvanom chaotická náhodnosť. Je chápaná ako akási tretia, kompromisná cesta medzi principiálnou predikabilitou a nepredikabilitou.

V zmysle pokusu odpovedať na otázku, či sa sústavy vykazujúce znaky deterministického chaosu javia ako principiálne predikovateľné či nepredikovateľné, vidíme tri možné odpovede, ktoré zastávajú renomovaní odborníci - deterministický chaos je principiálne predikovateľný a jeho nepredikovateľné vlastnosti sú len zdanlivé predovšetkým kvôli extrémnej citlivosti systému, deterministický chaos je principiálne nepredikabilný, ako aj tretí názor, že jestvuje akási cesta nekontradiktorického vzťahu medzi predikabilitou a nepredikabilitou zvaná chaotická náhodnosť.

Otázka predikability a nepredikability preniká i do oblasti mikrosveta, do kvantovej fyziky. Odpovede na túto otázku závisia predovšetkým od interpretácií, ktoré v kvantovej fyzike jestvujú.

Za najrozšírenejšiu a najviac etablovanú je medzi fyzikmi považovaná kodaňská (kopenhagenská) interpretácia. Vyznačuje sa striktným používaním jazyka klasickej fyziky, aby nedošlo k omylu alebo nezrozumiteľnosti, uvedomenie si vplyvu interakcie na výsledok ako i dôsledku princípu neurčitosti na nejednoznačnú predikciu výsledku pravdepodobnostnej funkcie. Miroslav Karaba hovorí o tzv. predvedeckej skúsenosti. „Táto predvedecká skúsenosť je uchopená v termínoch bežných kategórií, ako napr. poloha a zmena polohy nejakej veci, doba trvania a zmena tejto doby, vzťah medzi príčinou a následkom, t. j. v termínoch a princípoch, ktoré sú v súčasnosti časťou bežného jazyka“ (Karaba 2009, 161). Podľa Polkinghorne´a „oslavovaná kodaňská interpretácia ortodoxne stanovená Bohrom a jeho priateľmi predstavuje relatívne hrubú verziu tejto myšlienky. Bohr rozdelil svet do nedeterminovaných kvantových entít a klasický aparát merania“ (Polkinghorne 1988, 337). Ohľadom určitého subjektivizmu zapríčineného technikou pozorovania sa vyjadril Bohr, že pri skúmaní zákonov kvantovej fyziky sme divákmi, ale aj hercami. Čo je dôležité, v kvantovej mechanike nejde úplne oddeliť správanie sledovaného kvantovomechanického objektu od interakcie s merajúcim prístrojom. Pokiaľ vychádzame z kodaňskej interpretácie kvantovej mechaniky, nepredikabilitu výsledkov napríklad pri pokuse na dvojštrbine interpretuje ako principiálnu. Pravda, interpretácií kodaňského výkladu je viac, avšak prevládajú medzi nimi tie, ktoré pokladajú nepredikabilitu za principiálnu.

V opozícii voči uvedenej interpretácii sa nachádza klasizujúca interpretácia Davida Bohma. Interpretácia z roku 1952 je inšpirovaná niektorými myšlienkami de Broglieho a Schrödingera. Bohm sa opiera o nemožnosť predikcie udalostí z dôvodu interakcie s prístrojom. Domnieva sa, že jestvujú určité skryté parametre, pričom by jestvovalo presné určenie správania sledovanej sústavy za podmienky presného poznania východiskového stavu. Prívrženci uvedenej interpretácie si myslia, že sa nám ešte nepodarilo nájsť vhodnú kombináciu dráh, potenciálov, síl. Táto interpretácia

zastáva pozíciu principiálnej predikability rovnako ako v klasickej fyzike.

Tret'ou interpretáciou je mnohosvetová interpretácia Hugha Everetta. Pochádza z roku 1957. Táto interpretácia predpokladá veľké množstvo svetov, „pri uskutočnení každého kvantovo - mechanického experimentu s výsledkami, ktoré majú nenulovú pravdepodobnosť, sa realizujú všetky možné výsledky, avšak každý takpovediac v inom svete, a my sme schopní zaregistrovať iba výsledky patriace do nášho sveta" (Karaba 2009, 175). Interpretácii sa vytýka ontologické plytvanie svetmi. Jej snaha je vyhnúť sa kolapsu vlnovej funkcie. Experimentálne nevieme dokázať, či máme uprednostniť mnohosvetovú interpretáciu alebo kolapsové funkcie. Jedná sa o interpretáciu, ktorá zastáva pozíciu principiálnej predikability sústavy. Nepredikabilitu pokladá iba za zdanie, v skutočnosti v mnohých svetoch je možné vývoj sústavy predpovedať, pričom i minimálne pravdepodobnosti sa realizujú v niektorých svetoch.

Tieto základné a najrozšírenejšie interpretácie kvantovej teórie nehovoria v otázke predikability jedno. Kým kodaňská interpretácia je za principiálnu nepredikabilitu, mnohosvetová a bohmovská interpretácia zastáva práve opačný názor. Názory odborníkov zaoberajúcich sa deterministickým chaosom sú taktiež protichodné, od tretej cesty zmierujúcej predikabilitu a nepredikabilitu po názory striktne preferujúce jeden z názorov.

V mikrosvete i megasvete teda jestvuje možnosť nepredikability. Obec vedcov sa nevie zjednotiť na spoločnom názore, avšak jestvuje väčšia pravdepodobnosť, že nepredikabilita jestvuje aspoň v mikrosvete či aspoň v makrosvete. Sloboda ako taká je podmienená jestvovaním vôle subjektu, ktorý rozhoduje sám za seba. Slobodná vôľa pri konaní, rozhodovaní a uvedomovaní si seba samého je typická iba človeku, a práve v nej pramení dôstojnosť človeka.[1] Z tohto hľadiska samozrejme neživé objekty mikrosveta a makrosveta v sebe nijakú vôľu nemajú. Môžeme pravdepodobne však hovoriť o voľnosti sústavy v tom zmysle, že nemôžeme predpovedať principiálne jej ďalší vývoj. V neživom svete je pojem sloboda nie aktuálny pojem. Môže sa používať v prenesenom zmysle, avšak v tradičnom zmysle vôle entity a možnosti výberu by sa v súvislosti s neživou prírodou nemal používať. Skôr sme za používanie termínu voľnosť. Pokiaľ sa pojem sloboda užíva v súvislosti s fyzikálnymi procesmi, jeho použitie musí byť nutne chápané v prenesenom význame. V tomto význame - „sloboda" ako voľnosť - jestvuje väčšia pravdepodobnosť, že sa v istých typoch fyzikálnych procesov nachádza. Jej eventuálne jestvovanie je vyjadrením principiálnej nemožnosti predpovedať vývoj určitých typov sústav vo fungovaní v neživej prírode, čo sa niekedy metaforicky označuje ako sloboda.

1 Porov. (Lisnik 2011, 204).

LITERATÚRA

БЭССАРАБ, М. (1970): *Лапday,- страницы жизни*, Москва.

DVOŘÁK, J. – DVOŘÁK, I. – SÝKORA, J. (1999): Důsledky teorie deterministického chaosu pro analýzu sociálních javů. In: Nosek, J.: *Chaos, věda a filosofie*, Praha.

GLEICK, J. (1996): *Chaos- vznik nové vědy*, Brno.

HORÁK, J. – KRLÍN, L. (1999): Deterministický chaos: reverzibilita, ireverzibilita a predikabilita. In: Nosek, J.: *Chaos, věda a filosofie*, Praha.

HORÁK, J. – KRLÍN, L. – RAIDL, A. (2003): *Deterministický chaos a jeho fyzikální aplikace*, Praha.

JELEN, J. (1999): Poznámky k teorii deterministického chaosu. In.: Nosek, J.*: Chaos, věda a filosofie*, Praha.

KARABA, M. (2009): *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*, Bratislava.

KRUŽIKOVÁ, J. (2010): *Heideggerovo pojetí vědy*, České Budějovice.

LISNIK, A. (2011): Náčrt antropologickej koncepcie vnímania jednotlivca vo vzťahu k spoločnosti. In: Drozd, F. a kol;. *Manažment, ekonomika a podnikanie vo svetle sociálnej náuky Cirkvi,* Ružomberok.

NUSKA, B. (1999): Eidólon a chaos. In: Nosek, J.: *Chaos, věda a filosofie*, Praha.

POINCARÉ, H. (1967): Hodnota vedy. In: *Antológia z diel filozofov* č. 7, pozitivizmus, voluntarizmus, novokantovstvo, Bratislava.

POLKINGHORNE, J. (1988): Quantum world. In: Russell, J.R; Stoeger, W.R; Coyne, V.(eds.): *Physics, philosophy and theology*, Vatican Observatory- Vatican city state.

VANĚČEK, A. – ČELIKOVSKÝ, S. (1999): Novým paradigmatem deterministického chaosu jsou jeho kladné vlastnosti. In: Nosek, J.: *Chaos, věda a filosofie*, Praha.

WILDMAN, W. J. – RUSSELL, R. J. (1988): Chaos, a mathematical introduction with philosophical reflections. In: Russell, J.R; Stoeger, W.R; Coyne, V.(eds.): *Physics, philosophy and theology*, Vatican Observatory- Vatican city state.

Mgr. Marián Ambrozy, PhD.
Katedra filozofie
Inštitút filozofie a etiky
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita

DETERMINIZMUS, INDETERMINIZMUS A SLOBODA

Lenka Čupková

Abstract: *The paper is dealing with the interference of logic and philosophy on the background of disputes about determinism and indeterminism. One part of the authors concluded into refusal of bivalent semantic which seemed to be closely bound with determinism and they inclined to three and more-value semantics suggested as a platform in case of statements about contingent events in the future as well as the possibility to logically establish free will.*

Key words: Determinism – Many–Valued Logic – Intuitionist Logic

Problémy späté s determinizmom a slobodnou vôľou sa často riešia na pôde metafyziky, etiky a v poslednej dobe najmä filozofie prírodných vied. Tento príspevok sa pokúsi ukázať, že princíp determinizmu sa úzko dotýka aj matematiky a logiky, pretože existencia matematických tvrdení, o pravdivosti ktorých sa nedá rozhodnúť, viedla k myšlienke odmietnutia jedného zo základných princípov formálnej logiky, zákona vylúčenia tretieho a vypustenie axiómy vedúcej k odvodeniu tohto zákona spätne ovplyvňuje matematiku a takisto bola snaha vyhnúť sa determinizmu priamou motiváciou na vytvorenie viachodnotovej sémantiky. Bez ohľadu na to, či chápeme logiku ako základ matematiky alebo ako jej súčasť, voľba axiomatického systému logiky sa prejaví aj v axiomatizácii matematiky a naopak. Filozofický problém, ktorým spor determinizmu a indeterminizmu pôvodne bol, mal tak vplyv aj na logické koncepcie a logický princíp dvojhodnotovosti zase spätne ovplyvňuje filozofické úvahy.

Vo filozofickej literatúre existuje viacero vymedzení výrazu „determinizmus" aj výrazu „sloboda". Od novoveku sa problematika determinizmu väčšinou rozoberá v súvislosti s kauzalitou. V rámci logikou motivovaných skúmaní sa pracuje s trochu špecifickejším chápaním determinizmu, ktorý sa zvykne nazývať logický determinizmus. Jedno z možných priblížení tohto termínu, s ktorým sa dá súhlasiť, pochádza od Prawitza: „Namiesto hovorenia, že všetko má príčinu a je teda preddeterminované, sa tvrdí, že ak niečo tak je, tak to tak musí byť'. Princíp, ktorý je v podstate použitý v deterministickom argumente, môže byť formulovaný tak, že ak je niečo pravdivé, je to pravdivé nevyhnutne." (Prawitz 2009,13). Vymedzenie slobody spôsobuje ešte väčšie problémy, než je to v prípade determinizmu. Mnohí filozofi sa k danému problému vyjadrovali a tak existuje veľké množstvo chápaní toho, čo sloboda je. Všeobecné vymedzenie slobody ako slobodného konania a slobodnej vôle, kde je dôležitou podmienkou možnosť zvoliť si medzi viacerými alternatívami v súvislosti s dvojhodnotovosťou postačuje, aj keď skúmanie jednotlivých verzií

slobody nie je z hľadiska logiky nezaujímavé. Princíp dvojhodnotovosti berie do úvahy iba dve pravdivostné hodnoty, a to pravdu a nepravdu.

V kontexte sporu indeterminizmu s determinizmom, indeterministi často dvojhodnotovosť odmietali a zástancovia determinizmu boli jej prívržencami. Pripustiť existenciu slobodnej vôle nepredstavuje pre indeterministov väčší problém, v rámci determinizmu nachádzame niekoľko verzií kompatibilizmu (teórií o zlučiteľnosti determinizmu a slobodnej vôle), ale striktný determinizmus možnosť existencie slobodnej vôle nepredpokladá.

V dejinách filozofie sa už v staroveku, v súvislosti s niektorými výrokmi, o princípe dvojhodnotovosti pochybovalo. Aristoteles ho napríklad nepokladal za pravdivý v prípade výrokov o budúcich náhodných udalostiach, popierali ho aj epikurejci, naopak v jasnej formulácii vystupuje u Chrisyppa a stoikov, kde je základom ich výrokovej logiky.

Zrejme najznámejšia formulácia problému, ktorý je s dvojhodnotovosťou spätý, pochádza práve z deviatej kapitoly Aristotelovho diela *O vyjadrovaní* a dá sa vyjadriť viacerými spôsobmi. Premisu tohto argumentu tvorí práve princíp dvojhodnotovosti; v prípade, že máme iba dve hodnoty, pravdu a nepravdu, každý výrok je buď pravdivý, alebo nepravdivý. Problém nastáva, keď túto premisu aplikujeme na výroky, ktoré sa týkajú budúcnosti, pretože vedie k záveru, že pre každý výrok platí, že je buď nevyhnutne pravdivý, alebo je nevyhnutne pravdivá jeho negácia. Keďže však budúcnosť ešte nie je, priradiť pravdivostnú hodnotu výrokom, ktoré ju opisujú, spôsobuje problémy. Zvážme Aristotelov výrok a nazvime ho p: „Zajtra bude námorná bitka." Ak je p pravdivý výrok, tak nevyhnutne musí zajtra byť námorná bitka. Ak je výrok p nepravdivý, tak nevyhnutne musí nastať situácia, že zajtra námorná bitka nebude. Bez ohľadu na to, či je teda p pravdivý alebo nepravdivý, priradenie niektorej z týchto hodnôt má za následok nevyhnutnosť, že jeden alebo druhý stav nastane, že bitka bude alebo nebude. To je ale nepríjemný dôsledok, pretože či námorná bitka bude alebo nebude, je kontingentné, nie nevyhnutné. Z toho by ale vyplývalo, že výrok p nie je ani pravdivý, ani nepravdivý. Podľa Priesta (2001) sa tu stretávame s viacznačnosťou, pretože tvrdenie formy: „ak A, tak nevyhnutne B" môžeme chápať ako: „ak A, tak nevyhnutne nasleduje B" □(A→B) aj ako: „ak A, tak B je nevyhnutne pravdivé A→□B. Majme výrok q: „ak p je teraz pravdivý, tak je nevyhnutné, že zajtra bude námorná bitka", čo je presne to, čím Aristoteles argumentuje. V prvej Priestovej interpretácii □(A→B) je to pravdivý výrok, ale Aristotelov argument nie je platný, pretože □B nie je dôsledkom □(A→B). V prípade druhej interpretácie A→□B je argument samozrejme platný, ale neposkytuje dôvod predpokladať, že celá podmienka je pravdivá. Priest z toho vyvodzuje: „Nezdá sa teda, že by Aristotelov argument mohol fungovať" (Priest

2001, 131).

Rovnako ako Aristoteles, ani mnohí ďalší logici, ktorí spochybňovali dvojhodnotovosť v prípade budúcich náhodných udalostí, netvrdili, že zákon vylúčenia tretieho nemá žiadne uplatnenie. Práve problémom budúcich náhodných udalostí sa zaoberal Lukasiewicz a na rozdiel od napr. Posta, ktorý vytvoril viachodnotovú logiku v približne rovnakom čase, priznáva, že to bola práve snaha vyhnúť sa determinizmu, ktorá ho motivovala k vytvoreniu jeho logického systému. Podľa Lukasiewicza sú tvrdenia o minulosti a prítomnosti z hľadiska pravdivostnej hodnoty nemenné. Ak sú pravdivé, sú pravdivé nevyhnutne, ak sú nepravdivé, opäť sú nepravdivé nevyhnutne. V prípade tvrdení o budúcich náhodných udalostiach je však už potrebné hovoriť iba o možnosti, nie nevyhnutnosti, teda do jazyka logiky sa dostáva modálny operátor □. Takéto výroky nie sú ani pravdivé, ani nepravdivé. Lukasiewicz tvrdil, že v prípade výrokov o kontingentných budúcich udalostiach musíme odmietnuť dvojhodnotovosť, pretože inak sa cez determinizmus dostaneme až k fatalizmu. Toto Lukasiewiczove priame prepojenie medzi princípom dvojhodnotovosti a absenciou slobodnej vôle býva síce často napádané a jeho interpretácia Aristotelovho argumentu spochybňovaná (napr. Haack: „..fatalizmus nie je dôsledkom dvojhodnotovosti, teda ak aj je fatalizmus neakceptovateľnou tézou, nie je potrebné odmietať dvojhodnotovosť na tomto základe a Lukasiewicz neposkytol dobrý dôvod na prijatie svojej trojhodnotovej logiky“ (Haack 1978, 209), avšak jeho motivácia na vytvorenie viachodnotovej logiky spočívala práve v snahe vyhnúť sa determinizmu a je teda príkladom na to, ako filozofický problém ovplyvnil logiku.

Ako druhý príklad na prepojenosť logiky a filozofie skrz determinizmus poslúži intuicionizmus, pretože ako myšlienkový smer spochybňujúci dvojhodnotovosť mal na filozofiu nezanedbateľný vplyv. Explicitný záujem filozofov oň podnietil Dummett, ktorý intuicionistickú kritiku klasickej logiky spojil so stanoviskom anti-realizmu, čím si intuicionistický systém získal viacero priaznivcov aj medzi filozofmi. Heyting, holandský logik, ktorý ako prvý axiomatizoval intuicionistickú logiku, ako jeden z dôvodov, vyžadujúcich si inú ako klasickú dvojhodnotovú sémantiku, uvádza nekonečno, s ktorým matematika pracuje. „O názore, že na opis niektorých druhov objektov môže byť vhodnejšia iná logika ako zvyčajná, sa občas diskutuje. Ale bol to Brouwer, kto prvý objavil objekt, ktorý skutočne vyžaduje inú formu logiky, konkrétne mentálne matematické konštrukcie (L. E. J. Brouwer 1908). Dôvodom je, že sa matematika od samého začiatku zaoberala nekonečnom, zatiaľ čo bežná logika bola vytvorená pre úvahy o konečných zoskupeniach.“ (Heyting 1971, 1). Ani intuicionisti nepochybujú o platnosti zákona vylúčenia tretieho, pokiaľ ide o konečné množiny, neplatí však pre množiny nekonečné. Aj keď Heyting usúvzťažnil

intuicionistickú logiku len s matematikou, keď tvrdil: „Naša logika sa týka iba matematických výrokov; otázka, či sú prípustné iné aplikácie mimo matematiky nás tu nezaujíma.“ (Heyting 1971, s. 101)› odmietnutie dvojhodnotovej sémantiky malo ďalekosiahlejšie dôsledky.

„Matematickí realisti predpokladajú, že hypotetická teoréma je pred dokázaním buď pravdivá, alebo nepravdivá, ale nie oboje. Pre intuicionistického matematika zatiaľ nedokázaná teoréma nemôže byť samozrejme oboje – pravdivá aj nepravdivá, avšak nateraz nemôžeme jednoducho predpokladať, že je pravdivá, či nepravdivá, pretože jej pravdivostná hodnota je dosiaľ neznáma; nie je pravdivá, pokiaľ nie je známa ako pravdivá.” (Blais 2002, 326). Existujú teda matematické tvrdenia, o pravdivosti ktorých sa nedá rozhodnúť, a to viedlo k myšlienke odmietnutia zákona vylúčenia tretieho.

Intuicionistickú sémantiku ako príklad nerealistickej pozície dal do pozornosti Michael Dummett, ktorý realizmus videl úzko prepojený s dvojhodnotovosťou. „Sémantická teória tohto druhu je evidentne extrémne nerealistická, keďže vyžaduje odmietnutie princípu dvojhodnotovosti.“ (Dummett 1999, 564). Ak platia klasické pravdivostné podmienky, veta môže byť pravdivá, hoci my nie sme schopní to rozpoznať. Dummett realistickú sémantiku, v ktorej podľa neho nie je pojem pravdy dostatočne blízko spojený s našou možnosťou rozpoznať nejaké tvrdenie ako pravdivé, porovnáva s Heytingovou sémantikou a konštatuje, že porozumenie vety musí vyžadovať pochopenie toho, ako je zistiteľné, že je pravdivá, ak je pravdivá. Ten, kto rozumie výroku, musí byť schopný nejako dokázať, demonštrovať, že pochopil jeho význam. Dokazujeme, že sme porozumeli vete tak, že sme pripravení tvrdiť ju za tých podmienok, za ktorých platí. Dvojhodnotovosť tak pre tento typ teórie významu podľa Dummetta nevyhovuje a intuicionizmus je tak ďalším z možných príkladov ako logika poskytla inšpiráciu filozofii, pričom odmietnutím dvojhodnotovosti otvára dvierka indeterminizmu a aj možným úvahám o slobode.

LITERATÚRA

ARISTOTELES (1959): *O vyjadřování*. Československá akademie věd, Praha.

BLAIS, M. J. (2002): Mathematical Realism and Intuitionism. In: Jacquette, D. (ed.): *Philosophy of Mathematics*. Blackwell, Oxford.

BROUWER, L. E. J. (2002): Intuitionism and Formalism. In: Jacquette, D. (ed.): *Philosophy of Mathematics*. Blackwell, Oxford.

Van DALEN, D.-van ATTEN, M. (2002): Intuitionism. In: Jacquette, D. (ed.): *A Companion to Philosophical Logic*. Blackwell, Oxford.

DUMMETT, M. (1999): Realism. In: Kim, J. Sosa, E. (eds.): *Metaphysics*. Blackwell,

Oxford.
GRANDY, R. (2002): Many-Valued, Free, and Intuitionistic Logics. In: Jacquette, D. (ed.): *A Companion to Philosophical Logic*. Blackwell, Oxford.
HAACK, S. (1978): *Philosophy of Logics*. Cambridge University Press, Cambridge.
HEYTING, A. (1971): *Intuitionism. An Introduction*. North-Holland, Amsterdam.
LUKASIEWICZ, J. (1946): On Determinism. In: Borkowski L. (ed.) (1970): *Jan Lukasiewicz Selected Works*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam.
PARSONS, Ch. (2000): Reason and Intuition. In: *Synthese* 125, 299 – 315.
PARSONS, Ch. (2002): Mathematical Intuition. In: Jacquette, D. (ed.): *Philosophy of Mathematics*. Blackwell, Oxford.
PRAWITZ, D. (2009): Logical Determinism and the Principal of Bivalence. In: Stoutland, F. (ed): *Philosophy Probings*. Essays on von Wright's Later Work. United Press, United Kingdom pp. 111 – 135.
PRIEST, G. (2001): *An Introduction to Non-Clasical Logic*. Cambridge University Press, Cambridge.
TIESZEN, R. (2000): Intuitionism, Meaning Theory and Cognition. In: *History and Philosophy of Logic* 21, 179 – 194.

Mgr. Lenka Čupková, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa Nitra
lcupkova@ukf.sk

SLOBODA ČLOVEKA A KAUZALITA

Peter Volek

Abstract: *Many physicists and philosophers of science accept causal closure of the world that is difficult to reconcile with human freedom. Physical causation can be understood as causation of events. This position, however, needs to be distinguished from the hylomorphic explanation of free human action, where causation is explained metaphysically as an agent-causation based on metaphysics of substance. A similar view was already advocated by Edith Stein in 1918. The elaboration of her argument seems to be an adequate solution to the problem of human freedom and causal closure of the world.*

Key words: Human freedom – Causal Closure – Hylomorphism – Agent Causation – Event Causation

Úvod

Mnohí fyzici, fyzikalisti a filozofi vedy sú presvedčení o kauzálnej uzavretosti sveta. Iba tým je zaručená platnosť fyzikálnych zákonov. Pri jej popieraní by totiž bolo ťažké pripustiť ľubovoľnú narušiteľnosť fyzikálnych zákonov, a tým aj možnosť predpovedateľnosti.

Kauzálna uzavretosť – prírodovedecké vysvetlenie sveta

Vysvetlenie slobody človeka však záleží aj na tom, ako sa určí kauzálna uzavretosť prírody. Barbara Monterová približuje niekoľko ich definícií. Najprv formuluje kauzálnu uzavretosť (CC – *Causal Closure*):

„(CC) Každý fyzikálny fenomén, ktorý má postačujúcu príčinu, má ako postačujúcu fyzikálnu príčinu“ (Montero 2003, 174).

Okrem toho Monterová formuluje aj prísnejšiu verziu kauzálnej uzavretosti sveta (SCC – *Strong Causal Closure*):

„(SCC) Fyzikálne účinky majú iba fyzikálne príčiny“ (Montero 2003, 175).

Samotný Jaegwon Kim podáva inú definíciu kauzálnej uzavretosti fyzikálnej oblasti sveta (CCPD – *Causal Closure of the Physical Domain*):

(CCPD) „Ak nejaká fyzikálna udalosť má príčinu v *t*, tak má fyzikálnu príčinu v *t*." (Kim 2005, 15), pričom pod *t* myslí čas. Sám Kim potom vysvetľuje, že takáto definícia kauzálnej uzavretosti pripúšťa aj nefyzikálnu príčinnosť. Preto od nej odlišuje princíp kauzálnej výlučnosti (PCE – *Principle of Causal Exclusion*) ako metafyzický princíp:

(PCE) „Ak udalosť *e* má postačujúcu príčinu *c* v čase *t*, tak žiadna udalosť v *t* odlišná od *c* nemôže byť príčinou *e* (ak to nie je práve prípad kauzálnej naddeterminácie)." (Kim 2005, 17).

Kim ako podstatné črty nereduktívneho fyzikalizmu postuluje tri tvrdenia: 1) Supervenienciu: mentálne vlastnosti supervenujú na fyzikálnych alebo biologických vlastnostiach. Ak systém *s* exemplifikuje mentálnu vlastnosť M v čase *t*, tak nutne jestvuje fyzikálna vlastnosť P tak, že *s* exemplifikuje P v čase *t*. 2) Nereduktívnosť: mentálne vlastnosti nie sú redukovateľné na fyzikálne. 3) Kauzálnu účinnosť: mentálne vlastnosti sú kauzálne účinné, môžu zapríčiniť exemplifikáciu iných vlastností, mentálnych aj fyzikálnych (Kim 2005, 33-35). Kim napokon zastáva funkcionalizmus ako verziu nereduktívneho fyzikalizmu (Kim 2005, kap. 5). Kim v tomto diele spomína aj prísnejšiu verziu kauzálnej uzavretosti, ktorá je typicky fyzikalistická (*Strong Closure* – SC) (Kim 2005, 50):

(SC) „Každá príčina fyzikálnej udalosti je sama fyzikálna udalosť – to jest, žiadna nefyzikálna udalosť nemôže byť príčinou fyzikálnej udalosti."

SC potom robí podľa Kima PCE zbytočným, čo je z tohto hľadiska jej prednosťou, lebo argument je potom jednoduchší. Pre fyzikalistu by nemal byť podľa neho problém prijať SC. Avšak Kim sa SC zrieka, lebo argument by mal byť podľa neho vystavaný na širších premisách (Kim 2005, 51). Kim kritizuje substančný dualizmus na základe argumentu spojenia príčiny a účinku (Kim 2005, 78-92). Pri rekonštrukcii tohto argumentu Bailey, Rasmussen a Van Horn považujú za kľúčové tieto premisy: 1) nevyhnutnosť priestorového vzťahu medzi príčinou a účinkom (Kimovo *Dictum* – KD) a 2) nemožnosť výskytu duší v priestore (*Nowhere Man* – NM) (Bailey, Rasmussen, Van Horn 2011, 351). Bailey, Rasmussen a Van Horn kritizujú tieto premisy ako nezdôvodnené (2011). Proti KD je presvedčivá námietka, že ani kvarky v kauzalite nie sú spojené priestorovo (Bailey, Rasmussen, Van Horn 2011, 355 – 356). Proti NM je z množstva námietok zaujímavá a presvedčivá tá, ktorá hovorí, že ak je niekto posadnutý zlým duchom, tak nevieme, či nejaký skutok zapríčinila jeho duša či duch, ktorým je posadnutý, teda obidve duchovné bytosti môžu zaberať jedno miesto v priestore, a tým aj kauzálne účinkovať na telo a opačne (Bailey, Rasmussen, Van Horn 2011, 358 – 359).

Hoci Kim pomocou CCPD aj PCE smeruje k nereduktívnemu fyzikalizmu, ktorý zastáva, jeho definície kauzálnej uzavretosti a princípu kauzálnej výlučnosti sa dajú využiť aj na spojenie s iným vysvetlením konania človeka a jeho slobody, konkrétne s hylemorfizmom. Problém fyzikalizmu spočíva totiž v tom, že aj mentálne v človeku nakoniec vysvetľuje ako fyzikálne, čo nakoniec vedie k problémom s vysvetlením slobody človeka. Ak totiž človek je iba fyzikálnym v zmysle identity mentálneho s fyzikálnym, a aj svet je fyzikálny, tak aj udalosti v ňom, najmä v jeho mozgu, sú zapríčinené len fyzikálnym. Z našej bežnej skúsenosti však máme presvedčenie, že konáme na základe dôvodov, nie sme iba nástrojom vonkajších udalostí.[1] Dôvody sú však formulované v jazyku pomocou abstraktných pojmov, zatiaľ čo fyzikálne javy sú konkrétne, aj keď sú jednotlivými prípadmi všeobecne formulovaných fyzikálnych zákonov. Preto sa zdá, že adekvátnym vysvetlením nášho bežného presvedčenia bude odlíšenie prírodovedeckej kauzality a kauzálneho vysvetlenia konania človeka.

Metafyzické vysvetlenie kauzality

Toto si uvedomila aj Edita Steinová, ktorá už v roku 1918 vo svojom diele *Psychická kauzalita* rozlišuje prírodovedeckú kauzalitu a konanie človeka, ktoré vysvetľuje pomocou substančnej ontológie. Pri prírodovedeckej kauzalite je udalosť spojenie medzi dvoma dianiami, príčinou a účinkom. Dianie je podmienené substrátmi diania, čiže vecami, ktoré pôsobia na seba. Udalosti sa odohrávajú na veciach. Zmeny sa uskutočňujú vo vlastnostiach vecí (Stein 2010, 16 – 17). Slobodné skutky vykonáva Ja na základe dôvodov (Stein 2010, 45 – 51). Tu už používa Edita Steinová metafyzické vysvetlenie v diele, kde často používa fenomenológiu, lebo ho ešte napísala ako Husserlova asistentka. Pri ňom používa substančné vysvetlenie, zmeny sa uskutočňujú vo vlastnostiach, čiže akcidentoch substancií, ktoré účinkujú na iné substancie.

Porovnanie prírodovedeckej a metafyzickej kauzality

Podrobnejšie a adekvátnejšie súčasným vedeckým poznatkom formuluje toto rozlíšenie prírodovedeckej a metafyzickej kauzality aj Edmund Runggaldier (2007). Podľa prírodovedeckého vysvetlenia v prírode jestvujú udalosti, ktoré na seba kauzálne pôsobia. V súčasnosti bežne akceptovaným vysvetlením prírodovedeckej

1 V tom, že človek koná na základe dôvodov, sa zhodujem s Peregrinom (2011). Peregrin sa však snaží rozhodovanie dať do naturalistického rámca. Vôbec si nevšíma intencionalitu, ľudskú vôľu, praktický úsudok, dobro, kľúčové pojmy pre vysvetlenie morality ľudských skutkov. Preto sa podľa neho morálne pravidlá neodlišujú kvalitatívne od iných druhov pravidiel (2011, 139). To sú podľa mňa nedostatky ním formulovanej teórie.

kauzality je model pokrývajúceho zákona, ktorý zahrňuje deduktívno-nomologický model, induktívno-štatistický a deduktívno-štatistický model (Zeleňák 2008, 14 – 26). Bežným vysvetlením tohto chápania je deduktívne-nomologický model, kde na vysvetlenie udalosti sa používa iná udalosť a zákon, kde udalosť vyplýva nutne z predchádzajúcej udalosti na základe chápania ako jedného prípadu všeobecného zákona, ako aj podmienok, v ktorých sa vyskytuje.

Humova kritika kauzálneho spojenia medzi príčinou a účinkom viedla k vytvoreniu deflacionistických modelov kauzálneho spojenia, akými sú regularitná teória, model štatistickej relevancie, kontrafaktuálna teória príčinnosti. Ich spoločným znakom je, že teleologické ako aj eficientné vysvetlenia sú už prekonané (Runggaldier 2007, 295). V našom bežnom presvedčení však naše konanie vysvetľujeme pomocou toho, že sme niečo sami zapríčinili na základe úmyslu a cieľa. Ide o kauzalitu aktéra, ktorú zapríčiňuje osoba na základe svojej vôle. Dualizmus kauzality udalostí a kauzality aktéra súvisí s teoretickou a praktickou racionalitou. Kauzalita udalostí v prírodných vedách je teoretickým vysvetlením a kauzalita aktéra je praktickým vysvetlením konania človeka. Je však tento dualizmus riešením slobody človeka v tom zmysle, že vzhľadom k praktickému vysvetleniu je slobodný, ale vzhľadom k teoretickému nie, pretože v ňom účinkujú iba udalosti na udalosti a nie je tam miesto pre aktéra (Runggaldier 2007, 295-296)?

Riešením je prijatie takej metafyziky, ktorá v sebe umožní zahrnúť oba druhy racionality. Tou je práve substančná metafyzika; na rozdiel od metafyziky udalostí, ktorá umožňuje prijať iba teoretickú racionalitu prírodovedeckého vysvetlenia kauzality (Runggaldier 2007, 297 – 304). Substančná metafyzika predstavuje trojdimenzionálnu metafyziku, pretože sa v nej vyskytujú predmety ako substancie, ktoré kontinuálne jestvujú v čase. Metafyzika udalostí predstavuje štvordimenzionálnu metafyziku, v ktorej sa vyskytujú časopriestorové fázy. V nej sú reláta kauzálnych vzťahov iba udalosti. V nej sa nevyskytujú veci ako kontinuá, ktoré jestvujú kontinuálne v dlhšom časovom intervale.

Kimov CCPD nevylučuje prijatie aj inej príčiny ako fyzikálnej, ako to výslovne tvrdí aj Kim. Okrem toho substančné vysvetlenie kauzality spojené s hylemorfizmom umožňuje vysporiadať sa s princípom kauzálnej výlučnosti (PCE). Na vysvetlenie týchto tvrdení najprv priblížim hylemorfizmus. Medzi základné tvrdenia hylemorfizmu na vysvetlenie ľudskej osoby[2] patria tieto tvrdenia (Oderberg 2005, 72): 1) Všetky substancie v našom svete sú zložené z matérie (hylé) a formy

2 Hylemorfizmus na vysvetlenie vzťahu mysle a tela podrobne predstavuje Jaworski (2011). Podľa neho patrí hylemorfizmus spolu s pesimizmom a inštrumentalizmom k neštandardným teóriám vysvetlenia vzťahu mysle a tela, lebo každý z nich popiera jednu z premís štandardných teórií, medzi ktoré zaraďuje monizmus vo forme idealizmu, neutrálneho monizmu a fyzikalizmu a dualizmus vo forme teórie duálnych atribútov a substančného dualizmu (2011, 5 – 11).

(morfé) ako dvoch metafyzických princípov alebo častí. 2) Forma je substanciálnou, keď aktualizuje matériu a dáva substancii jej esenciu a identitu. 3) Ľudská osoba sa metafyzicky skladá zo substanciálnej formy a matérie. 4) Pri ľudskej osobe na základe Boethiovej definície osoby ako individuálnej substancie racionálnej prirodzenosti je substanciálna forma jej racionálnou prirodzenosťou. 5) Vykonávanie racionálnej činnosti je esenciálne nemateriálnou činnosťou. 6) Ľudská prirodzenosť je preto esenciálne nemateriálna. 7) Preto substanciálna forma človeka nie je esenciálne viazaná na ľudské telo. 8) Preto je ľudská osoba schopná existovať nezávisle od existencie vlastného tela. 9) Preto je ľudská bytosť nesmrteľná, ale za určitý čas svojej existencie musí byť zjednotená s telom. Substanciálnu formu človeka v hylemorfizme môžeme interpretovať ako ľudskú dušu.

Potom aj pri slobodnom rozhodovaní ide o rozhodnutie ľudskej vôle, potencie ľudskej duše, ktorá ako forma cieľovou kauzalitou vplýva na ľudské telo. Ide napríklad o vedomé pohnutie prstom na kohútiku pištole. Ide o metafyzické vysvetlenie kauzality, kde materiálna, formálna, účinná a cieľová príčina sú štyrmi druhmi metafyzickej kauzality. Pri takomto vysvetlení je zachovaná kauzálna uzavretosť sveta formulovaná Kimom (CCPD), lebo človek z fyzikálneho hľadiska sa zaraďuje do prírodovedeckej kauzality, ale zároveň z metafyzického vysvetlenia dokáže do nej zasahovať. Princíp kauzálnej výlučnosti (PCE) totiž hovorí iba o udalostiach, čiže prírodovedeckom vysvetlení, ale nehovorí o kauzalite aktéra ako substancie. Hylemorfizmus vie lepšie vysvetliť kolokáciu duše a tela; na rozdiel od substančného dualizmu, ktorý zastávajú aj Bailey, Rasmussen a Van Horn, pretože matéria a forma sú dva metafyzické princípy jedného telesa.

Záver

V prírodných vedách sa používa prírodovedecké vysvetlenie kauzality. S ním je spojená kauzálna uzavretosť sveta. Metafyzické vysvetlenie kauzality je schopné zachovať kauzálnu uzavretosť sveta, lebo tá sa ohraničuje na prírodovedecké vysvetlenie kauzality. Na vysvetlenie konania človeka je potrebné prijať kauzalitu aktéra, ktorá sa odlišuje od prírodovedeckej kauzality, kauzality udalostí. Kauzalita aktéra si vyžaduje prijatie substančnej ontológie. Hylemorfizmus ešte podrobnejšie vysvetľuje substančnú ontológiu a samotné substancie vysvetľuje pomocou dvoch metafyzických princípov a príčin, matérie a formy. Kauzalita aktéra sa potom vysvetľuje ako formálna príčina, ktorá formuje matériu spolu s cieľovou príčinou, ktorá je určená úmyslom aktéra, v ktorom sú zahrnuté dôvody jeho konania. Prírodovedecké kauzalita nezachytáva formálnu a cieľovú príčinu, preto z hľadiska prírodných vied ide o účinok človeka ako celku, čiže o účinnú príčinu nejakej udalosti

spojenej s človekom na inú udalosť. Na základe metafyzickej analýzy vieme rozlíšiť aj jeho formálnu, materiálnu, účinnú a cieľovú príčinu.

LITERATÚRA

BAILEY, A. M., RASMUSSEN, J., VAN HORN, L. (2011): No pairing problem. In: *Philosophical Studies* 154, 349 – 360.

JAWORSKI, W. (2011): *Philosophy of Mind. A Comprehensive Introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell.

KIM, J. (2005): *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton, NJ – Oxford: Princeton University Press.

MONTERO, B. (2003): Varieties of Causal Closure. In: Walter, S. - Heckmann, H.-D. (eds.): *Physicalism and Mental Causation*. Exeter: Imprint, 173 – 187.

ODERBERG, D. (2005): Hylemorphic Dualism. In: *Social Philosophy and Policy* 22, 70 – 99.

PEREGRIN, J. (2011): *Člověk a pravidla. Kde se berou rozum, jazyk a svoboda*. Praha: Dokořán.

RUNGGALDIER, E. (2007): Wissenschaftliche Erklärungen und Agenskausalität. In: Holderegger, A. - Sitter-Liver, B. - Hess, W. (Hg.): *Hirnforschung und Menschenbild. Beiträge zur interdisziplinären Verständigung*. Fribourg: Academie Press – Basel: Schwabe, 293 – 304.

STEIN, E. (2010): *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. I. Abhandlung: Psychische Kausalität*. Freiburg: Herder, 1 – 109 (napísané 1918, 1. vyd. 1922).

ZELEŇÁK, E. (2008): *Moderné teórie vysvetlenia a príčinnosti*. Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku.

Táto štúdia je napísaná v rámci riešenia grantu VEGA 1/0167/11 „Sloboda človeka a determinizmus“.

prof. Dr. phil. fac. theol. Peter Volek
Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta
Hrabovská 1
034 01 Ružomberok
peter.volek@ku.sk

OBRANA SLOBODNEJ VÔLE V ANALYTICKEJ FILOZOFII NÁBOŽENSTVA

Marek Neština

Abstract: *In the present work, the author analyses theist's free will defense which was brought into contemporary debates on problem of evil. The problem was formed by J. L. Mackie when he stated that the following set of propositions is logically inconsistent (1) God is omnipotent, omniscient and omnibenevolent and (2) Evil exists. The most famous answer to this argument is from Alvin Plantinga. Plantinga refutes Mackie's argument by creating a model called The Free Will Defense. The purpose of this w\ork is to present Plantinga's rebuttal in two separate parts. In the first one Plantinga proves that Mackie's argument is not valid and he points out the problems connected with the effort to reformulate the argument to make it valid. The second part is based on Plantinga's argument, which shows the consistency of Christian convictions. It forms the defence tof free will as the main premise leading to this goal.*

Key words: Philosophy of Religion – Free Will – Defence – Evil – Plantinga

V súčasnej filozofii náboženstva sa časť diskusií o slobodnej vôli človeka venuje okruhu otázok súvisiacich so vzťahom medzi existenciou Boha a zla vo svete. Otázky, ktoré si kládli autori klasických teodícií, riešia ich nasledovníci v nových kontextoch a zmenených podmienkach. V našej štúdii si všimneme jeden z nich. A síce so vznikom analytickej filozofie, respektíve s tzv. obratom k jazyku, je spojená kritika náboženských výrokov ako zmysluprázdnych tvrdení. A. J. Ayer, ktorý vo svojej knihe *Language, Truth, and Logik* predstavil anglicky hovoriacemu publiku základné myšlienky logického pozitivizmu, uviedol, že náboženské tvrdenia nie sú ani pravdivé a ani nepravdivé. Tým nepriamo podnietil vznik tzv. analytickej filozofie náboženstva, v rámci ktorej sa začala skúmať logicko-sémantická problematika náboženského jazyka. Avšak nielen tá sa dostala do centra pozornosti filozofov náboženstva, keďže celkový spôsob argumentácie, ktorý zaviedla analytická filozofia, sa dotkol azda každého okruhu problémov vyskytujúcich sa vo filozofii náboženstva, a teda aj problému zla.

Z logického hľadiska je problém zla, ako je bežne pomenovaný, obsiahnutý v námietke, že určité výroky o Bohu a zle sú logicky nekonzistentné. Po vášnivých polemikách, ktoré sa na túto tému viedli prevažne v 50. a 60. rokoch minulého storočia, mnohí ich protagonisti na sklonku 70. rokov vyhlásili, že tento problém sa dá vyriešiť v kontexte obrany slobodnej vôle (*free will defense*), čím celú záležitosť uzavreli a obrátili svoju pozornosť iným smerom. Ako sa však neskôr ukázalo, nie natrvalo, pretože na prelome tisícročia logicko-sémantická problematika v tejto

oblasti zaznamenala prekvapujúci návrat, pričom nadobudla mnoho odlišných foriem (Peterson 2010, 491). V našej štúdii sa im však nebudeme venovať, ale priblížime si klasickú diskusiu Mackie – Plantinga, ktorá stála na ich začiatku. Konkrétne naším zámerom je podať Mackieho argument a Plantingov protiargument pozostávajúci z dvoch samostatných častí. V prvej sa Plantinga snaží ukázať, že Mackieho argument nie je platný a súčasne poukazuje na ťažkosti spojené so snahou vyjadriť ho tak, aby platný bol. Naopak v druhej časti chce ukázať konzistentnosť kresťanského presvedčenia v tejto otázke, čoho súčasťou je obhajoba slobodnej vôle človeka. V nadväznosti na to v závere uvedieme, prečo sa Plantingov argument líši od teodícií a o aký druh dôkazu v tomto prípade ide. Naším hlavným cieľom je poukázať na to, v čom tkvie novosť Plantingovho prístupu, a popritom upozorniť na obmedzený rozsah jeho úspechu.

Problém zla[1]

Konkrétny problém, ktorý inicioval začiatok debaty, predložil J. L. Mackie v článku *Evil and Omnipotence*, kde tvrdil, že výroky (1) Boh je všemocný, vševedúci a úplne dobrý a (2) zlo existuje, sú logicky nekonzistentné (Mackie 1955, 200). Čo Mackie mieni týmto tvrdením? Predovšetkým uvedené dva výroky nie sú z logického hľadiska, a teda formálne, kontradiktorické. Zoberme si tento príklad kontradiktorických výrokov: *zlo existuje* a *zlo neexistuje*.

Je zrejmé, že keď hovoríme o kontradiktorických výrokoch, mienime tým ich vzájomné negácie. Ak chceme napríklad vyjadriť negáciu všeobecného výroku „Všetci ľudia sú smrteľní“, tak použijeme vetu „Niektorí ľudia nie sú smrteľní“; rovnako negáciou vety „ Žiadny človek nie je smrteľný“ je veta „Niektorí ľudia sú smrteľní“. Negácie singulárnych výrokov sa tvoria tak, že keď znegujeme vetu „Sokrates je smrteľný“, dostaneme vetu „Sokrates nie je smrteľný“ atď. Štandardne sa potom vzťah označovaný ako „kontradiktorickosť“ definuje nasledovne: Výroky V1 a V2 sú vo vzťahu kontradiktorickosti vtedy a len vtedy, keď práve jeden z nich je pravdivý (a druhý nepravdivý) (Zouhar 2008, 222).

Samozrejme, keď Mackie uvedie, že výroky (1) a (2) sú logicky nekonzistentné, nechce tým poprieť túto triviálnu pravdu. Pripúšťa teda, že nejde o formálnu kontradikciu, ale zároveň poznamenáva, že ich nekonzistentnosť je implicitne obsiahnutá vo významoch použitých výrazov. Aby ju urobil explicitnou, ponúka ďalšie premisy, alebo ako hovorí „kvázi logické pravidlá spájajúce termíny „dobrý“, „zlo“, „všemocný“. Tieto ďalšie premisy sú: *i)* dobro je protikladom voči zlu tak,

1 Vo svojej najjednoduchšej forme má problém zla nasledujúcu formuláciu: Boh je všemocný; Boh je dokonale dobrý; a napriek tomu zlo existuje.

že dobrá vec vždy odstraňuje zlo, ak je to možné a *ii)* že neexistujú žiadne hranice toho, čo všemocná vec môže urobiť (Mackie 1955, 201). Keď pridá spomenuté predpoklady k výroku (1), odvodzuje záver:

(- 2) Zlo neexistuje.

Takže konkrétna podoba argumentu, ktorý dostane po tom, ako uvedie spomenuté predpoklady, je:

(1) Boh je všemocný, (vševedúci) a dokonale dobrý.

(1.2) Dobro je protikladom voči zlu tak, že dobrá vec vždy odstraňuje zlo, ak je to možné.

(1.3) Neexistujú žiadne hranice toho, čo všemocná vec môže urobiť.

(-2) Zlo neexistuje.

(2) Zlo existuje.

Keďže ide o kontradiktorickú množinu výrokov, pretože spor je medzi (-2) a (2), Mackie konštatuje, že dokázal nielen to, že náboženskej viere chýba racionálne zdôvodnenie, ale predovšetkým to, že podstatné časti teistického učenia sú vzájomne nekonzistentné. V nasledujúcom citáte Mackie uvádza cieľ, ktorý tým sleduje. „Problém zla, v zmysle, v akom budem používať túto frázu, je problémom len pre niekoho, kto verí, že existuje Boh, ktorý je všemocný a dokonale dobrý. A to je logický problém, problém objasňovania a zlaďovania mnohých presvedčení: nie je to vedecký problém, ktorý môže byť vyriešený prostredníctvom ďalších pozorovaní, alebo praktický problém, ktorý môže byť vyriešený prostredníctvom rozhodovania alebo konania" (Mackie 1955, 200).

Uvedený argument tak postavil tých teistov, ktorí ho zobrali vážne, pred úlohu objasniť význam použitých termínov a na jeho základe formulovať účinné stratégie na zosúladenie výrokov (1) a (2). Najznámejšia odpoveď pochádza z pera Alvina Plantingu, ktorý ju sformuloval v dvoch mierne odlišných verziách. Prvá verzia je obsiahnutá v *God and Other Minds* (Plantinga 1967, 115 – 155). Druhá verzia, ktorá sa explicitne odvoláva na pojmový aparát sémantiky možných svetov, je súčasťou *The Nature of Necessity* (Plantinga 1974, 165 – 195). Okrem týchto dvoch verzií čitateľsky prístupnejšiu formu argumentu predstavil v *God, Freedom, and Evil* (Plantinga 1974, 12 – 49). Keďže rozsah príspevku nám nedovoľuje podať jeho plné znenie, uvedieme len jeho zjednodušenú verziu. Zameriame sa pritom na kľúčové body jeho argumentácie a vytiahneme z nich niektoré filozofické postrehy, ktoré sa týkajú primárne témy našej konferencie. Budeme si teda všímať dôvody, ktoré ho vedú k zaradeniu obrany slobodnej vôle do diskusie o probléme zla a upozorníme na niektoré dôsledky, ktoré z toho vyplývajú.

Na úvod A. Plantinga stanoví podmienky, ktoré Mackieho dodatočné premisy (1.2) a (1.3) musia spĺňať, aby bol argument platný. A síce tvrdí, že musia byť „buď

nevyhnutne pravdivé, alebo esenciálne pre teizmus, alebo logickými konzekvenciami takýchto výrokov“ (Plantinga 1967, 117).

Skôr než budeme pokračovať ďalej, uvedieme niektoré rozlíšenia, ktoré súvisia s nevyhnutnosťou. Výraz „nevyhnutnosť“ môže mať rôzne významy a v tomto prípade musíme predovšetkým odlíšiť *fyzikálnu nevyhnutnosť* od *logickej nevyhnutnosti*. Fyzikálne nevyhnutné je to, čo je dané našimi fyzikálnymi zákonmi, a teda zákonmi platnými v našom vesmíre; to však neznamená, že nie je mysliteľný nejaký iný vesmír riadiaci sa inými zákonmi. Logicky nevyhnutné je to, čo nemôže neplatiť, čiže nemôže nebyť pravdivé a naopak logicky možné je to, čo môže nebyť nepravdivé, takže vylúčené sú len nevyhnutné nepravdivé výroky, t. j. kontradikcie. Keďže kontradikcie sú vnútorne protirečivé, logicky možné je čokoľvek, čo nie je protirečivé; to znamená, že ku každej situácii si vieme predstaviť alternatívnu situáciu, pokiaľ daná alternatíva nie je vnútorne protirečivá.

Pojem logickej možnosti a logickej nevyhnutnosti sa bežne vysvetľuje pomocou pojmu možného sveta. Možné svety môžeme zjednodušene chápať ako alternatívne usporiadania nášho sveta, takže nejaký možný svet sa odlišuje od nášho sveta v tom, že v ňom neplatia niektoré fakty, ale namiesto nich v ňom platia iné fakty (Zouhar 2008, 313). Napríklad možným svetom je taký svet, ktorý sa od nášho sveta líši tým, že hlavným mestom Slovenska sú Košice, nie Bratislava. Možným svetom však nie je taký svet, v ktorom by Bratislava zároveň bola aj nebola hlavným mestom Slovenska. Niečo nemôže mať aj nemať určitú vlastnosť, keďže takýto stav by bol protirečivý. Možné svety teda predstavujú alternatívne usporiadania jednotlivých vecí.

Okrem týchto dvoch druhov nevyhnutnosti je dôležitý aj ďalší druh, tzv. *konceptuálna* (*sémantická*) *nevyhnutnosť*. Napríklad vo vete „Každý starý mládenec je neženatý muž“ je význam výrazu „starý mládenec“ definovaný prostredníctvom významu výrazu „neženatý muž“. A teda v rámci našej konceptuálnej sústavy nie je mysliteľné, aby starý mládenec nebol neženatým mužom. (Zouhar 2008, 313).

Plantinga pracuje s logickou a sémantickou nevyhnutnosťou, pričom sa v prvej časti svojej obrany sústredí na spochybnenie nevyhnutnej pravdivosti jednej z pridaných premís.[2] Konkrétne nevyhnutnú pravdivosť predpokladu (1.3) nespochybňuje, hoci pripúšťa, že jeho obsah potrebuje spresnenie. A síce tvrdí, že neexistujú žiadne mimologické limity pre to, čo môže všemocná bytosť urobiť. Na základe toho odvodzuje záver, že Boh je všemocný len vtedy, keď môže urobiť čokoľvek, čo je logický možné (Plantinga 1967, 118). Vyjadrené inými slovami, Boh nie je obmedzený fyzikálnou nevyhnutnosťou, ale môže stvoriť akýkoľvek možný svet. Avšak pokiaľ ide o výrok (1.2), domnieva sa, že nie je pravdivý, a teda

2 A. Plantinga v tejto súvislosti hovorí o nevyhnutnosti v širšom a užšom logickom zmysle.

ani nevyhnutne pravdivý. Poznamenajme, že keď chceme spochybniť nevyhnutnú pravdivosť nejakého výroku, stačí, ak ukážeme, že je mysliteľná pravdivosť jeho negácie. A teda ju nemusíme, i keď môžeme, empiricky potvrdiť. V súlade s tým tvrdí, že premisa (1.2) nie je nevyhnutne pravdivá preto, lebo niekedy zlo nemôže byť odstránené bez toho, aby nebolo odstránené väčšie dobro. A keďže túto skutočnosť môžeme i empiricky potvrdiť, Mackie by mal uvedenú premisu zmeniť nasledovne:

(1.2.1) Všemocná osoba O je dokonale dobrá len vtedy, keď sa pokúsi odstrániť každé zlo, ktoré môže odstrániť bez toho, aby odstránila väčšie dobro (Plantinga 1967, 119).

Avšak z predpokladu (1.2.1.) vyplýva, že všemocná a vševedúca bytosť by mohla umožniť toľko zla, koľko si želá, pričom by nestratila nárok na svoju všeláskavosť, pokiaľ každý zlý stav veci, ktorý umožní, sprevádza väčšie dobro. Inými slovami, mohla by pripustiť toľko zla, koľko si praje vtedy, ak dobro prevážila nad zlom vo svete ako celku. Tento záver nemôže uspokojiť Mackieho, pretože zlý stav veci Z nemusí byť odstránený, keď ho spôsobuje prinajmenšom jeden dobrý stav veci D. Keďže Mackie chce dokázať opak, musí podľa Plantingu argumentovať nasledovne: Predstavme si, že existuje stav vecí, ktorý je lepší než D a súčasne tento stav veci nebude spôsobovať Z, a teda v konečnom dôsledku bude žiaducejší než D. Za týchto okolností môžeme usúdiť, že zlo musí byť odstránené. V súlade s tým musí Mackie (1.2.2.) zosilniť, pričom bude tvrdiť, že zlo Z nemusí byť odstránené len vtedy, keď ho spôsobuje nejaký dobrý stav D, taký, že každý dobrý stav veci, ktorý je lepší než D, ho tiež spôsobuje. To znamená, že dokonale dobrá osoba odstráni každé zlo Z, také, že pre každé dobro spôsobujúce Z existuje väčšie dobro, ktoré ho nespôsobuje. A teda dostaneme:

(1.2.2) Všemocná, vševedúca osoba je úplne dobrá len vtedy, keď odstráni každé zlo, ktoré je také, že pre každé dobro, ktoré ho spôsobuje, existuje väčšie dobro, ktoré ho nespôsobuje (Plantinga 1967, 121).

Avšak ani pridaním predpokladu (1.2.2) nedostaneme kontradiktorickú množinu výrokov, pretože z neho nevyplýva, že neexistuje vôbec žiadne zlo, ale len výrok:

(g) Každé zlo Z je spôsobené prostredníctvom nejakého dobra D, takého, že každé dobro väčšie než D tiež spôsobuje Z (Plantinga 1967, 122).

Preto ak chce Mackie odvodiť spor, je nevyhnutné, aby pridal ďalšiu premisu, z ktorej vyplýva negácia výroku (g):

Existuje aspoň jeden zlý stav veci, taký, že pre každé dobro, ktoré ho spôsobuje, existuje väčšie dobro, ktoré ho nespôsobuje (Plantinga 1967, 122).

V nadväznosti na to Plantinga navrhuje ako vhodnú premisu výrok:

(3) Ak zlo existuje, potom je nezdôvodniteľné.

Spor medzi teistami a ateistami na základe toho tkvie v otázke, či existencia zla môže, respektíve nemôže byť zdôvodnená. Dôraz je tu kladený na výraz „môže". Konkrétne to znamená, že teista nemusí ukázať, že každé zlo je zdôvodnené, ale to, že zlo vo svete *môže* byť zdôvodnené. Keď sa mu to podarí, bude to postačujúce na vyvrátenie obvinenia z nekonzistentnosti. Naopak ateista podľa Plantingu musí ukázať, že je logicky *nemožné*, aby každé zlo bolo zdôvodnené, a teda je nevyhnutné, že zlo nemá zdôvodnenie. V tejto súvislosti Plantinga konštatuje, že Mackie a ani žiadny iný ateista dosiaľ nepreukázal, respektíve sa nepokúsil preukázať, že výrok, ak existuje zlo vo svete, existuje nezdôvodniteľné zlo, je nevyhnutne pravdivý (Plantinga 1967, 123).

Obrana slobodnej vôle

Po tom, ako Plantinga dokázal, že premisa (1.2) nie je nevyhnutne pravdivá, pričom súčasne sa nedá nahradiť výrokom, ktorý by túto podmienku spĺňal, argumentuje v prospech ich konzistentnosti. Jeho argumentačná stratégia sa spolieha na nasledujúcu teorému modálnej logiky: $\{\Diamond(p \,\&\, q) \,\&\, [(p \,\&\, q) \rightarrow r]\} \rightarrow \Diamond(p \,\&\, r)$ (Hasker 2005, 432). A síce tvrdí, že keď chceme dokázať, že dva výroky *p* a *r* sú konzistentné, tak potrebujeme nájsť tretí výrok *q,* ktorý je konzistentný s *p,* pričom z jeho konjunkcie s *p* vyplýva *r* . Plantingom hľadaný výrok *q* je výrok:

(1-) Boh aktualizoval (stvoril) svet, ktorý obsahuje morálne dobro, a nebolo v rozsahu Božej moci aktualizovať svet, ktorý obsahuje morálne dobro, ale neobsahuje žiadne morálne zlo.

Z tohto výroku spolu s (1) vyplýva:

(2) Zlo existuje.

Kľúčové je tu tvrdenie, že je *možné*, že nebolo v Božej moci aktualizovať svet obsahujúci morálne dobro, ale nie žiadne morálne zlo. Idea, ktorá je za tým, je nasledujúca: Morálne dobro (ktoré je chápané ako obzvlášť hodnotná a dôležitá forma dobra) je možné len pre stvorenia, ktoré majú *libertiánsku slobodnú vôľu.* V situácii, keď Boh stvoril takéto stvorenia, je to stvorenie, a nie Boh, kto určuje, či bude existovať dobro alebo zlo. Všemocný Boh síce môže kontrolovať čokoľvek, čo sa rozhodne, že bude kontrolovať, ale nemôže v tom istom čase robiť obe veci naraz, t. j. kontrolovať a zdržiavať sa kontroly (Hasker 2005, 432).

Inak povedané, keď predpokladáme, že Božím zámerom bolo stvoriť svet obsahujúci morálne dobro, tak musíme pripustiť, že na to, aby ho mohol dosiahnuť, musel udeliť ľuďom libertiánsku slobodnú vôľu, pretože bez nej sa nemôžu objaviť žiadne morálne dobrá. Je síce možné, aby existoval svet obsahujúci osoby so slobodnou vôľou, ktoré vždy budú robiť to, čo je správne, avšak to nezávisí od

rozsahu Božej moci, ale od toho, čo urobia slobodné tvory.

J. L. Mackie a Antony Flew oponovali tejto verzii obrany slobodnej vôle, pretože predpokladá inkompatibilistický pohľad na ľudskú slobodu (slobodná vôľa je inkompatibilná s akoukoľvek formou determinizmu) a namiesto toho schvaľovali kompatibilizmus (slobodná vôľa je kompatibilná s determinizmom). Zhodne tvrdili, že všemocná bytosť môže stvoriť svet, v ktorom slobodné osoby vždy robia len to, čo je správne. Obaja sa odvolávajú na predpoklad, že Boh dopredu vie o tom, aké zlá jeho stvorenia spôsobia, a teda, zdá sa, že by mohol vybrať lepší svet na aktualizáciu, t. j. ten, v ktorom je menej zla. Plantingova obrana túto možnosť odmieta a hoci pripúšťa, že Boh pozná pravdu o kontrafaktuáloch slobody, súčasne tvrdí, že logika libertariánskej slobodnej vôle mu bráni aktualizovať ten možný svet, ktorý si želá (Peterson 2010, 493).

Záver

Ako sa dalo očakávať, Plantingova odpoveď na argument ohľadom zla vyvolala vášnivé diskusie, výsledkom ktorých je široko zdieľané presvedčenie, tak ateistami, ako aj teistami, že je úspešná (Hasker 2005, 432). Čiže existencia zla nie je logicky nekonzistentná s teizmom. Dôležité je však uvedomiť si obmedzený rozsah Plantingovho úspechu. V žiadnom prípade totiž neukázal (a ani netvrdil, že ukázal), že zlo vo svete nemôže podporiť námietky voči viere v Boha. Takisto netvrdil, že jeho prostredníctvom vysvetlil existenciu zla, ktoré môžeme vidieť vo svete. Jeho argument je obrana, ktorá dokazuje, že konkrétna verzia problému zla nie je úspešná. Nie je to teodicea, ktorá by obhajovala Boha tým, že ukáže, aké má v skutočnosti Boh dôvody na to, aby umožnil výskyt zla, respektíve, aby umožnil výskyt morálneho zla. S tým súvisí i obzvlášť dôležitá skutočnosť, že Plantingova obrana nie je závislá od toho, či je výrok (2) pravdivý, a teda či ho podporuje nejaký druh evidencie. To, čo si všíma a čo potrebuje zohľadniť, je fakt, že je logicky možné, že (2) je konzistentná s (1). Obrana slobodnej vôle sa teda týka *možnej* pravdivosti (2), ktorá vedie k vyvráteniu Mackieho logického argumentu zo zla (Hasker 2005, 433).

Táto skutočnosť sa stane zrejmou tiež vtedy, keď sa zameriame na to, aký typ dôkazu predstavujú Mackieho a Plantigove argumenty (Plantinga 1967, 128). Z tohto hľadiska môžeme rozlišovať medzi *a priori* ateistickými argumentmi, ktorých hlavným náprotivkom v prirodzenej teológii je dobre známy ontologický dôkaz, a *a posteriori* ateistickými argumentmi, ktoré korešpondujú s takými dôkazmi, ako je kozmologický alebo teleologický dôkaz. V súlade s tým Alvin Plantinga argumentuje, že v skutočnosti je ťažké nájsť pre *a priori* ateistický dôkaz problému zla vhodnú premisu, respektíve premisy, z ktorých by tento záver vyplýval. Naopak, jeho obrana

slobodnej vôle ako *a priori* dôkaz ponúka vhodnú premisu, ktorá umožňuje odvodiť (2) z (1), a teda dokázať, že výroky (1) a (2) môžu byť konzistentné.[3]

Čiže na záver môžeme skonštatovať, že jeho dôkaz sa týka predovšetkým otázky konzistentnosti teistických presvedčení, nie otázky Božej existencie, ako je často mylne interpretovaný. A teda existenciu Boha tento dôkaz nepotvrdzuje.

LITERATÚRA

AYER, A.J. (1937): *Language, Truth, and Logic*. London: Gollanz.

HASKER, W. (2005): Analytic Philosophy of Religion. In: Wainwright, J.W.(ed.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, s. 421 – 445.

MACKIE, J. L. (1955): Evil and Omnipotence. In: *Mind* 64, s. 200 – 212.

PETERSON, M. (2010): The Logical Problem of Evil. In: Taliafero, Ch. – Draper, P. – Quinn, L. P. (eds.): *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 495 – 499.

PLANTINGA, A. (1967): *God and Other Minds*. Ithaca,NY: Cornell University Press.

PLANTINGA, A. (1974): *God, Freedom, and Evil*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing,

PLANTINGA, A. (1974): *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.

ZOUHAR, M. (2008): *Základy logiky pre spoločenskovedné a humanitárne odbory*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

Mgr. Marek Neština, PhD.
Inštitút kontextuálnej teológie
Univerzita Komenského v Bratislave
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Bartókova 8
811 02 Bratislava
nestina@fevth.uniba.sk

3 *A posteriori* ateistický dôkaz problému bol tiež podaný, ale ten nie je predmetom tejto verzie Platnigovej obrany slobodnej vôle.

SLOBODA ČLOVEKA AKO EMERGENCIA TVORIVOSTI

Peter Mlynarčík

Abstract*: The article deals with the question of creativity from the point of view Tvrdy's emergent evolution and dimensional ontology of Frakl. Opposite of Freud and Adler Tvrdy proposes creativity as a primary human tendency, from which originate the rest of them. Social condition for development of creativity of an individual is liberty directed to creating of values in the cultural environment of individual and autonomic morality. According to Frankl the individual can not reached the liberty on the somatic or psychological level but only on the ontological level of spirit. So human creativity becomes emergent resultant of social and individual conditions of liberty.*

Key words: Liberty – Creativity – Emergent Evolution – J. Tvrdý – V. E. Frankl

Pojem tvorivosti a slobody úzko súvisia. Pri opise práce umelca niekedy hovoríme o „priestore tvorivosti". Tým sa myslí vytvorenie istých podmienok, predpokladov, alebo aj časopriestorový rozsah, ktorý daná tvorba pokrýva. Potreba slobody je jednou z podmienok pre rozvoj tvorivosti. Neplatí to iba pre umenie, ale celú šírku ľudskej kultúry. O originálne spojenie týchto dvoch pojmov sa u nás pokúsil Josef Tvrdý. Jeho prístup dopĺňa Viktor E. Frankl analýzou slobody v rámci svojej dimenzionálnej ontológie. To, čo oboch autorov spája, je psychológia a filozofia. Čo je pre jedného východiskom, to je pre druhého poľom práce a naopak. Tvrdý vo filozofickej tvorbe využíva poznatky z psychológie, psychiater Frankl založil svoj originálny prístup k pacientom na solídnom filozofickom základe.

Tvorivosť indivídua a kultúra

Podstatu človeka charakterizuje podľa Tvrdého kultúra, ktorá vzniká na základe ľudskej tvorivosti. Kultúru opisuje ako výplod ľudskej spoločnosti, pomocou ktorého sa vekmi odovzdáva nahromadená skúsenosť generácií (Tvrdý 1947, 129). Spojenie medzi pojmom celku a tvorivosti súvisí s vysvetľovaním ľudskej činnosti, pri ktorej vznikajú nové celky, štruktúry. Tvrdý charakterizuje tvorivosť ako bohatšiu syntézu jednotlivých elementárnych dejov, z ktorých sa vytvára emergentný nový celok (Tvrdý 1932, 107). Teda kľúčom na vysvetlenie tohto javu je pre Tvrdého teória emergentného vývoja. Odmieta pritom teleologické vysvetľovanie tvorivosti, vychádzajúce z predstavy konania vedeného istým účelom. Vysvetľuje, že účel vzniká na základe hodnotenia, ktoré, podobne ako jeho realizácia, závisí od mnohých podmienok (prírodných, spoločenských, osobných; realizácia závisí zasa od materiálu,

prostriedkov, atď.) (Tvrdý 1932, 107, 110).

Pri vysvetľovaní tvorivosti indivídua sa Tvrdý odvoláva na psychológiu. Najprv kritizuje prístup S. Freuda, ktorý za primárnu ľudskú tendenciu považuje pohlavný pud, a A. Adlera, ktorý zasa za hlavnú ľudskú tendenciu považuje konštitúciu pocitu menejcennosti a jej kompenzáciu vôle k moci. Oproti nim stavia Tvrdý tvorivosť ako primárnu ľudskú tendenciu, z ktorej vznikajú ostatné tendencie. Podobne americký psychológ C. R. Rogers považuje tvorivosť za vrcholný prejav ľudskej osobnosti, za tendenciu, ktorá vedie človeka k sebaaktualizácii a sebarealizácii[1].

Najvčasnejším prejavom tvorivosti je u človeka pud sebazáchovy. V styku so spoločnosťou dochádza k jeho rozvoju na vyššie formy tvorivého spoločenského života. V prípade nepriaznivých podmienok môžu obranné tendencie nadobudnúť nezdravú prevahu. Zážitky minulých generácii vytvorili v nás atavizmus pohľadu na život ako na neustály boj. Z tejto patológie obrany pramení každá túžba po moci (vojenskej, hospodárskej, duchovnej). Východisko z tejto situácie vidí Tvrdý v odklone od iracionalizmu a vo vytvorení priestoru pre racionálne, objektívne zhodnotenie tvorivých hodnôt človeka. Na plodnosť racionálnej metódy poukazujú vedy, ktoré sú centrom najdôležitejšej tvorivej činnosti človeka (Tvrdý 1932, 115 – 119).

Okrem tohto všeobecného prejavu ľudskej tvorivosti, na ktorého vrchole stojí vedecká tvorivosť, si Tvrdý u indivíduа všíma aj tvorivosť v etickej oblasti (Tvrdý 1947, 86). Oproti Masarykovi, ktorý etiku odvodzoval z náboženstva, Tvrdý požaduje, aby sa etika posudzovala nezávisle na náboženstve, filozofii a metafyzike. Filozofia má svoje názory o mravnosti čerpať z etiky. Takýto prístup vyplýva podľa neho z vedeckej metódy, ktorá vylučuje apriórne teórie. Tvrdý vysvetľuje vznik etických hodnôt na základe emergentného vývoja ako čosi nové, nezávislé na podmienkach (náboženstve, životných tendenciách, názoroch, atď.). Tvrdý vysvetľuje, že doterajšia teória hodnôt (I. Kanta, É. Durkheima) bola postavená na ideálnych hodnotách (na tom, čo by malo byť) (Tvrdý 1932, 139 – 142).

Tvrdý buduje svoju etiku na základnej požiadavke autonómie, ktorá zaručuje, že čin sa stane duševným majetkom indivíduа v slobodnom rozhodnutí. V porovnaní s tzv. legálnou – heteronómnou etikou (nevyhovujúcou princípu emergentného vývoja) výsledkom emergencie je nová kvalita – nezávislý, jedinečný čin (s. 143). Slobodné rozhodnutie subjektu tvorí formálnu stránku činu, ktorá je všeobecnou charakteristikou mravnosti. Táto forma však nie je univerzálna, iba individuálna – týka sa osoby. Všeobecnosť nadobúda svojím obsahom, keď sa rôzne indivíduá rozhodujú v rovnakej situácii, ovplyvnené rovnakým spoločenským vplyvom, rovnako. Spoločenský vplyv však v autonómnej morálke nepôsobí autoritatívne –

1 Jej predpokladom je sloboda a samostatnosť človeka, ktoré mu umožňujú objavovať význam života (Rogers 1995, 29).

zvonku (ako v heteronómnych etikách), ale pôsobí na indivíduum vnútorne ako radca, spoločenský vzor (s. 145). Dynamika pôsobenia spoločnosti na indivíduum je silnejšia v štádiu jej vzniku – pri vytváraní nových foriem (tiež v štádiu ohrozenia), než v štádiu jej ustáleného života (Tvrdý 1947, 87).

Tieto Tvrdého názory rezonujú s pohľadmi E. Fromma a predstaviteľov kulturalistickej psychoanalýzy (K. Horeya a S. Sullivana). Podľa nich človek ostáva slobodným pri voľbe dobra a zla, a tiež pri tvorivej transformácii svojho okolia napriek istej spoločenskej a kultúrnej determinácii (Kuzior 2011, 119 – 120).

Ontologické projekcie a sloboda

Presnejšie sa podarilo vymedziť pojem slobody a s ňou súvisiaci pojem zodpovednosti V. E. Franklovi metódou existenciálnej analýzy. Jej základom sú dva zákony dimenzionálnej ontológie: „Jedna a tá istá vec premietaná zo svojej dimenzie do rôznych dimenzií, ktoré sú nižšie, než jej vlastná dimenzia, zobrazuje sa takým spôsobom, že si zobrazenia navzájom odporujú.“ Napríklad trojrozmerný valec sa premietne v jednom smere do roviny ako obdĺžnik a v druhom smere do roviny kolmej na predošlú ako kruh. „(Nie jedna a tá istá vec, ale) rôzne veci, premietané zo svojej dimenzie (nie do rôznych dimenzií, ale) do jednej a tej istej dimenzie, ktorá je nižšia než sú ich vlastné dimenzie, zobrazujú sa takým spôsobom, že ich zobrazenia (si navzájom neodporujú, ale) sú viacznačné.“ Napríklad trojrozmerný kužeľ, guľa a valec sa premietajú do tej istej roviny ako kruhy (Frankl 2006, 36 – 37).

Prvý zo zákonov aplikovaný na človeka naznačuje, že ak je špecificky ľudský obraz človeka redukovaný a premietaný do roviny biologickej a psychologickej, tieto zobrazenia si navzájom odporujú. Biologická rovina zvýrazňuje biologické fenomény a psychologická rovina zasa fenomény psychologické. Preto jednotu ľudského spôsobu bytia nemôžeme hľadať v týchto proti sebe stojacich zobrazeniach, ale vo vyššej dimenzii ducha. Neskôr k dvom projekčným rovinám Frankl ešte pridáva rovinu sociologickú (s. 37, 98).

Druhý zo zákonov zasa naznačuje, že jednostranný pohľad na viacero konkrétnych ľudí – napríklad zo strany psychopatológie – môže ukázať ich identické chorobné stavy, ale neodhaľuje ich individuálne hodnoty (s. 39)[2].

Naznačené ontologické projekcie umožňujú Franklovi definovať slobodu ako postoj vzhľadom na ontologické obmedzenia (osud), ktoré človeku kladú jeho danosti somatické, psychologické a sociologické. Môže sa im fatálne poddávať, alebo ich svojimi rozhodnutiami transcendovať. Takto sa sloboda javí ako zodpovednosť

2 Podľa toho je z pohľadu psychiatra F. M. Dostojevskij epileptik a Bernadeta Soubirousová zase hysterička s vizionárskymi halucináciami. Tento pohľad však nezobrazuje umeleckú tvorbu prvej a náboženskú skúsenosť druhej osoby.

za kontinuálne rozhodovanie sa „kým som“ (s. 88 – 89). Spája sa tu ontologický status indivídua s jeho etickým postojom. V tomto bode Frankl rezonuje s Tvrdého vysvetlením vzniku etických hodnôt na základe emergentného vývoja ako čohosi nového, nezávislého na podmienkach (náboženstve, životných tendenciách, názoroch, atď.). To nové sa odohráva na rovine ducha, kde sa podľa Frankla prejavuje slobodná vôľa a zodpovednosť človeka za svoj osud. Ak človek prežíva existenciálnu krízu (žije s konfliktom svedomia, alebo je pod iným duchovným tlakom), môže sa dostať do neurotických stavov. Dávať teda zmysel svojej existencii je pre človeka základnou duchovnou potrebou, ktorá mu umožňuje slobodne konať (Frankl 1999, 97n). Ako vidieť, Frankl aj Tvrdý sa postupne dostávajú k aktívnemu pojmu slobody „pre niečo“ („dávať zmysel“, „emergencia hodnôt“) oproti negatívnemu chápaniu slobody ako voľby napriek nátlaku či obmedzeniam[3].

Napriek ontologickému princípu slobody ducha (ako naznačuje Frankl) medzi ľuďmi existuje rôzna schopnosť konať mravné skutky a rozhodnutia. Tvrdý pripomína, že indivíduum čerpá podnety pre tvorbu a uskutočňovanie mravných ideálov zo spoločnosti a z konkrétnej situácie. Tak sa dostávame na úroveň slobody ako spoločenskej potreby.

Tvorivosť a spoločnosť

Základom spoločnosti je podľa Tvrdého indivíduum, ktoré si podľa svojich schopností a sklonov vyberá, aké vplyvy naň z okolia pôsobia. Každé indivíduum žije vo svojom zvláštnom prostredí, na ktoré pôsobí širšia spoločnosť. Spoločenská tvorivosť je potom určitým druhom tvorivosti individuálnej (Tvrdý 1932, 166). Podľa princípu emergentného vývoja vzniká v indivíduu nový duševný stav spoločenského rázu, ktorého výsledkom je nový spôsob správania sa. Toto správanie pritom nie je možné dostatočne vysvetliť na základe individuálneho života jednotlivca, ale len na základe určitého stupňa spoločenskej organizácie a stykov s inými jednotlivcami toho istého spoločenského útvaru (s. 165 – 168)[4].

Úlohu človeka v spoločnosti charakterizuje pojem slobody. Tvrdý uvádza, že pojem demokratickej slobody nemožno chápať v zmysle liberalizmu tolerujúceho protidemokratické postoje. Demokratická sloboda má byť determinovaná cieľom človeka. „Cílem člověka, pokud je vzat ze zkušenosti, jest pak jeho tvoření, tj. aby jeho práce byla radostná, tvůrčí, aby nebyla ničením jeho individuality, nýbrž jejím harmonickým rozvojem“ (s. 186). Takáto individuálna „spolutvorivosť“ je výrazom sociálnej tvorivosti. Jej koordináciu zabezpečuje spoločenská organizácia, ktorá sa

3 Prehľad prístupov k problematike vôle a slobodného rozhodovania sa pozri Gavendová (2009, 22 – 24).

4 Tvrdý sa tu hlási k sociálnej psychológii Josefa Krála (1921).

prejavuje v konkrétnych spoločenských úlohách, ktorým sa indivíduum prispôsobuje. V záujme celku sa dokáže jednotlivec aj obetovať a vykonávať aj málo tvorivé práce, ktoré ho ale zapájajú do celkovej sociálnej tvorivosti. Preto demokratické spoločnosti majú smerovať k sociálnemu pokroku, aby spoločné dobro mohli využívať čo najširšie masy ľudí. V tomto zmysle ukazuje E. W. Böckenförde, že pre zabezpečenie slobody indivídua v spoločnosti sa tvorivosť zameriava aj na tvorenie poriadku na úrovni právnej normy. Ináč sloboda jedného človeka bude narážať na slobodu druhého (1994, 150 – 151).

Tak vznikajú nerovnosti na úrovni spoločenskej etiky, ktoré vyvolávajú v praktickom živote rozpory a tragické konflikty – ako nám ukazuje literatúra (Molière, Machiavelli)[5]. Najostrejší rozpor vzniká medzi láskou a spravodlivosťou. Cestu k zmierňovaniu týchto rozporov nachádza Tvrdý v „racionalizaci mravních hodnot, která také může je vésti k větší obecnosti" (Tvrdý 1932, 146).

Za hlavné kritérium pre rozlišovanie jednotlivých mravných hodnôt považuje Tvrdý objektívnu veľkosť účinku danej hodnoty. Z tohto pohľadu na najvyššom stupni sa mu javí morálka, ktorá zahŕňa celé ľudstvo a ktorú podľa Masaryka nazýva „humanitnou morálkou" (s. 156). Pri nej rozumová činnosť nadobúda prevahu nad ostatnými citovo – inštinktívnymi stránkami hodnotenia, pretože takéto zovšeobecnenie si vyžaduje vyšší stupeň abstrakcie a obrazotvornosti. K najvyšším ideálom - cnostiam humanitnej morálky patria ideály altruistickej lásky, spravodlivosti, pravdy a imperatív práce (Tvrdý 1947, 90).

Najvyššou etickou hodnotou je podľa Tvrdého mravný charakter, v ktorom sa vytvára mravná zodpovednosť za činy ako racionálna syntéza rôznych hľadísk a ideálov. Práve úroveň tejto syntézy, ktorou človek dokáže vystihnúť mravnú stránku konkrétnej situácie, určuje úroveň mravného charakteru indivídua. Mravný charakter je najvyšším tvorcom kultúry, pretože mravnosť charakteru je maximum, čo môže človek v kultúre dosiahnuť (Tvrdý 1932, 163 – 164).

Prešli sme od pojmu tvorivosti cez etiku až k pojmu slobody a jeho existenciálnym základom. V Tvrdého koncepcii podmienky individuálnej a spoločenskej slobody vedú k emergencii tvorivosti. Na úrovni indivídua sa prejavuje v rozmedzí od etických činov a mravného charakteru až po umeleckú a vedeckú tvorivosť. Na úrovni spoločnosti zasa ako sociálna tvorivosť a vytváranie humanitnej morálny. Franklova koncepcia ontologických projekcií umiestňuje Tvrdého etický emergentizmus na úroveň ducha a slobodu posúva na úroveň určovania zmyslu a zodpovednosti.

5 Niektoré postavy (pojmy) týchto autorov sa prijali ako symboly určitého správania sa v našej kultúre – Tartuffe (pokrytec), don Juan (záletník, zvodca žien), machiavellizmus (zákerne konanie v politike).

LITERATÚRA

BÖCKENFÖRDE, E. W. (1994): *Wolność – państwo – Kościół*. Kraków: Znak.
FRANKL, V. E. (1999): *Teorie a terapie neuróz*. Praha: Grada.
FRANKL, V. E. (2006): *Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Cesta.
GAVENDOVÁ, O. (2009): *Základy všeobecnej etiky*. Bratislava: Univerzita Komenského.
KRÁL, J. (1921): *Herbartovská sociologie*. Praha: Česká akademie věd a umění.
KUZIOR, A. (2011): *Bycie, posiadanie, nadzieja...* Zabrze: Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju Nauki Polskiej.
TVRDÝ, J. (1947): *Úvod do filosofie*. Brno: Komenium.
TVRDÝ, J. (1932): *Nová filosofie. Analysa dnešní filosofické situace*. Praha: Vyd. Volné myšlenky.
ROGERS, C. R. (1995): *Ako byť sám sebou*. Bratislava: Iris.

PhLic. Ing. Peter Mlynarčík, PhD.
Inštitút sv. Tomáša Akvinského
UK RKCMBF
Rajecká 17
010 01 Žilina
mlynarcik@za.sanet.sk

ANTROPOLOGICKO-AXIOLOGICKÁ DIMENZE SVOBODY

Jaromír Feber
Jelena Petrucijová

Abstract*: Nowadays the increasing complicatedness of cultural word motivates the seeking of all-human values as a possible basis for understanding, cooperation a personal surviving. The values which could be universally acceptable should meet two requirements: be (at least potentially) meaningful for each individual and be historically and culturally basic precondition of human existence. The mentioned preconditions meet the understanding of freedom as an all-human value. This value orientation both corresponds to the ontological constitution of generic human and is realised as (pre)requisite by each person.*

Key words: Freedom – Individua – Universal Values – Individual Values

> *Člověk je akt stálého stávání se člověkem, překonáváním pouhé skutečnosti. Tento akt je zároveň lidský a nadlidský; jako každý duchovní akt je v podstatě aktem naším a aktem absolutna. […] Člověk je člověkem tím, že se zasazuje za absolutno, za smyslení univerza, za realizaci rozumu.*
>
> (Patočka 1968, 36)

Svoboda bezesporu patří k hlavním filozofickým pojmům. A obdobně jako i ostatní filozofické pojmy je i ona vymezována různě. V dějinách filozofie najdeme nepřeberné množství dnes již klasických pojetí svobody. Například pojetí svobody ve významu konání dobra či směřování k ideji dobra (Sókrates, Platón), svobody ve smyslu volby (Aristotelés), svobody jednání, které nepodléhá libovolnému pozitivnímu zákonu, ale děje se v souladu s přírodou (sofisté), svobody ve smyslu nezávislosti na vášních a možnosti vlastního sebeurčení (stoikové), zdůraznění podstaty svobody jako podílení se na pravé svobodě boží (Augustin), funkcionální pojetí svobody ve smyslu volby prostředků k dosažení nejvyššího cíle (Tomáš Akvinský), stupňovité pojetí svobody ve smyslu schopnosti rozumu ovládat vůli a osobní afekty (Leibniz), praktické pojetí ve smyslu nezávislosti na tlaku podnětů smyslovosti (Kant), pojetí svobody jako poznání nutnosti (Hegel), jako sebeurčení (Marx), jako konstitutivní složky lidské existence (Sartre), jako otevřenosti vůči bytí (Heidegger), atd.

Zmíněná různorodost není rozhodně na škodu, protože každé relevantní vymezení ukazuje určitou reálnou stránku svobody. Každá doba sebou nese problémy,

které se filozofové snaží řešit a pojem svobody jak v minulosti tak i dnes patří k těm centrálním pojmům, které vyjadřují způsob, jak našemu světu rozumíme a jak se k němu chceme vztahovat.

V současné filozofické antropologii se celková základní *differentia specifica* člověka označuje termínem „otevřenost vůči světu" v protikladu „vázanosti na prostředí".[6] Má se tím na mysli, že lidská existence není objektivně dána. Člověk je určitou transcedencí, což znamená, že je tvorem, který neustále překračuje hranice té skutečnosti, ve které se nachází, ať se jedná o skutečnost biologickou, společenskou nebo kulturní. Svoboda je právě tímto překračováním hranic a lidská činnost jako svobodná aktivita je specificky lidskou odpovědí na situační podmínky, v nichž probíhá život. Svou činností je člověk schopen měnit podmínky a tvořit tak svůj vlastní svět, za který následně přebírá odpovědnost. Svoboda činí z lidského života problém, protože tím, že život člověka není dán objektivně, musí člověk sám volit hodnoty, které by jeho život naplnili smyslem a rovněž legitimizovaly dílčí konání.

Jinak řečeno, člověk jako svobodný tvor dělá nejen to, co objektivně musí a co je dáno objektivně, ale je schopen dělat i to, co sám chce, protože to pokládá za dobré či krásné, tzn. hodnotné.[7] Člověk spoluurčuje (sám determinuje) svůj život tím, že si vytyčuje určité vědomé cílové hodnoty, které se snaží ve svém životě naplnit.

Při vymezování svobody je nutné zároveň zdůraznit, že „svoboda" není jen pojmem, který vyjadřuje podstatnou stránku člověka, ale je i ideou. Pojem jako gnozeologická kategorie je zkoncentrovaným vyjádřením našeho poznání, pojem vyjadřuje to, co si myslíme, že je. Na rozdíl od pojmu je idea axiologickou kategorií, je vyjádřením toho, co ještě není, ale co bychom chtěli, aby bylo, protože to pokládáme za hodnotné. Pojem by měl být především pravdivý a idea především dobrá. Rozdíl mezi pojmem svobody a ideou svobody je takto rozdílem mezi naším

6 S termínem „otevřenost vůči světu" pracují již klasici filozofické antropologie M. Scheler a H. Plessner. Schelerovo pojetí lidské otevřenosti světu (*Weltoffenheit*) má několik významů. Výchozím je význam ontologický: svou otevřeností se člověk *odlišuje* od všech jiných forem života. Následně díky otevřenosti je člověk schopen *zpředmětnění* a tím i vytváření světa. Otevřenost světu znamená i odpoutanost od tlaků existujících v okolním prostředí a v nás samotných. Člověk se distancuje a tím se utvrzuje jako *svobodná* bytost. Otevřenost vůči světu určuje i lidskou *poznávací* činnost. „Jedině člověk – pokud je osobou – je schopen povznést se sám nad sebe – jako živou bytost – a z jednoho centra, jakoby mimo časoprostorový svět, učinit vše, mezi jiným i sebe sama, předmětem svého poznání. Tak stojí člověk jako duchovní bytost sám nad sebou jako živou bytostí a nad světem.

Názory na pojetí člověka Schelera a Plessnera mají hodně společného: jedná se o odhalení základní struktury lidského bytí, ale podle názoru Plessnera nemůžeme vysvětlit člověka jako bytost svobodnou a schopnou ke kulturní tvorbě na základě dualizmu života a ducha. „ Excentricita je charakteristickou lidskou formou frontálního postoje vůči životnímu prostředí". (Plessner 1959, citováno podle Holzhey, Röd 2006, 154). Takže člověk se vyznačuje excentrickou pozicionalitou (*exzentrische Positionalität)* – distancí nejen vůči vlastnímu tělu, ale i vlastnímu vědomí, tj. člověk je si vědom sebe sama, vykazuje sebevědomí. Člověk se distancuje i vůči vlastnímu distancování.

7 Pod pojmem „objektivita" zde máme na mysli především působení přírodního světa.

poznáním a naším chtěním. Člověk je zároveň tvorem, který je již ze své definice svobodný, svoboda je součástí jeho podstaty, a zároveň je tvorem, který se snaží svobody dosáhnout, protože má zřejmě pocit, že současný stav svobody buď ještě není uspokojivý, nebo je dokonce chybně stanovený. V současnosti se idea svobody stala jednou ze základních lidských hodnot, o kterou člověk usiluje, můžeme dokonce tvrdit, že se svoboda stala étosem naší doby, základním dobrem, kterému se chceme podřizovat.

Žijeme v epoše globalizace (Bauman 1999, Giddens 1997). Integrativní procesy, založené na univerzálním charakteru technologií, ekonomických vztahů a vědeckých poznatků a růst složitosti kulturního světa, stimulují hledání všelidských hodnot, které by se mohly stát základem porozumění, spolupráce a osobnostního přežití. Priorita všelidských hodnot je v současnosti zdůrazněna i růstem globálních problémů, které jsou negativním projevem rostoucí integrity lidského světa.[8]

V posledních desetiletích se vedou mnohé odborné diskuse ohledně všelidských hodnot. Uvedeme přístupy několika autorů, kteří nesdílí názor o možnosti existence všelidských hodnot, na nichž by se shodli představitelé různých kultur současného světa. V rámci polemiky s Chomským M. Foucault prezentoval názor, že pojmy lidské přirozenosti, spravedlnosti, uskutečnění lidského bytí jsou vždy pojmy a koncepty, které byly zformulovány naší civilizací, naším typem vědění a naší formou filozofie a jako výsledek jsou součástí našeho třídního systému…(Chomsky, Foucault, Elders 2005). Dá se usoudit, že by se Foucault jednoznačně negativně postavil k možnosti existence všelidských hodnot, a pokud by podobný koncept objevil, byl by jím považován za dočasný konstrukt, jehož mocenské příčiny a důsledky musí být podrobeny analýze. S podobným názorem se setkáme u F. Fukuyamy, který se sice vyjadřuje k otázce univerzálních lidských práv (což není totožné s všelidskými hodnotami), ale podstatným je způsob řešení problému univerzálního a partikulárního v současném kulturně rozmanitém, pluralitním a relativizujícím světě. Fukuyama píše: „Zastánci univerzálních lidských práv by se měli pečlivě zamyslet nad tím, jaký význam má pro jejich věc lidská přirozenost – neboť nejsou-li si lidé navzdory zjevným rozdílům v rase, etnické příslušnosti, kultuře, náboženství a vzdělání v jádru podobní, na jakém základě pak můžeme požadovat, aby všechny vlády braly na své občany stejný ohled?“ (Fukuyama 2001/7, 33). Spíše se přikláníme k názoru R. Rortyho: „Názor, který tu nabízím, říká, že existuje něco jako morální pokrok a že skutečně směřuje k větší lidské solidaritě. Tuto solidaritu však nepovažuje za jádro já, za esenci člověka ve všech lidech. Pokládá ji spíše za schopnost pohlížet na tradiční

8 Náš článek je v této souvislosti možné vnímat jako příspěvek k diskusi, která se vede v rámci současné politické filosofie. Svoboda, rovnost a spravedlnost jsou v ní pojímány jako základní hodnoty, které zdůvodňují a legitimizují určité politické uspořádání společnosti, ale konkrétní obsah těchto hodnot a jejich vzájemná vztah je předmětem aktuálních sporů.

rozdíly (kmene, náboženství, zvyků a podobně) jako na stále méně podstatné ve srovnání s podobnostmi, které se týkají bolesti a ponížení – za schopnost počítat lidi, kteří se od nás v mnohém liší, k nám.“ (Rorty 1996, 212–213). Dle našeho názoru nalezení společného základu, který by mohl tvořit východisko zdůvodnění všelidských hodnot, je spojeno s dialogem a konsenzem. Dialog je součástí širšího kontextu – otevřené komunikace, která se odehrává v prostoru veřejného diskursu. Podobný názor sdílí představitelé různých teoretických směrů, různých světonázorových orientací. Například německý filozof J. Habermas vidí základní úkoly inteligence v (1) pokračování v tradici sociální kritiky, zajišťování diagnostiky své doby a v (2) technologickém zajišťování komunikace uvnitř společnosti. Nebo francouzský myslitel P. Ricoeur, který za nutnou součást demokracie považuje veřejné diskuse o nejdůležitějších problémech života společnosti, neustálé rozšiřování spektra témat a důvodů k diskutování. Podle jeho názoru se vztah mezi většinou a menšinou musí realizovat za podmínek veřejného a diskursivního procesu formování názorů a být vždy otevřeným pro přehodnocení. Diskuse vede k tomu, že názory, které zastávají různí lidé, se navzájem střetávají, jsou objasňovány, zdůvodňovány a šíří se okruh těch, kteří je sdílejí.

Jen otevřené struktury komunikace mohou vzdorovat diktátu. Je to cesta, která je opodstatněna vědomím společného cíle – nalezení forem soužití, založených na vzájemné úctě a toleranci. Prostředkem dosažení tohoto cíle je vymezení na základě diskusí ve veřejném prostoru míry kompromisu každé ze stran. Od každé ze stran jsou očekávány jisté „ústupky“. Názor menšiny předpokládá zdůvodnění protestu v rámci konstitučních principů, na základě kterých se může legitimizovat státní pořádek. Odpovědnost většiny je větší v té míře, v jaké většina má širší možnosti pro prosazení vlastních zájmů a eventuální zneužití svých pravomocí. Dějiny přece ukazují, že názor většiny a pravda ne vždy odpovídají jeden druhému.

I když odborná i laická veřejnost obvykle uznává existenci všelidských hodnot, problém především spočívá v jejich konkrétním výčtu. V různých kulturách je i sám člověk, jeho postavení a poslání, jeho základní práva pojímána různě. Nicméně aktivně se formující globální svět vyžaduje efektivní řízení, které není možné bez všeobecně závazných norem a hodnot.

Pohyb lidstva od izolace a uzavřenosti jednotlivých lokálních kultur k jejich rostoucí integritě je provázen růstem mnohotvárnosti, různorodosti a složitosti kulturního světa, ve kterém dochází ke střetu rozdílných tradic a orientací v rámci všeobecné kulturní komunikace. Život jedince v takto diferencovaném světě se stále více problematizuje. Problematičtější je sociální a kulturní orientace, regulace chování a sociálních činností. Problematičtější je konstituování lidské osobnosti jako určité individuální duchovní celistvosti. Za těchto podmínek se jeví jako vhodné pokusit

se o formulování všelidských hodnot, protože na nich založená životní orientace se stává základem porozumění umožňující globální lidské spolužití.

Lidská podstata je paradoxální, protože to, co je vlastní všem lidem, určité atributy lidství (takové jako například vědomí, myšlení, morálka, společná činnost, jazyk, kultura, jejichž nositelem je univerzální celek společnosti) tvoří nejen společný základ lidství, ale zároveň je tato univerzální ontologická konstituce člověka tím, co lidské jedince reálně rozděluje. To, co lidi objektivně spojuje v určitý celek, je zároveň rozděluje a často vede k nesmiřitelnému boji jedněch proti druhým. Naděje, že se lidé spojí, protože člověk je ve své podstatě dobrý, a proto „láska zvítězí nad nenávistí", je iluzorní. Lidé jsou tvorové jak družní tak nepřátelští vůči sobě navzájem a výběr mezi oběma možnými alternativami se uskutečňuje především podle podmínek života. Apely k uznání všelidských hodnot, které by byly schopny vést k růstu spolupráce a přátelství mezi lidmi, mohou být vyslyšeny pouze tehdy, bude-li jim odpovídat něco reálného ve skutečném životě.

Konkrétní obsah všelidských hodnot, mají-li tyto být schopny přispět k integraci lidstva a tím k jeho rozvoji, musí proto splňovat dva základní požadavky: mít (alespoň potenciálně) význam pro každého jednotlivce a být historicky a kulturně základní podmínkou lidské existence. Tyto podmínky splňuje uznání *individuální svobody* jako základní všelidské hodnoty. Zde můžeme připomenout myšlenku F. Fukuyamy, který, když poukazuje na souvislost mezi hospodářským vývojem a liberální demokracií, zdůrazňuje, že rozvoj tržního hospodářství (pod vlivem vědy a techniky) je zaměřen na maximální využití lidského potenciálu. Tím se postupně vytváří společnost autonomních a nezávislých jedinců, tj. vzdělaných lidí uvědomujících si hodnotu své svobody a toužících po jejím uznání (Fukuyama 2002).

Oblast univerzálního nabyla v současnosti empiricky evidentního charakteru v podobě systému všeobecných vztahů a závislostí jak materiálních, tak i duchovních. Nicméně objektivní integrativní procesy narážejí na odpor ze strany rozdílných sociálních skupin, které se snaží společenské procesy podřídit svým skupinovým zájmům. Hlavní rozpor globalizace je proto nutné spatřovat ne mezi všelidským a individuálním, ale mezi všelidským a skupinovým. Jako člen určité skupiny stojí jedinec proti jiným skupinám a vyjadřuje tak ne zájem všelidský, ale skupinový. Sama existence různých skupin je dokladem rozdělení lidstva na základě určitých reálných důvodů. A jedině v individuální podobě autonomní osobnosti je člověk schopen pozvednout se nad partikulární zájmy a dosáhnout úrovně toho, co jej spojuje s ostatními lidmi. Z hlediska vlastního smyslu se všelidské shoduje s individuálním.[9]

9 Srovnej: ve své rané práci *Formalizmus v etice a materiální etika hodnot* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913) vymezuje Scheler podstatu člověka ve vztahu k jeho přechodu od světa živočišného do světa božského, ale zároveň utvrzuje rozhodující význam jeho osobnostní podstaty spojené s idejí všeobjímající „vše-osobnostnosti".

Osobní svoboda, která je garantována zákonem, je bezesporu všelidskou hodnotou, ale ne méně důležitou je pro člověka i sociální spravedlnost, tzn. faktická a ne pouze formálně-právní rovnost mezi lidmi. Jak ale dát do souladu hodnotu svobody a rovnosti?[10]

Faktická rovnost (tj. rovnost ve smyslu rovného přístupu ke společenskému bohatství) se může realizovat ne v materiálním, ale pouze v duchovním bohatství lidí, pouze v této oblasti může každý jedinec vlastnit to, co vlastní všichni. Toto bohatství dělá z člověka ne majetkově bohatého jedince, ale dělá z něho kulturního tvora, jehož bohatství spočívá ve vlastním duchovním rozvoji. V té míře, v jaké lidé shledávají své bohatství v úspěších a vymoženostech duchovní kultury, v té míře se stávají rovnými, jako jsou si rovni ti, kteří čerpají ze společně dostupné pokladnice.

V ekonomicky chudé společnosti se zdá nejdůležitější rovnost v rozdělování hmotných statků, ale to vede k rovnostářským idejím, které jsou nepřátelské idejím osobní svobody. V prosperující společnosti, ve které jsou materiální potřeby uspokojovány, se prioritou může stát rovnost v duchovním rozvoji, v tvůrčí seberealizaci a možnosti žít podle vlastních představ. V tomto případě rovnost nepopírá, ale naopak předpokládá a rozvíjí svobodu. Tato rovnost nevede k tomu, že by se lidé srovnali, stali stejnými, ale naopak, umožňuje každému nabýt neopakovatelnou individuální osobitost, která z něho udělá unikátní a svébytnou bytost.

Takto se vyjevují dvě stránky individuálního: nejen rovné právo individua na všeobecné kulturní bohatství, ale zároveň jeho právo na svou vlastní neopakovatelnou individualitu, tj. právo na svou principiální nerovnost s ostatními lidmi (nerovnost ve smyslu svébytnosti životních projevů, nerovnost ve smyslu práva na odlišnost). Pouze v této nerovnosti jsou si lidé ve skutečnosti rovni a hodni jeden druhého. Všelidským můžeme z tohoto hlediska nazývat právo každého člověka na osobní svobodu a svobodný přístup k výdobytkům lidské kultury, který ho fakticky dělá, při zachování vlastní individuality, rovným ve vztahu k ostatním lidem. Svoboda a rovnost si v takovém pojetí mohou ponechat i dnes svou roli základního orientačního bodu pro celé lidstvo, protože mu ukazuje možnou cestu ke všeobecné integraci.

10 Samozřejmě jsme si vědomi dvou odlišných způsobů možné interpretace např. principu rovnosti (nebo některého z jiných základních principů a práv) jako buď universálního, nebo kulturně a historicky podmíněného. Připomeneme názor na lidská práva amerického politologa Francise Fukuyamy v článku *Přirozené práva a lidské dějiny*, který píše: „Lidská práva, jak jsou chápána v dnešních liberálních demokraciích, tedy přicházejí jako součást něčeho většího. Tato práva vyjadřují morální aspirace a priority moderních společností, tj. společností založených na systematickém využívání vědy a techniky k uspokojování lidských potřeb. Chtít vyvážet do společností, které jsou buď tradiční, nedemokratické, nebo jinak založené na opačných politických principech, pouze část tohoto většího balíku – jen lidská práva – může být často kontraproduktivní, a je-li daná země silná, také nebezpečné. Lze říci, že lidská práva jsou univerzální pouze ve vývojovém smyslu: jasnými aspiracemi se stávají zejména ve společnostech, které jsou ekonomicky a politicky rozvinuté“ (Fukuyama 2001/ 7, 33).

Uznání neopakovatelné hodnoty lidského jedince, úcta k jeho svobodnému výběru, ochrana jeho práva být tím, čím chce, jsou hodnoty, které jsou jednak pochopitelné a blízké každému člověku, a zároveň jsou to hodnoty, které jsou schopny stát se základem pro dialog a všeobecnou kulturní komunikaci. V tomto pojetí nejsou univerzální, všelidské hodnoty něčím, co existuje ve své čisté podobě nezávisle mimo nás, něčím nadindividuálním, ideálním, nedostižným ve své neměnné podstatě, jak by to odpovídalo platónské tradici, ale naopak, univerzalita těchto hodnot vychází z jedinců jako možná forma jejich společného kulturního a společenského života, jako forma, která je nutnou podmínkou kultivace jejich osobnosti.

Hodnotová orientace zaměřená na svobodný rozvoj lidské individuality odpovídá ontologické konstituci generického člověka, protože jednak rozvíjí samo lidství, tj. subjektivitu ve smyslu růstu moci jako schopnosti projevit a realizovat svou vlastní vůli, což umožňuje překonávat objektivní závislost (přírodní, biologickou, lokálně-kulturní, skupinovou atd. omezenost), ale zároveň tak zvyšuje samu hodnotu jednotlivého člověka jako neopakovatelné bytosti s autonomní existencí. Rozvoj individuální svobody je všelidskou hodnotou jak v objektivním, tak i v subjektivním smyslu, protože je nejen nutnou podmínkou rozvoje lidské osobnosti a žádoucí formou komunikace, ale zároveň je subjektivně vnímána i jako všeobecně žádoucí cíl vlastního snažení.

LITERATÚRA

BAUMAN, Z. (1999): *Globalizace: důsledky pro člověka*. Praha: Mladá fronta.

FUKUYAMA, F. (2001): *Přirozená práva a lidské dějiny*. In: *Proglas* # 7, s. 30–33.

FUKUYAMA, F. (2002): *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher.

GIDDENS, A. (1997): *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.

CHOMSKY, N., FOUCAULT, M, ELDERS, F. (2005): *Člověk, moc a spravedlnost*. Praha: Intu.

PATOČKA, J. (1968): Max Scheler (pokus celkové charakteristiky). In: SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha, Academia 1968.

PLESSNER, H. (2006): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologi. In: Plessner, H.: *Gesammelte Schriften*, IV. Citováno podle: Holzhey, H., Rőd, W.: *Filosofie 19. a 20. století. II. Novokantovství, idealismus,realismus a fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH 2006.

RORTY, R.(1989): *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha, ΔΟΞΑΙ 1996. .

SCHELER, M. (1968): *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia.

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

Doc. PhDr. Jaromír Feber, CSc.
Katedra společenských věd VŠB – TU Ostrava
Dr. Malého 15
702 00 Ostrava
jaromir.feber@vsb.cz

&

Doc. PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.
Katedra sociálních věd
Fakulta sociálních studií OU v Ostravě
ul. F. Šramka 3
709 00 Ostrava – Mar. Hory
jelena.petrucijova@osu.cz

Sloboda a jej projekcie

Zborník vedeckých príspevkov
z jubilejného 10. výročného stretnutia
Slovenského filozofického združenia
spojeného s medzinárodnou konferenciou

Pavol Sucharek (ed.)

Vydavateľ: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2012

Copyright: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 2012

ISBN: 978-80-555-0619-7
EAN: 9788055506197