

**MEDZI „ZNOVUZRODENÍM“ A „SMRŤOU“ ČLOVEKA
(K niektorým podobám vzťahu človeka a spoločnosti)****I. časť****OD MIZNUTIA TRANSCENDENTNA KU KRÁĽOVSTVU ČLOVEKA**

JOZEF PAUER, Filozofický ústav SAV, Bratislava

PAUER, J.: Between Man's „Rebirth“ and His „Death“ (Towards Some Forms of the Relationship between Person and Society)
Part 1: From the Dissolving of Transcendence to the Kingdom of Man
FILOZOFIA 62, 2007, No 8, p. 686

First, the paper defines the basic characteristics of the historically prevailing conceptions of person; further it gives an outline of the current spiritual situation of the Western culture with its roots in humanist and Enlightenment tradition. It also shows the fortunes of humanist tradition from the Enlightenment to Romanticism and further to the disintegration of the classical humanist ideal in the 20th century. In conclusion the paper tries to indicate the possible ways of mutual understanding and the harmonization of interpersonal relationships, as well as the relationships between person and society.

Keywords: Anthropology – Humanism – Person – Social philosophy – Person and society

Na úvod: Čo bolo skôr? Otázka vzťahu osoby a spoločnosti sa príliš často kladie ako otázka o tom, čo je skôr, a čo neskôr. Niekedy nás táto otázka zasiahne priamo a bezprostredne, inokedy nepriamo, napríklad, keď sa ocitneme v situácii konfrontácie našich osobných práv so spoločenskou zodpovednosťou za dôsledky ich výkonu. V úvahách Maxa Schelera o poriadku lásky a nenávisťi ako fundamentálnom jadre systému hodnotenia a hierarchie hodnôt určitej historickej epochy, národa, rodiny, spoločenskej skupiny či osoby sa stretávame s pripomienkou, že zdôvodňovanie alebo usudzovanie či iné logické akty ducha sa usilujú zdôvodniť alebo ospravedlniť situáciu osoby, jej postoj i postavenie vo svete, ktoré zaujala alebo získala ešte pred týmto uvažovaním na základe schopností odlišných od logických druhov činnosti ([1], 62 – 63). To nám prinavracia otázku o tom, čo je skôr, a čo neskôr. V súlade so Schelerom potom konanie, ktorým sa vzťahujeme k spoločnosti v celej plnosti našej osoby, môžeme nazvať sympatiou: Neexistujem len pre seba, existujem aj pre druhých a aj niektorí druhí existujú tiež pre mňa. V tomto bode dve rôzne osoby akoby splývali v jednej, akoby sa navzájom jedna v druhej rozpúšťali, aby vyrástli do novej osoby. Naopak v momente logického aktu reflexie sme obaja oddelení, sme tu ako dve odlišné skutočnosti so svojou vlastnou existenciou.

Ešte raz na úvod: Osoba a spoločnosť vo filozofickej reflexii. V pohľade obrátenom do dejín filozofie možno rozlíšiť dve základné koncepcie osoby, ktorým je spoločné

úsilie interpretovať evidentnú skutočnosť, že osoba (ako jednotlivec obdarený spiritualitou) disponuje vedomím vlastnej identity, schopnosťou konať slobodne a osobne sa realizovať aj ako sociálny aktér zaangažovaný v rôznych oblastiach spoločenského života a vo vzájomných vzťahoch s inými osobami. V jednom prúde týchto koncepcií sa zdôrazňuje individualita ako primárna ľudská situácia a sociálne vzťahy nemajú zásadný charakter, považujú sa za vonkajšie alebo periférne. Osoba je tu jedinečným, autonómnym *egom*, jej vzťahy k iným osobám a ostatné sociálne väzby sú odvodené a nemajú pre osobu žiadny fundamentálny význam, takže ich možno z osoby postupne, ako kusy šatstva, zobliekať, až kým nezostane nahá vo svojej nedeliteľnej individualite.

V druhom prúde filozofického myslenia podstata osoby spočíva vo vzájomných osobných vzťahoch a v jej spoločenskej angažovanosti. Niekedy sa tu za fundamentálnu ľudskú realitu považuje osoba vo vzťahu s inou osobou, inokedy je to participácia na rozmanitých spoločenských vzťahoch, kultúrnych kontextoch a na historickom dianí v rozpätí životného pohybu od narodenia po smrť. Všetky osoby sú tu priamo alebo nepriamo vzájomne spojené na rôznych úrovniach sociálnej reality, tak na rovine každodenného empirického vzťahu tvárou-v-tvár, ako aj na metafyzickej rovine prežívania jednoty človeka a celého ľudstva s Bohom. Interpersonálne a spoločenské vzťahy sú ľudskej osobe vnútorne vlastné. Len ich kontext umožňuje človeku prejaviť svoju jedinečnosť a individualitu, rozvinúť svoju kreativitu a konať v spoločenskom prostredí ako slobodný aktér. Ak by sme človeka vyzliekli zo všetkých týchto vzťahov, tak by vo svojej nahote ako osoba celkom zmizol a ako indivídium by stratil význam, zostalo by v ňom len prázdno.

Obom týmto filozofickým perspektívam pohľadu na osobu napriek tomu, že odkrývajú podstatné prvky ľudskej existencie, hrozí nebezpečenstvo slepoty k vlastnej partikulárnosti a z toho vyplývajúcej extrémnej jednostrannosti. Raz sa osoba rozpúšťa v spoločnosti a ako pasívne ohnivko v reťazi sociálnej determinácie stráca svoju autonómnosť, schopnosť slobodnej tvorivej aktivity, inokedy je osoba absolútne nezávislou, jedinečnou individualitou, subjektom bezhranične slobodnej akcie bez akejkoľvek zodpovednosti za jej následky, záhadou bez tváre.

Kde sme? K našej duchovnej situácii. V behu vekov si človek vytvára celé systémy kultúry nielen pre potešenie či zábavu, ale preto, aby ľudsky zmysluplne uspokojil svoje základné existenciálne potreby (identifikáciu, orientáciu, transcenciu), aby našiel sám seba a aby našiel svoju cestu, teda cestu k iným osobám, k svojim blízkym uprostred rozmanitosti vecí, javov a udalostí sveta, v ktorom žije.

Ak chceme celkom stručne načrtnúť našu duchovnú situáciu, musíme sa pozrieť na spôsob, akým dnes vnímame, nazeráme a uchopujeme skutočnosť. Korene tohto spôsobu zrastajú s počiatkami modernej humanisticko-osvietenskej tradície západnej kultúry. V jej komplexnosti a historickom kontinuu sa ako dominujúca uplatňuje racionalita (v dôsledku ktorej sa súcno stáva kvantifikovateľným a technicky ovládateľným), s ňou súvisiaca subjektivita ľudskej existencie (chápanie človeka ako indivídua alebo ako osoby) a fakticita sveta, v ktorom sa človek realizuje a ktorým sa uisťuje o svojom živote.

Úplný vonkajší účinok týchto princípov sa prejavil už v 19. storočí. Práve odvtedy sa človek čoraz viac ocitá v zovretí strachu a v stave ohrozenia. Niektorí z najvýznamnejších mysliteľov tohto obdobia, napríklad Fjodor Michajlovič Dostojevskij, Søren Kierkegaard a Friedrich Nietzsche, zvestujú ničotu a nihilizmus, ktorý „stojí pred dvermi“. Po dvoch

(vrátane studenej troch) svetových vojnách v 20. storočí a od prelomu druhého a tretieho milénia v bežiacej štvrti (dávkovanej v „balíčkoch“ oslobodzovacích, preventívnych, antiteroristických a iných asymetrických a neregulárnych vojen) sa dvere týmto „hostom“ otvorili dokorán a v živote jednotlivých osôb i spoločností nastal kritický zvrät. Počiatky tejto krízy siahajú do 17. storočia, storočia Descartovho a Pascalovho. Descartovo *ego cogito* znamenalo, že zo stredoveku sa vynára novodobá epocha. Ďalší podstatný aspekt duchovnej situácie moderného človeka opísal Pascal, keď reflektoval desivú osamelosť človeka vo večnom mlčaní nekonečných priestorov kopernikovského vesmíru. Človek je vydaný napospas svetu, ktorý sa oňho nestará, ktorému je ľahostajný. V tomto univerze zbavenom antickej a stredovekej hierarchie bytia, teda solídnej základne životných hodnôt, zostal človek vo svete bez akejkoľvek opory. Keďže Pascalovo a Descartovo univerzum ešte stvoril Boh, mohol sa osamelý človek obrátiť so svojou osamelosťou k Bohu, ponorenému v mlčaní sfér. Počnúc R. Descartom a B. Pascalom však filozofia čoraz viac veria, že osudom človeka je intelektuálna činnosť. Človek je na svete na to, aby meditoval, a tak sa obracia do svojho vnútra zredukovaného na intelekt. Doktrína, ktorá z tohto presvedčenia vyrástla, izolovala myslenie od jeho prostredia a poslania v komplexe ľudských životných činností. O to agresívnejšie na toto miesto vtrhol a vtrháva v empirickej tradícii moderného ducha prekvitajúci utilitarizmus s jeho mnohorakými, nielen morálnymi konzekvenciami, účinne ospravedlnenými konštrukciami redukovanej racionality.

Racionalizmus, implicitne obsiahnutý v karteziánskom prístupe, sa od osvietenstva stal základom celej kultúry. Ľudský rozum sa stal dominantným alebo jediným nástrojom hľadania pravdy v zmysle „vedeckého“ štúdia predmetného sveta. Prostriedkom sa stala teoretická funkcia rozumu, „čistý rozum“. Čo sa takto nedalo poznať, odmietlo sa ako ilúzia, povera a predsudok. Treba však pripomenúť, že každodenný život sa hneď nezmenil na racionalistický a jednorozmerne utilitárny. Napokon, aj dnes je svetom kvalít, ku ktorému sa človek azda ešte stále obracia aj „poeticky“ a ktorý nepoznáva len teoretickým, ale aj praktickým rozumom, ktorý mu predpisuje spôsoby konania, ktorý mu káže konať dobro. No „čistý rozum“ sa považoval za „oficiálny“ prístup k svetu a prospechársky utilitarizmus bol a zostal v spoločenskom živote uznávanou čnosťou.

Osveta, osvietenstvo, humanizmus, kultúra v rozmanitých prevrátených významoch týchto slov viedli k zbožšteniu rozumu. Intelekt, humanizmus a kultúra zaplnili uvoľnené miesto po Bohu, ktorý sa ocitol medzi „hypotézami, bez ktorých sa dá zaobísť“, no ktorého človek v akomsi optickom klame vnímal ako na úteku zo sveta ľudí. Ľudský život mal slúžiť takto redukovanej kultúre, pretože len to mu dávalo hodnotnú podstatu. Priepasť medzi ľudskou osobou a svetom, vykopaná Descartom, napokon pohltila aj hodnotu ľudského života. Naša prostá existencia sama osebe vo svojej osobnostnej plnosti sa stala úbohovou a bezcennou vecou. Takéto prevrátenie opravdivého vzťahu medzi životom a kultúrou, činom a myšlienkou vyústilo v 19. storočí do nadprodukcie ideí, kníh a umeleckých diel (nezriedka problematickej hodnoty (ó, dosiahnuť tak onú „problematickú“ hodnotu v čase televízie a internetu!), čo viedlo k inflácii v kultúre. Najväčšie nebezpečenstvo však nespočívalo vo fetišizme kultúry, ale v tom, že kultúra, návrat do seba, do samoty kontemplácie sa považovali za ozdobu, za šperk, ktorý človek dáva svojmu životu zvonka ako čosi, čo je mimo jeho hraníc. Akoby existoval ľudský život bez kultúry a myslenia, akoby bol možný čin bez myšlienky, akoby sa dalo žiť vo svete bez toho, aby sme sa navracali do privátnej sféry a do vlastného vnútra našich srdc a myslí!

Človek sa ocitol pred voľbou: Získavať a osvojovať si spoločný svet a kultúru, alebo sa zaobísť bez nich? Zoči-voči tejto dileme sa západný človek už dve storočia pohybuje medzi dvoma krajnosťami. Sú obdobia, keď sa v tejto alternatíve kyvadlo doby vychýľuje na stranu rozumu, uzavretia sa do kontemplujúceho *ja*, a sú obdobia úteku od seba, od *ja*, do opojného rozplynutia v nesmiernom vesmíre vecí, javov, udalostí, do zvecnených vzťahov k človeku, k symbolickému univerzu a k transcendentnu. Po intelektualistickej úchylke, ktorá izoluje myšlienku od činu, nasleduje opačný extrém – voluntaristická úchylka, ktorá hádže myslenie cez palubu a zbožšťuje čistou akciu.

V oboch extrémoch tejto alternatívy osoba stráca rovnováhu a ocitá sa sama vo svete opustenom Bohom i ľuďmi ako blížnymi. V desakralizovanom a odosobnenom svete na miesta opustené človekom a jeho vzťahom k transcendentnu, k iným a k sebe samému preniká ako tma do kútov bez svetla iba moc, redukovaná na excesy nadriadenosti a podriadenosti.

Ak na začiatku moderného dejinného pohybu existencie európskeho človeka Boh postupne uniká do skrytých sfér mlčania a jeho „hlas“ nahrádza rozum, pri dovŕšení tohto umierania Boha uteká človek od seba do hlučného mlčania vlastnej smrti. V tomto úteku začína redukciami svojej osoby na *ego*, ktoré svet činnosti a diania považuje za klamný a konštituuje si „pravý“ svet z kategórií rozumu, a končí rozštiepením tohto racionalizmom potvrdeného *ega*, sklamaním z fingovaného sveta racionalistických kategórií, ako aj redukciami osoby na vôľu a moc.

V labyrinte. Jedinou realitou sa stáva vonkajší svet diania. Už ho nemožno popierať, ale nemožno ho ani uniesť. A tak sa človek čoraz hlbšie vnára do prúdu rozmanitých pôžitkov v túžbe po prepychu spotreby sa vytráca z prepychu medziľudských vzťahov. Nasledujú sociálne konflikty, ktoré sa striedajú s nekonečným radom čoraz zvrátenejších podôb vojny. Bolesť, hrôza, týranie, anestetizované obrázkovitosťou mašinérie virtualizácie, znečitliveli ľudskú dušu. Vytráca sa schopnosť zaujať vnútorný postoj, stiahnuť sa z pragmatického sveta ovládaného ideológiou kultu Baala do neúplatnej hlbiny osobnostného jadra (ktoré sa otvára do transcendentna). Demagógovia najrôznejšieho ideologického zafarbenia podrývajú naše prirodzené inštinkty, spochybňujú hranice prirodzeného poriadku vecí, vedomie našej osobnej úlohy a nášho životného programu. Ten redukujú na pochopenie doby, ktoré však nemá viesť k „moralizovaniu“, k nabádaniu k dobru, pravde, kráse, ale nám má pomôcť zrastať s ňou, a tak nás „obdarit“ pohodlným kreslom konzumu. A tým, ktorých možnosti spotreby sú neobmedzené, otvárajú sa brány prepychu: Máš päť áut? Šieste už nepotrebuješ? Máme pre teba výhodnú ponuku, je tu len pre teba, pozri na tie línie...: Kúp si lietadlo! Prebúdzajú neprajnosť, závisť, pomstychtivosť a chamtivosť, dezorientujú nás polopravdami, falošnými správami, ilúziami a podfukmi zabalenými do vedeckých termínov tak, aby sme nereflektovali svoje vlastné miesto vo svete, teda miesto zodpovedných a slobodných osôb, ktoré disponujú schopnosťou zvoliť si svoj postoj, bojovať za dobro a bojovať proti zlu, oslepujú nás reflektormi okamihu, pestrofarebnými efektmi dymových diel zahmlievajú pohľad do minulosti i budúcnosti, a tým vlastne i pohľad na prítomnosť, zbavujú nás pamäti, aby sme nezbadali, že nás vháňajú do mediálnych ohrád a udržiavajú v davoch, čím nám bránia znovuvybudovať celok svojej osoby na jedinom mieste, kde je to vôbec možné, totiž v bezpečných hraniciach samoty. Táto samota je skutočným otvorom duchovnej komunikácie s inými

a s Iným, je skutočným jadrom osoby, miestom, odkiaľ, zocelení vo svojej autenticite, by sme opäť prekročili prah svojho súkromia a samoty smerom k blížnym a so sformovanou víziou pozitívnych činov aj do zdanlivo či skutočne nepriateľského sveta „tam vonku“. Títo mágovia falzifikácie a cielenej dezorientácie nás spochybňujú službu pravde, prekríkujú oddanosť dobru ľudskej vzájomnosti a duchovným hodnotám, statočnosti a vernosti a podsúvajú nám svoje mýty inkarnované do abstraktných hesiel, ktoré zahľujú ich konkrétny historický obsah a strategicko-politické zámery ich tvorcov. Takto sa v posledných dvoch storočiach stratégiom zvädzania a zavádzania podarilo vohnať ľudí do pažeráka sebazničujúcich vášní, medzi Scyllu horlivého nadšenia a odovzdania sa hegemonii kultu akcie a zisku a Charybdu znehýbujúcej hrôzy z takejto desivej vlády; podarilo sa im vyhnáť ľudí zo spoločenstva a postaviť ich mimo nich samých, aby ich napokon mohli okradnúť aj o spomienky, eliminovať z ich mentality schopnosť revolty a zanechať ich takto bezmocných.

Človek, ktorý sa nedokáže vrátiť k sebe, neuspeje ani vo vzťahu k inému človeku, neprekročí limity svojho fyzického prežívania. Jeho duša a srdce kôravejú a upadá aj jeho úsilie o tvorbu duchovných hodnôt a starostlivosť o ne. O takomto živote bez opory v tradícii, v pamäti človeka ako osoby s jej duchovným životom, s vedomím vlastnej identity, so schopnosťou slobodného konania a sebarealizácie, osoby, ktorá koná ako sociálny aktér, angažuje sa v rozmanitých oblastiach sociálneho života vo vzťahu s inými osobami, o takomto živote bez opory vo vznešenom osude hovorí José Ortega y Gasset vo *Vzbure davov*: „Život ponechaný sám na seba sa v podstate stráca, stáva sa prázdny, nemá čo robiť. A pretože sa niečím musí zaplniť, ‚vymýšľa‘ alebo frivolne predstiera sám seba, venuje sa nepravým úlohám, ktoré mu neukladajú nič hlboké, ani úprimné... Žiť značí niekam smerovať, uberať sa k nejakému cieľu. Lenže cieľom nie je moje putovanie, môj život; je ním niečo, na čo upieram život a čo je preto mimo neho a nad ním. Ak sa egoisticky rozhodnem nevyjsť zo svojho života, potom sebecky nenapredujem, neuberám sa nikam, krúžim dookola na tom istom mieste. A to je práve labyrint, cesta, ktorá nevedie nikam, stráca sa sama v sebe“ ([2], 153).

Ako sme prišli až sem? Najprv ešte raz, len trochu inak o renesancii (alebo od miznutia transcendentna ku kráľovstvu Človeka). Fukuyamovým *Koncom dejín* a následne jeho predpoveďou blízkeho konca človeka je od polovice deväťdesiatych rokov 20. storočia čoraz reálnejšia vízia smrti človeka a jeho nahradenia najnovšou podobou otroka – klonom. Je zrejmé, že téme klonovania nechcem na tomto mieste venovať pozornosť. Mierim skôr na skutočnosť, že deväťdesiate roky predošlého storočia oživilo vyhlásenie teoretického antihumanizmu o zániku alebo „smrti človeka“ zo šesťdesiatych rokov toho istého storočia. V tých slávnych šesťdesiatych rokoch sa už aj tak priťahký – alebo príľahký – život človeka nestal pre uvažovanie o človeku a pre jeho sebachápanie menej komplikovaným. Vo svojom úsilí nepremeniť sa na zložku dehumanizovanej štruktúry nadobudol skôr príchut' paradoxu.

Samozrejme, teoretický antihumanizmus nie je životný postoj a nebráni človeku ani filozofovi zostať v bežnom živote ľudskou bytosťou ani ho neoberá o osobnú slobodu a nezbavuje ho osobnej zodpovednosti. Napokon žiadna teória, a filozofia už vôbec, nie je len dajakou hrou pre intelektuálov. Predsa myslenie o človeku, o jeho vzťahu k iným ľuďom a o jeho mieste v spoločnosti, sebachápanie človeka a spoločnosti je svedectvom

jeho súčasného osudu, ako aj predtuchou jeho budúcnosti. Prítomnú situáciu človeka nám hádam môže pomôcť pochopiť aj spomínanie na to, ako táto situácia vznikla. Nejde mi o empirické preskúmanie súčasných dejín, ale o krátke zastavenie pri niektorých podobách filozofického chápania človeka, ktoré je predsa vždy prejavom alebo výrazom jeho skutočného bytia-vo-svete.

Tradícia humanistického chápania človeka sa odvíja od renesancie a vo svojom pohybe k autonómii človeka sa napokon završuje v Hegelovom a Marxovom učení. Sám tento pohyb korení v kresťanstve, ktoré však zároveň odmieta. Kresťanstvo sa mu javí ako náboženstvo, ktoré ľudskému individu prepožičiava čosi božské. V ľudskej duši sa ukrýva iskra božskosti a duša každého jednotlivca je časťou univerzálneho Božieho svetla. Inkarnované Slovo, Boh, ktorý sa stal telom v Synovi človeka, otvoril osobnú cestu k Pravde. Kresťanstvo je vďaka tejto skutočnosti náboženstvom osobnej slobody a dôstojnosti. No v tomto veľkom, vznešenom aspekte kresťanstva sa ukrýva zároveň veľké pokušenie. Ak v ľudskej osobe svieti čosi božské, nemôže mať potom táto osoba priamy, Bohom nesprostredkovaný prístup k pravde, nevystačí si s vlastnými duchovnými a intelektuálnymi silami? V tomto pokušení zaznieva zvodný dych súperenia s Bohom, v ktorom sa konštituuje zásadný duchovný obsah renesancie a osvietenstva. Je však zrejmé, že tu mám na mysli charakter dominantnej duchovnej dynamiky doby, a nie dajaké všeobecne rozšírené bohorúhačstvo filozofov a vedcov súperiacich s Bohom alebo bojujúcich proti nemu. Naopak, väčšinu z nich tvorili hlboko veriaci kresťania.

Bojiskom tohto zápasu sa stali najmä umenie a veda a bojovalo sa o tvorivosť. Renesančný umelec je tvorcom a na rozdiel od románskeho alebo aj gotického umelca sám sa tak aj chápe. Pripísať vlastnosť tvorenia človeku nebolo predtým možné, stvoriteľský rozmer patril výlučne Bohu. A nešlo tu vôbec o nejakú hru so slovami, pretože jedine Boh je Stvoriteľom sveta, v ktorom žijeme. Odtiaľ však človek sám sa považuje za stvoriteľa „neskutočného“ sveta, vymedzeného hranicami daných estetických a umeleckých konvencií. Vnútri sveta takto vymedzeného estetickým a jazykmi umenia mohol človek v sebe uvidieť naozajstného Boha, vedť svoje dielo vytvoril „z ničoho“; alebo akoby z ničoho. Môže to všetko vyzeráť len ako akási súťažná hra, no iba hra na súťaž to nebola, bola to skutočná súťaž.

Po štyroch storočiach peripetií sa meno umelca zmenilo natoľko, že v romantizme prestal byť prostým človekom a stal sa géniom. Nemyslí sa tým na vynikajúceho umelca, ktorý vytvára tie najúžasnejšie diela. Ak koreň slova *romantizmus* odkazuje aj na dobu románsku, na obdobie stredoveku, idealizované vo fantázii romantikov, tak ani spojenie slova *génium* tentoraz s rímskym panteónom nie je náhodné. Génium je tu nadčlovekom, niekým, kto je viac ako človek, ale menej ako Boh, je to akýsi poloboh obdarený všemocnosťou vo vymedzenej sfére pôsobenia. Disponuje ontotvornou energiou, ktorú vylieva v procese tvorby diel, ktoré sa tak stávajú dokonalými, ale predsa sú len jednoduchšie a nie až také dokonalé ako vesmír, stvorený stvoriteľským božím aktom. No umelec v hraniciach univerza, ktoré si sám vymedzuje, zostáva omnipotentný. V takto ohraničenom území ľudskej činnosti sa Boh stal pre samotnú tvorbu nepotrebný, jeho úloha sa redukovala na úlohu podobnú inšpirácii spustenej čarovným pohybom ženy, jej záhadným pohľadom či vôňou.

V zásade až do 19. storočia bolo umenie jedinou sférou ľudskej činnosti, v ktorej sa človek smel nazývať géniom. Od tohto, a najmä od 20., storočia sa genialita môže pripi-

sovať vedcom, politikom, športovcom a ďalším osobám rozmanitých povolání, dnes už, obávam sa, aj podnikateľom i podvodníkom, resp. „podvodníkaťom“, televíznym moderátorom alebo vrahom. V každom prípade stále menej miesta zostávalo pre Boha ako univerzálny nadľudský „úrad“, ktorý je pre človeka prameňom nádeje a ľudské záležitosti posväčuje zmyslupnosťou.

Keďže v oblasti umenia boli géniovia predsa len vzácnym fenoménom, ako demokratickejšia forma súťaže s Bohom sa ukázala veda. Aj v oblasti vedenia bol Boh všemocný a vševediaci, poznal všetko okamžite a dokonale. A hoci človek nemôže vedieť všetko a naraz, novovek alebo modernita si spolu s objavom novosti, evolúcie, pokroku a revolúcie otvorila bránu do ríše, v ktorej určitá časť ľudského poznania môže dospieť k dokonalosti. Touto bránou sa stalo Descartovo *ja myslím, ja existujem*. Po zvážení najrozmanitejších možností snívania, mámenia, blúznenia, na dne všetkého pochybovania *ja* dospieva k jednej veci, ktorá je mimo akejkolvek pochybnosti: *ja pochybujem, ja myslím, ja existujem* ako pochybujúca a mysliaca bytosť. Moje poznanie seba ako existujúcej a mysliacej bytosti je dokonalé a na ceste k nemu nepotrebujem od nikoho žiadnu pomoc. Až po preukázaní faktu svojej existencie pristupuje Descartes k dôkazu existencie Boha. Poznanie Boha je predchádzané poznaním seba, ktoré je dokonalejšie. Týmto descartovským *ego cogito* sa otvára cesta modernej európskej filozofie a myslenia vôbec. Odtiaľ vychádza impulz k nastoleniu autonómie teoretického myslenia. Najimpozantnejšie potvrdenie tejto autonómie poskytla matematika ako najznamenitejší úspech teoretického rozumu. Harmónia, ktorá sa tu človeku ukázala alebo ktorú si tu človek vytvoril, bola dokonalá aj bez pomoci nadľudskej moci. Aj ostatné vedy sa mohli takmer vyrovnat' tejto dokonalosti, keď sa budovali na bezpečných základoch matematiky. Tento ľudský úspech však nezostal v hraniciach teoretického triumfu. Vedecká pravda sa v rukách človeka stala najväčšou silou, akou živá bytosť doposiaľ disponovala. Človek sa vďaka nej mohol stať pánom prírody. Veda s jej technickými aplikáciami zásadne zmenila život človeka, vniesla doňho viac pohodlia a v istom ohľade ho uľahčila.

V priebehu 17. a 18. storočia sa filozofická perspektíva odkláňa od všeobecného a univerzálného k jednotlivému a partikulárnemu. Tento významný posun sa neodohral odrazu a neobmedzoval sa na oblasť filozofie, bol príznačný pre všetky oblasti duchovného života. Zmenila sa úloha, ktorú zohrával rozum. Nadvláda, ktorú mu prisúdil karteziанизmus 17. storočia, je otrasená a hlboko naštrbená Immanuelom Kantom a Jeanom Jacquom Rousseauom. Klasické karteziánske myslenie, štruktúrované na statickej báze univerzálného, sa v peripetiách 18. storočia vyčerpáva a je stále obmedzenejšie. Rousseau (a niektorí encyklopedisti, napríklad Condorcet) prenášajú ohnisko pohľadu do určitého dynamizmu, čím sa v zornom poli objavuje aj úloha, ktorú v dejinách a v ľudskom dianí vôbec zohráva jednotliviec.

Na jednotlivca obracajú svoj pohľad aj niektorí nemeckí osvieteneci. Johann Gottfried Herder a Wilhelm Freiherr von Humboldt hlásajú nový kultúrny ideál: individuálnu dušu. Predtým jediným nositeľom kultúry bolo ľudstvo. A pre romantikov je už samozrejmosťou, že kultúrnym aktérom je človek ako individuum. U Kanta je však ešte nositeľom kultúry humanita: tá v sebe zahrnuje kvalitu každého jedného človeka a jej cieľom a zmyslom je neustály pokrok. No Herder (ako osvietenec a zároveň ako kritik osvietenského preceňovania racionality) považuje individualizačný proces za veľmi rôznorodý a za prameň jednotlivých, vzájomne odlišných kultúr. Cieľom humanity ako celku by

malo byť uskutočnenie toho, čím je a čím sa môže stať každý človek. Pritom pripomína, že zmyslom ľudského pokroku nie je iba pokrok racionality, ale aj harmonický rozvoj všetkých ľudských kvalít a hodnôt. Ak napríklad na politickej rovine je pre Kanta štát rámcom, v ktorom môže jednotlivec harmonicky žiť, ak sa podriaďuje imperatívom racionality, tak Herder takýto univerzalizmus odmieta v mene požiadavky harmonického rozvoja života v jeho partikulárnej lokálnej a individuálnej situovanosti. V duchu týchto myšlienok potom Humboldt prijíma liberálny názor na štát, od ktorého požaduje zabezpečenie ochrany a istoty občanov, pričom odmieta zasahovanie do ich súkromia.

Najvýznamnejším prínosom Herderovej filozofie dejín a človeka bol duchovno-dejinný pojem kultúry. Nová myšlienka o rozdelení ľudstva do jednotlivých kultúr bez akýchkoľvek zjavných vonkajších zväzkov medzi nimi bola dominantnou ideou počiatku 19. storočia.

Dynamika tohto duchovného pohybu kulminuje vo filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegela. V nej sa dosahuje súlad medzi univerzalistickým racionalizmom a individualizujúcim historizmom. Rozum (duch) je pre Hegela imanentným princípom nielen prírodnej skutočnosti, ale aj dejín. Z autonómnosti ducha a zo slobody ako jeho substancie Hegel potom dospieva k interiorizácii idey slobody: Sloboda nie je sociálna, ale vnútorná a metafyzická. Duch prechádza od stavu jednoduchej, nerefektovanej identity cez fázu vzájomne protikladných stavov inobytia a jednotlivé etapy sebauchopenia na úrovni konkrétneho človeka, až napokon dospieva k obnoveniu vlastnej identity vo forme štátu. Táto sociálna forma je pre Hegela stelesnením ducha, teda slobody. A individuum sa stáva slobodným vtedy, keď sa jeho vôľa zhoduje s vôľou ducha, ktorá sa prejavuje vo forme štátu. Tak sa Hegelovi podarilo skombinovať racionalizmus s historizmom. Racionalistická filozofia kultúry predpokladá, že v dejinách sa uskutočňuje jedinečný vývoj ľudstva, ktorý sa završuje univerzálnym ideálom: panstvom humanity. Historizmus rozlišuje medzi rôznymi kultúrami, vníma ich originalitu, pričom ideálom nie je vývoj ľudstva ako celku, ale harmonický rozvoj individuality človeka, uskutočnenie všetkých možností jeho výchovy k humanite.

Hegelov človek už teda urazil kus cesty od osvietenскеj predstavy človeka ako akejsi odkrvenej abstrakcie, ktorá sa vznáša nad zemou a nemá žiadny vzťah k spoločnosti ani k jej dejinám. Naopak, pre Hegla je človek historickou bytosťou, ktorá vytvára sama seba a prostredníctvom individuálneho uskutočňuje univerzálne. Keďže Hegel zabudoval tento historický zmysel človeka do svojej katedrály racionality, Marxova reakcia na takúto pýchu rozumu premení človeka trochu romanticky a trochu naivne nielen na dejinný vývoj, ale aj na sociálny fenomén. (A možno toto vyhánanie čerta diablom nie je ani romantické, ani naivné.) Človek sa nevznáša nad zemou ako dajaká abstrakcia; človek, to je svet človeka, svet ľudí, spoločnosť a štát. V druhej reakcii (Kierkegaardovej a Nietzscheho) na abstrakciu chápania človeka ako čirej racionality sa objavuje iná podoba abstrakcie: samotár. Oproti tomu Karl Marx hlása princípy takého humanizmu, v ktorom človek dospieva do stavu totálnej humanity tým, že sa vzbúri proti trhoveckej spoločnosti, proti sociálnej formácii, v pavučine ktorej je lapený v stave odcudzenia, redukovaný na výrobcu materiálnych statkov.

Oba prúdy vyvierajúce z Hegela i z reakcie na jeho filozofiu, Kierkegaardov extrémny subjektivismus (radikálna osamotenosť), ale i Nietzscheho extrémny aktivizmus (nihilizmus) na jednej strane a Marxov „pozitívny humanizmus“ (socializmus) na strane dru-

hej, v ktorých sa objavuje nadradenosť činu, konania, praxe, zážitku, „dôvodov srdca“ nad čistým rozumom, vyústia v dvadsiatom storočí do istej syntézy v myslení predstaviteľov oboch týchto prúdení, tak vo fenomenológii a existencializme, ako aj v marxizme.

A napokon, ešte v jednom obzretí za Hegelom možno vidieť, že v jeho myslení sa historický vývoj filozofie stáva procesom, v ktorom ľudský duch usiluje o dosiahnutie absolútnej pravdy. Podľa Hegela človek k tomuto cieľu dospel práve v jeho filozofii, pretože v nej sa uskutočnila syntéza všetkých spôsobov, akými sa človeku ukazuje absolútne bytie (Hegelova absolútna idea), teda syntéza umenia, náboženstva, vedy a filozofie. Táto syntéza strháva každý závoj z tváre absolútneho bytia, už v ňom niet temného miesta a človek vie všetko celkom tak isto ako Boh, teda všetko podstatné. A na nepodstatné veci Boha nepotrebuje. Hegel hovorí, že jeho absolútny duch je len iné meno pre Boha. Skôr možno povedať, že, aj keď to Hegel nevyslovil, v lúčavke jeho filozofie sa Boh rozpustil. A slová o konci jeho existencie sa v úzkostných predtuchách predierali cez pery básnikov romantizmu, aby ho napokon nahlas vyhlásil Nietzsche.

Odkedy je Boh mŕtvy, celé univerzum leží pri nohách človeka, aby prejavil silu a moc svojej kreativity. Najlepším príkladom tohto triumfu humanizmu je Marxovo učenie. V ňom sa ateizmus a humanizmus stávajú synonymami. Vo svojom kritickom dialógu s Hegelovou dialektikou v rámci kategórie odcudzenia Marx poznamenáva, že „ateizmus ako zrušenie boha znamená vznik teoretického humanizmu“ ([3], 136). Marxove podoby humanizmu – ateizmus a komunizmus – sú sprostredkované zrušením náboženstva a súkromného vlastníctva. „Až zrušením tohto sprostredkovania ... vzniká *pozitívny* humanizmus, pozitívne začínajúci samým sebou“ ([3], 136).

Už viac neexistuje boží poriadok, človek už nemá čakať na Súdny deň, jeho jediná nádej sa ukrýva v jeho kreativite. On sám sa stal univerzálnym bytím a tak aj musí chápať sám seba. Už nie je iba umelcom a mysliteľom, už je univerzálnym tvorcom bytia. Zrušením božieho sprostredkovania má človek do činenia priamo s prírodou, ktorá prestala byť nepriateľskou šelmou s vycerenými zubami a vystrčenými pazúrami a stala sa preňho celkom transparentným súcnom, totiž jeho „anorganickým telom“. Úlohou človeka je stvoriť nový svet, ktorý bude hodný stať sa domovom tohto univerzálneho tvorcu. Tento tvorca musí však zároveň pretransformovať ľudské telo a dušu tak, že z každej jednotlivéj osoby sa stane nový človek, ktorý bude hodný svojej univerzálnej kreatívnej podstaty. Odcudzený človek (odcudzený tejto svojej pravej podstate) a odcudzený svet (teda svet odcudzený svojmu osudu byť domovom slobodných a univerzálne tvorivých osôb) musí byť prekonaný novým svetom, hodným nového človeka, teda komunizmom, kráľovstvom Človeka.

Na tomto mieste sa humanizmus absolutizuje a ľudstvo sa stáva bohom. Určite nie je bezvýznamné, že aj pátos iného veľkého odmietnutia náboženstva, resp. kresťanstva, totiž jeho odmietnutie Nietzsche, je pátosom nového človeka, ktorého meno v Nietzscheho jazyku znie: *nadčlovek*.

LITERATÚRA

- [1] SCHELER, M.: *Řád lásky*. Praha: Vyšehrad 1971.

- [2] ORTEGA Y GASSET, J.: *Vzbura davov*. Bratislava: Remedium 1994.
[3] MARX, K.: Kritika Heglovej dialektiky a filozofie vôbec. In: MARX, K. – ENGELS, F.: *Malé ekonomické spisy*. Bratislava: Pravda 1971, s. 122 – 141.

dokončenie v budúcom čísle

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/6137/26.

doc. PhDr. Jozef Pauer, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR

**Filozofický ústav SAV vás pozýva na
konferenciu doktorandov**

***Budúcnosť filozofie
(Interdisciplinárne presahy vo filozofii:
áno, alebo nie?)***

Konferencia sa bude konať v zasadačke Filozofického ústavu SAV
na Klemensovej ul. č. 19, 4. poschodie, miestnosť 94

dňa 21. januára 2008

v rámci piateho ročníka cyklu **Mladá filozofia**.

Sekcie:

1. Filozofia mysle (epistemológia, metafyzika, sociálna filozofia, dejiny filozofie)
2. Analytická filozofia (lingvistika, semiotika, logika, filozofia jazyk)

Začiatok podujatia: 9. 30 hod.