

**FILOZOFIA
A
SLOVANSKÉ MYŠLIENKOVÉ DEDIČSTVO:
OSOBNOSTI, PROBLÉMY, INŠPIRÁCIE**

**Erika Lalíková – Štefan Kostelník – Marek Rembierz
(eds.)**

II. diel

BRATISLAVA 2008



FILOZOFIA
A
SLOVANSKÉ MYŠLIENKOVÉ DEDIČSTVO:
OSOBNOSTI, PROBLÉMY, INŠPIRÁCIE
II.

Zborník príspevkov z 2. ročníka slovensko-poľskej
medzinárodnej vedeckej konferencie
rozšírenej o spoluprácu s predstaviteľmi českej filozofie
Kongresové centrum SAV v Smoleniciach
14. 4. – 16. 4. 2008

Slovenské filozofické združenie pri SAV

Katedra filozofie a dejín filozofie
FiF Univerzity Komenského v Bratislave

Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Oddział w Cieszynie

Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka
ATH w Bielsku-Białej

Katedra filozofie
FF Masarykovy univerzity v Brně

Instytut Filozofii
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach

Bratislava 2008

Editori: Mgr. Erika Lalíková, PhD.
PhDr. Štefan Kostelník
Dr Marek Rembierz

Recenzenti: Doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.
Prof. Dr hab. Kazimierz Wolsza

Technický redaktor: PhDr. Štefan Kostelník

Za odbornú a jazykovú stránku zodpovedajú autori príspevkov.

© SFZ pri SAV
© návrh obálky R. Nezník

Iris, Vydavateľstvo a tlač, s.r.o., 2008

ISBN

OBSAH 5

SLOVO EDITOROV 11

**FILOZOFIA A SLOVANSKÉ
MYŠLIENKOVÉ DEDIČSTVO:
PROBLÉMY**

PRASLOVANSKÁ A KELTSKÁ PŘÍRODNÁ DIALEKTIKA
A INKLINÁCIA K PODOBNÉMU SPÔSOBU MYSLENIA
NAPRÍKLAD V DIELE L. N. GUMILJOVA ČI NÁŠHO
SVÄTOPLUKA ŠTÚRA
MARINA ČARNOGURSKÁ 19

METODOLOGIE HISTORICKÉHO POZNÁNÍ
V DÍLE MYCHAJLA S. HRUŠEVSKÉHO
NIKOLAJ DEMJANČUK 29

SŁOWIANIE! PRZECIEŻ JESTEŚCIE ROMANTYKAMI!
PIOTR SKUDRZYK 37

JEDNOSTKA LUDZKA W KONCEPCJACH POLSKIEGO
MESJANIZMU ROMANTYCZNEGO
SONIA BUKOWSKA 43

PODMIOTOWOŚĆ I CIELOSNOŚĆ – FILOZOFICZNE
I KULTUROWE INTERPRETACJE CIELOSNOŚCI
ELŻBIETA STRUZYK 51

NOETICKÝ PRINCÍP „VIDEŇJA“ P. KELLNERA ZÁBOJA HOSTINSKÉHO
Z POHĚADU SÚČASNÉHO ESTETICKO-FILOZOFICKÉHO MYSLENIA
JANA SOŠKOVÁ 59

WARUNKI RECEPCJI, PROBLEM WARTOŚCI I PLURALIZMU
W ESTETYCZNEJ MYŚLI MIECZYSLAWA WALLISA.
POLSKI WYMIAR METAESTETYKI XX WIEKU
MONIKA MICZKA-PAJESTKA 68

KONCEPCJA FILOZOFII SZTUKI S. I. WITKIEWICZA MAGDALENA WOŁEK	75
MODERNA - POSTMODERNA: NOWA ARCHITEKTONIKA ROZUMU MARIOLA SULKOWSKA	83
KILKA UWAG O ESTETYCE I FILOZOFII SZTUKI STEFANA MORAWSKIEGO PIOTR JAN PRZYBYSZ	91
INSPIRACJE PLATOŃSKĄ DIALEKTYKĄ W POLSKIEJ REFLEKSJI ESTETYCZNEJ DARIUSZ RYMAR	100
PROBLEM NARODU W POLSKIEJ MYŚLI SPOŁECZNEJ NA POCZĄTKU XX WIEKU GRAŻYNA SZUMERA	108
KRYTIKA SOCIALIZMU V POESKOM KATOLÍCKOM MYSLENÍ NA ZAČIATKU XX. STOROČIA GRZEGORZ GRZYBEK	116
INTERPRETÁCIA LIBERALIZMU V POSTKOMUNISTICKÝCH KRAJINÁCH – PŘÍKLAD M. KRÓL PETER NEDOROŠČÍK	124
PROBLEMY WOJNY, POKOJU I BEZPIECZEŃSTVA W DOROBKU WSPÓŁCZESNEJ POLSKIEJ MYŚLI WOJSKOWEJ ANDRZEJ ŁAPA	131
FILOZOFIA MATEMATYKI GŁÓWNYCH TWÓRCÓW POLSKIEJ SZKOŁY MATEMATYCZNEJ WIESŁAW WÓJCIK	140
MISJA DZIEJOWA KRAJÓW SŁOWIAŃSKICH W HISTORIOZOFII POLSKIEJ XIX WIEKU BOGNA CHOIŃSKA – STEFAN KONSTAŃCZAK	148

FILOZOFIA NARODOWA W POLSCE
A DZIEDZICTWO MYŚLI SŁOWIAŃSKIEJ
MAREK REMBIERZ 156

FILOZOFICKÉ ODKAZY: NOVÉ PODNETY, ŠIRŠIE OBZORY
MILAN ZIGO 164

„SLOVĀN NA SVOJOM SEJE, I ŽNE LEN NA SVOJOM...“
(S. CHALÚPKA: MOR HO!)
HELENA JANOTOVÁ 172

NÁČRT GNOZEOLOGICKO-METODOLOGICKÝCH VÝCHODÍSK
SOCIOSYNERGETICKEJ FILOZOFIE DEJÍN
DUŠAN TURAN 177

**FILOZOFIA A SLOVANSKÉ
MYŠLIENKOVÉ DEDIČSTVO:
INŠPIRÁCIE**

DÍLČÍ TYPY REFLEXE LIDSKÉ PODSTATY V MODU
MORÁLKY (I. KANT, F. M. DOSTOJEVSKIJ, L. N. TOLSTOJ)
JELENA PETRUCIJOVÁ 189

RUSKÁ FILOZOFIE PRVNÍ POLOVINY 20. STOLETÍ
JAROMÍR FEBER 197

IDEA VŠEJEDNOTY V MYSLENÍ VLADIMÍRA SOLOVJOVA
IVAN MOĐOROŠI 204

ODLIŠNOSŤ NÁRODNÝCH CHARAKTEROV
A ICH PREJAVY V UMENÍ PODĽA N. BERĐAJEVA
TEODORA KUKLINKOVÁ 211

PRÍNOS N. O. LOSSKÉHO DO EURÓPSKEHO
FILOZOFICKÉHO MYSLENIA
TATIANA MANDOVÁ 218

N. O. LOSSKIJ A FORMOVANIE ETICKO-FILOZOFICKEJ MYSLE 20. STOROČIA NA SLOVENSKU JÁN ČIPKÁR	226
INTUITIVIZMUS NA SLOVENSKU – POKUS O SLOVANSKÚ INŠPIRÁCIU FILOZOFIE 40. ROKOV BLANKA ŠULAVÍKOVÁ	234
DRÁMA ŽIVOTA A HODNOTY TVORIVOSTI V IDEÁCH RUSKÉHO MYSLITEĽA S. L. FRANKA HELENA HREHOVÁ	242
SPECIFIKA RUSKÉ FILOZOFIE V INTERPRETACI BORISE P. VYŠESLAVCEVA DAGMAR DEMJANČUKOVÁ	250
POJEM SRDCA V DIALOGICKEJ PERSPEKTÍVE: VYŠESLAVCEV & MAHARŠI MARTIN DOJČÁR	256
NARÓD SŁOWIAŃSKI W WYKŁADNI JOHANNA G. HERDERA, GEORGA W. F. HEGLA I EDWARDA VON HARTMANNA ADAM W. WOJTUNIK	262
A. SMETANA A HEGELOVE FILOZOFICKÉ DEJINY FILOZOFIE VLADIMÍR LEŠKO	272
PATOČKOVA FILOZOFIA DEJÍN ANDREA JAVORSKÁ	278
ŽIVOTNÁ DRÁMA... PETER NEZNÍK	286
PROBLÉM MARXISTICKEJ INTERPRETÁCIE ŠŤASTIA V PRÁČACH J. KÁNSKEHO LENKA BOHUNICKÁ	295

REFLEXIE DARWINIZMU NA SLOVENSKU V PRVEJ POLOVICI 20. STOROČIA ALEXANDER KÓVÉR	302
VPLYV DARWINOVEJ EVOLUČNEJ TEÓRIE NA FILOZOFICKÉ MYSLENIE V DRUHEJ POLOVICI 19. STOROČIA NA SLOVENSKU SIMONA WAGNEROVÁ	309
POJEM KRÍZY V SYNKRITICIZME RICHARD ŠTAHEL	317
REFLEXE CIVILIZAČNÍ KRIZE (A. SIRÁCKÝ) PETR JEMELKA	323
BONDYHO ESCHATOLÓGIA AKO VÝZVA PRE EKOFILOZOFICKÉ MYSLENIE ROBERT PIŇÁK	331
REFLEXIA EKOLOGICKEJ KRÍZY V SLOVENSKEJ FILOZOFII. JEJ ZAČIATKY A SÚČASNOSŤ. SLAVOMÍR LESŇÁK	340
POCZĄTKI POLSKIEJ MYŚLI FEMINISTYCZNEJ (1870 – 1918) ALEKSANDRA BANOT	349
MULTIKULTÚRNA VÝCHOVA A KULTÚRNA INTEGRÁCIA SLOVENSKA V NOVEJ EURÓPE ANNA KLIMEKOVÁ	357



Vážené čitateľky, vážení čitatelia,

dvojdielna publikácia, ktorú Vám ponúkame do pozornosti, je výsledkom 2. ročníka slovensko-poľskej medzinárodnej vedeckej konferencie rozšírenej o spoluprácu s predstaviteľmi českej filozofickej obce pod názvom: *Filozofia a slovanské myšlienkové dedičstvo: osobnosti, problémy, inšpirácie*, ktorá sa konala v dňoch 14. – 16. apríla 2008 v Kongresovom centre v Smoleniciach. Konferencia nadviazala na 1. ročník poľsko-slovenskej vedeckej konferencie *Človek v spoločnosti*, ktorú spoluorganizovali *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Cieszynie, Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka ATH w Bielsku-Białej* a *Slovenské filozofického združenia pri SAV* a ktorá sa realizovala na pôde Akademii Techniczno-Humanistycznej v Bielsku-Białej.

Toto druhé medzinárodné podujatie už organizovali viaceré filozofické inštitúcie zo Slovenska, Poľska a Česka, menovite *Slovenské filozofické združenie pri SAV, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF Univerzity Komenského v Bratislave, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Oddział w Cieszynie, Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka ATH w Bielsku-Białej, Katedra filozofie FF Masarykovy Univerzity v Brně, Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* a *Katedra filozofie a dejín filozofie FF Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach*.

Predložená publikácia obsahuje texty popredných slovenských, poľských a českých odborníkov z oblasti filozofie a z príbuzných spoločensko-vedných odborov, predovšetkým z histórie a pedagogiky. Predstavuje nielen pohľad na vzájomné prieniky, ovplyvňovanie a recepciu ideových podnetov vo filozofickom myslení a kultúrnom dianí v slovensko-poľsko-českom kontexte, ale je tiež pokusom o reflexiu a interpretáciu rôznych podôb slovanského myšlienkového dedičstva, a teda aj akousi podobou zavŕšenia snahy súčasných autorov zachytiť nadčasovosť tohto dedičstva, odkaz generácií posledných storočí a sprostredkovať ich rozmanité myšlienky a koncepcie.

Nejde pritom o návrat k tradičnej podobe myšlienky panslavizmu, ale o poukázanie na nové spôsoby vzájomných, kooperatívnych a dialogických foriem komunikácie v rámci jednotlivých národných filozofií. Iba tak sa totiž otvára priestor pre sprostredkovanie špecifických, takpovediac „partikulárnych“ dimenzií, ktoré nestrácajú svoj význam ani v globalizujúcom sa súčasnom svete.

Úvodné slová predniesli vzácní hostia zo Slovenska, Poľska a Čiech, reprezentanti jednotlivých filozofických pracovísk a svojim krátkym zamyslením prispel aj riaditeľ Poľského inštitútu v Bratislave, pán

Zbigniew Machej.

Obsah tejto dvojdielnej publikácie tvoria okrem slávnostných príhovorov plenárne prednášky, ktoré vo svojej tematickej rozmanitosti priblížili základné témy, trendy, inšpirácie a prenikavé sondy do slovenskej filozofie a jednotlivých národných podôb filozofovania.

Príspevky ostatných účastníkov konferencie sú rozdelené podľa ich zamerania do troch sekcií, ktoré sú orientované na významné, viac či menej známe osobnosti, zaujímavé problémy a rôznorodé inšpirácie slovenského myšlienkového kultúrneho dedičstva.

Smolenický zámok, v priestoroch ktorého sa konferencia konala – svojou atmosférou a krásnym prostredím – priam podnecoval „chut“ diskutovať, reflektovať a navzájom sa inšpirovať k úvahám, ktoré účastníkov tohto medzinárodného podujatia symbolicky „spájali“ a uisťovali o aktuálnej potrebe ďalšej vzájomnej spolupráce.

Dúfame, že obidva predkladané diely publikácie a ich obsahová rôznorodosť sa stanú nielen informačným a poučným, ale aj zaujímavým a príjemným čítaním pre všetkých čitateľov.

Ako editori obidvoch dielov sa chceme poďakovať recenzentom prof. dr hab A. Kiepasovi, prof. dr hab. K. Wolszowi, doc. PhDr. V. Mandovi, CSc. a doc. PhDr. L. Kiczkovi, CSc. za ich zásadné pripomienky, ktorých zapracovanie pomohlo k skvalitneniu publikovaných textov.

editori

Szanowni Czytelnicy,

dwuczęściowa publikacja, którą polecamy Waszej uwadze, jest wynikiem drugiej słowacko-polskiej międzynarodowej konferencji naukowej rozszerzonej o współpracę z przedstawicielami czeskiej filozofii pod nazwą: *Filozofia a słowiańskie ideowe dziedzictwo: osobowości, problemy, inspiracje*, która odbyła się w dniach 14 – 16 kwietnia 2008 r. w Centrum Kongresowym w Smolenicach. Konferencja nawiązuje do pierwszej polsko-słowackiej konferencji naukowej *Człowiek w społeczeństwie*, którą współorganizowali: *Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Cieszynie, Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka ATH w Bielsku-Białej* oraz *Słowackie Towarzystwo Filozoficzne przy Słowackiej Akademii Nauk*, i która miała miejsce w Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej.

To drugie międzynarodowe spotkanie było przedsięwzięciem szeregu instytucji filozoficznych ze Słowacji, Polski i Czech, mianowicie: *Słowackie Towarzystwo Filozoficzne przy Słowackiej Akademii Nauk, Katedra Filozofii i Historii Filozofii Wydziału Filozofii Uniwersytetu Komenskigo w Bratysławie, Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Cieszynie, Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka ATH w Bielsku-Białej, Katedra Filozofii Wydziału Filozofii Uniwersytetu Masaryka w Brnie, Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach i Katedra Filozofii i Historii Filozofii Wydziału Filozofii Uniwersytetu P. J. Šafárika w Koszycach.*

Przedłożona publikacja zawiera teksty czołowych słowackich, polskich i czeskich specjalistów filozofii oraz pokrewnych dyscyplin, przede wszystkim historii i pedagogiki. Przedstawia nie tylko wzajemne przenikanie, oddziaływanie i recepcję ideowych impulsów w myśleniu filozoficznym oraz kulturze, w słowacko-polsko-czeskim kontekście, lecz jest także próbą interpretacji oraz refleksją nad różnymi postaciami słowiańskiego myślowego dziedzictwa, a więc jakąś formą zwieńczenia dążeń współczesnych autorów starających się uchwycić ponadczasowość tego dziedzictwa, przesłania pokoleń ostatnich stuleci i udostępnienia ich rozmaitych idei oraz koncepcji.

Nie jest to jednak powrót do tradycyjnej idei panslawizmu, ale wskazanie na nowe sposoby wzajemnych, kooperacyjnych oraz dialogicznych form komunikacji w ramach poszczególnych filozofii narodowych. W ten sposób otwiera się przestrzeń wzajemnej wymiany specyficznych, „partykularnych“ idei, które nie tracą na znaczeniu w globalizującym się współczesnym świecie.

Słowa zagajenia wygłosili szacowni goście ze Słowacji, Polski i Czech, reprezentanci poszczególnych środowisk filozoficznych, do których swoim krótkim wystąpieniem dołączył Dyrektor Polskiego Instytutu w Bratysławie, pan Zbigniew Machej.

Na treść tej dwuczęściowej publikacji składają się - oprócz uroczystych przemówień - plenarne referaty, które w swojej tematycznej różnorodności przybliżyły tematy, trendy, inspiracje i wgląd do słowiańskiej filozofii oraz poszczególnych narodowych form filozofowania.

Referaty pozostałych uczestników konferencji rozdzielono, według ich orientacji, na trzy części, które prezentują mniej lub bardziej znane osobowości, interesujące problemy oraz różnorakie inspiracje słowiańskiego ideowego kulturalnego dziedzictwa.

Smolenicki zamek, w którym odbyła się konferencja, swoją atmosferą i pięknem wprost pobudzał do dyskusji, refleksji i uwag, a ponadto uczestników tej międzynarodowej inicjatywy symbolicznie przekonywał o potrzebie dalszej współpracy.

Mamy nadzieję, że publikacja ta oraz ich treściowa różnorodność będą nie tylko wartościowe poznawczo, lecz również interesującą i przyjemną lekturą dla wszystkich czytelników.

Jako edytorzy obu tomów chcemy podziękować recenzentom: prof. dr hab. A. Kiepasowi, prof. dr hab. K. Wolszy, doc. PhDr. V. Mandowi, CSc. oraz doc. PhDr. L. Kiczkowi, CSc. za ich uwagi, których uwzględnienie przyczyniło się do ulepszenia publikowanych tekstów.

edytorzy







**FILOZOFIA
A SLOVANSKÉ
MYŠLIENKOVÉ
DEDIČSTVO:
Problémy**



**PRASLOVANSKÁ A KELTSKÁ PRÍRODNÁ
DIALEKTIKA A INKLINÁCIA K PODOBNÉMU
SPÔSOBU MYSLENIA NAPRÍKLAD V DIELE
L. N. GUMILEVA ČI NÁŠHO SVÄTOPLUKA ŠTÚRA**

Marina ČARNOGURSKÁ

Ancient Slavonic and celtic natural-dialectic opinions and the inclination to the similar kind of thinking in the work, for example, of L. N. Gumilev or our Svätopluk Štúr

When we are currently alarmed by the world climatology and the most of all by the projections from an Earth Simulator program, realized by the newest and the most modern Japanese computer Red Dog 2100, that our life on the Earth could be already in the nearest future very seriously endangered by many catastrophic climatic changes, the question of a harmony with the nature as well as our good understanding of its natural-dialectic processes begin to be a great challenge for modern world philosophy. The worldviews of many great ancient civilizations were aligned with nature, and similarly, our ancient Slavic ancestors also have been able to become familiar and positively cooperate with such natural-dialectical character of the Nature. If we will concentrate on this kind of thinking, we ought to find some traces of it in the genetic memory of all of us. The examples that these traces really exist, are such intellectual authorities as is Russian philosopher and geographer L. N. Gumilev as well as our first professional Slovak philosopher Svätopluk Štúr. Our modern philosophical thinking ought to follow a similar direction to be able to provide to the mankind of the 21st century a perspective of understanding of nature and thus ensure further preservation of Humankind on the Earth.

Najnovšie klimatologické prognózy nás už naliehavo upozorňujú na možnosť klimatických katastrof, ktoré by život ľudstva na Zemi veľmi vážne ohrozili. Signalizuje to zároveň, že sa napriek našej stúpajúcej technickej vyspelosti, dostávame do situácie, kedy potrebujeme čo najrýchlejšie podstatne prehodnotiť a v nadväznosti na to celosvetovo zásadne zmeniť svoj veľmi narušený a vďaka našej po stáročia umocňovanej západnej svetonázorovej tradícii odcudzený vzťah k prírode.

Dnes sme všetci obyvatelia Európy v bežnom živote zástanci západného svetonázoru, ktorý sa ideologicky sformoval pôvodne z koreňov

monoteistického židovsko-kresťanského náboženstva a grécko-rímskej a v nadväznosti na to scholastickej a potom novovekej európskej filozofie, vyrastajúcej zo subjekt-objektového, prírodu v objekt spredmetňujúceho myslenia, v konečnom dôsledku prerodiaceho sa v prírode odcudzené myslenie mestského človeka. Naše každodenné ekonomické i spoločenské správanie, necitlivo ignoruje zákony prírody a už dávno nepovažuje prírodu za posvätný životný priestor, ale len za k dispozícii nám daný ekonomicko-podnikateľský objekt. Tým očividne potvrdzujeme, že sme sa stali v prirodzenom priestore našej Zeme jej čoraz väčšími ohrozovateľmi.

Na celom širom európskom území nás však mnohé prahistorické kultúrne pamiatky presvedčajú, že tomu tak v dávnych dobách nebolo. Staroveké stredo- i severo-európske kultúry, v to počítajúc aj Slovanov, vedeli žiť na svojich územiach nielen v rešpektovaní prírodných zákonov a v harmonickej symbióze s prírodou, ale v zhode so svojim úplne iným svetonázorom a dokonca disponujúc určitými v tomto smere omnoho vyspelejšími technickými poznatkami než máme dnes my, vedeli mať osoh z jej základnej prírodnej energie. Napríklad dodnes sa z dávnej prahistorickej minulosti zachovali (dokonca aj na Slovensku) veľmi zvláštne kamenné pamätníky, tzv. menhiry, dolmeny a megality, zoskupené do pre nás už nezrozumiteľných konštelácií, ktoré nás nielenže provokujú svojou tajuplnou záhadnosťou, ale dnes už vďaka modernej technike zhotovenými ich topografickými fotografiami ako aj ultrazvukovými meraniami nás utvrdzujú v domnienke, že to nie sú nijaké náhodné „dávnymi divochmi“ navrhnuté zhluky kamenia, ale napríklad „tieto stavby mohli byť objemnými akustickými dutinami (akými pravekými Helmholtzovými rezonátormi), ktoré generovali nízkofrekvenčné akustické vlnenia, ktoré sa navrstvovali na ultrazvukové vlnenia dolmenov a modulovali ich.... a dolmeny ultrazvuk nielen generovali, ale ho aj usmerňovali vo forme lúča vyžarovali.“ ([14], 106) Žiaľ, písomné správy o všetkých týchto poznatkoch našich prapredkov, a teda aj o účinkoch spojenia protikladných energií Neba a Zeme a využívaní ich v prospech človeka, zachytené nielen starogermánskym ale aj praslovanským runovým písmom, kresťanská inkvizícia celé stáročia veľmi systematicky a zároveň veľmi nenávisťne likvidovala a podobne ako conquistadori v Južnej Amerike v prípade dávnych indiánskych kultúr, tak aj v Európe napokon už nenahraditeľne navždy zničila. A tak dnes už naozaj len málo čo vieme o predkresťanskej kultúrnej i technickej vyspelosti Európy!

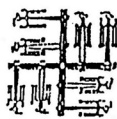
Našťastie moc inkvizície nesiahala na svete úplne všade a tak dnes napríklad vďaka textovo dobre dochovanému a dodnes nezničenému kul-

túrnemu, duchovnému i svetonázorovému a filozofickému dedičstvu čínskej civilizácie, ktorá bola s prírodou po tisícročia podobne zrastená ako predkresťanské európske kultúry, môžeme sa komparatívnou metódou dopracovať k pochopeniu metafyzického modelu prírodne-dialektických svetonázorových predstáv všetkých dávnych prírodu rešpektujúcich a za posvätný priestor ju považujúcich ľudských spoločností. Pomáha nám to odhaliť a spoznať mnoho zo skutočných právd o podstate bytia našej pozemskej i vesmírnej reality. Napríklad aj také základné metafyzické pravdy, ako: že všetko v bytí sa deje vo vzájomne protikladne nábojovej (a teda i kvalitatívnej) reakcii a len čo sa čokoľvek dostane do svojho krajného kvalitatívneho extrému, vďaka všade prúdiacej a všetko tvoriacej, nábojovo neustále protikladne-bipolárnej energii univerza sa nevyhnutne zvráti vo svoj opak. Vďaka tomu naoko lineárne evolučný proces bytia prebieha na Zemi v kolobehu cyklických procesoch dialektických zvrátov **v spätné príčinnej reakcii každého svojho synergicky sa tvoriaceho dialektického následku**. Takouto prirodzenou interaktivitou si látkovo nesubstančná samo-sa-organizovanosť všetkého bytia, vďaka svojej základnej energii, ktorá je zároveň nositeľkou všetkých na to potrebných informácií¹ (viď prúdy fotónov kvantovej energie!), organicky pretvára napríklad i etnogenézu ľudstva na Zemi v logicky sa vyvíjajúci proces neustále organicky podmieňujúcich sa pozitívnych no súčasne i negatívnych, obojstranne funkčných dialektických následkov.

Takýmto spôsobom prebiehajúci základný charakter bytia, realizujúci sa všade na Zemi v jej prirodzenom prostredí, zhodne odpozorovali (a to nezávisle na sebe) na rôznych miestach Zeme mnohé prastaré ľudské kultúry a vyjadrili to naoko rôznymi, no v podstate totožnými grafickými symbolmi:



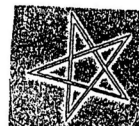
čínska:



stredoázijská
i indiánska:



protohebrejská:



staroslovanská:

¹ Naša súčasná prírodoveda to definuje ako bytostnú vlastnosť fotónov tzv. kvantovej energie, vďaka čomu už hneď po „Veľkom tresku“, ktorým v nekonečnom univerze takto sa realizujúceho bytia vznikol náš vesmír, ako jedna z jeho modalít, mohli nukleárne reakcie hneď v prvých „minútach“ jeho existencie začať tvoriť vznik pestrej palety chemických prvkov vytvárajúcich následne hmotné prostredie našej životnej reality.

Nuž, a keď spätne rekonštruujeme pôvodné svetonázorové orientácie najstarších generácií týchto kultúr, objavujeme v nich veľkú ideovú podobnosť.

Tento prírodne-dialektický svetonázor, ktorý napríklad v Číne tvoril základné podhubie vyše 2500 rokov sa neskôr rozvíjajúceho filozofického dedičstva, bol žiaľ v strednej a severnej Európe zo všetkých predkresťanských etník radikálne vykynožený ich násilnou či dobrovoľnou kresťanizáciou, čím sa ich predchádzajúci prírodne-dialektický svetonázor nahradil dogmou o existencii nemenného a voči bytiu transcendentného Boha a ním stvoreného objektu, tzn. Stvoriteľa aj všetkého nášho pozemského bytia. Od tých čias sa vyššie uvedené svetonázorové symboly začali považovať za „pohanské“ a pokresťančené obyvateľstvo Európy sa vyššie uvedenému svetonázorovému posolstvu postupne úplne odcudzilo. V duchu novoprijatého kresťanského náboženstva prírodu začalo chápať len ako náhradné prostredie, ktoré človek dostal za trest po svojom vyhnaní Bohom z jeho nebeského raja! Samozrejme, príroda tým prestala byť pre človeka posvätným priestorom a svoj vzťah voči nej nielen ekonomicky ale aj svetonázorovo premenil v koristnícko-majetnícky vzťah bytosti, ktorá si neuvedomuje, ako je na ňu vo svojej existencii životne odkázaná.

Predtým však, a to najmenej pred jeden a pol tisícročím, keď ešte obyvateľstvo Európy žilo v tesnom spojení s prírodou, malo k nej (ako to mnohé poznatky o tom – napr. keltský stromový kalendár, naznačujú) úplne iný vzťah. Vzťah, ktorý zásadne ovplyvňoval nielen spôsob správania sa ľudí voči nej, ale i formu ich základných životných skúseností, predstáv i svetonázorových orientácií. A keďže obyvateľstvo našich území v tých časoch predstavovali keltské a staroslovanské kmene, ktorých potomkami sme tu dnes na Zemi my, vďaka vedeckým výsledkom modernej hlbinej psychológie sa dá predpokladať, že v generáciách intelektuálnych osobností pochádzajúcich z týchto koreňov by sa mohli dať ešte aj dnes vystopovať (aspoň u niektorých z nich) bytostné sklony podvedome inklinujúce k týmto dávnyim životným postojom a svetonázorovým presvedčeniam.

Na rozdiel od prístupu k svetu bojovných nomádskych kmeňov a z nich sa v Grécku a na Prednom Východe vytvoriaceho sa mestského obyvateľstva, venujúceho sa remeslu, obchodu a preprave tovaru, slovanské obyvateľstvo v priestoroch Ukrajiny, Ruska, Poľska, Slovenska i Česka, sa od najpradávejších dôb venovalo poľnohospodárstvu. „A keď roľníci orali a žali úrodu, keď sa prizerali, ako semená padajú do hlbín zeme, uvedomovali si že tu pôsobí skrytá sila..... a že vstupujú

do jej posvätnej moci a sú spolutvorcami jej obdivuhodnej hojnosti. Zem zjavne živila všetko tvorstvo – rastliny, zvieratá i ľudí -, a teda ako keby žili v jej lone.“ ([1], 41) Tento špecifický druh podvedomia sa v pokoleniach potomkov od pradávna poľnohospodárstvu sa venujúcich kultúr, a tým (na rozdiel od bojovných kočovných nomádov) s prírodou spolupatrične zrastených ľudí, ešte dodnes občas vyplavuje v niektorých ich potomkoch v ich svojsky špecifickej intelektuálnej tvorbe, majúcej punc tomu odpovedajúcej svetonázorovej optike.

Ľudí tohto druhu, a teda takto sa špecificky vyhraňujúce mysliteľské osobnosti (pri troche práve na toto zameranej pozornosti) určite nájdeme aj v dejinách slovanských národov. XXX Moju pozornosť z tohto hľadiska upútava napr. dielo ruského vedca, filozofa a geografa, L. N. Gumileva, syna ruskej poetky Anny Achmatovovej. Možno i vďaka nej, no asi i vďaka svojim slovanským koreňom Gumilev zdedil v sebe zvláštnu citlivosť pre vnímanie dejín ľudských kultúr na euro-ázijskom kontinente cez prizmu rôzne sa pretvárajúcich prírodných procesov a meniacich sa tým životných podmienok v priestore a čase, v ktorom tu ľudia po stáročia žili. Svojimi dielami, ktoré sú veľmi originálnymi plodmi vedca-geografa, no zároveň ojedinele rozmyšľajúceho ruského a teda slovanského filozofa, si znovu a znovu uvedomoval závislosť prežitia človeka i jeho spoločensva na existujúcom tom-ktorom prírodnom prostredí. Je preňho úplne nepredstaviteľné, že by človeka a jeho životné deje, i dejiny ľudských kultúr bolo možné skúmať vo vytrhnutí z tohto prírodného prostredia, (čo je naopak úplne bežné v západnej filozofickej i spoločensko-vedeckej tradícii). Podľa Gumileva človek je s prírodou a jej meniacimi sa procesmi v organickej jednote, a je teda úplne nemožné, aby mohol prežiť v určitom geografickom priestore bez ohľadu na prírodné podmienky, ktoré tam dané ľudské spoločensvo obklopujú. Napríklad v prípade hľadania stratenej ríše Chazarov sa Gumilev dopracoval k úspešnému lokalizovaniu hlavného mesta ich stratenej ríše len vďaka zohľadneniu zmien smeru prúdenia vzduchu v Európe v 7. – 9. storočia. Zistil zároveň, že „ak poznáme dátumy rozkvetu významných ríš v euro-ázijskom priestore za posledné dve tisícročia, môžeme z nich odvodiť charakter zmien prírodných podmienok v tom ktorom období“ ([5], 26) a naopak, pretože ak skúmame „v ohraničených časových obdobiach pohyby národov na celom tomto území....zistíme, že korešpondujú s predpokladaným vývojom podnebia a môžu teda byť aj základným ukazovateľom klimatických zmien“ ([5], 45) čiže i toho, že etnické prostredie je citlivým ukazovateľom zmien svojho vonkajšieho, to znamená prírodného prostredia. Vo svojom významnom diele *Etnosfera, istoria ľudej i istoria*

prírody pracuje zároveň s takými originálnymi dialektickými termínami a kategóriami ako sú **antisystémy v etnogenéze, bipolárnosť etnosféry, zigzag histórie** a podobne a dospieva vďaka nim k teoretickému záveru, že svet človeka a rast či zánik jednotlivých ľudských kultúr vzniká a zaniká v dialektickej zhode so vznikom či zánikom tých-ktorých prírodných a životných podmienok na Zemi. Podobne je od toho závislá aj celková existencia ľudstva. Prírode vďačíme za svoj život a jej odumieranie zároveň znamená začiatok odumierania aj celého ľudstva na tejto planéte. Naopak jej záchrana, či jej zásadná revitalizácia je významnou investíciou do záchrany ďalšieho prežitia ľudstva na našej planéte².

Zvýšenú citlivosť pre posudzovanie pravdy o bytí sveta na základe úsilia o čo najlepšie porozumenie metafyzickej podstaty obklopujúceho nás (prírodného) bytia, a tým zároveň vnímanie ho ako neoddeliteľnej súčasť našej existencie, môžeme vystopovať aj v dejinách slovenského filozofického myslenia. Nekompromisná snaha o hľadanie pravdivých paradigiem pri skúmaní problémov i výbere cesty, vedúcej k ich pravdivému poznaniu, no zároveň i uvedomovanie si svojich špecifických slovanských koreňov a tým i určitých svojských „inakostí“ voči ostatnému európskemu svetu, nachádzame už u prácach a postojoch prvých generácií slovenských intelektuálov, študujúcich začiatkom 19. stor. na nemeckých univerzitách. Nie náhodný je v konzervatívne-nadradenec-kom nemeckom prostredí originálny kultúrny nacionalizmus Jána Kollára a jeho volanie po „čínorodej slovanskej vzájomnosti“ ([15], 146) a rovnako nie náhodné je pochopenie Heglovej dialektiky nadšenými hegelianmi Ľudovítom Štúrom i J.M. Hurbanom v špecifickom metafyzickom zmysle, a to v zmysle Absolútnej idey nie ako metafyzického absolútna, ktoré by bolo bytiu transcendentné, ale ako absolútno bytiu zásadne imanentné. Podľa ich predstáv neexistuje teda mimo kozmu či prírody a ani mimo svetových dejín a tvorí ich imanentnú zákonitosť, vďaka čomu aj logika svetového diania má preto dialektickú a tým i dynamicko-konfliktnú povahu a formu uskutočňovania sa.

2 Veľmi významným príkladom toho je Čína, kde začatím celoplošnej revitalizácie jej územia špeciálnym systémom zavlažovania už v 3. tisícročí pred n. l. a odvtedy až dodnes, i napriek svojmu preľudneniu, odolávala premene svojich historických území v púšť. To sa napríklad nepodarilo obyvateľstvu Blízkeho Východu, ktorého územia sa premenili v nehostinné púšte a dnes sú oblasťami permanentného vojnového napätia a po vyčerpaní ich naftových ložísk sa tu život stane pre ľudí ešte komplikovanejším. Pritom napríklad 5-ročná vojenská intervencia USA v Iraku pohltila už 500 miliárd dolárov! Viete si predstaviť akým nádherným prírodným rajom a pre jeho obyvateľov plodonosným územím by sa bol mohol stať Irak, keby sa tých 500 miliárd dolárov bolo preinvestovalo naopak do revitalizácie jeho životného prostredia?!

V rámci slovenskej filozofie sa však najvýraznejšou osobnosťou v tomto duchu javí až o sto rokov neskôr prvý profesionálny slovenský filozof Svätopluk Štúr. Už vo svojej habilitačnej práci *Problém transcendentna v súčasnej filozofii* sa pokúsil vyriešiť jeden z tých veľkých a večných problémov filozofických, ktorý sa v modernej dobe opovážlivo vyhrotil a rozdeľuje ľudí hlbokou priepasťou, to znamená problém **imanentna a transcendentna**. Podľa neho je to základný problém pravdivej interpretácie reality nášho bytia v našej myšlienkovvej reakcii, ktorá „nectí zodpovednosť voči skutočnosti a vedome ju skresľuje a neguje a vrhá sa strmhlav do temných vôd iracionality a kultu podvedomia a pudov, ktoré dnes opäť dávajú priestor hlásateľom absolútnej, jednej a neomylnnej pseudopravdy.... Nastáva tu svár rôznej pojmavej skutočnosti: rozumovo a intuitívne, alebo ešte v hrubšom odstupňovaní pojatej priamo protirozumovo.“ ([10], 8)

So skoro až nadčasovou predvídavosťou sa napokon vo svojej omnoho neskoršej práci *Marxisticko-leninská vôľa k moci* prepracováva do pozície významného obhajcu ideologicky nezdeformovanej ontologicky pravdivo definovanej **dialektiky**. Podľa neho „moderné zblíženie ideálu a skutočnosti, prekonania abstraktných dualizmov javu a podstaty, atribútov a substancie, vonkajšieho a vnútorného, konečného a nekonečného, jednoty a mnohosti, hmoty a ducha a pod., uskutočnila novoveká filozofia len s pomocou dialektického myslenia.“ ([11], 44) Žiaľ Hegel, podobne ako kedysi Platón „zostal v úžase nad objavom sveta ideí a celkom analogicky ako Kant nepochopil svoj najväčší príspevok k dialektike.“ ([11], 44) A v tej istej práci Štúr zároveň pokračuje: „V tomto rámci môžeme len konštatovať, že marxisti keďže filozoficky vôbec nepochopili problém dialektiky..... neprevzali z Hegla jeho správne, ale iba jeho chybné a neprípustné riešenia (z celej hlavnej marxistickej literatúry nie je známy ani jeden jediný príklad správneho použitia dialektiky!), a tým priviedli celú dialektiku až do komickej absurdnosti! Hegel jednoducho znásilňoval dejiny, prírodovedu aj iné oblasti svojou triádou a chybnou dialektikou a popri pozitivizme bol hlavným vzorom marxistom pre ich zjednodušujúce dejinné i spoločenské konštrukcie.“ ([11], 45) To je predsa úžasné odhalenie! A je ku cti slovenskej i slovanskej filozofie, že túto pravdivú kritiku Heglovej i marxistickej dialektiky ako prvý (a dodnes takmer jediný!) v dejinách európskej filozofie bol schopný vysloviť práve Svätopluk Štúr.

Dalo by sa tu spomenúť ešte aj viacero ďalších stále nedocenených postrehov Štúrovho filozofického myslenia. Napríklad jeho postreh, že „náboženská skepsa, to znamená pochybnosti o pravdivosti nábožen-

ského svetonázoru, dala vznik filozofii a dala jej za úlohu demaskovať náboženstvo. No únik do transcendentna neprýšti len z konfliktu vedy a náboženstva, viery a rozumu, ale nastáva všade tam, kde vzniká svár rôzne pojatých skutočností a z disharmónie a neadekvátnosti poznávacích schopností nastupuje potom ako posledná vysvetľovacia príčina iná skutočnosť, a to transcendentno.“([10], 12)

Svätopluk Štúr zostal, žiaľ, po celý svoj život v slovenskej i európskej filozofii v týchto otázkach len tragicky nepochopeným a osamelým samorastom. Možno aj preto, že vo svojom čase nemal ešte možnosť dôkladne konfrontovať a obohatiť svoje názory aj o poznatky a filozofické axiómy iných podobných teórií bytia, napríklad vyslovených ďaleko za hranicami európskej kultúry. No svojou snahou o čo najpravdivejšiu orientáciu v reálnom svete bytia sa sám od seba (no zároveň v mnohom geniálne paralelne napríklad s dávnymi čínskymi taoistickými názormi) prepracoval k vysvetleniu imanentnej štruktúry Univerza, a to tým, že jej pôvod zakotvil v polarizačnej osi jej prapodstaty, vďaka čomu **sa všetko v realite dialekticky polarizuje v rámci svojho diania medzi dvoma protikladmi**. Tým skutočne obdivuhodne prebehol svoju dobu a pochopil filozofické súvislosti, ktoré v tom čase európska filozofia pochopiť ešte nevedela. Zároveň pritom dospel k názoru, že pojem transcendentna je prázdny pojem, pretože jednotná skutočnosť nekonečného univerza bytia je imanentná a jej vývoj sa odohráva a cirkuluje vo svojom vlastnom vnútornom protipohybe neustálych synergických návratov v rámci harmonizačnej funkcie neustálej polarizačnej osi svojej energie, a teda niet nijakej transcendentnej metafyzickej prapríčiny Univerza, a teda ani Boha.

Spolu s ideou jednotného organického celku Univerza vydedukoval aj premenu kauzálneho princípu bytia a jeho reálneho diania v princíp funkcionálny, zabezpečujúci vzájomný samovývoj organických celkov Univerza bez akéhokoľvek zásahu metafyzicky voči nemu transcendentného činiteľa (i keď netušiac ešte, že nositeľkou toho je Univerzu bytia imanentná, zo seba nábojovo bipolárna energia, ktorá je zároveň aj samonositeľkou každej potrebnej na to vedomosti-informácie!) Filozoficky si tým teda prirodzene osvojil tézu neexistencie transcendentného Subjektu - Boha. Realitu bytia pochopil ako dynamicko-organický komplex vzájomne protikladných dialektických procesov vo vzájomne plynulých interakciách ich vnútornej štruktúry.

Nuž a na základe takto postavenej metafyzickej definície celostne imanentnej skutočnosti bytia vo svojom diele potom významne dešifroval aj konkrétnu skutočnosť našej bezprostrednej európskej súčasnosti. A dnes, keď nám už na planéte Zemi skutočne ide tak povediac „o život“,

mali by sme konečne začať dôverovať tejto a nie tej mylnej a vedomie ľudí fatálne deformujúcej svetonázorovej optike, čiže nespoľiehajúc sa na nijakého nadprirodzeného záchrancu spoločnými silami zachrániť a revitalizovať prírodu na všetkých v púšte sa premieňajúcich kontinentoch skôr než pre strácajúce sa množstvo rastlínstva a lesov, začne v atmosfére našej planéty nebezpečne ubúdať pre nás a pre našich potomkov tak životne dôležitý kyslík.

Literatúra

- [1] ARMSTRONG, K.: *Dejiny mýtov*. Bratislava : Slovart 2005.
- [2] ČARNOGURSKÁ, M.: Post scriptum I. a II. k storočnici Svätopluka Štúra, zakladateľa profesionálnej slovenskej filozofie, In: *Literárny týždenník*, XV (2005), č. 5 a 6., s. 5 a 8.
- [3] GUMILEV, L. N.: *Etnogenez i biosfera Zemli*. Leningrad : Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta 1989.
- [4] GUMILĚV, Leo: *Ethnogenesis and the Biosphere*. Moskva : Progress Publishers 1990.
- [5] GUMILJOV, L. N.: *Objevení země Chazarů*. Praha : Mladá Fronta 1971.
- [6] GUMILEV, L. N.: *Etnosfera – istoria ljudej i istoria prirody*. Sankt-Peterburg : Kristall 2003.
- [7] GUMILEV, L. N.: *Drevňaja Rus i Velikaja step*. Moskva : AST · Astrel' 2004.
- [8] LECIEJEWICZ, L.(ed.): *Mały słownik kultur dawnych Słowian*. Warszawa : Wiedza powszechna 1972.
- [9] SCHIRNER, M.: *Talismany a amulety*. Frýdek-Místek : Alpress 2006.
- [10] ŠTÚR, S.: Problém transcendentna v súčasnej filozofii. In: *Spisy FFUK* (1938), č. 27.
- [11] ŠTÚR, S.: *Marxisticko-leninská vôľa k moci*. Bratislava : Bradlo 1991.
- [12] ŠTÚR, S.: *Smysel slovenského obrodzenia*. Liptovský sv. Mikuláš : Tranoscius 1948.
- [13] ŠTÚR, S.: Rozprava o živote, In: *Spisy FFUK* (1946), č. 33.
- [14] TELÚCH, P.: *Amulety a talizmany, ochranné predmety človeka v kultúre Slovanov a iných národov*. Bratislava : Print-Servis 1998.
- [15] VÁROSSOVÁ, E.: *Filozofia vo svete – svet filozofie v nás*. Bratislava : Veda 2005.

- [16] VÁROSS, M.: Tao a Heidegger, nad prácou Čang Čung-jüana „Creativity and Taoism“. In: *Filozofia* 47 (1992), č. 4, s. 230 – 234.
- [17] VESCOLI, M.: *O lidech, času a stromech, Keltský stromový kalendář*. Praha : Volvox Globator 2007.

Marina Čarnogurská, CSc. (Mária Ferancová)
Ústav orientalistiky SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: marina.carnogurska@gmail.com

METODOLOGIE HISTORICKÉHO POZNÁNÍ V DÍLE MYCHAJLA S. HRUŠEVSKÉHO

Nikolaj DEMJANČUK

Methodological conception of Mychajlo S. Hruševskij

Ukrainian historian and philosopher Mykhajlo Hruševskij (1866-1934) is the autor of the authentic historical and philosophical publications that represents the spiritual world of the first compact generation of Ukrainian intellectuals. The historical and philosophical conception of Hruševskij ties together and develops ideas of the Ukrainian and european intellectuals at the turn of the centuries: historians, sociologists, anthropologists, linguisticians, and was applied at his monumental Istorija Ukrainy-Rusy (History of Ukraine-Rus', 10 vols. This work was the first major synthesis of the history of Ukraine ever written) and the important Istorija ukrains'koi literatury (History of Ukrainian Literature, 6 vols.). Theoretical principals of Ukrainian idea gives him chances to realize new view of history of eastern Slavs, their cultural, economic and political life. Hruševskij argues against the interpretains of Ukrainian history by Russian historians and philosophers.

Osobnost Mychajla Hrušovského je spojena s dějinami tří zemí: Polska, Ukrajiny a Československa. Hruševskij se narodil v polském Cholmu (Chelmu). V tomto městě se snoubila v době jeho narození polská, židovská a ukrajinská kultura, která vytvářela ojedinělé podmínky pro formování tvořivé osobnosti. Od svých rodičů přejal Hruševskij ukrajinské národní uvědomění a již v době svých gymnasijských studií pilně četl a studoval spisy o Ukrajině a jejích dějinách. Roku 1891 vydává v Kyjevě rozsáhlý spis „Istorija kievskoj zemli ot směrti Jaroslava do konce XIV. věka“, za který ho odměnila universita zlatou medailí. ([1], 5) Po absolvování Kyjevské univerzity, se stává v roce 1894 profesorem polské univerzity ve Lvově. Od roku 1905 se Hruševskij po celé desetiletí pohybuje mezi Lvovem – Kyjevem, tedy mezi dvěma hlavními ukrajinskými intelektuálními centry, která se nalézala na území Rakousko-Uherska a Ruska.

V činnosti Mychajla Hruševského byly výrazné exkursy do kulturních dějin Čech, Moravy a Slovenska. Nejednou zmiňuje Slovensko, Čechy a Moravu a to ve spojitosti s otázkou vlivu náboženského a národního

hnutí na ukrajinské prostředí a kulturu v době husitské. Po svém odchodu z Ukrajiny do emigrace trávil Hruševskij trávil hodně času v Rakousku, odkud podnikl několik cest do Čech, především do Prahy. V Čechách se M. Hruševskij setkával s J. Pekařem a také T. G. Masarykem.¹

Život a činnost M. Hruševského spadají do pomyslného třetího období vývoje ukrajinské kultury a filosofie, které se vyznačuje závislostí na idejích romantismu (cit, individualita, duše; proti rozumu iracionální cit, proti touze poznat touha zakusit, proti racionalitě fantazie). Díky romantismu se okruh problémů, kterými se zabývá, obohacuje o otázky „člověk-národ“. Vedle dějin filosofické kultury, dějin filosofické teorie vyvstává otázka národní ideje, jež dovršuje proces vývoje ukrajinské národní kultury a filosofie jako její duchovní kvintesence. V tomto období se dále rozvíjí profesionální filosofie, ale především se filosofické myšlení propojuje s vývojem literatury. To můžeme vysvětlit převahou romantického stylu myšlení, podle něhož právě jazyk a vedle něj ústní a písemná tradice jsou hlavními znaky, které odlišují etnikum.

V tomto pohledu jazyk a literární proces hrají konstitutivní roli v kultuře. Filosofické myšlení na Ukrajině tohoto období se vyvíjí v jednotě s vědeckým, politickým a náboženským myšlením. Dějiny národních kultur jsou nedílně propojeny s vývojem filosofie, které náleží role být sebepoznáním, sebevědomím kultury, uceleným obrazem duchovního světa národa. Historická a filosofická koncepce M. Hruševského je jedním z výrazných modelů ukrajinské filosofie přelomu dvou století, kdy ukrajinská inteligence reaguje na represivní sankce carismu (1863 a 1876) zaměřené proti ukrajinštině a ukrajinské kultuře. Snahy ruského carismu potlačit a „odsoudit k nebytí“ (Hruševskij) ukrajinský národ, vedly k tomu, že energie národního, kulturního a politického hnutí se přesouvá do zahraničního centra rakouské Ukrajiny, do Lvova. Lvov se v tomto období stává centrem filosofické fundace ukrajinské ideje a byl označen Hruševským v jeho článku za „Ukrajinský Piermont“, který ob-

¹ První české zmínky, které registrovaly historiografickou práci M. Hruševského, byly zveřejněny po jeho příchodu na Lvovskou universitu roku 1894, kdy začíná jeho badatelská, vydavatelská a organizační činnost. Aktivity Hruševského byly zaregistrovány mladým J. Pekařem (1896), v publikaci L. Niederleho a recenzi Č. Zíbrta. ([1], 5) J. Bidlo nazýval M. Hruševského „Otcem národa“. F. Tichý vysoce hodnotil význam Hruševského práce pro ukrajinskou a celou slovanskou kulturu, především pro její originální vědecký přínos: „Hruševskij je především velká individualita badatelská, jakých je pořádku, a ve slovanské vědě patří k učencům neplodnějším, nejvšestrannějším i nejpronikavějším. Celoživotní dílo proslavilo autora i za hranicemi. Dějiny ukrajinské Rusi vyšly i rusky, francouzsky a německy.“ ([7], 643)

dobně sardinskému městu, má sehrát roli sjednotitele Ukrajiny. Generace „Mladé Ukrajiny“² se stane v kulturních dějinách ukrajinského národa obdobím, kdy se v podmínkách neexistence vlastní státnosti, formovalo politické etnikum jako samostatný subjekt historického směřování. Výsledkem „Mladé Ukrajiny“ bylo rozvinutí všech prvků ukrajinské kultury: uměleckého, náboženského, vědeckého, filosofického, politického. Mladí intelektuálové odmítají ukrajinofilství a s jistým sebevědomím se hlásí k ukrajinství, které postačuje pro odůvodnění ukrajinské ideje.

Zakladatel ukrajinské historické vědecké školy je autorem dvou tisíc vědeckých publikací věnovaných otázkám historie, literární vědy, kultury, výchovy. Hruševskij opouští dosavadní ruské pojetí dějin „jakožto dějin jednotného ruského státu, slučujícího v sobě vždycky jednoduše, jednonárodní obyvatelstvo slovanské a zaujímá stanovisko, že dějiny jižní a jihozápadní Rusi, obývané skupinou Slovanů značně odlišnou od té skupiny, jež obývá Moskevsko čili Velikou Rus, mají svůj zvláštní, sobě vlastní průběh, význam a hodnotu.“ ([1], 8)

Jako vedoucí katedry všeobecných dějin se zaměřením na dějiny Východní Evropy publikuje v roce 1904 první svazek svých fundamentálních dějin Ukrajiny-Rusi, které vznikly již koncem devadesátých let. Pozoruhodné je to, že kniha vychází po jeho návratu z přednáškového pobytu v Paříži v roce 1903, který měl zásadní vliv na jeho další badatelskou práci. Ve Francii projevuje zájem o otázky sociologie. V období emigrantského života v Praze, Berlíně, Ženevě a Paříži intenzivně pracuje vědecky, usiluje o založení Ukrajinské sociologické vysoké školy, která se měla podle jeho představ stát střediskem jednoty ukrajinských vědců.

Samotný Hruševskij řekne, že „historie a literatura jako lidský život zobrazený ve slovesnosti se staly předmětem mých zájmů“. Právě na těchto problémech se soustředí jeho vlastní badatelské zájmy. Významnou rolí v jeho metodologické koncepci hraje sociologie a jeho práce „Kořeny občanství“ (Початки громадянства). Ukazuje se, že originalita Hruševského metodologického hledání je spojena se syntézou rozmanitých svým předmětným obsahem aktivit: teoretických (historie, literární věda, socio-

² Pojem „Mladá Ukrajina“ je spojen s názvem referátu ukrajinského intelektuála Trochyma Ziňkivského (1861-1891) „Молода Україна, її становище і шлях“, který naznačuje cesty odůvodnění a naplnění ukrajinské ideje. Národní ideji přisuzuje funkci garanta rozvoje a kultury národních celků. Vychází při tom ze zkušenosti německé a polské kultury, v nichž vidí vzor pro Ukrajinu. Současně vyčítá ukrajinské inteligenci, že zrozené národní kulturou „proudy inteligence tečou do rozmanitých moří, doplňují převážně cizí vody, ponechávají Ukrajinu bez jakéhokoliv duchovního nápoje, a proto leží Ukrajina jako poušť, kterou opustil bůh“.

logie) a činností praktických, které realizoval ve sféře politické.

Zacílení metodologické pozice vymezuje obsah filosofie dějin Hruševského. Jeho metodou se stává historicko-sociologická metoda geneticky propojená s pozitivizmem a rozpracovaná v evropském vědeckém myšlení E. Durkheimem (pojetí společnosti jako hodnotového a normativního systému) a M. Weberem (idea vztahu poznání a hodnot). S metodologií A. Comta a H. Spencera se seznamuje během svých studií na Kyjevské univerzitě. V Paříži si osvojuje výsledky francouzské sociologické školy a na základě toho přehodnocuje metodologické vybavení pozitivizmu aplikovaného v historiografii tím, že odůvodňuje syntézu historického a sociologického studia kulturní reality.

Základem jeho metodologické koncepce je požadavek studovat dějinné události ne „cestou apriorních závěrů odvozených z věčných a neměnných principů lidského poznání a myšlení (předloženými zvláště anglickými sociology druhé poloviny 19. století)“, ale „induktivní cestou“ na základě teorie faktorů, která vyžaduje respektování biologických, ekologických a především psychických vlivů na povahu jednání člověka. Důraz kladený Hruševským na tyto fenomény odlišuje jeho pozici od východisek jeho západních učitelů. Ve své vědecké práci navazuje na ideje M. Kostomarova, který si klade za cíl syntetizovat racionalistickou tendenci s idejemi evropského romantismu.

Samotný Hruševskij vymezuje svou pozici jako pokračovatele idejí „vychovaného v přísných tradicích radikálního ukrajinského národovectví, které traduje svou ideologii od cyrilo-metodějského bratrství a stavělo na tom, že zájmy pracujících – jsou nejvyšším zákonem jakékoliv občanské komunity“. Právě lid je „jedinou osobností (hrdinou) dějin s jejimi ideály, zápasy, boji, posměchem a chybami“. Na tomto východisku se formovala významná pro badatelskou práci historiosofická koncepce Hruševského, podle níž je subjektem historického postupu národ.

Hlavním rysem národa jsou jeho duchovní rysy, které vymezují jeho neopakovatelnou etnickou tvář. Ukrajinský národ se odlišuje od jiných národů příznaky antropologickými (stavbou tělesnou), ale také psychofyzickými (individuálními povahovými rysy, rodinnými a společenskými vztahy, zvyklostmi a kulturou). „Tyto psychofyzické a kulturní znaky mají za sebou více nebo méně významnou historickou minulost, dlouhý proces rozvoje, velmi zřetelně spojují do národní pospolitosti jednotlivé skupiny ukrajinského etnika v protikladu k jiným podobným celkům a proměňují ji v živou národní individualitu – „národ“, s dlouhou historií rozvoje“.

Předmětem historického bádání nemají být významné osobnosti nebo státní útvary, nejsou to ani lidové masy, národ jako etnická jednotlivina.

Pokud hodláme v historickém poznání nahlédnout ty nehlubší vrstvy lidské aktivity, musíme se podle Hruševského obrátit „k fundovanému studiu sociální evoluce z těch nehlubších jejích rovin: věčného střetávání a střídání individualistických a kolektivistických pudů ke společnému životu, těch existenciálních podmínek, pod jejichž vlivem se vyvíjejí“. ([4])

Právě přihlídnutí k jedinečným existenciálním podmínkám ukazuje smysl (esenci) dějin národa, který se projevuje v národní sebeidentifikaci, vytvoření podmínek pro volný a všestranný národní rozvoj „úplná samostatnost a nezávislost jsou důsledným a logickým dovršením soustavného tážení po cestách národního rozvoje a sebevymezení každého etnika, které obsazuje určité území a má dostatečné vlohy a energii vlastního rozvoje“. Při tom jednotné území vymezuje objektivní důvody (podmínky) rozvoje v průběhu dějin směrem k národnímu sebevymezení a vytváří předpoklady pro rozvoj tohoto procesu.

Míra adekvátnosti národního života uvedeným podmínkám je spojená s historickou povahou státu, státního řízení, které jsou „po celou dobu studia pro nás důležité především proto, že ovlivňují stav národního života, protože samotný stát je ovlivňován komunitou a naslouchá jejím přáním a povaze dějinných zápasů“.

Další významnou kulturní realitou, která musí být reflektována v historickém poznání, je kromě státního zřízení také „vysoká kultura“ zastoupená národní inteligencí. Inteligence „je pro nás zajímavá nikoli sama o sobě, ale hlavně proto, že se v ní odráží obecně lidské“. Svazek „Історія України-Руси“ věnovaný Bohdanu Chmelnickému zakončuje Hruševskij poznámkou: „Ale tuto knihu o Chmelnickém bych nechtěl věnovat jemu jako vůdci, ale tvořivému strádání ukrajinských mas“. ([4])

Otázka a úkoly národního sebeurčení podmiňují povahu mezietnických vztahů. Jejich základem musí být princip koordinace aktivit jednotlivých etnických skupin tak, aby nebyla omezena svoboda a suverenita žádného etnika. Žádný národ nemá právo činit si nárok na jakési výhody k obhajobě své svébytnosti, ale také musí respektovat svébytnost jiných.

Uvedené historiosofické zásady se stanou základem pro vypracování originální koncepce dějin ukrajinského národa a umožní obohatit filosofii ukrajinské ideje. V souladu s tradicí 19. století odůvodňuje Hruševskij „venkovskou“ povahu ukrajinského národa. Národ to je pro něj „venkov, ukrajinský venkov“. „Hlavním základem této Velké Ukrajiny ještě dlouho pokud ne vždy bude venkovské obyvatelstvo. S ním budeme muset budovat Ukrajinu“. ([3]) Jenom ono nikdy nezradilo národní zájmy, a proto cesta obrození Ukrajiny spočívá v opoře o tuto věrnou a pevnou

národní sílu. Jedině na venkově mají intelektuálové možnost nahlédnout do pramenů národní kultury.

Venkovská povaha Ukrajiny vymezuje svébytnost dějin ukrajinského národa. Hruševskij rozhodně odmítá Ruskem podporovanou doktrínu společných ruských dějin. Všestranně odůvodňuje, že takové dějiny jednotného ruského národa nikdy neexistovaly. Je oprávněné hovořit pouze o dějinách rozmanitých východoslovanských národů, mezi nimiž své místo má národ ukrajinský. Kořeny ukrajinského národa sahají do nejhlubší historické doby. Dějiny Kyjevské Rusi jsou proto podle Hruševského jednoznačně dějinami ukrajinského národa. Právě v tomto historickém období dosahuje svého vrcholu ukrajinská státnost. Druhým významným obdobím ukrajinské státnosti byla doba kozáctví, které bylo nositelem a obrazem národního snažení, „mluvčím národnostního úsilí ukrajinského etnika“. Jestliže doba knížat a doba kozáctví byly tezí a antitezí, pak doba ukrajinského obrození dosahuje syntézy úsilím předchozích generací.

Teoretické a metodologické odůvodnění koncepce bylo dáno v mnoha publikacích, ale především v Dějinách Ukrajiny-Rusi. ([4]) Koncepce Hruševského polemizuje s ruskou doktrínou, která upírá jiným východoslovanským národům právo na vlastní národní identitu, právo na vlastní minulost. Koncepce vychází z pozoruhodně bohatého faktického materiálu, ale zároveň s tím navazuje a syntetizuje tradici hledání ukrajinských intelektuálů v průběhu 19. století.

Heslem Dějin Ukrajiny bylo: poznej pravdu a ona tě povznes. Ale nejen pravda je cílem poznání. Nemenší význam náleží metodologii vědecké práce v oblasti historie, která má vést k pochopení předmětu zájmu badatele jako organické součásti existence národa, jeho duchovní tvořivosti. Metodologie práce historika má být syntézou historického, sociologického, filosofického, estetického a psychologického. Právě syntéza uvedených rovin kulturní reality vymezuje obsah a postupy analytického a axiologického přístupu. V oblasti literatury pak předpokládá propojení metodologických východisek, prorůstání textologické, lingvistické, sociologické, historické, komparativní, kulturologické, estetické, etické a psychologické analýzy. ([5])

Teoretické zásady filosofie ukrajinské ideje se Hruševskij snaží aplikovat do praxe politického života Ukrajiny v prvních desetiletích minulého století. Akademická práce Hruševského - badatele, filosofa, historika, teoretika literatury a umění, spisovatele a etnografa - byla východiskem při hledání principů řešení praktických politických problémů Ukrajiny, která jde svou vlastní historickou cestou odlišnou od Ruska a jiných

evropských zemí. Je to také cesta spojená s životem, kulturní, sociální, hospodářskou a politickou úlohou venkova, kterému patří budoucnost. Rozhodující role venkova není jen minulostí, přítomností, ale také budoucností Ukrajiny.

Posláním intelektuálů, podle Hruševského, má být odstraňování vzájemné nevraživosti, rozvíjení rozmanitých forem kulturního života na Ukrajině. Při tom ukrajinizace nesmí zasáhnout do postavení jednotlivých kultur. Nekompromisním ale musí být budování ukrajinské státnosti spojené s důslednou obhajobou postavení ukrajinštiny jako státního jazyka. ([2], 39 – 56) Teritoriální dělení by mělo respektovat historicky přirozené a ustálené celky, včetně jejich pojmenování. ([3], 99 – 103) To umožní obnovit sebevědomí a regionální identifikaci obyvatelstva s historickými etnickými skupinami, rozmanitostí jejich kultur, což bude impulsem pro rozvoj regionů.

Závěrem můžeme říci, že práce M. Hruševského nejsou pouhou syntézou výsledků ukrajinské historické a literárně vědecké školy, nejsou vyústěním jednoho metodologického směru ve vědě. Důležitým rysem jeho badatelské činnosti je sounáležitost s evropskou vědeckou tradicí. V dějinách Ukrajiny i v dějinách ukrajinské literatury vychází ze znalosti výsledků evropských badatelů. I přesto, že některé jeho interpretace již byly překonány vývojem historických a literárních studií, mnohá tvrzení vědce jsou přínosná i pro současné bádání. Jsou totiž založená na faktickém materiálu, který nemůže nebýt předmětem vědeckého ověřování, které prohlubuje naše vlastní znalosti a propojuje současnou badatelskou práci s duchovním a metodologickým dědictvím M. Hruševského.

Literatura

- [1] BIDLO, J.: *Michal Hruševskij*. Praha : Česká akademie věd a umění, 1935
- [2] HRUŠEVSKYJ, M.: ГРУШЕВСЬКИЙ, М.: *На порозі нової України: статті і джерельні матеріали*. Нью-Йорк, 1992, с. 39-56
- [3] HRUŠEVSKYJ, M./ГРУШЕВСЬКИЙ, М.: *Новий поділ України*. In: *На порозі нової України: статті і джерельні матеріали*. Нью-Йорк, 1992, с. 99-103
- [4] HRUŠEVSKYJ, M./ГРУШЕВСЬКИЙ, М.: *Історії України-Руси*. Dostupné z: <http://litopys.org.ua/>

- [5] HRUŠEVSKYJ, M./ГРУШЕВСЬКИЙ, М.: *Історії української літератури*. Dostupné z: <http://litopys.org.ua/>
- [6] HRUŠEVSKYJ, M.: *Ukrajina a ukrajinci*. Praha : Švejda, 1918
- [7] TICHÝ, F.: Životní jubileum - Mychajlo Hruševskij. In: *Slovanský přehled XVIII*. (1926), s. 643-645
- [8] VEBER, V.: *Ukrajina v současné české historiografii: k 70. narozeninám Vladimíra Hostičky* / uspořádal Václav Veber. 1. vyd. – Praha , 2000., 167 s., (Publikace Slovanské knihovny; 30) - ISBN 80-7050371-8

Doc. PhDr. Nikolaj Demjančuk, CSc.
Katedra filozofie FF ZČU
Univerzitní 8
306 14 Plzeň
Česká republika
e-mail: demjancu@kfi.zcu.cz

SŁOWIANIE! PRZECIEŻ JESTEŚCIE ROMANTYKAMI!

Piotr SKUDRZYK

Slavs! After All You Are Romantics!

The Author claims that the essence of culture of Slav nations of Central Europe lays in their bitter history. Slavs reacted to their fate in the form of their Romanticism. So, Romanticism is a foundation of Slav culture and philosophy. The Author follows through works of Slovak philosophers M. Čarnogurska and Z. Plašienková to find romantic motifs.

Sytuacja nas Słowian nie jest najlepsza. Najpierw pytanie, czy w ogóle jeszcze jesteśmy Słowianami – to znaczy, czy poczucie jakiejś „słowiańskości”, bliskości z innymi narodami tej grupy językowej ma dzisiaj jeszcze jakieś istotne znaczenie? Polacy są zafascynowani Amerykanów, Czesi w Niemców, Słowacy w Europę, wszystkie te trzy słowiańskie narody z obcością i wyższością patrzą na kulturę polityczną Słowian Południowych, a znowu wszyscy Słowianie Środkowo- i Południowo-europejscy (z wyjątkiem Serbów) patrzą z lękiem na Słowian Wschodnich, zwłaszcza Rosjan – boją się ich pędu do dominacji. „Jakie to szczęście, że Rosjanie są za potężnymi bramami Unii Europejskiej!” – zdają się myśleć, a nawet tak mówią. Bliżsi są nam Niemcy, niż Rosjanie, czy inni Słowianie! Pokrewieństwo języków, wbrew pozorom, nie jest istotnym ułatwieniem komunikacji. Wprawdzie od czasu do czasu w drugim języku słowiańskim słyszymy podobny wyraz, ale całości wypowiedzi nie rozumiemy. Praktyczniejszą rzeczą jest opanować język angielski lub jakiś inny zachodni, niż rozwijać umiejętność jakiegoś międzysłowiańskiego porozumiewania się. Można postawić poważne pytanie: czy fakt, że w prehistorycznych czasach tworzyliśmy jakąś wspólnotę plemion ma dziś jakiegokolwiek praktyczne znaczenie?

Ale przecież nie jesteśmy Zachodnimi Europejczykami, nie jesteśmy Anglosasami ani narodami romańskimi, ani Skandynawami. Jest w nas jakieś odrębne od tamtych, a wspólne nam dziedzictwo kolei historycznych. Jest jakaś wspólnota gorzkiego losu małych i średnich narodów pośród wyżej cywilizowanych europejskich mocarzy – zostawiam na boku kwestię większych wschodnich narodów słowiańskich. To, jak po-

kazałem, mało komunikatywne pokrewieństwo języków też może mieć znaczenie większe, niż wydawałoby się w pierwszej chwili. Język angielski jest bardziej uniwersalny w zastosowaniu, a uniwersalność jest wymogiem i cechą wyższego etapu rozwoju cywilizacyjnego. Jednakże wraz z osiąganiem bardziej uniwersalnej wiedzy, kultury i bardziej uniwersalnych możliwości praktycznych (możliwości podróżowania i komunikowania się) wzrasta znaczenie świadomości subiektywnej: tożsamości lokalnej, głębi subiektywności. Może wciąż jest przed nami Słowianami etap fascynacji własną specyfiką, wzajemnym pokrewieństwem i bliskością. Może potrzebujemy jeszcze pewnej ilości czasu i sukcesów w Europie Zachodniej, aby intensywniej i głębiej zainteresować się sobą wzajemnie.

Pozycja nas Słowian w Europie jest nieco błada i drugorzędna. Czy jest to powód do „błatego” samopoczucia i kompleksu drugorzędności? Rozbudzenie narodowe w Europie miało miejsce w okresie romantyzmu. To nie był przypadek. Postawa romantyczna jakoś wyrasta z cierpienia i poniżenia. Rozbudzenie narodowe to rozbudzenie poniżonych warstw narodu. Całe narody znajdujące się w poniżeniu przeżyły romantyczne uniesienia szczególnie głęboko: kiedy ciało jest słabe, głębiej czuje się potrzebę siły ducha. Kiedy pozycja narodu wśród innych jest „błada” i drugorzędna, tym bardziej powinien on pielęgnować w sobie wielkość ducha: jest mu ona bardziej potrzebna.

Wielkość ducha polskich i słowackich romantyków XIX wieku była wręcz oszalamiająca. Polscy romantycy ogłosili swój naród Mesjaszem wszystkich narodów: jego cierpienia wstrząsną wszystkimi narodami, duchowo wynoszą naród polski ponad wszystkie inne dzięki temu, że cierpienie potęguje odczuwanie. Podobną śmiałość prezentował słowacki romantyczny przywódca duchowy Ľudovít Štúr. Stworzył on historiozoficzno-aksjologiczną konstrukcję: na najwyższy poziom w sferze budownictwa wznieśli się Egipcjanie, w sferze rzeźby – Grecy, w sferze muzyki – Germanie, w sferze poezji i w przyszłości w sferze państwa ducha na najwyższy poziom pośród wszystkich narodów świata wzniosą się właśnie Słowianie ([3], 13). Dzisiaj te uniesienia dziewiętnastowiecznych romantyków rażą sztucznością i napuszonością. Ale pozostaje podziw dla siły i odwagi ich wiary, a przynajmniej autentycznej próby uwierzenia w swą moc. Sens takich prób wyraża polska filozof Maria Szyszkowska: „higiena psychiczna wskazuje dobitnie, że zdrowie jednostek i społeczeństw wymaga drogowskazów, którymi mają być ideały [...] Szczególną wartością filozofii krajów słowiańskich jest przewyciężenie racjonalizmu i uznanie wartości poznawczej intuicji.” Szyszkow-

ska wskazuje na kulturowe możliwości słowiańskiej myśli filozoficznej, której „oryginalny charakter może ożywić świadomość mieszkańców Europy Zachodniej”. Jednocześnie wskazuje na tak charakterystyczną dla Słowian postawę: „Powodowani wadliwą mikromanią narodową nie cenimy dostatecznie tego, co powołaliśmy do życia.” ([5], 316 – 318)

Peryferyjność i drugorzędność, ośmielę się powiedzieć, wcale nie wykluczają wielkości. Wielkość jest wszędzie, wszyscy jesteśmy z tej samej gliny. Dzisiaj jesteśmy uformowani tak czy inaczej, ale w każdej chwili glina może być przeformowana. Dobrze jest tą prawdę znać i tym wielkim, i tym małym. Wielcy też kiedyś byli mali, ponieważ na początku byli tylko mali ludzie i małe narody: wielkość urosła później. Będąc małym trzeba uwierzyć w swoją wielkość – na tym polega zadanie. Wydaje mi się, że istotnym łącznikiem między peryferyjnością a wielkością jest autentyczność. Będąc autentyczny odsłaniam własną małość, nie zakrywam jej powłoką retuszu i upiększenia. Odsłaniając własną małość zdobywam się na odwagę. To już jest coś wielkiego. Udane odsłonięcie małości jest „wyślizgnięciem się” z własnych ograniczeń człowieka, jest autoironicznym spojrzaniem na siebie z zewnątrz, a dokładniej z góry. Jednak do natury odważnego czynu należy wysoki stopień ryzyka. Nieudane odsłonięcie własnej małości daje tylko jeszcze większe ponizienie. Choć i ono może zawierać pozytywny zaczyn: dużo ponizienia, goryczy, wstydu wybija z ospałości. Jeżeli ta gorycz całkiem nie przygniecie człowieka, jest dużą siłą napędową, uwrażliwia na dumę i wartość, jest lekcją odwagi bycia sobą. Właśnie kiedy człowiek jest sobą, wtedy rośnie – rosnąć można tylko wtedy, kiedy nie jest się skrupowany sztuczną powłoką, kiedy uwaga i energia człowieka skupiona jest na tym, jaki jest, a nie na tym, jaki nie jest, czyli na budowaniu pozorów.

Sprawa autentyczności jest, w moim bolesnym odczuciu, nabrzmiałym problemem współczesnej filozofii i w ogóle większej części jej dziejów. O nieautentyczność oskarżam obficie w niej obecne tendencje do prerafinowanego języka, opisu niezrozumiałości i zrywania przez język teorii więzi z językiem życia – językiem, jakim nawet sami ci teoretycy posługują się w swoim życiu komunikując się z innymi ludźmi. Romantycy też posługiwali się swoistym językiem, ale w istotnej części język ten starał się i był nawet wielce sugestywny dla szerokiego odbiorcy. Zrywanie z szerokim odbiorcą i jego problemami życiowymi jest zrywaniem z podstawami własnego życia: podstawowe problemy życiowe wyrafinowanego twórcy nie różnią się od podstawowych problemów ludzi z szerszych kręgów.

Inną formą zrywania teorii z życiem jest zapaść humanisty w postawę

logiczno-scjencystyczną. Jako przykładu użyję jednej z dyrektyw słowackiego filozofa Igora Hrušovskiego: „Problemem prawdy jest ścisła adekwacja poznania z realną rzeczywistością.” ([2], 32) Mój komentarz do tej dyrektywy jest następujący. W miarę ścisła adekwacja możliwa jest na bardzo ściśle ograniczonym polu poznania, np. polu zjawisk fizykochemicznych. Pole humanistyczne, pole prowadzenia przez człowieka swojego życia to pole działania we mgle, niepewności, w przytłoczeniu komplikacją, ograniczonością własnych sił i czasu. Na tym polu mówić o „ściślejszej adekwacji poznania z realną rzeczywistością” jest ucieczką w coś, co nazwę akademicką infantylnością. Dziś po filozofii pozytywistycznej pozostały tylko rozrzucone gdzieś niedziele resztki. Ale szerszą pozostałością jest letnia atmosfera akademickiej humanistyki, dominacja służenia bardziej nauce niż ludziom.

Z prawdziwą przyjemnością zapoznałem się z artykułem słowackiej filozof Mariny Čarnogurskiej. Jest to artykuł o metafizologii ludzkości. To jest ten romantyczny duch i rozmach, jakiego oczekuję po słowiańskiej filozofii. Čarnogurska zajmuje się starożytną filozofią chińską, ale robi to ze współczesnym umysłem i sercem słowiańskiego romantyka i na potrzeby żywych współczesnych ludzi. Jej artykuł jest głęboką i pociągającą próbą wyprowadzenia człowieka Zachodu ze skrajnie antropocentrycznej kultury i skierowania jego uwagi ponownie ku metafizycznym wymiarom Uniwersum. Jak pisze Čarnogurska „Człowiek sam z siebie nie może zainicjować ani zapoczątkować [energii przepływającej w jego ciele], ponieważ po prostu nie jest [tej energii] pierwotnym źródłem, a tylko akumulatorem!” ([1], 101) Čarnogurska przyswaja filozofię chińską, jest wrażliwa na ograniczenia chrześcijaństwa, jako naturalną drogę rozwoju kultury ludzkiej widzi drogę panteistycznego synkretyzmu wykształconych dotychczas wielkich tradycji. Ta postawa też ma cechy romantyczne. Romantyzm wychodzi szeroko w przestrzeń ducha, pociągają go nowe horyzonty, chce przewycięzać to, co w rodzimej kulturze jest zbyt ciasne, co nieraz wynika z potrzeb instytucji a nie ducha. Od czasów starożytnych stoików to właśnie romantyzm przywrócił kulturze europejskiej panteistyczny synkretyzm. Podsumowując: w moim przekonaniu, kultura o odpowiednich metafizycznych wymiarach jest kulturą stabilniejszą, ciekawszą i bardziej wartościową. Wymiar ponadludzki pozwala ludziom spojrzeć na siebie z wyższej perspektywy, pozwala widzieć w sobie wzajemnie bardziej to, co jest wyżej niż to, co niżej, sprzyja jednoczeniu się. Kulturze potrzebne jest romantyczne, metafizyczne uniesienie, aby mogła amortyzować wstrząsy przyziemnej części egzystencji, aby była zdolna szybować również w ciekawszych rejonach rzeczywistości .

Romantyzm dostrzegam w osobowości i twórczości Zlaticy Plašienkovej. Plašienkovą cechują niezwykle wymiary duchowe, niezwykła serdeczność, niezwykle związki z ludźmi. Adekwatnie do postawy szukania drugiego człowieka Plašienkova podejmuje w swoim artykule ([4]) teoretyczny problem odpowiedzialności. Odpowiedzialność jest jedną ze stron związku z człowiekiem i rzeczywistością. Są teksty o odpowiedzialności, w których nie czuje się woli autora do wzięcia odpowiedzialności, są teksty, w których tę wolę się czuje. Tekst Plašienkovej należy do tej drugiej grupy tekstów. Autorka wyłuskuje w nim wspaniałe zdanie Teilharda de Chardin, które jest bliskie tematowi odpowiedzialności: „Za bardzo kocham otaczający mnie wszechświat, abym mógł mu nie ufać.” Sens tego zdania rozumiem następująco: jeżeli człowiek ma duszę czarną, to szczerze widzi rzeczywistość czarną, jeżeli szarą, to szarą. Postawa człowieka jest nie tylko sposobem widzenia, jest także współkształtowaniem rzeczywistości w dostępnych kręgach. Jeżeli postawą człowieka jest miłość (pojęcie bardzo romantyczne), to ma miejsce jakieś duchowe zrośnięcie się z rzeczywistością zewnętrzną, jej los staje się po części losem kochającego człowieka. Wtedy już automatycznie pojawia się poczucie jakiejś adekwatnej odpowiedzialności za nią. Niełatwy jest los kochającego – rzeczywistość zewnętrzna różnych rzeczy dokonuje, różnych tragedii doznaje. Trzeba dysponować dobrą techniką duszy, aby tej duszy sobie nie zniszczyć.

Plašienková jest ostrożna. Nawiasem mówiąc, zauważam, że czasami jest aż nazbyt ostrożna. We fragmentach artykułu zongluje nazwiskami i pojęciami tak szybko, że żaden erudyta za tym nie nadąży. Jest to chyba przesadnie ostrożne chowanie się w cieniu uznanych autorytetów. Ale romantycy też mają swoje chwile słabości.

Wydaje mi się, że to co nazwałem „motywyem romantycznym”, stanowi o życiu i przyszłości filozofii. Romantyzm nie jest hasłem podchwytywanym przez współczesnych filozofów. Ale tkwi on w tradycji kultury zachodniej, to, co w nim wartościowe ma wciąż moc inspiracji. Wrażliwy umysł i dzisiaj może dostrzec pojedyncze efekty tej inspiracji. Kultura słowiańska ma mocną podbudowę w postaci okresu romantyzmu.

Literatura

- [1] ČARNOGURSKÁ, M.: Podstawową ontologiczną koncepcję przyszłej „metafilozofii” ludzkość zrozumiała już przed wiekami. In: Mizińska J. – Rarot H. (eds.): *Szkice ze współczesnej filozofii słowackiej*. Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek 2001. In: *Colloquia Communia* (2001.1 – 12), nr 4 (71).
- [2] DUPKALA, R.: Racjonalność i wiara w dziejach filozofii słowackiej. In: Głombik Cz. (ed.): Szubert B. (transl.), *Z prac badawczych współczesnych filozofów słowackich*, Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2004.
- [3] JEDYNAK, S.: O filozofii słowackiej. In: Mizińska J. – Rarot H. (eds.): *Szkice ze współczesnej filozofii słowackiej*. Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek 2001. In: *Colloquia Communia* (2001.1 – 12), nr 4 (71).
- [4] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Ewolucja, odpowiedzialność a człowieczeństwo w dobie kryzysu ekologicznego. In: Mizińska J. – Rarot H. (eds.): *Szkice ze współczesnej filozofii słowackiej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2001. In: *Colloquia Communia* (2001.1 – 12), nr 4 (71).
- [5] SZYSZKOWSKA, M.: Zagadnienie wartości w jednoczącej się Europie. In: *Sofia* (2004), nr 4.

Dr hab. Piotr Skudrzyk
Instytut Socjologii
Uniwersytet Śląski
ul. Bankowa 11
40-007 Katowice
Polska
e-mail: ps kud@wns.us.edu.pl

JEDNOSTKA LUDZKA W KONCEPCJACH POLSKIEGO MESJANIZMU ROMANTYCZNEGO

Sonia BUKOWSKA

The human individual in theories of Polish romantic Messianism

Messianic doctrines were important element of Romanticism, but they had an exceptional role in Polish culture. Polish Messianism was implied first of all by tragic experiences associated, mainly with the loss of national freedom-Messianism was to help to keep faith in a positive history sense. Differences in Polish Messianic theories concerned the Messiah idea (in community or individuality). In Mickiewicz's opinions from the 30s of the 19th century Messiah is a nation, in Hoene-Wroński's or Towiański's nation is an only tool for the realisation of a mission of great man.

W dziejach myśli polskiej pierwsza połowa XIX wieku wiąże się przede wszystkim z rozwojem doktryn mesjanistycznych. Nie była to jednak specyfika wyłącznie polskiej kultury, ponieważ w epoce romantyzmu w większości krajów europejskich mesjanizm był istotnym składnikiem sposobu myślenia i rozumienia świata. Jak w swojej pracy o mesjanizmie napisał Rudolf Dupkala „Do idei (i tematów) dominujących w dziejach słowackiej myśli filozoficznej już od okresu reformacji należy również idea (i temat) mesjanizmu” ([1], 43). Na przełomie XVIII i XIX wieku wątki mesjanistyczne pojawiły się w twórczości filozofów francuskich, m.in. Josepha de Maistra (1753 – 1821) i Louisa Claude de Saint – Martina (1743 – 1803), a także dziełach filozofów niemieckich, włoskich czy rosyjskich. Niemniej jednak, wyjątkowe miejsce mesjanizm zajął w kulturze polskiej – oprócz tego, że stanowił wyraz atmosfery intelektualnej w Europie połowy XIX wieku, w Polsce wiązał się przede wszystkim z tragicznymi doświadczeniami spowodowanymi utratą wolności narodowej. Ogólnie mówiąc, w czasach klęski i cierpienia polski mesjanizm miał pomóc zachować wiarę w optymistyczny sens dziejów, w sprawiedliwość historii i jej przyszłe szczęśliwe zakończenie. W takiej perspektywie tragiczny los narodu polskiego okazywał się koniecznym warunkiem kreacji nowego, doskonałego świata, spełniającego się w „Królestwie Bożym na Ziemi”. Koncepcja ostatecznego celu pozwalała-

ła nie tylko lepiej przeżywać oraz rozumieć własną teraźniejszość, ale w tragedii i cierpieniu zarówno poszczególnych jednostek, jak i całych zbiorowości ludzkich odkrywać wymiar optymistyczny i obietnicę spełnienia ([7], 150 – 152).

Klasyką postaci mesjanizmu charakteryzowała wiara w posłannictwo jednostkowe lub zbiorowe, ale trzeba zaznaczyć, że granica między mesjanizmem indywidualnym a narodowym z reguły nie była wyraźnie zarysowana i często oznaczała jedynie położenie akcentu na jeden z jego wymiarów. Pierwszym historyzoficznym rozwinięciem idei mesjanizmu narodowego w Polsce były wydane w 1832 roku „Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego” autorstwa wielkiego poety i filozofa Adama Mickiewicza (1798 – 1855). W swoich poglądach z lat 30-tych XIX wieku Mickiewicz prezentował nieco inną formułę mesjanizmu, niż w paryskich prelekcjach o literaturze słowiańskiej wygłoszonych w latach 1840 – 1844 w College de France. W tym wcześniejszym okresie w jego twórczości rolę charyzmatycznego przywódcy pełniła wspólnota ludzka ukonstytuowana w narodowość, a historia była rozumiana jako proces aktywności ludów. Człowiek, choćby największy, istniał przez wspólnotę, tylko w niej odnajdywał sens i rację swojej egzystencji. Według A. Mickiewicza, „Jak w człowieku indywidualnym wszystkich jego działań, czy politycznych, czy literackich, jest zasadą pewne uczucie, które lud wyraża ogólnym znakiem /.../, tak i potrzeb, i dążen narodowych jest zasadą pewna myśl, pewne powszechne uczucie. Póki trwa ta myśl, to uczucie póki wszystko ożywia, póty narody żyją i rosną; z jej osłabieniem chorują, z jej zniszczeniem umierają” ([4], 435).

W porównaniu z poglądami z lat 1830 w wykładach „Literatury słowiańskiej” nastąpiła widoczna personifikacja idei mesjanistycznej, Mickiewicz stwierdził bowiem, że „mesjanizm polski przyznaje swemu narodowi posłannictwo, które ma reprezentować jeden mąż” ([5], 520). Uznał, że „Bóg nie ma innego sposobu przemawiania do ludzi, musi obrać człowieka” ([3], 553). Nie wciela się on w szkoły, ani nie wyraża się poprzez treść książek, a objawicielem staje się człowiek, który otrzymywał „światło boskie”. Tylko pod wpływem boskiego objawienia jednostka, która osiągnęła najwyższy stopień wewnętrznej doskonałości, jest w stanie zapoczątkować odnowę powszechną, a obiecywane Królestwo Boże na ziemi realizować chrześcijańskie ideały w życiu społecznym i politycznym. Uważał, że to „człowiek natchniony” jest twórcą narodu, ponieważ każda z wielkich narodowości została założona przez jednego człowieka ([3], 554). Nie miał również wątpliwości, co do obecnej ówczesnej sytuacji ludzkości – stwierdził, że najbardziej jest jej po-

trzebny wielki przywódca, w którego wcieliłoby się „nowe objawienie”. Miał to być przywódca charyzmatyczny, religijny i wojskowy zarazem, który łączyłby w sobie „ducha Chrystusowego” z „napoleońską mocą” ([14], 112). Swoją koncepcję Mickiewicz w dużej mierze podporządkował więc czynnikiowi religijnemu i wielkiemu człowiekowi – mesjaszowi, objawiającemu ludowi treść boskich nakazów. Oczekiwał nowego mesjasza, który nie będzie podobny do Chrystusa cierpiącego, ale będzie Chrystusem „przemienionym, zbrojnym we wszystkie znamiona potęgi, Chrystusem karzącym i nagradzającym” ([6], 494). Słowem, będzie nowym, wyższym wcieleniem ducha Napoleona, który od czasów Chrystusa „najwięcej zdziałał, najwięcej pracował, najwięcej zrealizował na ziemi” ([6], 392). Należy dodać, że Mickiewicz nie był przekonany o zdolności ludów słowiańskich do wydobycia z siebie takiego mocarnego ducha, twierdził, że Słowianie posiadają wierzenia religijne, ale „nie mieli słowa, które głosi prawdy wyższego rzędu” i dlatego nigdy nie można było ich „popchnąć w jakimś kierunku, na przykład do wypraw wojennych, dla osiągnięcia jakiegoś rozległego a tajemniczego celu” ([12], 235). Słowianie mieli być wojskiem Słowa, które przyjdzie z Francji i wojskiem wodza, który, tak jak Napoleon, będzie Francuzem. Reasumując, według A. Mickiewicza dziejowa misja Polski i Słowiańszczyzny była nierozdzielnie związana z misją Francji - od niej filozof oczekiwał Męża Przeznaczenia zdolnego stanąć na czele Francuzów i Słowian w walce o realizację Słowa ([15], 98 – 99). Jak trafnie zauważył Andrzej Walicki, Mickiewiczowski mesjanizm narodowy wyrastał z przeświadczenia, że cierpienia Polaków muszą mieć jakiś wyższy sens, natomiast mesjanizm jednostkowy wywodził się (mówiąc słowami Mickiewicza) z „powszechnego narodowego narzekania, że nie znaleźliśmy w rewolucji człowieka, który by wolę mas odgadnął i ich oczekiwaniom zadość uczynił” ([12], 247).

Nie ulega wątpliwości, że w procesie krystalizowania się mesjanistycznego światopoglądu Mickiewicza istotne znaczenie miało zetknięcie się z osobowością przybyłego z Litwy proroka - Andrzeja Towiańskiego (1799 – 1878). U Towiańskiego idea mesjanizmu wiązała się nie tylko z uznaniem kreacyjnej roli wielkiego męża, który jako posłannik opatrności wkracza do historii, ale opierała się także na przekonaniu o własnej misji dziejowej. 11 maja 1828 roku w wileńskim kościele Bernardynów Towiański miał doznać iluminacji, podczas której została mu objawiona misja „sługi bożego”. Od tego momentu uznał się za proroka i przystąpił do pełnienia wynikających stąd powinności, gromadząc wokół siebie zwolenników. Kolejnej iluminacji doznał dokładnie rok

później: na nieboskłonie ukazał się „krzyż biały”, a następnie „Matka Najświętsza /.../ z ręką wyciągniętą ku Francji”. Towiański niezwłocznie udał się więc do Paryża, gdzie w katedrze Notre Dame ogłosił publicznie inaugurację „Sprawy Bożej” i zaczął organizować Koła Sług Sprawy Bożej (z jednym z nich związany był Adam Mickiewicz, ale w 1845 roku ujawniły się między tymi dwoma myślicielami dość istotne rozbieżności w kwestii czynnego zaangażowania w walkę polityczną). Trzeba zaznaczyć, że wpływ Towiańskiego nie dokonywał się za pośrednictwem jego pism. Głoszona przezeń „nauka” miała być wyrażana całą jego osobowością i zaświadczana całym jego życiem, uważał, że ważniejszy jest przykład niż słowo pisane. Inna sprawa, że nie pozostał konsekwentny w tym względzie i u schyłku życia zebrał wszystkie swoje notatki przygotowując ich zbiorową edycję ([7], 186 – 193).

W historiozoficznej wizji Andrzeja Towiańskiego mesjanizm indywidualny łączył się z mesjanizmem narodowym, ale mimo wprowadzenia idei narodu wybranego, główny akcent został położony na pierwszy z nich. Towiański podkreślał, że historia tworzy się poprzez bezpośredni związek z Bogiem, osobową komunikację, w wyniku której w człowieku pojawia się misja, a naród jako zbiorowość nie może takiego bezpośredniego związku nawiązać. Naród zatem jest tylko wtórnym narzędziem w ręku Boga, terenem duchowej aktywności wielkiego człowieka. Narodem wybranym jest zaś ten naród, w którym znajduje się największa ilość mężów wybranych, nawiązujących komunii z niebem. Dla jego wielkości i znaczenia wystarcza garstka powołanych, dlatego właśnie Koło Sług Sprawy Bożej miało stworzyć wielkość Polski i jej przyszłą historię. Towiański twierdził, że historia powszechna nie jest jednak procesem ciągłym i harmonijnym, ponieważ narody odchodzą od swoich powołań i i zaczynają żyć w grzechu. Taka sytuacja prowadzi czasem do upadku państwowości i narodowej niewoli, ale absolutne zwycięstwo zła staje się zarazem jego przesileniem. Kara za grzechy dopełnia ekspiację i odradza naród, który oczyszczony i uszlachetniony przez cierpienie wraca do własnego ducha, własnej misji, gotów do ich przyjęcia i spełnienia w czynie. Jego cierpienie zyskiwało więc ostateczne usprawiedliwienie okazując się koniecznym warunkiem na drodze postępu. Przewodnictwo na tej drodze w dziejach przypisywał Towiański trzem wielkim narodom Ludu Bożego: Żydom, Francuzom i Słowianom. Uważał, że właśnie z tych narodów opatrność powołuje wielkich mężów. Ale Żydzi należeli już do przeszłości, Francuzi reprezentowali zamykającą się terażniejszość, natomiast bezpośrednio nadciągającą przyszłość otwierają Słowianie ([8], 138 – 145). „Napoleon, poprzednik epoki tej, usłużył światu

promieniami wielkiego, izraelskiego ducha swojego, ale i on, tak jak Mojżesz, nie podał misji swojej w jedność. Rozbił on na wielu punktach złe, przebudził ze śmierci, obudził życie, ale obudzonemu życiu nie dał kierunku i podpory prawdziwej; dopełnił jednak powinności swej stosownie do czasu swojego, który był tylko przygotowaniem i wstępem do epoki chrześcijańskiej wyższej” ([9], 532). Zapowiedzią tej nowej epoki, a tym samym oczekiwanym wielkim mężem, który zrealizuje to, czego nie dopełnił Napoleon, miał być Towiański. W swoim przemówieniu w katedrze Notre Dame stwierdził między innymi: „Z woli Bożej opuściłem ziemię urodzenia /.../ abym zapowiedział wam epokę chrześcijańską wyższą, która otwiera się dziś na świecie, i Sprawę Bożą, która do tej epoki wprowadza człowieka. Przychodzę do was na koniec, abym przedstawił, ułatwił i w spółce z wami spełnił ważne wtem dzieło powołanie nasze /.../” ([10], 181). Poglądy Towiańskiego stanowiły zatem próbę historiozoficznej teodycei, połączonej z mistycznym pojęciem własnej osobowości i jej uczestnictwa w ostatecznej misji. Towiański wierzył, że wszystkie cierpienia i nieszczęścia narodu mają swoje uzasadnienie, ponieważ w nich zawierają się przesłanki wielkości i jego znaczenia w przyszłości. Niewola, grzechy i wszelkie zło nie tylko zostały pozbawione przypadkowego charakteru, lecz ukazały swoją historyczną prawomocność i rację moralną. Dlatego powołanie Polski mogło być spełnione tylko w prawdziwej ojczyźnie, „którą Polak otrzyma nie żadną siłą ziemską, ale samą siłą chrześcijańską, po spełnieniu na polu naznaczonego pokuty swojej” ([11], 142). Ale uznanie konieczności zła oraz jego usprawiedliwienie oznaczało pogodzenie się z istniejącą rzeczywistością, a przekonanie, że droga do czynu wiedzie przez osiągnięcie doskonałości wewnętrznej, same czyny odsuwało w nieokreśloną przyszłość. To spowodowało, że wielu wcześniejszych zwolenników Towiańskiego ostatecznie odrzuciło prezentowaną przez niego kwietystyczną odmianę mesjanizmu.

Także w teorii Józefa Hoene-Wrońskiego (1776 – 1853), który nota bene był pierwszym polskim myślicielem XIX wieku, określającym swoje poglądy pojęciem „mesjanizm”, idea mesjanizmu łączyła się z uznaniem kreacyjnej roli wielkiego męża, który mocą aktu genialności ujmuje prawdę ostateczną przeznaczeń świata i staje się zbawcą ludzkości. Podobnie, jak A. Towiański, Wroński akcentował rolę przełomowego momentu w swojej biografii, jakim było doznanie iluminacji. Otóż 15 sierpnia 1803 roku Wrońskiemu odsoniła się prawda o powołaniach ludzkich, oraz jego własnej misji mesjasza. Uważał, że tylko on pojął istotę absolutu, którego poznanie nie jest dostępne ani na drodze

doświadczenia, ani poprzez rozum uzależniony od warunków naszej ziemskiej egzystencji. Aby osiągnąć takie poznanie, „należy przekroczyć warunki ziemskie istoty rozumnej”, wznieść się „ponad ograniczenia czasu i przestrzeni i uchwycić wieczność. Na tej drodze człowiek dostępuje synostwa bożego i identyfikuje się ze Stwórcą ([7], 166). Teraz dopiero, poznawszy „prawdę całkowitą kreacji świata”, Wroński mógł zostać „pochodnią ziemi”, aby skierować ludzkość na drogę wiodącą ku jej przeznaczeniom. W ten sposób „genezę kosmiczną”, która wyjaśnia powstanie świata i opisuje jego stan aktualny, dopełniła „geneza moralna”, skierowana ku przyszłości, opisująca dążenie ludzkie ku Bogu ([7], 168). Moralna geneza świata dokonywała się za pośrednictwem człowieka, który został stworzony, a jednocześnie obdarzony potencjalnie zdolnością tworzenia, który różni się od Boga jako mnogość istot indywidualnych, ale jest tożsamy z Bogiem jako człowiek powszechny, czyli Syn Boży. Stawianie się człowieka w historii było dla Wrońskiego procesem przechodzenia od istnienia w świecie do istnienia w Bogu, co oznaczało jednocześnie przechodzenie od celów narzuconych z zewnątrz do celów własnych – człowiek musi osiągnąć boskość własnymi siłami, musi całkowicie wyzwolić się od warunków egzystencji fizycznej i narodzić się na nowo z ducha, aby stworzyć swe Synostwo Boże ([13], 26 – 27). W systemie mesjanizmu nastąpiło więc „złączenie nieodzowne religii z filozofią”, a „Prawda absolutna” okazała się być tożsama z „Dobrem absolutnym”. Innymi słowy, dla Wrońskiego przyście mesjasza oznaczało pojawienie się religii absolutnej, gdyż sądził, że tylko religia może być przewodnikiem człowieka w rozwoju jego mesjaniczności, „aby go przywieść do stworzenia dobra absolutnego na ziemi; a jest tak dlatego, że indywidualizacja moralnego skażenia, którym naznaczony jest obecnie rodzaj ludzki, jest po prostu faktem, którego poznanie może nam dać wyłącznie objawienie wewnętrzne, czyli religijne, skoro filozofia obejmuje zasięgiem swojej teorii i swoich wytworów tylko powszechność, czyli ustanawiające tę powszechność prawa” ([2], 125). Spełnienie przez religię tej wzniosłej wizji, wymagało jednak osiągnięcia przez nią ostatecznego dopełnienia się w postaci mesjanistycznego parakletyzmu, który zdaniem Wrońskiego, jako religia absolutna stanowił ostatnią część mesjanizmu. Na zakończenie dodam tylko, że tak, jak inni twórcy doktryn mesjanistycznych, Wroński ostateczny cel dziejów upatrywał w urzeczywistnieniu Królestwa Bożego na ziemi. Podobnie interpretował również sens tragicznych doświadczeń, klęsk i cierpienia, które uważał za konieczną przesłankę kreacji idealnego świata, widząc w nich, jak ujął to w swej pracy p.t. „Geneza filozofii absolutnej”, „wielkie dobro-

dziejstwo Stwórcy”, dobrodziejstwo, „którego celem jest przynaglic człowieka, aby z głębokiej ciemności /.../ wytworzył sam jasność wyższą, światło absolutne i niezniszczalne” ([7], 175).

Literatura

- [1] DUPKALA, R.: *O mesjanizmie. Refleksje filozoficzne*. Katowice : KOS 2005.
- [2] HOENE-WROŃSKI, J.: *Przedmiot i zadania mesjanizmu*. In: Jaworski, W. – Stankiewicz, E. (eds.): *Filozofia polska. Wybór tekstów*. Kraków : Wyd. AGH 1991.
- [3] MICKIEWICZ, A.: *Mesjanizm a filozofia*. In: Walicki, A. – Sikora, A. (eds.): *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831 – 1864*. Warszawa : PWN 1977.
- [4] MICKIEWICZ, A.: *O duchu narodowym*. In: Hinz, H. – Sikora, A. (eds.): *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*. Warszawa : PWN 1964.
- [5] MICKIEWICZ, A.: *Dzieła wszystkie. Literatura słowiańska. Wykłady w Collège de France. Kurs drugi. Rok 1841 – 1842*. Warszawa : Kasa Im. Mianowskiego MCMXXXV.
- [6] MICKIEWICZ, A.: *Dzieła*. T. 11. Warszawa 1955.
- [7] SIKORA, A.: *Antypody romantycznego mesjanizmu – „filozofia absolutna” Hoene-Wrońskiego i mistyka Towiańskiego*. In: Walicki, A. (ed.): *Polska myśl filozoficzna i społeczna 1831 – 1863*. T. 1. Warszawa : Książka i Wiedza 1973.
- [8] SIKORA, A.: *Towiański i rozterki romantyzmu*. Warszawa : Wiedza Powszechna 1984.
- [9] TOWIAŃSKI, A.: *Duch w rozsypaniu i w jedności*. In: Walicki, A. – Sikora, A. (eds.): *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna w latach 1831 – 1864*. Warszawa: PWN 1977.
- [10] TOWIAŃSKI, A.: *Przemówienie w Katedrze Notre-Dame*. In: Sikora, A.: *Towiański i rozterki romantyzmu*. Warszawa : Wiedza Powszechna 1984.
- [11] TOWIAŃSKI, A.: *Sens cierpienia, drogi odkupienia*. In: Jaworski, W. – Stankiewicz, E. (eds.): *Filozofia polska. Wybór tekstów*. Kraków : Wyd. AGH 1991.
- [12] WALICKI, A.: *Adama Mickiewicz prelekcje paryskie*. In: Walicki, A. (ed.): *Polska myśl filozoficzna i społeczna 1831 – 1863*. T. 1. Warszawa : Książka i Wiedza 1973.

- [13] WALICKI, A.: *J. M. Hoene-Wroński*. In: Walicki, A. (ed.): *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815 – 1918*. Warszawa : PWN 1986.
- [14] WALICKI, A.: *Romantyczny mesjanizm*. In: Walicki, A. (ed.): *Zarys dziejów filozofii polskiej*. Warszawa : PWN 1986.
- [15] WODZYŃSKA, M.: *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia w Collège de France*. Warszawa : PWN 1976.

Dr Sonia Bukowska
Instytut Filozofii
Uniwersytet Śląski
Bankowa 11
40 007 Katowice
Polska
e-mail: sonia-bukowska@wp.pl

PODMIOTOWOŚĆ I CIELESNOŚĆ – MIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ CIAŁA KAROLA WOJTYŁY

Elżbieta STRUZIŁ

Subjectivity and Corporality – Between Philosophy and K.Wojtyła’s Corporal Theology

Thomistic – phenomenological personalism of K.Wojtyła and the basic conception of person and phenomenology of act determine the issues of the corporal philosophy. The problem of the integration of person, his transcendence, dynamism of the person, man’s dignity, self-determination, the theory of love and participation – determine central problems of philosophical anthropology. According to the context of phenomenological analyses of personal subjectivity, K. Wojtyła formulates the attitudes of corporal philosophy. Firstly, he analyses the role of the body in the process of body conference. Secondly, he analyses the meaning of the body in intersubjective relations indicating the role of the body expression in the process of person’s cognition. The analysis of human subjectivity in the context of human phenomenology presented by Wojtyła is complemented by metaphysical and theological interpretation.

Refleksja antropologiczna K. Wojtyły, źródłowo zakorzeniona w metafizycznej antropologii tomistycznej i myśli fenomenologicznej, centralnym problemem czyni teorię osoby - podmiotowości osobowej urzeczywistniającej się w aktach wyboru moralnego i działania, fenomenologii czynu i wolności, w relacji wobec drugiego wyrażonej w teorii uczestnictwa *communio personarum*, jak również w fundamentalnej relacji wobec Absolutu. Podstawowe zagadnienia antropologii filozoficznej, jak podkreśla R. Buttiglione, znajdują „naturalne przedłużenie w antropologii teologicznej” ([1],24), odsłaniającej ostateczną prawdę o przeznaczeniu człowieka. W tle analiz centralnych kategorii podmiotowości osobowej, konstytuuje się problematyka filozofii ciała, eksponująca znaczenie ciała w procesie konstytucji podmiotowości osobowego „ja”. Filozofia ciała znajduje rozwinięcie i pogłębienie w perspektywie hermeneutyki teologicznej (teologii ciała) poddającej reinterpretacji kluczowe kategorie opisu sensu ciała i podmiotowości ciała w ujęciu hermeneutyki „początku”. Problem konstytucji osoby i analiza struktury

bytowej podmiotowości osobowej, ujawnia podstawowe znaczenie ciała i jego pozycjonalność w ontyce bytu. Przyjmując za podstawową ideę jedności i integralności bytu, poddano analizie relacje osoby wobec ciała własnego, podmiotowość ciała łączoną z analizą świadomości, problem samostanowienia w wymiarze osoby, problem konstytucji podmiotowości ciała, dynamizm i aktywność osoby w procesie autorealizacji, problem integracji i transcendencji osoby. Problematyka ontologiczna fundująca podstawy antropologii adekwatnej, definiuje grupę zagadnień epistemologicznych rewaloryzując kategorię świadomości. Odwołując się do „doświadczenia człowieka”, które ujmuje w sposób fenomenologiczny, za podstawowy uznaje problem poznania osoby i podmiotowości ciała, rolę ciała w procesie wyrażania osoby (ekspresja, sens ciała, mowa ciała), ciało w relacji intersubiektywnej i problem konstytucji drugiego (metafizyka wstydu, miłość, relacja ja-ty). Fenomenologia ciała zdefiniuje zagadnienia w obszarze teologii ciała, pogłębiając metafizyczny sens podmiotowości ciała. Fenomenologiczna analiza ciała wskazuje na zasadniczą różnicę między ciałem materialnym i fizycznym a ciałem żywym, które charakteryzuje somatyczny dynamizm i reaktywność, dla którego konstytutywny jest sposób doświadczania świata zewnętrznego, dany w zmysłowości i specyficznej formie wrażliwości ciała (dotyk, konstytucja wrażeń), równie istotne staje się doświadczenie definiujące „wewnętrzność” ciała, ponieważ ciało konstytuuje w pierwotny sposób podmiotowość jakiegoś „ja”, przynależąc do osoby i stanowiąc jej „podłoże”. Wyróżnienie ciała – przedmiotu i podmiotowości ciała, czyli ciała żywego i zlokalizowanego w strukturze podmiotowości osoby, definiuje władzę osoby nad własnym ciałem. „Przynależność ciała do podmiotowego „ja” nie polega na jakimś utożsamieniu z nim. Człowiek nie „jest” swoim ciałem, lecz „posiada” swe ciało” ([13], 246). Według Wojtyły, aspekt „posiadania” ciała jest jednocześnie momentem jego „uprzedmiotowienia” w czynach, w tym sensie ciało wyraża osobę stając się „posłusznym środkiem ekspresji dla swego samostanowienia” ([13], 247).

Podmiotowość cielesna „uzewnętrznia się” w „widzialnej rzeczywistości” – „Ciało stanowi o konkretności człowieka” ([13], 244). Dana w doświadczeniu zewnętrznym indywidualna natura (jednostkowa i niepowtarzalna) wskazuje na wewnętrzne ukonstytuowanie osoby i jej indywidualność, odsłania wewnętrzny dynamizm osoby-ciała, uobecniony w aktach ciała danych w ekspresji. Ciało pełni rolę pośrednika pomiędzy wewnętrznością podmiotu a zewnętrzną rzeczywistością. Fakt posiadania ciała i panowania nad nim, posługiwania się ciałem własnym dla wyrażenia momentów samostanowienia osoby, ma swoiste znaczenia dla

etyki. Dla Wojtyły fakt ten posiada fundamentalne znaczenie dla procesu definiowania relacji antropologii wobec etyki i teorii wartości. Zauważyć należy, iż analizy odkrywające podmiotowość ciała, są zgodne w tym zakresie z podstawowymi tezami filozofii ciała E. Husserla ([6], 86 – 87), który podkreśla znaczenie faktu „posiadania” ciała w wymiarze podmiotowości „ja” (świadomości), ową władzę nad ciałem wyraża stwierdzenie „ja mogę”, poddane interpretacji przez Wojtyłę jako „mogę – nie muszę – chcę”, stanowiące wyraz nie tylko aktu panowania osoby, ale i samostanowienia poprzez czyn i subiektywnie przeżywaną wolności, której konsekwencją stanowi „samo-posiadanie” i „samo-panowanie”. Podkreślić należy, iż motyw posiadania ciała wyrażony tezą „ja mogę”, obecny jest w analizach podmiotowości E. Levinasa, czy M. Merleau-Ponty, natomiast G. Marcel podkreśla władzę podmiotu nad ciałem, wyrażoną w aspekcie posiadania „ja mam”.

W opisie konstytucji cielesności Wojtyła podkreśla fakt „posiadania” ciała przez „ja” – definiowaną jako świadomość ucieleśnienia, stwierdza również w pewnym zakresie przynależność ciała do świata przyrody. „Człowiek – osoba przez swoje ciało jest także autentyczną częścią przyrody” ([13], 248). Fakt ten określa perspektywę epistemologiczną, oznacza, że ciało w aspekcie natury, przyrody może być poznane w perspektywie nauk szczegółowych, może stać się przedmiotem poznania biologii, medycyny, neurofizjologii badającej integralność somatyczną ciała. Wskazuje jednocześnie ograniczenia i jednostronność budowania naukowego obrazu ciała, ponieważ poznaje „ciało jako ciało”, eksponując materialny wymiar ciała jako organizmu, zatracając duchowy charakter podmiotowości osoby. Pogłębiany z rozwojem nauki proces anatomizacji ciała, ujmuje ciało jako przedmiot, w sensie obiektywistycznym i instrumentalnym, nie analizuje kwestii subiektywności i podmiotowości ciała, koncentrując się na procesach organizmu i analizie dynamizmu życia. Ogląd nauki i naukowe strategie opisu cielesności, posiadają wartość dla analiz filozoficznych, kulturowych wizji ciała, czy społecznego procesu sygnifikacji ciała i procesu społeczno-kulturowego tworzenia ciała. Antropologia filozoficzna znajduje wsparcie w analizach dynamizmu człowieka w obszarze nauki, jednak analizując podmiotowość ciała, wykracza poza granice nauki. Wojtyła, podobnie jak R. Ingarden, podkreśla konieczność przekroczenia naukowego poznania ciała, które nie jest równoznaczne z negowaniem wartości wiedzy nauki o ciele (przedmiocie), lecz jedynie analiza filozoficzna za fundament przyjmująca podstawowe doświadczanie ciała (fakt przeżywania ciała od wewnątrz, czującego ciała, subiektywność) pozwala odsłonić „sens podmiotowości ciała”.

Wojtyła wskazuje, iż - z racji analizy podmiotowości ciała i jego przynależności do „ja” - nie jest możliwe włączenie całkowite cielesności w struktury świata przyrody. Respektowanie zewnętrznych warunków i uznanie integralności somatycznej człowieka i dynamizmu, czyli „ciała jako ciała” i „uczynnianie się ciała” niejako w sobie i bez działań osoby, w sposób konieczny musi zakładać analizę wpisaną w perspektywę podmiotowości ciała – faktu przeżywania własnej cielesności przez „ja” w obrębie integralnej podmiotowości osoby, którą definiuje świadomościowy charakter podmiotowości. „Przeżycie własnej podmiotowości” modyfikuje pojęcie sprawczości, przypisane cielesności „dzianie się” niezależne od aktów woli, przyjmując postać świadomego działania, kierowania ciałem i jego ekspresją służącą wyrażeniu osoby, fakt ten określa stwierdzenie „człowiek działa” ([13], 239, 251). „Integralność człowieka-osoby polega na(...), doskonałym zestrojeniu tej „somatycznej” podmiotowości ze sprawczą i transcendentną podmiotowością osoby” ([13], 252). W analizach ciała, które otwierają dwie drogi poznania ciała – zewnętrzną i wewnętrzną, dochodzi do rozróżnienia ciała – przedmiotu i ciała – podmiotu, ważną w tych analizach kategorią różnicującą porządku ujęcia ciała jest opozycja: materialne ciało przyrody/ciało żywe, ciało odczute/czujące, obiektywne/subiektywne, przedmiotu/podmiotu, zewnętrzne/wewnętrzne, natura/kultura. Problem ten podejmowały filozofie ciała E. Husserla, M. Merleau-Ponty, E. Levinasa, J-P. Sartre’a, M. Henry ([6]). W perspektywie stanowisk filozofii ciała, Wojtyła eksponuje kwestie: jedność ciała, ekspresja, dynamizm, życie i żywotność ciała, otwartość, obecność i przestrzenność ciała, ciało a świat życia, ciało i seksualność, popęd a reaktywność ciała, ciało a psychika, czucie własnego ciała a świadomość, ciało a wrażliwość. Filozoficzne analizy podmiotowości ciała zawarte w *Osoba i czyn* oraz *Miłość i odpowiedzialność*, inspiruje preferowana przez Wojtyłę refleksja i metoda fenomenologiczna, pozwalająca określić ten projekt antropologii jako „fenomenologię człowieka” ([7], 119). Uznając źródłowość inspiracji fenomenologicznych, zapoczątkowanych analizami ciała E. Husserla, znajdujących kontynuację w niemieckiej antropologii XX wieku, oraz francuskiej fenomenologii ciała (lata 40-50-te) ([10], 7 – 29), można określić analizy cielesności podmiotowości osobowej K. Wojtyły jako „fenomenologię ciała”, akcentując jednocześnie poza fenomenologiczne źródła antropologii adekwatnej – filozofię bytu arystotelesowsko-tomistyczną, filozofię i teologię neotomistyczną, oraz dokumenty Kościoła, konstruowane są podstawy teologii ciała.

Prowadzona, w duchu fenomenologii, analiza wskazuje na kluczowe

dla filozofii ciała zagadnienia ontologiczne i epistemologiczne; struktura bytu ludzkiego i problem relacji ciała i świadomości, ciało a osoba, sens podmiotowości ciała, „ciało żywe”, dynamika ciała, problem intencjonalności ciała, somatyka i reaktywność, zmysłowość ciała, płciowość i seksualność łączona z „metafizyką wstydu” ([14], 156 – 172), problem intersubiektywności i relacji ja-ty.

Fenomenologia człowieka podstawą „teologii ciała”.

Istnieje ścisły związek pomiędzy fenomenologią człowieka (fenomenologią ciała) a rozważaniami teologicznymi (teologią ciała) K. Wojtyły. Teologia ciała dokonuje odsłonięcia „odwiecznego sensu” ciała, wpisane w kontekst „hermeneutyki początku” i „przyszłego życia” ([9], 57) stanowiących podstawy antropologii adekwatnej. Filozofia ciała analizuje egzystencjalny i czasowy (doczesny) wymiar ciała dany w fakcie obecności człowieka w świecie, historyczny i egzystencjalny. Teologia odwołując się do „początku” i życia przyszłego poszerza perspektywę ujęcia „odwiecznego sensu” w odsłanianiu metafizycznych źródeł podmiotowości ciała i „odwiecznego znaczenia ludzkiej osoby” ([9], 57).

Fundamentalne znaczenie antropologii filozoficznej i zastosowanie filozoficznej teorii człowieka dla rozważań teologicznych, podkreśla Jan Paweł II w rozprawie *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* oraz w tekstach określanych mianem *Katechez środowych o teologii ciała*, ([9], 13-14) prezentujących spójną teologię ciała. Ujawnienie rdzenia wspólnych dla antropologii i teologii zagadnień analizy doświadczenia człowieczeństwa, analizy ludzkiej podmiotowości, problematyki osoby i doświadczenia ciała, dążą do scalenia dwóch perspektyw poznania – filozoficznego i teologicznego. Wzajemne relacje antropologii filozoficznej i teologicznej hermeneutyki Jana Pawła II znajdują szczegółową analizę w badaniach polskich filozofów i teologów chrześcijańskich, kwestie te zostają zaprezentowane m.in. w rozprawach J. Galarowicza, J. Kupczaka ([9], 77), M.A. Krapca, A.T. Stycznia, M. Grabowskiego, A. Wójtowicza, W. Chudy ([2], 217 – 219) J. Tischnera, oraz wielu innych przedstawicieli nurtu. „Wojtyła jest świadom tego, – podkreśla J. Galarowicz – iż antropologia filozoficzna ma swe granice i że nie do niej należy ostatnie słowo o człowieku. Ostateczne zrozumienie człowieka nie jest (...) możliwe bez wiary i objawienia” ([7], 131).

Podstawy „fenomenologii realistycznej i realistycznej ontologii personalistycznej” ([7], 229) i podjęta analiza momentów bytowych konstytuujących problematykę podmiotowości osoby – świadomość, feno-

menologia czynu, wolność, samostanowienie, godność osoby, problem intersubiektywności, analiza struktury ontycznej bytu i rola ciała, teoria miłości i uczestnictwa, charakterystyczna dla perspektywy antropologiczno-ontologicznej, otwiera horyzont etyczny i metafizyczny odsłaniający pełnię prawdy o człowieku w świetle Objawienia. Odsłonięty w hermeneutyce „początku” sens bycia w relacji osobowej z Absolutem, zakłada badanie „historycznego sensu ciała” ([2], 218) wpisanego w „etos daru ciała”, które Jan Paweł II określa jako „hermeneutykę daru” ([8], 51).

W teologii „człowieka-ciała” zawartej w *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Wojtyła wyraźnie wskazuje na relację pomiędzy objawieniem a doświadczeniem ciała, „ze zrozumiałych względów musimy odwołać się do doświadczenia, człowiek-ciało jest bowiem dany przede wszystkim w doświadczeniu. (...) ludzkie doświadczenie jest w tym wypadku *jakoś uprawnionym środkiem interpretacji teologicznej*” ([8], 28). Teologiczny sens kreacji podmiotowości ciała afirmuje „wymiar(...) etyczny” ([11], 89) i transcendentny osoby. Etyczny wymiar cielesności objawia status bytowy ciała ludzkiego – osobowy wymiar egzystencji cielesnej, „logos i etos daru”, współbycie i współdziałanie, komunikację interpersonalną (twarz, relacja ja – ty). W świetle rozważań teologicznych znaczenie ciała i jego ekspresyjność w procesie interpersonalnej komunikacji oddaje termin „mowa ciała”, „sens ciała” odsłaniający sens ludzkiej cielesności w wymiarze miłości ([14]), etyki seksualnej, macierzyństwa. „Mowa ciała” odsyła do etycznego wymiaru cielesności, do prawdy ciała i norm moralnych, do godności osoby i samostanowienia, odsłania prawdziwy sensu cielesności w wymiarze osoby i jej powołanie do miłości (*communio personarum*). Ciało jest nie jedynie elementem przyrody, ujętej w perspektywie teologicznej aktu stworzenia, lecz posiada znaczącą rolę w procesie realizacji „Bożej ekonomii zbawienia”. Teologia ciała pogłębia filozoficzny sens podmiotowości ciała, wzbogacając teoretyczną warstwę jakościowo nowymi interpretacjami - „hermeneutyki daru” i „sakramentalności ciała”.

Filozofia i teologia ciała, odkrywając sens i znaczenie podmiotowości ciała, znajduje kontynuację w nauczaniu moralnym i społecznym Jana Pawła II. Rozważania bioetyczne wskazują na bezwzględną ochronę fundamentalnych wartości: życia, godność osoby ludzkiej, etyczny wymiar podmiotowości i cielesności. Refleksja bioetyczna dokonuje się w dwóch nurtach: antropologicznym i kulturowym ([15], 28), pogłębia teologiczną refleksję ujmującą życie w kategoriach „daru” w kontekście „ewangelii życia”. Personalistyczna i sakralna koncepcja godności osoby staje się podstawą do głoszenia etyki „świętości życia” polemizującej z

tezami etyki „jakości życia” ([12]). W nurcie kulturowym bioetyki Jana Pawła II podjęte zostają szczegółowe problemy i ich etyczne implikacje generowane postępowaniem współczesnej biomedycyny i biotechnologii człowieka ([3], [4], [5]).

Literatura

- [1] BUTTIGLIONE, R.: Kilka uwag o sposobie czytania Osoby i czynu. In: WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : WTN KUL 2000, s. 9 – 42.
- [2] CHUDY, W.: Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała. In: *JAN PAWEŁ II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*. Lublin : RW KUL 1981, 217 – 238.
- [3] CHYROWICZ, B. SSPS (eds.): *Klonowanie człowieka: fantazje – zagrożenia – nadzieje*. Lublin : TN KUL 1999.
- [4] CHYROWICZ, B. SSPS (eds.): *Granice ingerencji w naturę*. Lublin : TN KUL 2001.
- [5] CHYROWICZ, B. SSPS (eds.): *Etyka i technika w poszukiwaniu ludzkiej doskonałości*. Lublin : TN KUL 2004.
- [6] DRWIĘGA, M.: *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*. Kraków : Księgarnia Akademicka 2005.
- [7] GALAROWICZ, J.: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kęty : Wydawnictwo Antyk 2000.
- [8] JAN PAWEŁ II.: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*. Lublin : RW KUL 1981.
- [9] KUPCZAK, J.: *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*. Kraków : Wydawnictwo Znak 2006.
- [10] MIGASIŃSKI, J.: Fenomenologia francuska jako problem. topografia „herezji”. In: Migasiński J., Lorenc I., (eds.): *Fenomenologia francuska. Rozpoznania / interpretacje / rozwinięci*. Warszawa : Wydawnictwo IFIS PAN, 7 – 29.
- [11] STYCZEŃ, T.: Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”. In: Styczeń T. (eds): *JAN PAWEŁ II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*. Lublin : RW KUL 1981, 85 – 138.
- [12] ŚLĘCZEK – CZAKON, D.: *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*. Katowice : Wydawnictwo UŚ 2004, 219 – 230.
- [13] WOJTYŁA, K.: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin : WTN KUL 2000.

- [14] WOJTYŁA, K.: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin : TN KUL 2001.
- [15] WRÓBEL, J.: Bioetyka, In: *Nauczanie moralne Jana Pawła II. Bioetyka*. Radom : Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN 2006, 25 – 30.

Dr Elżbieta Struzik
Instytut Filozofii
Uniwersytet Śląski
Bankowa 11
40 007 Katowice
Polska
e-mail: elzbieta.struzik@wp.pl

NOETICKÝ PRINCÍP „VIDEŇJA“ P. KELLNERA ZÁBOJA HOSTINSKÉHO Z POHLADU SÚČASNÉHO ESTETICKO- FILOZOFICKÉHO MYSLENIA

Jana SOŠKOVÁ

Noetic Princip of “seeing” P. Kellner Záboj Hostinský from the point of view of contemporary aesthetic-philosophical thinking

Noetic Princip of “seeing” almost forgiven controversial Slovak philosopher of the 19th century opens similar problems, which are characteristic for contemporary aesthetic and philosophical thinking. The authoress points out to possible inspirations of his way of asking questions to the creation of images, its functioning, relation of empirical and spiritual, relations of word and picture, of speech and letters, of visual and spoken, of thinking and feeling, of projection, self-feeling and self-transformation.

Frekventovaným pocitom pri vnímaní súčasného umenia je „neporozumenie“, rozpaky, vedomie, že niekdajšie umenie, ktorému bolo možné rozumieť, dávalo návody na riešenia nespočetných životných a existenciálnych problémov je už len minulosťou. Náš príspevok mienime ako pokus obnovenia komunikačných možností súčasného umenia a jeho príjemcov. Siahneme preto k našej minulosti, ku kontroverznému filozofovi Petrovi Zábojovi Kellnerovi Hostinskému (1823 – 1873). Rámcom imaginárneho spojenia romantického mysliteľa a obnovenia rozhovorov so súčasným umením bude pojem inšpirácia. Ním vytvoríme priestor, kde sa neočakáva glorifikácia „zabudnutých“ slovenských filozofov, ani ich rehabilitácia, či oprava doterajších filozoficko-historických hodnotení ich miesta v dejinách slovenskej filozofie. Inšpiráciu považujeme za upriamenie pozornosti na podstatnú súvislosť, pomenovanú filozofom, ktorá môže byť zabudnutá, neaktualizovaná, nevynorená kvôli prevládajúcej dobovej prizme vedomia, alebo nejednoznačnej argumentácii. Nechápeme ju ako „opakovanie“ alebo „napodobňovanie“, ale ako obnovenie úvah o zabudnutej súvislosti, ktorá umožňuje pozrieť sa na súčasný problém. Takou bude Kellnerov noeticko-estetický princíp „videňje“. Filozofia ako kultúra sa prejavuje aj prostredníctvom fungovania tradi-

cie myslenia. Je to znovu-premýšľanie už raz povedaného. Ak nevieme, čo predchádzalo súčasnému mysleniu, sme odkázaní vždy začínať „odznova“, alebo myslieť na základe hotových vzorov či šablón, ktoré netvoríme, len preberáme a aplikujeme. Pochopiť tradíciu filozofického myslenia (pozitívne i kriticky) je príslubom, že filozofia v zmysle kultúry nebude len „sviatkom“ ale každodennosťou.

Noeticko-estetický princíp – „videňje“ – rozpracoval spomínaný filozof pri koncipovaní svojej vízie „slovanskej vedy“. Ona mala byť východiskom z „krízy“, ktorú Kellner identifikoval v západnom filozofickom myslení.¹ Upozorňoval na bezmocnosť súdobej filozofie v dôsledku jej iracionality, na odtrhnutie filozofického myslenia od reálnych možností praktického konania, na ohraňovanie exaktnej vedy. Pociťovaná bezmocnosť zrodila jeho pozitívnu víziu, ktorá mala zjednocovať všetky dispozície ľudí – čítanie, rozum, myslenie a konanie. Všetko malo smerovať k hlavnému cieľu, postavenému pozitívne: k premene človeka. Aj súčasný stav umenia je označovaný ako krízový a ani filozofia akoby nemala dosť nástrojov na zmenu myslenia. Súčasnému umeniu chýba mimézis, ktoré bolo úzko späté so skutočnosťou. V jeho rámci vytvorenie „obrazu“ o skutočnosti poskytovalo možnosť prenikať do skutočnosti, a tým ju ovládať. Súčasné umenie sa na mimézis len podobá, pretože v inscenovanej realite vytvára nie obrazy o reálnej skutočnosti ale obrazy, za ktorými nemožno hľadať reálnu skutočnosť ale iba ďalší „obraz“. Ponúkané obrazy síce ako skutočnosť vyzierajú, ale ňou nie sú ani v zmysle znaku, ani v zmysle zastupovania. To, čo súčasné umenie stratilo, je zástupnosť voči reálnej skutočnosti. Namiesto obrazov ponúka „simulakrá“, ktoré sú brané „ako“ obrazy, hoci je neidentifikovateľné obrazmi čoho sú. Strata „zástupnosti“ obrazov zmenila i spôsob ich prijímania a spôsob komunikácie s nimi. Sú neinterpretovateľné a nepochopiteľné. K paradoxom súčasnosti patrí neriešiteľný rozpor: medzi nadmernou estetizáciou života a nadmernou produkciou „obrazov“ a ich nekomunikovateľnosťou. To vytláča „estetické“ na okraj ako niečo nepotrebné a zlé, lebo je ho priveľa, no na druhej strane v dôsledku rôznorodých komunikačných prostriedkov sa sám život stal vytváraním virtuálnych sústav obrazov. Vráťme sa však k P. Zábojovi Kellnerovi Hostinskému a jeho noetickej koncepcii.

Podľa neho „videnie nie je obsahom vedy našej, ale len pravidlo“²,

1 Podrobnejšiu analýzu pozri: Sošková, J.: Od teoretickej ku aplikovanej estetike. Prešov 2001, s. 188 – 218.

2 Podrobnejšie pozri: polemiku P. Kellnera Záboja Hostinského so Ctibohom Zochom In: Kellner, P.: Otvorení list p. Ctibohovi Cochiusevi. Orol tatránski, 2, 1847, s. 59 – 61;

teda je to noetický princíp, ktorý má svoje filozofické, estetické, etické a ontologické dimenzie. Zostaňme pri estetických. Otázkou je, prečo si vybral práve pojem „videňje“ a prečo úporne hľadal v dejinách filozofie a kultúry jeho predpoklady, prečo venuje dejinám „videňja“ toľko pozornosti v diele *Vidboslovie* (nepublikovaný rukopis) spôsobom, ktorý aj dnes vyvoláva toľko nedôvery. O. Čepan píše, že Hostinskému záleží na objasnení princípu videnia. „Chápe ho ako organickú celosť všetkých momentov poznania, a preto ho kvalifikuje ako *žriedlo celovedy*. Pretože mu nejde o izolovaný obsah, ale o formu slovanskej vedy, zameriava sa na jej princíp, ktorý je vlastne *jedno a to samé s jej systémom*. ([2], 147) Pojem „videňje“ ako to dokazujú rukopisy *Vidboslovie*, ale aj rukopis *Trentowský a slovanská veda*, je koncipovaný pod vplyvom novoplatonizmu. Kellner chcel prekonať neúnosné krajnosti vtedajšej vedy – empirizmus a metafyziku. Usiloval sa nájsť v empirizme metafyzické a v metafyzickom empirické, alebo vo zmyslovom rozum a rozumnosť, duchovnosť, v duchovnosti telesnosť a zmyslovosť.

Kellnerovi šlo o poznanie „všehomíra“ a o poznanie „Jedného“, celostného a preto mu nevyhovoval ani empirizmus, ani metafyzika. Úsilie o univerzálnu filozofiu-vedu by malo byť podľa neho dosiahnuté vysvetlením „*ako cieľavedomosť povstáva a ako sa stane myšlienkou; ako sa pochop na telo premení*“. To podľa neho obe krajnosti nevedia vysvetliť a ani z nich vyplývajúci panteizmus a monoteizmus. Oni sú „*len faktormi filozofie, ale ešte nie filozofia ako taká*“ ([13]). Stupňovitosť, vývoj, či pohyb, postup od prírodného cez duchovné až k „*sebadeju*“ ukazuje Kellner na základe princípu, „*že koniec je si sebe rovný počiatku*“, používajúc pojmy alfa a omega. Sebadej, t. j. „*videňje*“ kulminuje v človeku, v jeho videní ako vedení, vrátane pripravenosti ku konaniu. Preto „*každá filozofia musí začínať od človeka a skončiť v človeku*“ ([13]). Platí to aj o filozofii prírody, ktorá má svoj počiatok v človeku. Podstata človeka je podľa Kellnera trojjediná – je to telo (téza), duch (antitéza) a ±Ja (jednota tela a ducha). Telo človeka je „*umelecké dielo Boha*“, je „*naša pozitívna vlastnosť*“, „*naša základná čiastková celosť*“. Kellner hovorí o neustálej „*premene*“, o vývoji prírodných javov, o „*pretvoroch*“. Neorganická príroda sa pretvára na organickú a postupne sa rozvíja, postupuje vždy vyššie a vyššie až sa stane organickou a premieňa sa na telo človeka, ktoré je „*omegou prírody*“. Ľudské telo je našou podstatnou vlastnosťou, je zároveň „*časové i večné*“, časové tým, že žijeme a večné tým, že je neustálo premenou. Telo ako omega prírody je počiatkom „*prebudenia rozumnosti*“, tela a duše. Človek je posledným v prírode, ale je počiat-

Druhí otvorení list p. Cfibohovi Cochiusovi. Orol tatránski. 3, 1847, s. 76 – 78.

kom, lebo má svoje dejiny, svoju minulosť a budúcnosť. Keďže človek „*vyvádza vývoj histórie, tvorí umenia, atď., on je obrazom Boha; Boh vo svojom zjavení sa vracia k sebe k svojmu obrazu; a preto je človek posledným svojho zjavenia. Človek je hlas, v ktorom celá harmónia Boha znie*“ ([13]), a preto je podľa Kellnera človek ostatným cieľom zjavenia. Z uvedeného východiska a spôsobu uvažovania o jednote „*všehomíra*“ vyplýva, že „*naša duša je božská, ale ako taká je nám nie daná, bo toto božské stane sa v nás individuálnym, a tak našim vlastným*“. Kellnerovi ide o stávanie sa individualitou. V činoch ľudí, v tvorení ich histórie, umenia, atď. sa stávame, prejavujeme sa ako rozumnosťou „*zasvätení*“ vidiaci a vediaci, poznávajúci a konajúci, a nakoniec trvajúci. Takýto postup zasväcovania múdrosťou, postup a „*dvíhanie sa*“ k dobru je známy u Platóna a obnovený Plotinom, na ktorých sa Kellner odvoláva viac ako na Hegla. Duša, tak ako telo je len polovicou celej našej podstaty. Kellner hovorí, že „ *kto dušu bez tela za skutočnosť uznáva, ten vnútorné bez vonkajšieho uznáva, ten je metafyzik...*“ Rovnako ako telo je pre neho časovým a večným, tak aj duša je „*skutočnosť, ktorá má dva podstatné body: a síce časnú a večnú stávanosť...*“ Oboje, telo i duša len v jednote môžu vytvárať celosť človeka, jeho časnosť i nesmrteľnosť v podobe „Ja“. Keby sme podľa Kellnera vysvetľovali „Ja“ len prostredníctvom tela, nemalo by „*sebacit a nesmrteľnosť*“; keby sme „Ja“ vysvetlili len ako dušu, čo podľa neho robí práve Hegel vo *Fenomenológii ducha*, „*nebola by individuálnosť, osobná nesmrteľnosť*“. Preto podľa neho „Ja“ ako tretí moment podstaty, ako jednota tela a ducha zabezpečuje i časnosť i večnosť. Telo považuje Kellner za *rozvinutosť*, dušu za *zavinutosť* a „Ja“ za našu *vyvinutosť*. Telo je našim objektom-pozitívnosť, duša našim subjektom-negatívnosť a „Ja“ je naša limitatívna-skutočnosť. No „*všetky tri sú absolútne jedno a to samé, naše Ja*. ([13]) „Ja“ je to, čím sa stávame trvácny, práve preto, že „Ja“ tvorí svoju históriu. Kellner sa nazdáva, že „*naše ja, ale, ako dej, povstaný z jednoty tela a ducha zrodí svoj čas a svoj dejepis a oslávi sa vencami večnosti*“. Kým telo „*je poddané potrebe*“ a duša „*vnútornej potrebe*“, naše „Ja“ je „*slobodné, je sama sloboda*“, a preto to „Ja“ „*má svoj charakter. Skrze naše telo a dušu sme obecní a jedno s Bohom, skrze naše ja sme individuálni, osobní, od Boha rozdielni*“ ([13]). Na personalistickú modifikáciu poľského mesianizmu upozorňoval W. Tatarkiewicz ([8], 171 – 172), ale personalistický rozmer orientácie Kellnera postrehol aj S. Š. Osuský ([6], 174), rovnako E. Várossová, ktorá upozorňuje na francúzsky zdroj v podobe utopických kresťansko-sociálnych predstáv Lamennaisa ([9], 627). Personalizmus Kellnera vyplýva aj z jeho nadväznosti na novopla-

tonizmus. Podľa Loseva pre Plotina „duchovná závislosť od jediného, od bohov, nijako neobmedzuje ľudskú slobodu“ a v celom novoplatonizme bol „posilnený osobnostný a tiež psychologický moment“ aj v „komunikácii človeka s bohmi“ ([5], 294).

Z hľadiska kvantity pozostáva podstata človeka z tela a duše a „ja“, teda z reálnosti, ideálnosti a skutočnosti. Z hľadiska kvality je podstata človeka vyjadrená tiež trojjediným spôsobom. Je tu zmyslovosť (Sinnlichkeit), rozumnosť (Vernunft) a ±videňja (Wahrnehmung), pričom zmyslovosť má znamienko plus, rozumnosť znamienko mínus. Videňja nechápe Kellner ako nazeranie (Anschauung), či ako pozorovanie. Obe rešpektujú iba telesnosť, sú zamerané na vonkajší objekt, sú prostým záznamom orgánov zmyslov. Odmieťa v polemike so Ctíbohom Zochom redukciu „videňja“ na pozorovanie. „Videňje“ v chápaní Kellnera je vlastne spojením receptívnosti a rozumnosti, s tým, že vo videní sú zachované tak príznaky receptívnosti ako aj myslenia, no nie je to len vytvorenie mechanickej jednoty, ale vznik niečoho nového, tretieho, čo ale v sebe obsahuje príznaky oboch protikladov. Kellner hovorí, že: *idea bez zmyslovosti a duch bez materiálnosti sú prázdne špekulácie* ([3]). Videňje spôsobené zmyslovosťou a rozumom je v Kellnerovom spôsobe myslenia „*tvorkyňou nášho myslenia, je d'alekohľadom, ktorým hľadíme do krajiny neviditeľnosti...*“ a to je tiež naša podstata. Rozumnosť je negáciou zmyslovosti, je kvalitou duše, teda večnej kvality ideálneho v nás. No nemôže predstavovať celú podstatu človeka, ale len jej časť. Kellner ukazuje, že aj zvieratá majú zmyslovosť a rozum, ale nemajú rozumnosť. „*Rozumnosť je naša negatívna kvalitatívna podstata*“ hovorí Kellner. Ak tento pochop rozumnosti ďalej rozvíjame, vzniká tzv. „*tvorivá moc v nás*“, ktorej podstatou je „*heuristika*“.

Kellner sa usiluje vyčleniť špecifiku a osobitosť zmyslovosti a rozumnosti, ale ukazuje aj „prechody“, „pretvory“, zmyslovosti na rozumnosť a rozumnosti na zmyslovosť a nachádza aj hraničiace faktory. Neuznáva zotrúvanie len v rovine zmyslovosti, práve tak ako zotrúvanie len v rovine rozumnosti. Navrhuje iné prekonanie jednostrannosti – videňje. „*Vidieť znamená toľko ako mysliaci vidieť, mysliaci počuť, mysliaci šmakovať atď., alebo naraz metafyzicky i empiricky filozofovať alebo skutočne poznať. Zmyslovosť nás učí, že sme telo, rozumnosť že sme duša a videnie že sme najedno oba, alebo, že sme ja.*“ ([13]) Videnie považuje za poznanie univerzálne, individuálne a napospol celostné. Videnie je reálnosť i ideálnosť alebo skutočnosť. **Vidieť** podľa Kellnera neznamená, ako sa domnieval Ctíboh Zoch iba nazeráť, či pozerať, **ale poznať celostne, v súlade s poznaním konať**

slobodne, uskutočňovať sa vo svete a poznať aj seba samého.

V čom je možné vidieť „inšpirácie“? Kellnerov noetický princíp „videňje“ vyúsťuje k „sebadeju“ a „sebapretvoru“, inými slovami povedané: zmyslom poznávania je konanie založené na poznaní a sebapretvorení človeka. Jeho „videňje“ umožňuje akceptovať to, že pri vnímaní nezostávame len pri zmyslovosti, t. j. naše vnímanie sa nezastavuje pri nazeraní. V každej tvorbe, vrátane umenia, t. j. v konaní založenom na poznaní a pretváraní seba, pri vytváraní umeleckého objektu nesledujeme cieľ „nazerania“ ale objekt je vytváraný a kladený pred oči kvôli „pretvoru“, t. j. kvôli „ja“, ako zjednoteniu myslenia, cítenia, konania.

V tejto syntéze nie sú popreté etapy, ani ich postupnosť, ale je zdôraznená celosťnosť, prítomnosť myslenia v čítaní a zmyslovom vnímaní, prítomnosť čítania v myslení, a prítomnosť oboch v sebauvedomení, a sabatvorení a či sebapretváraní. Kellner urobil víziu: zjednotiť vedu a filozofiu. Čo v jeho dobe bolo zásadne oddeľované – myslenie a obraz, myslenie a konanie, myslenie a cítenie, zmysly a rozum, to prorokuje ako „budúcnosť slovanskej vedy“, ako nevyhnutný princíp poznania, t. j. taký, v ktorom sa ocitne človek nie na poslednom mieste, nie len ako „užívateľ“ či rešpektovateľ poznatkov, ale ako tvorca a cieľ.

Kellnerova inšpirácia smeruje aj k osobitosti narábania s umeleckým objektom. Každý umelecký objekt môžeme prijímať ako stelesnenie „mysliaceho a cítiaceho videňja, a toto videňja ako pretvoru, t. j. ako vytváranie „ja“. V uvedenom je obsiahnutý príkaz: umelecký objekt nemôžeme len nazerať, pozorovať. „Mysliaci vidieť“ značí nepozorovať iba zmyslové vonkajšie súvislosti, ale celostne vnímať spôsob, akým sa umelec podieľal na „pretvore“, t. j. na vytvorení „ja“. Mysliaci vidieť dielo značí poznávanie a cítenie „pretvoru“ tvorcu ale i „pretvoru“ seba ako vnímajúceho. Ak vo vzťahu k umeleckému dielu hovoríme o videnom, a ak o tomto videnom vypovedáme, nehovoríme len o nazeranom, o pozorovanom, ale o výsledku Kellnerovho „videňja“, t. j. o „ja“. Aj inak by sme to mohli povedať: v našom mysliacom a cítiacom „videní“, v ktorom si uvedomujeme „ja“, vnímame (mysliaci vidíme) autora i pretvor seba ako vnímajúceho. Videňje vytvára samo skutočnosť, t. j. oznamuje, predkladá pred mysliace vnímanie proces i výsledok sebadeja a sebapretvoru umelca. Kellnerova koncepcia prináša inšpiráciu – vnímať (vidieť) súčasné umenie nie v jeho zástupnosti voči priorite skutočnosti ale v zmysle dialógu dvoch „ja“, dvoch pretvorov, ktoré vzišli z „mysliaceho a cítiaceho „videňja“, ako naplnenie slobody tvorcu i príjemcu. To, čo mysliaci a cítiaci „vidíme“ v súčasnom umení, nie je objektívne jestvujúca „skutočnosť“ mimoumelecká, ale je to hlavne sebadej (pretvor,

Ja) umelca, ktorý vznikol na báze jeho mysliaceho a cítiaceho „videňja“, jeho sloboda, jeho skutočnosť „empirická“, „metafyzická“ a ich spojenie či „celostka“ v „ja“. Kellnerovo „videňja“ vnáša noetický rozmer do chápania zmyslového i rozumového, pričom jeho noésis je spojená s pripravenosťou človeka konať v súlade s precíteným poznaním. „Konanie“ umelca je prevedené v tvorbe diela, „konanie“ príjemcu je prevedené v jeho sebautváraní. Predvedenie poznania, precítenia, slobody a sebautvárania je oveľa bohatšie a mnohotvárnejšie ako „zástupnosť“ voči skutočnosti.

Kellner uplatnil princíp „videňja“ pri vysvetlení počiatkov umeleckých prejavov Slovanov³. Venoval sa obdobiu mytológie a prvobytného umenia v predstave, že pomenuje celostné myslenie predkov, aby Slováci a Slovania pochopili cez svoje dejiny umenia samých seba, svoje „ja“, svoje „pretvory“. Umelecký názor skúmal, ako to sám povedal len z formálnej stránky, ale v ňom sa prejavovala úroveň „videňja“ Slovanov – t. j. ich precítené myslenie a ich uvedomované „ja“ ako pretvor tohto mysliaceho a cítiaceho vnímania a ich pripravenosť ku konaniu. Za podstatné považujeme to, že upozornil (dnešnou terminológiou povedané) na charakter vizuálnej kultúry Slovanov (hoci jeho názory trpia fragmentárnosťou, nedostatkom relevantných nástrojov empirických výskumov, etnografických postupov a pod.) a filozoficky vysvetlil súvislosť medzi vizuálnou kultúrou, vizuálnym umením a charakterom myslenia určitej doby. Jeho filozofický pojem „videňje“ integrujúce videnie a myslenie s umeleckou tvorbou a pretváraním človeka je v mnohom podobné názorom umelcov 20. storočia. Napríklad G. Braque sa nazdáva, že „*maliar myslí v tvaroch a farbách; jeho poetikou je predmet*“; „*maliar sa nesnaží spodobniť anekdotický námet, ale vytvoriť maliarsku skutočnosť*“ ([10], 16), ona sa stáva názorom umelca, pravdou o jeho videní. Ešte presnejšie to pomenoval A. Giacometti keď povedal: „*Áno, umenie ma veľmi zaujíma, ale nekonečne viac ma zaujíma pravda... stojí mi za to pracovať len kvôli môjmu videniu....*“ Podľa neho totiž nikdy nevidíme veci ako také, ale vždy ich vidíme cez nejaké projekčné plátno, alebo cez určitý maliarsky prejav. Giacometti hovorí – „*Aby som sa dozvedel, ako vidím, bolo treba pokúsiť sa maľovať*“ ([11], 32 – 33). Takže nie skutočnosť je zámienkou k umeleckej tvorbe, ale „*umenie je pre mňa nevyhnutným prostriedkom k tomu, aby som si o niečo lepšie uvedomoval, čo vidím*“. Na filozofické a kultúrne (ale aj mentálne a psychologické) dôsledky

3 Počiatky umenia rozpracoval P. Kellner Hostinský v prácach: Rozpravy večernie o umení staroslovenskom. Orol, 2, 30. 11. 1871; Jeden zápisok do pamätníka. Sokol, 1., júl-december 1862.

„videnia“ upozorňujú viacerí estetici a hlavne historici a teoretici umenia, skúmajúci súčasnú vizuálnu kultúru a v jej rámci súčasné výtvarné umenie. L. Kessner upozorňuje na konštituovanie interdisciplinárneho odboru, skúmajúceho také aspekty obrazov a vizuality, ktoré „*prechádzajú naprieč rôznymi špecializovanými disciplínami – humanitnými, sociálnymi, exaktnými*“ ([12], 37), na biomedicínske a iné vedecké zobrazovanie vizuálnej kultúry, na skúmanie procesov videnia, teda na stav vizuálnej kultúry, do ktorej patrí tak filozofia, veda ako aj umenie a iné praktické prejavy človeka.⁴

Literatúra

- [1] ČEPAN, O.: Romantický mytologizmus Petra Záboja Kellnera-Hostinského. In: *Slovenské pohľady. CV* (1989), č. 3
- [2] ČEPAN, O.: Premeny „Ducha a predmetnosti“ v slovenskom romantizme. In: *Literárny romantizmus*. (1974). Veda. Bratislava.
- [3] KELLNER, P.: *Ľadoboslovia*. LAMS Fond P. Kellnera: Signatúra: M45D5
- [4] KELLNER, P.: *Trentowský a slovanská veda*. LAMS Fond P. Kellnera: Signatúra: M45E9
- [5] LOSEV, A. F.: *Istorija antičnoj estetiki. Poslednije veka. Kniga I*. (1988) Moskva. Isskustvo.
- [6] OSUSKÝ, S. Š.: Kellner-Hostinský filozof. In: *Zborník Matice slovenskej* 13, (1935) Turčiansky sv. Martin.
- [7] PLOTINOS: *Dvě pojednání o kráse*. (1994). Rezek Praha.
- [8] TATARKIEWICZ, W.: *Historia filozofii. Tom III*. Vyd. Siedme. (1970). PWN Warszawa.
- [9] VÁROSSOVÁ, E.: Peter Kellner-Hostinský 1823-1873. K Otázke jeho romanticko- mesianistickej koncepcie „slovanskej vedy“. In: *Filozofia* 28 (1973), č. 6.
- [10] BRAQUE, G.: *Zápisky a rozhovory*. (1998) DEARTE ARBOR VITAE Praha.
- [11] GIACOMETTI, A.: *Moje skutočnosť*. (1998) DEARTE ARBOR VITAE Praha.
- [12] KESSNER, L.: *Vizuální teorie. Současné anglo-americké myšlení o výtvarných dílech*. (2005) 2. rozšírené vydání H&H Praha.

⁴ Tento príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/4692/07

Prof. PhDr. Jana Sošková, CSc.
Inštitút estetiky vied o umení a kulturológie
Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
Ul. 17. novembra, č. 1
08001 Prešov
Slovenská republika
e-mail: soskova@unipo.sk

**WARUNKI RECEPCJI, PROBLEM WARTOŚCI I
PLURALIZMU W ESTETYCZNEJ MYŚLI
MIECZYŚŁAWA WALLISA. POLSKI WYMIAR
METAESTETYKI XX WIEKU**

Monika MICZKA-PAJESTKA

Reception conditions, the problem of values and pluralism due to Mieczysław Wallis' thought.

The article will show some aspects of Professor Mieczysław Wallis' esthetic thought (1895 – 1975). Its axis is based on a specific conception of value, life experience and art perception. Considerations will be set upon a problem of an esthetic research model which has many aspects when regarded to a Polish esthetician, showing such important factors as: perception conditions, the value existing in art and finally – “differentia Specifica” of an esthetic experience. The problems of the art pluralism – being a part of the proposed model- as a condition which has to be fulfilled in order to understand the art properly and the esthetic pluralism which helps to determine and value the art, will be discussed as well. The main task of the article is to respond to questions: how far does understanding the world of art through its signs help to develop an esthetic thought? And also: Do the pluralistic aspects state a step forward in the attempt of breaking the euro centric and relative trends. The author will also analyze the Wallis' thesis saying that “yet the system of esthetic values in all cultural circumstances will be able to draw a complete esthetic valuation of the human kind. That system will still be open though”.

Polska myśl estetyczna XX wieku obfitowała wieloma istotnymi wizjami sztuki, dzieła sztuki, czyli jej przedmiotu i podmiotu, stanowiła też ważny głos w światowym dyskursie na temat kryzysu sztuki, zachodzących w jej obszarze zmian czy jej statusu jako nauki. Jednak specyficzny okazał się głos Mieczysława Wallisa, wskazujący na konieczność wprowadzania tzw. „estetyki otwartej”, skłaniającej się nie tylko ku propozycjom analitycznym i semiotycznym, ale i nowoczesnym wizjom pluralistycznego postrzegania rzeczywistości. Opracował on – jak zauważa Teresa Pękala – „oryginalną koncepcję przeżyć i wartości estetycznych przekonującą o możliwości i użyteczności poznawczej wieloaspektowe-

go i interdyscyplinarnego modelu badań estetycznych” ([1], IX). Wydaje się to istotne w sytuacji ponowoczesnych przemian i modyfikacji dokonywanych w przestrzeni sztuki, ale i w sposobach jej postrzegania, oglądania a także analiz naukowych. Jak zauważa John D. Caputo „w dobie nowoczesności dzieła sztuki, o których naucza się na studiach humanistycznych, wiszą beładnie w ramach na ścianach muzeów. Są ozdobą życia tych, którzy poszukują >>kultury<<, są konsumowane przez znawców i ekspertów wydających sądy o wartościach estetycznych. Będąc >>surowym materiałem<< przemysłu artystycznego, są bezpiecznie przyswajane przez erę >>zestawu<< (*Gestell*)” ([2], 15). Co czyni z samej sztuki wyłącznie zmaterializowaną przestrzeń kultury i sprowadza dzieła sztuki do roli przypadkowych przedmiotów będących „na chwilę” przedmiotami konsumpcji.

Mieczysław Wallis już w latach 70-tych zaproponował w „estetyce otwartej” tezę, zgodnie z którą teoria sztuki powinna uwzględnić również tzw. „nieczyste” obszary sztuki, wszelkie możliwe środki artystyczne i marginalne, wielorakie formy twórczości. Propozycja pluralistycznego postrzegania sztuki stanowiła już wówczas ciekawą formę rozwiązania dla nowoczesnej estetyki. Jednak dopiero ponowoczesność przyjęła i uwzględniła konieczność widzenia rzeczywistości, a tym samym również sztuki poprzez pluralizm. Niemniej istotne wydaje się spojrzenie Wallisa na estetykę rozumianą jako naukę świadomą prowizoryczności własnych ustaleń. Świadomą tego – jak pisze on – „że w świecie ludzkim wszystko się zmienia, że raz po raz wyłaniają się i kształtują nowe sztuki, nowe kierunki i nowe prądy artystyczne”, a co za tym idzie „powinna ona wyrzec się dążenia do budowania zamkniętych systemów sztuk lub wartości estetycznych, zrezygnować z aspiracji i formułowania niezmiennych praw” ([3], 239), co nieustannie sugerowała i czyniła klasyczna estetyka. Tymczasem istotne staje się, a podkreślał to właśnie M. Wallis, dostrzeżenie i uwzględnianie przemian w społeczeństwie i kulturze, zwłaszcza zaś w sztuce i w świadomości twórców oraz odbiorców. Jedną z nich jest wieloaspektowość poznawcza, która uwzględnia różnorodność i wielość procesów poznawczych i sposobów widzenia świata w jego artystycznych odsłonach. Uwzględnia również interdyscyplinarność w analizie i opisie teoretycznym sztuki oraz dzieł sztuki, a także konieczność nieustannej weryfikacji ustaleń. Pozwala to na szeroki ogląd problematyki rozumienia i interpretacji sztuki w perspektywie nieustannych przemian. M. Wallis bierze ponadto pod uwagę pytanie o relacje między teorią a praktyką oraz o granice estetyki, a właściwie metaestetyki. Wyraźnie podkreśla on, iż „estetyka powinna uwzględniać zarówno wartości estetyczne dzieł

sztuki, jak wartości przedmiotów nie będących dziełami sztuki – tworów przyrody, maszyn i instalacji technicznych, form towarzyskich, teorii naukowych, systemów filozoficznych itp” ([3], 219), a tym samym powinna rozważyć wszelkie nowe, hybrydowe formy sztuki i ich sposoby interpretacji, jako praktyczny wyraz intelektualnych i wyobrażeniowych dociekań. Wspomniany autor wskazuje na potrzebę pytania o granice, ze względu na coraz to nowe wyzwania estetyki i meatestetyki, proponuje swoisty umiarkowany relatywizm i pluralizm zarówno w tworzeniu, jak i odbiorze dzieła. Jego zdaniem wielowarstwowa budowa „semantycznych i symbolicznych dzieł sztuki jest jedynie projekcją quasi-przestrzenną wieloczołowych procesów psychicznych, które twórca dzieła sztuki wywołuje u jego odbiorcy.” ([3], 227)

Jednym z istotnych aspektów estetyki M. Wallisa jest zagadnienie warunków recepcji dzieła sztuki, które związane jest bezpośrednio z postrzeganiem i rozumieniem dzieła, a poprzez to i z problemem dostrzegania piękna. Postrzeganie dzieła, w jego ujęciu, połączone jest nieodzownie z jego rozumieniem, a tym samym z przeżywaniami i dostrzeganiem piękna. Można uznać, iż domaga się on od sztuki wyrazistej formy oddziaływania, nie oczekuje – podobnie jak nowoczesność czy ponowoczesność – przedstawiania przez sztukę prawd wiecznych, ale – jak ujmuje to Wolfgang Welsch – „postrzegania nadchodzącej przyszłości, otwierania przejść, projektowania sposobów życia” ([4], 124). Warunki recepcji dzieła są zatem zwrócone w kierunku „otwierania” i „projektowania” tego, co pozwala człowiekowi, widzianemu jako podmiot, doświadczać siły przeżycia estetycznego. Istotą wydaje się jednak samo „rozumienie”, bowiem – co zauważa Wallis – „wrażenia zmysłowe można (...) w rozmaity sposób łączyć w postrzeżenia, postrzeżenia można różnie organizować w całości wyższego rzędu. Wrażenia zmysłowe i postrzeżenia, jakie nam daje jakieś dzieło sztuki, można więc również organizować rozmaicie” ([3], 151), a w związku z tym warto przyjąć definicję *rozumienia dzieła sztuki*. Za taką uznaje Wallis swą „organizację dostarczonego nam przez dzieło materiału wrażeniowo-postrzeżeniowego, która odpowiada intencjom twórcy tego dzieła” ([3], 151 – 152). Czy jednak człowiek jest w stanie odczytać intencje twórców, zwłaszcza w ponowoczesności, w której często pojawia się chęć tworzenia bezałozeniowego? Szukając odpowiedzi można przyjąć, iż jest to tylko jeden z aspektów ponowoczesnej pracy artystycznej, zgodny w przyjęciem estetyki pluralistycznej, uwzględniającej wiele „rodzajów przeżyć i wartości estetycznych, wiele różnych, lecz równowartościowych postaci sztuki, rozmaicie ujmujących i interpretujących

rzeczywistość, mających różną strukturę semantyczną, wyrastających z różnego podłoża egzystencjalnego” ([3], 239). Podstawowym założeniem jest uwzględnienie wielości i różnorodności, co prowadzi do swoistego typu *rozumienia dzieła*, które Wallis rozpatruje jednak w kategoriach semiotycznych. W jego ujęciu – jak zauważa T. Pękała – pojęcie *rozumienia*, samo jest właśnie kategorią semiotyczną i „utożsamiane jest (...) ze zdolnością do interpretacji rozmaitych odmian znaku”, czyli można przyjąć, iż „to nic innego – pisze dalej Pękała – jak odczytanie intencji twórcy za pośrednictwem (...) znaku” ([5], 93). Problem interpretacji znaku wydaje się elementem wskazującym na otwartość myślenia o sztuce, znak bowiem funkcjonuje w wielu kontekstach i perspektywach, każda zatem interpretacja jest inna, chociażby ze względu na indywidualność i subiektywizm doświadczeń odbiorcy. Ten aspekt wydaje się podkreślać autor „estetyki otwartej”, wskazując na widoczną różnorodność i siłę przeżycia estetycznego, które nie muszą wiązać się na przykład z całkowitym zrozumieniem przekazu, jak w wypadku oglądania spektaklu teatralnego w nieznanym języku czy patrzeniu na obraz bez posiadania wiedzy o jego autorze i stylu, w jakim tworzył. Czynniki owe nie muszą zakłócać odbioru ani wpływać na siłę czy moc przeżywania zdarzenia w postaci dostrzegania piękna w sztuce. Istotne jest jednak to, aby postrzeganie dzieła połączone było z jego rozumieniem, czyli przeżywaniem i dostrzeganiem piękna. Warunek ów musi zostać spełniony by można było mówić o doświadczeniu estetycznym bądź też estetycznym przeżywaniu.

Akt *rozumienia* nie pozostaje jednak kwestią zamkniętą, na *rozumienie* danego dzieła, co podkreśla Wallis, składa się bowiem wiele różnych czynników, które nazywa on kolejno „rozumieniem układu, rozumieniem pierwiastków przedstawiających, rozumieniem wyrazu i rozumieniem dążeń artystycznych” ([3], 152). Uzupełniają się one wzajemnie i stanowią o tzw. „pełnym rozumieniu jakiegoś dzieła”. Co zbliża tę koncepcję do ponowoczesnych teorii, chociażby welschowskiej myśli o elementach znaczeniowych spostrzegania estetycznego (por. [6], 47 – 48). Nie posuwa się jednak do widzenia sztuki jako wykraczającej poza granice tego, co ludzkie w stronę postawy trans ludzkiej. Daleko idące rozwiązania postmodernistycznej estetyki nie wchodzą tu w grę. Niemniej widoczne są swoiste i nowatorskie propozycje wskazujące na wagę i znaczenie rozważań estetycznych Wallisa dla XX wiecznej teorii sztuki. Jednym z nich jest właśnie sposób interpretacji formuły „pełnego rozumienia” dzieła jako porozumienia nie tylko z jego autorem, ale też jego czasami i kulturą, a także definiowania pojęcia „pełnego przeżycia” jako tego, które

wymaga inteligencji, pewnego zasobu doświadczeń wewnętrznych, znajomości konwencji i znaczenia znaków (por. [3], 154 – 159).

Ważne w tej perspektywie wydają się również rozważania dotyczące znaku i jego sposobu istnienia w obszarze sztuki. Pojawia się bowiem pytanie: na ile rozumienie świata sztuki poprzez znaki i traktowanie go jako języka jest istotne dla rozwoju myśli estetycznej? I odpowiedź wydaje się prosta: o ile świat w ogóle postrzegany jest poprzez system znaków i traktowany jest jako przedmiot estetyczny o tyle stanowi źródło nieustannych kontekstów, a tym samym możliwości interpretacyjnych oraz kontrowersyjnych twierdzeń. Dyskusja wokół znaku i o znaku jest obecnie jedną z ważniejszych, mówi się bowiem nieustannie o „zabójstwie” znaku (J. Baudrillard, P. Virilio) i tego konsekwencjach dla kultury. Wskazuje się między innymi na to, że „po okresie stawania-się-znakiem przez przedmiot” dokonuje się swoisty zwrot i mówi się o „stawaniu-się-przedmiotem przez znak” i to nie tylko w obszarze sztuki, ale w ogóle w kulturze ponowoczesnej (por. [7], 59). Tymczasem w koncepcji „estetyki otwartej” znak pozostawał jeszcze elementem kształtowania i powoływania do życia nowych jakości w sposobach przeżywania i interpretowania dzieła sztuki. Wydaje się, że takie rozumienie sztuki poprzez znaki stanowiło i stanowi nadal ważny głos w dyskursie na temat sztuki znaczącej i znaczonej, oddziałującej poprzez szereg znaków-podobizn, znaków umownych i różnego typu więzi między znakami a przedmiotami i odbiorcami. Można przyjąć, iż Wallis sam odpowiadana na postawione wcześniej pytanie, wskazując na istotę wprowadzenia pojęć semantycznych w obszar teorii sztuki. Píše on mianowicie, iż pozwoli to „uściślić i pogłębić szereg teorii z tego zakresu, np. Lessinga próbę rozgraniczenia właściwych dziedzin poezji i sztuk plastycznych; próbę Walzela >>wzajemnego wyjaśnienia sztuk<< lub podjęta przez Stricha i innych próbę przeniesienia >>kategorii<< Wölfflina z teorii sztuk plastycznych do teorii poezji” ([3], 245). Na chwilę obecną jednak perspektywa ta została już przekroczona i myśl estetyczna zmierza w stronę tzw. „pozycji trans ludzkiej”, to zwrot „ku układowi – jak pisze Welsch – w którym stan głębokiego przyłączenia i powiązania między kondycją ludzką a uwarunkowaniami świata jest sprawą fundamentalną” ([6], 168).

Kolejnym istotnym aspektem rozważań estetycznych w koncepcji Wallisa jest sposób istnienia wartości. Jego zdaniem wartość estetyczna związana jest ze zdolnością przedmiotów do wywoływania u odbiorcy swoistych przeżyć, a ponadto własność owa nie istnieje poza przedmiotami. Wskazuje on na różne rodzaje wartości, z których można wyłonić tzw. wartości łagodne i ostre. Pierwsze z nich klasyfikuje on jako przedmioty

piękne, dające doznania estetycznie harmonijne, drugie – jako przedmioty wzniosłe, tragiczne i brzydkie czy groteskowe, dające doznania dysharmonijne (por.[3], 197 – 213). Taki podział ułatwia ogląd rzeczywistości traktowanej jako przedmiot estetyczny, daje możliwość określenia przeżywanego komizmu bądź tragizmu świata, ukrytego w przedmiocie-dziele.

Z tą dualną klasyfikacją istnienia wartości estetycznych zestawia on projekt „otwartości” i pluralizmu, zawartych w pojęciu „piękna” i samym przedmiocie estetycznym, czyli świecie. Istnieje, w jego ujęciu, wiele różnych, aczkolwiek równie wartościowych typów sztuki, tak jak istnieje wiele kultur, sposobów myślenia czy typów racjonalności, a podstawą otwartego spojrzenia na świat jest właśnie pluralizm. Wyrazem tego typu widzenia „piękna” w sztuce jest pluralizm artystyczny, który - zdaniem Wallisa - stanowi warunek rozumienia sztuki współczesnej, a w zasadzie wielu typów sztuk. „Wielorakość” – jak podkreśla – nie jest nowością, bowiem już Giordano Bruno posługiwał się formułą: *Piękno jest wielorakie (pulchritudo multiplex est)*, a dziś zostaje ono zwizualizowane i wykreowane w wielu perspektywach, wymiarach i przestrzeniach. Rozpatrując dalej kwestie pluralizmu uwzględnił on m.in. proces wzajemnego wspomaganiania się i przenikania sztuk, zwłaszcza poprzez środki techniczne. Za istotę owego pluralizmu uznał jednak przyjęcie funkcjonowania w obszarze sztuki wielu różnic, takich jak: różne zasady porządkowania tworzywa artystycznego, różne typy struktury semantycznej, różne typy ujęcia rzeczywistości czy typy konstrukcji przestrzeni. Jak zauważa T. Pękała - w jego ujęciu „pluralizm artystyczny jest ważną przesłanką dla uzasadnienia pluralizmu estetycznego”, który przejawia się w „uznaniu istnienia jakościowo odmiennych wartości estetycznych: piękna, śliczności, wzniosłości, komiczności, brzydoty, tragizmu”. Ponadto, co podkreśla wspomniana autorka, „z prac o przedmiotach estetycznych wynika również uznanie różnych odmian jednej wartości, na przykład piękna, na gruncie odmiennych typów kultur i w różnych epokach” ([5], 154). W tym kierunku zmierza dalej Wallis analizując możliwości naukowej estetyki wartościującej, wskazując na konieczność nieustannego uzupełniania systemu wartości estetycznych o systemy z innych kręgów kulturowych. Myśl ta okazała się istotna dla ponowoczesnych dążeń transkulturowych i stała się podstawą dyskursu na temat wielokulturowości. Aktualność omawianych przez Wallisa zagadnień związanych z dostrzeganiem odmienności kulturowych w kręgu sztuki przejawia się chociażby w obrazowaniu i rozumieniu śmierci, nie tylko w wymiarze artystycznym, ale też powszechnym, codziennym.

W perspektywie ponowoczesnej wydaje się właściwe założenie „otwartości łączącej”, zgodnie z którym należy zwrócić uwagę na ogół

systemów wartości estetycznych występujących w różnych kulturach, a także uwzględnić wartości wytworzone i utrwalone na przestrzeni kolejnych epok. Zebrane w pewną całość systemy dadzą wówczas obraz pełnej estetyki wartościującej, ale – jak podkreśla Wallis – „i ten ogół będzie jeszcze otwartym” (por. [3], 220). Owo nieustanne otwieranie i powiększanie obszaru doświadczenia estetycznego, kręgów sztuki i wpływów, pozwala na ciągłe poszukiwanie *differentia specifica* przeżycia estetycznego, chociaż nie można ich zdefiniować i właściwie „zna- leźć niepodobna” (por. [3], 125).

Aktualne i nie przebrzmiałe pozostaje również jego twierdzenie, iż estetykę powinien „cechować możliwy brak uprzedzeń, największa życzliwość zarówno w stosunku do dzieł sztuki dawnej i obcej, jak do dzieł sztuki najnowszej” ([3], 238).

Literatura

- [1] PEKALA, T.: *Wprowadzenie*, w: M. Wallis, *Wybór pism estetycznych*. Kraków 2004.
- [2] CAPUTO, J. D.: Jak oddzielić stronę lewą (niewłaściwą) od prawej (właściwej). In: *Sztuka i filozofia*, 22-23 2003.
- [3] WALLIS, M.: *Wybór pism estetycznych*. Kraków 2004.
- [4] WELSCH, W.: *Nasza postmodernistyczna moderna*. Warszawa 1998.
- [5] PEKALA, T.: *Estetyka otwarta Mieczysława Wallisa*. Warszawa 1997.
- [6] WELSCH, W.: *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*. Kraków 2005.
- [7] BAUDRILLARD, J.: *Pakt jasności. O inteligencji zła*. Warszawa 2005.
- [8] GADAMER, H. G.: *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*. Warszawa 1993.

Dr Monika Miczka-Pajestka
Katedra Pedagogiki i Psychologii
Wydział Humanistyczno-Społeczny Akademii Techniczno-
Humanistycznej
Bielsko-Biała
Polska
e-mail: mmp111@poczta.fm

KONCEPCJA FILOZOFII SZTUKI S. I. WITKIEWICZA

Magdalena WOŁEK

Conception of S. I. Witkiewicz's philosophy of art

The article aims to introduce a conception of art proposed by one of the most interesting polish modernists. Joining two different aesthetic trains – Kantian and Hegelian ones – Witkiewicz trays to work out some tools for art critics as well as to answer the eternal question about art and its function for human being. Thus, the idea of Pure Form has double meaning – it describes works of art and expresses its essence.

S I. Witkiewicz był jedną z najciekawszych i najbardziej wszechstronnych postaci polskiego modernizmu. Obok działalności artystycznej, takiej jak malarstwo, dramaturgia, powieściopisarstwo, z której znany jest przede wszystkim, zajmował się również filozofią sztuki, zarzuconą później na rzecz ontologii. W przeciwieństwie do wielu filozofujących artystów, jak i filozofów żywiących artystyczne aspiracje, Witkiewicz próbował uprawiać filozofię sztuki i samą sztukę niezależnie od siebie ([6], 299). Jego artystyczna działalność nie miała ilustrować teoretycznych założeń estetycznej teorii, ani też teoria nie miała usprawiedliwiać, czy też tłumaczyć dzieł, jakie zdarzyło mu się popełnić.

W każdej z dziedzin działalności Witkacego (sztuce i filozofii sztuki) z łatwością można odnaleźć typowo modernistyczny wątek, jakim jest sprzeciw wobec realizmu, wynikający z „poczucia, że rzeczywistość nie jest rzeczywistością taką jak ta postrzegana i porządkowana przez mieszczańską świadomość Zachodu.” ([4], 98) Witkiewiczowska krytyka realizmu nie ma charakteru manifestu, zrywającego ze sztuką naśladowującą rzeczywistość (jak miało to miejsce w wielu awangardowych ruchach tego okresu), lecz, odmawiając realizmowi miana sztuki, Witkacy wyznacza mu „właściwe” miejsce pośród innych, użytecznych i użytkowych fachów ([6], 44; 349). Rzeczywistość – i tu autor *Nowych form w malarstwie* odbiega od głównego nurtu europejskiego modernizmu – nie tyle różni się od tego jak postrzegają ją „mieszczanie”, lecz w ogóle nie ma znaczenia ze względu na cel sztuki. Celem tym bowiem nie jest doskonałość w wiernym przedstawianiu jakichkolwiek treści (niezależnie

od tego, czym by one były), ale sama kompozycja elementów istotnych ze względu na swoją formę. Radykalizm filozofii sztuki Witkiewicza nie opiera się na gwałtownym odrzuceniu całej zastanej tradycji (jak w manifestach ekspresjonistów, futurystów, czy dadaistów), ale na restrykcyjnych wymogach stawianych temu, co pretenduje do miana sztuki. Dlatego też, jedynie niektóre ze swych obrazów i przedstawień teatralnych Witkacy uznawał za dzieła sztuki, a programowo odmawiał tego statusu wszystkim powieściom, nie zapominając o tych, które sam napisał.

W najogólniejszych zarysach filozofia sztuki Witkacego przedstawia się jako kontynuacja i modyfikacja heglowskiego wątku rozwoju ducha ludzkiego od religii przez filozofię do sztuki, która stanowi ostatnią fazę przed zanikiem indywidualnych uczuć i kompletną unifikacją ludzkości. Witkacy, podobnie jak Spengler i Ortega y Gasset¹, przewiduje zmierzch społeczeństwa opartego na indywidualizmie i związanych z nim wartościach², które muszą ustąpić miejsca masom i ich „dobru” ([6], 119). W przeciwieństwie do wymienionych prognostyków zmian społecznych Witkacy nie wartościuje jednoznacznie nadchodzącej epoki, ani zbliżającego się wraz z nią upadku sztuki, który uznaje konsekwentnie za efekt uboczny stawiania dobra ogółu ponad dobrem jednostki.

Źródłowym pojęciem, wokół którego ogniskuje się filozofia sztuki Witkiewicza, i do którego nawiązują wszystkie inne jej pojęcia, jest pojęcie uczucia metafizycznego. Uczucie metafizyczne, tak jak rozumie je Witkacy, jest wynikiem obcowania człowieka ze światem, bycia w świecie. Podobne jest przez to w swej strukturze do arystotelejskiego zdziwienia, czy heideggerowskiej trwogi, które budzą potrzebę wyjaśnienia stanowiska człowieka we wszechświecie. Witkiewiczowskie uczucie metafizyczne, w przeciwieństwie do tamtych, opiera się na bezpośrednim, fundamentalnym poczuciu niezrozumienia własnego istnienia, które to odczucie objawia się niemal fizjologicznie poprzez jednoczesne doznanie wstępu, zachwyty, obrzydzenia, euforii itp. Ze względu na to uczucie (a nie ze względu na dialektyczny rozwój ducha jak u Hegla) można wyróżnić w historii rozwoju społecznego trzy fazy. Fazę religijną, w której uczucie metafizyczne tłumione jest pewną wizją, wyjaśniającą za pomocą alegorycznych przypowieści dziwność i niezrozumiałość

1 Ortega y Gasset twierdzi, że „sztuka nowoczesna będzie zawsze miała masę przeciwko sobie.[...] Dzieło sztuki działa podobnie jak siły społeczne, pod których wpływem bezkształtna masa ludzi dzieli się na dwie różne i wrogie kasty.[...] Rzecz w tym, że większość, masy, tej sztuki nie rozumie.” ([2], 179)

2 Do epigonów takiego ujęcia można zaliczyć również Reada, który może nawet wyraźniej niż wymienieni myśliciele opisuje dezintegrację i upadek sztuki ([3], 179).

ludzkiego bycia. Fazę filozofii, która w odróżnieniu od religii uśmierza uczucia metafizyczne za pomocą racjonalno-pojęciowych konstrukcji, czy jakby powiedział Witkacy, usprawiedliwia metafizyczną okropność „przez stworzenie [...] systemu pojęć wskazującego rozumowo konieczność takiego, a nie innego stanu rzeczy” ([6], 21). Sztuka natomiast jako ostatnia, schyłkowa faza nie ma już na celu łagodzenia, zacierania, czy wyjaśniania uczuć metafizycznych, lecz przeciwnie. Jej zadaniem jest ich budzenie. Zanik uczuć metafizycznych ma swe przyczyny w mechanizacji życia, która wypiera uczucia źródłowe jako niepraktyczne oraz demokratyzacji, która uwspólnia sposób przeżywania świata.

Na ów *quasi* dialektyczny, linearny rozwój przejawów uczucia metafizycznego w religii, filozofii i sztuce nakłada się takie ujęcie sztuki, której zadaniem od zawsze było wzniecanie uczuć metafizycznych. Wynika to z tego, że wszystkie wymienione fazy występują kolejno w swej postaci czystej, jak i we wzajemnych kombinacjach. Tak, że np. w obrębie sztuki można wyróżnić momenty sztuki religijnej, sztuki metafizycznej oraz ostatnią fazę sztuki autonomicznej. W ten sposób, za Witkiewiczem, ale i za Witkiewicza, możemy określić węższe i szersze pojęcie sztuki czystej. W szerokim rozumieniu sztuka czysta, to ta, która nie wyklucza treści religijnych i filozoficznych, choć oczywiście te nie są w niej najistotniejsze. Natomiast w wąskim rozumieniu sztuka czysta to, sztuka okresu schyłkowego, która po upadku religii i filozofii w czystej postaci, nie może służyć niczemu innemu niż sobie samej.

Rozwój sztuki od fazy religijnej do jej fazy czystej dokonuje się wedle Witkiewicza jako wzrost komplikacji form. Komplikacja form dyktowana jest przez nienasyconie potrzeby wzbudzania uczuć metafizycznych, które wynika ze stopniowego przyzwyczajania się do określonych dawek formalnej komplikacji. Narkotyczna analogia, w jaką wpisana zostaje w ten sposób sztuka, prowadzi nieuchronnie do konstatacji śmierci sztuki „z przedawkowania”, implikuje moment, w którym komplikacja form stanie się niemożliwa do objęcia przez poznawczy aparat człowieka, czy, jak pisze Witkacy, po prostu nieznośna ([6], 166). Dzięki temu nienasyconie formą możliwy staje się ów *quasi* dialektyczny rozwój, prowadzący w efekcie do zaniku w zunifikowanym społeczeństwie wszelkiej indywidualności, a także religii, filozofii i sztuki.

O ile uczucie metafizyczne jest źródłem i celem samej sztuki, o tyle towarzyszące mu pojęcie formy ma stanowić kryterium bycia danego artefaktu sztuką czystą. Witkiewicz wychodzi od tradycyjnego przeciwstawienia formy i treści, które opiera się na analogicznym przedstawieniu uczuć metafizycznych i życiowych. Te dwie pary komplementarnych

pojęć stanowią matrycę opisu wszelkich dzieł sztuki bez względu na jej historyczny rozwój. Dlatego też pojęcia formy i treści, odpowiadające dwóm wyróżnionym rodzajom uczuć „poza pewną granicą nie dającą się ściśle oznaczyć” nie tyle przeciwstawiają się sobie, ale płynnie w siebie przechodzą: „co dla jednego jest jeszcze zbyt realistycznym obrazem, dla drugiego będzie już konstrukcją Czystej Formy.” ([6], 14) Jak zauważa Maciej Soin: „ogólna teza Witkiewicza jest wystarczająco jasna, by stwierdzić, że pojęcie formy nie jest określone przez opozycję do każdej »treści«, lecz przede wszystkim do »treści życiowej«.” ([5], 119) Nie mamy tu zatem do czynienia z przeciwieństwem, które pozwalałoby na radykalne oddzielenie różnej maści formalizmu i abstrakcjonizmu od realizmu, surrealizmu i sztuk skupiających uwagę przede wszystkim na życiowych treściach przedstawienia, lecz z dialektyką dopełniania się biegunów formy i treści w dziele sztuki. Stąd, treść jest istotnym elementem dzieła sztuki, ale tylko dlatego, że jest ona warunkiem koniecznym obiektywizacji formy w dziele. Nie ma więc wpływu na metafizyczne przeżywanie sztuki, które wydaje się w dużej mierze zależeć od ukierunkowania zainteresowań odbiorcy, od tego czy potrafi on dojrzeć w dziele jego formalną konstrukcję, abstrahując od przedstawionych treści i życiowej ekspresji. Wystąpienie przeciwko realizmowi – będące, jak sam Witkiewicz wielokrotnie wspomina, źródłem jego estetycznej teorii – opiera się na wskazaniu złego rozłożenia akcentów, źle postawionego celu realistycznych przedstawień, lecz nie uderza, jak miało to miejsce w awangardowych manifestach, w możliwość ich istnienia. Witkiewicz przesuwa sztukę realistyczną w sferę twórczości użytkowej, budzącej uczucia życiowe. W sztuce czystej natomiast, niezależnie od tego co przedstawia dzieło, ważne jest to jak zostało skonstruowane. Stąd, forma przedstawienia wysuwa się na plan pierwszy, stając się elementem zasadniczym. Tym samym Witkiewicz może powiedzieć, że „forma dzieła sztuki jest jego jedyną treścią istotną” ([6], 21).

Ponadto istotą Czystej Formy, którą stanowi kompozycja formalnych elementów jest jedność w wielości ([6], 186). Czysta Forma nie oznacza tutaj, jak mogłoby się wydawać, jakiejś oczyszczonej z treści formy, którą posiadać musi przecież każda kompozycja, ale taką formę, która prowadzi, czy precyzyjnej - tworzona jest w celu wzbudzenia uczucia metafizycznego ([6], 20). W ten sposób pojawia się kryterium kategoryzujące artefakty. Te z nich, które tworzone są dla wywołania uczuć życiowych, czy zaspokojenia jakichś potrzeb nie mogą nosić miana sztuki. Sztuka, wedle koncepcji Witkacego, musi spełnić dwa warunki: musi być tworzona w celu wywołania uczucia metafizycznego i zrazem, musi

faktycznie to uczucie wywoływać ([6], 254). Takie rozumienie pojęcia formy i sztuki zbliża koncepcję Witkiewicza³ do estetyki kantowskiej, w której podstawowymi obostrzeniami stawianymi czystym sądom smaku są: bezinteresowność (którą można interpretować jako niezależność od tego, co „życiowe”) oraz forma celowości bez celu (zrywająca z wszelką użytecznością) ([1], 62 – 63; 91 – 92).

Pojęcie piękna u Witkacego nie pokrywa się ani z pojęciem Czystej Formy, ani z uczuciem metafizycznym. Dzieła Czystej Formy należą koniecznie do dziedziny tego, co piękne, jednak piękno nie musi być wyłącznie natury czysto formalnej, bowiem Witkiewicz wyróżnia także kategorię piękna życiowego. „Przecież mogą być nie tylko arcydzieła realizmu, ale i ostatnie knoty w Czystej Formie – nikt temu nie przeczy. Ale kryteria oceny w obu wypadkach są zupełnie różne.” ([6], 339) Rozróżnienie na piękno czysto formalne i piękno życiowe jest dokładnie analogiczne do kantowskiego podziału piękna na wolne i zależne (Zob. [1], 105 – 109). Podobnie jak u Kanta, w filozofii sztuki Witkiewicza, piękno zależne jest odniesione do pewnej celowości przedmiotów (takiej jak użyteczność, doskonałość), zewnętrznej wobec nich samych. Natomiast piękno wolne jest określane poprzez samą formę celowości bez celu oraz bezinteresowność w oglądaniu.

Piękno wolne, piękno Czystej Formy najkrócej za Witkiewiczem można zdefiniować jako jedność w wielości. Pod tymi nader ogólnymi i mającymi ogromne konotacje w historii filozofii pojęciami Witkiewicza (o ile odnosi te pojęcia do opisu dzieła sztuki) rozumie po prostu pewną kompozycję. Najprostszym przykładem jedności w wielości jest zasada symetrii ([6], 27 – 28). Wbrew pozorom jedność w wielości u Witkiewicza nie ma wcale charakteru ilościowego, który mógłby się przeciwstawiać jakości. Ta tradycyjna opozycja estetycznych rozważań nad naturą piękna nie występuje u autora *Nowych form w malarstwie*, choćby dlatego, że temu zdarza się określać piękno poprzez „jakość jedności w wielości”. Dlatego właśnie Witkiewicz nie wpisuje i nie opowiada się po żadnej ze stron sporu dotyczącego ilościowej, lub jakościowej natury piękna. Dla niego ilościowy charakter dzieła sztuki zawarty w kompozycji przechodzi w jakość uczucia metafizycznego i odwrotnie, uczucie metafizyczne w twórczości artystycznej staje się kompozycją (jednością wielości elementów). Ponadto samo uczucie metafizyczne również daje się traktować ilościowo jako jedność wielości własnych przeżyć,

3 „Patrzcie na obrazy nie jako na kawałki natury (oczywiście obrazy, które na to zasługują), ale jako na konstrukcję Czystej Formy, na oderwane piękno, a będziecie je rozumieli jak należy.” ([6], 181)

lub w interpretacji metafizycznej jako odczucie własnej jedności w różnorodnym wszechświecie.

Kluczowe dla filozofii sztuki Witkiewicza pojęcia jedności i wielości odnoszą się do wszystkich innych pojęć teorii. Definiują zarówno ogólną kategorię Czystej Formy, opisują uczucie metafizyczne, jak i dają się odnaleźć we wszystkim co istnieje. Trudno pomyśleć sobie taki artefakt, który nie byłby skomponowany z pewnej liczby elementów tworzących całość (jakąś jedność). Dlatego też, pojęcie jedności w wielości nie tylko implikowane jest przez pojęcie istnienia, jak twierdzi Witkiewicz ([8], 185 – 186), ale jest z nim po prostu tożsame. Można odnieść wrażenie, że witkiewiczowska filozofia sztuki i ontologia składają się z łańcuchów identycznych pojęć, pojęć o takich samych zakresach, różniących się jedynie treścią. Stąd, już w filozofii sztuki daje się obserwować bardzo wyraźna systemowa tendencja w rozważaniach Witkiewicza.

Ogólność kluczowej kategorii jedności w wielości przekłada się na jej wieloznaczność. W niektórych kontekstach stanowi ona po prostu synonim istnienia dookreślający jego strukturę, w innych, łącząc się z pojęciem uczucia metafizycznego, opisuje mechanizm apercepcji inicjowany przez dzieła sztuki. Gdy natomiast wiąże się z kategorią Czystej Formy, lub piękna artystycznego staje się schematem konstrukcji dzieła sztuki. Wielofunkcyjność tej kluczowej kategorii, decydująca o jej niemal nieograniczonej dystrybucji wydaje się podejrzana. Obserwując konteksty, w których pojawia się pojęcie jedności w wielości można odnieść nieodparte wrażenie, że mamy tu do czynienia z pojęciem-wytrychem i kategorią-workiem. Skoro wszystko można nazwać jednością w wielości, to predykat ten (jedność w wielości) nie ma żadnej różnicującej wagi i nie może posłużyć, jak chciałby Witkacy, jako eksplikandum dla wyjaśnianych pojęć. W tym metodologicznym błędzie tkwi główny powód niezrozumienia Witkiewicza przez jego współczesnych i główny powód jego niezrozumiałości dzisiaj. Wszystkie kategorie filozofii sztuki Witkiewicza sprowadzają się koniecznie do jakościowego różnicowania owej wielości w jedności. I tak na przykład Czysta Forma jest jednością w wielości, która jest autoteliczna, natomiast wszystkie inne artefakty są jednością w wielości, posiadającą jakiś praktyczny cel i przeznaczenie. Tym samym filozofia sztuki Witkacego redukuje się do niewielkiego repertuaru różnicujących określeń owej kluczowej kategorii.

Jednym z ważnych efektów tego różnicowania jest kategoria uczuć życiowych stanowiących pomost między teoretyczną konstrukcją a empirią. Uczucia życiowe, jak wspomniałam, przeciwstawiają się uczuciu metafizycznemu. Witkiewicz jednak zdaje się nie dostrzegać, że to prze-

ciwstawienie nie może być absolutne, że uczucia metafizyczne zależne są w jakiś sposób od możliwości doświadczania świata. Można zatem podejrzewać, że albo metafizyczny niepokój jest wtórny wobec uczuć życiowych, albo jest pewnym ich rodzajem⁴. Dlatego też źródło religii, filozofii i sztuki, jakim jest uczucie metafizyczne, będąc zapośredniczone w życiu, nie może go negować, lecz co najwyżej transcendować.

Filozofia sztuki Witkiewicza wyrasta z dwu odrębnych potrzeb i zmierza ku dwóm różnym celom. Jednym z nich jest próba wytyczenia granicy pomiędzy sztuką a inną działalnością człowieka, drugim natomiast jest komplementarna wobec tamtej próba zdefiniowania sztuki. Normatywizm zatem spleta Witkiewicz z esencjalizującym opisem na dwu płaszczyznach – historycznej i synchronicznej. Z jednej strony, chodzi o to, aby wypracować narzędzia dla krytyków sztuki, którzy dzięki nim w sposób właściwy mogliby eliminować ze świata sztuki nie należące do niego artefakty. Z drugiej zaś strony, gra toczy się o odwieczną stawkę odpowiedzi na pytanie, czym jest sztuka, jaką pełni funkcję dla ludzkiego istnienia. Stąd, pojęcie Czystej Formy zyskuje podwójne znaczenie – określa przedmioty będące dziełami sztuki oraz wyraża jej istotę.

Ponadto Czysta Forma, przez współczesnych Witkiewiczowi krytyków, ujmowana była przede wszystkim jako nazwa kolejnego awangardowego kierunku, jako pewnego rodzaju formistyczny manifest. Wynika to stąd, że hasła mające ukierunkować i utorować drogę nowym sposobom przedstawiania poparte były jakąś mniej lub bardziej rozbudowaną wizją historii sztuki i jej roli w istnieniu człowieka.

Koncepcja Witkiewicza oscyluje pomiędzy normatywizmem, esencjalizmem i manifestem, nie dając się do końca określić za pomocą żadnego z tych ujęć. Nie można odmówić autorowi *Nowych form w malarstwie* pewnego zamysłu czy wizji, które jednak z trudem przebijają się przez skorupę pojęciowego ubóstwa i manieryzmu. Tak, jakby Witkiewicz nie potrafił znaleźć właściwej formy dla oddania swoich intuicji.

4 Rzeczywiście możemy odnaleźć taką sugestię w późniejszym, wydanym po raz pierwszy w 1931 roku, tekście Witkiewicza ([8], 72).

Literatura

- [1] KANT, I.: *Krytyka władzy sądzienia*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa 1986.
- [2] ORTEGA Y GASSET, J.: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Przeł. P. Niklewicz. Warszawa 1996.
- [3] READ, H.: *O pochodzeniu formy w sztuce*. Przeł. E. Życieńska. Warszawa 1973.
- [4] SHEPPARD, R.: Problematyka modernizmu europejskiego. Przeł. P. Wawrzyszko. In: Nycz, R. (eds.): *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*. Kraków 1998, s. 71-140.
- [5] SOIN, M.: *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*. Wrocław 2002.
- [6] WITKIEWICZ, S. I.: *Nowe formy w malarstwie i inne pisma estetyczne*. Warszawa 1959.
- [7] WITKIEWICZ, S. I.: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr. Pisma filozoficzne i estetyczne*. T. I. Warszawa 1974.
- [8] WITKIEWICZ, S. I.: *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne pisma filozoficzne (1902 – 1932)*. Warszawa 2002.

dr Magdalena Wołek
Uniwersytet Śląski
Instytut Filozofii
ul. Bankowa 11
40-007 Katowice
Polska
mwolek@wns.us.edu.pl

MODERNA – POSTMODERNA: NOWA ARCHITEKTONIKA ROZUMU

Mariola SUŁKOWSKA

Modern – Postmodern: The new Architectonics of Reason

In my article I would like to show otherwise fascinating – especially in rational and emotional aspect – relationship I can see between philosophy and architecture. I'd like to examine the relationship between modern and postmodern architectonics of rationality which I will try to illustrate by some examples from modern and postmodern architecture. At the same time I will consider the place of emotions in this architectonic perspective. Although the question of any relation between modernity and postmodernity is still open one I really think there is a convergence between modern linear thinking and modern architecture (for example in Bauhaus style, such popular in Europe) as well as between postmodern nonlinear rationality and postmodern architectonic compositions (as in folding architecture which refers to philosophy of Deleuze and Guattari but also to Welsch's idea of transversal reason). So maybe this architectonic perspective could help to answer some philosophical and aesthetical questions about rationality, but also, how it's appearing, about emotionality.

W naszych czasach doświadczamy wszechogarniającej nas globalizacji, której podstawowym narzędziem wydaje się być wizualizacja. Możemy zatem mówić o wizualizacji życia codziennego, środowiska naturalnego, polityki, a nawet o wizualizacji - i co za tym idzie – estetyzacji języka czy myślenia ([9], [25], [26], [20]).

O ile dla Arystotelesa filozofią pierwszą była metafizyka, dla Kanta – epistemologia, dla Moore'a – etyka, o tyle dziś zostały one zdezonizowane przez estetykę. Warto zauważyć, iż ta rekonfiguracja oznacza między innymi dominację przestrzeni nad czasem: czas jest mianowicie doświadczany poprzez przestrzeń i jej medium – sztuki wizualne, w tym przede wszystkim – architekturę. Uprzywilejowany przez sztuki wizualne wzrok pretenduje tym samym do podstawowego narzędzia percepcji, a architektura staje się – wraz z innymi sztukami wizualnymi – *lingua franca* ponowoczesnego świata.

W swoim artykule chciałabym pokazać fascynujący skąd innądzwiązek, jaki widzę między architekturą a filozofią, zwłaszcza w kontekście

racjonalności, lecz także emocjonalności. Chociaż pytanie o wzajemną relację między moderną a postmoderną wydaje się wciąż otwartym, to mimo wszystko istnieje pewna zbieżność pomiędzy modernistycznym linearnym myśleniem a modernistyczną architekturą (której kwintesencją jest Bauhaus), jak również pomiędzy postmodernistyczną nielinearną i nieteleologiczną racjonalnością, a pewnymi charakterystycznymi kompozycjami architektonicznymi określającymi ponowoczesność (jak w architekturze fałdującej) ([8], [5], [18], [23], [1], [11], [10]).

Rekonstrukcja relacji między filozofią a architekturą nie jest zadaniem trudnym, albowiem od początku możemy znaleźć liczne przykłady wzajemnych inspiracji. O ile jednak w przypadku architektury inspiracje filozoficzne sytuują się raczej w sferze strukturalnej – architektura stanowi w pewnym sensie obraz filozoficznej kondycji danego czasu i stanowi wizualizację filozoficznych światopoglądów, o tyle filozofia często posługuje się architektoniczną metaforą, która posiada w tym kontekście walor heurystyczny i eksplikacyjny, z czasem coraz bardziej intensyfikowany tak, że dyskurs filozoficzny zostaje – jak to określa Derida – ‘zanieczyszczony’ architekturą ([7], [15], [12] 15 – 33).

Licznych przykładów wzajemnych związków między obiema dyscyplinami dostarcza na przykład antologia *Rethinking Architecture*, pod redakcją Neila Leach’a ([17]). Dla przypomnienia: z jednej strony mamy architektów, takich jak: Tschumi, Eisenmann czy Koolhaas – którzy wprowadzają swoje filozoficzne fascynacje do projektów artystycznych; z drugiej zaś mamy Platonińską metaforę metafizyki jako gmachu wzniesionego na pewnych fundamentach, a także jego koncepcję poznania powiązanego z określoną ideą przestrzeni, mianowicie ideą *khôry*. Pamiętamy również Kartezjański architektoniczny paradygmat filozofowania w przestrzeni miejskiej – *polis*. Nawet ironiczny i obrazoburczy, lecz przecież radosny bohater filozofii Nietzschego wydaje się być wielkim budowniczym. Sam będąc krytykiem tradycji filozoficznej, która z pojęć buduje ‘dla człowieka uporządkowany i sztywny świat jako warownię’ (jako system) nie potrafił jednak oprzeć się urokowi architektury i architektonicznej metafizyki. Podobnie zresztą jak Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, lecz także Adorno, Benjamin, Eco czy Barthes. Wydaje się jednak, że ponowoczesność przynosi nam szczególne rozpalenie tego filozoficzno-architektonicznego romansu: zainteresowanie architekturą u Foucaulta, Vattimo, Fatherstone’a, Baudrillarda czy Welscha graniczy niemal z fascynacją i oczarowaniem.

Kwintesencją architektonicznego modernizmu jest na pewno Bauhaus. Założona w 1919 roku przez Roberta Gropiusa szkoła artystyczna

wprowadziła do projektowania architektonicznego tzw. styl międzynarodowy. Gropius, Ludwig Mies van der Rohe, czy Le Corbusier zaproponowali wizję architektury całkowicie abstrakcyjnej – zarówno w formie, jak i w sensie oderwania jej od jakichkolwiek psychicznych, zwłaszcza uczuciowych potrzeb użytkowników. Zuniformizowane, szaro-czarnobiałe sześciany, skrajnie oszczędne, wręcz hieratyczne w swej formie przeznaczone były nie dla pojedynczego, konkretnego użytkownika, lecz dla człowieka uniwersalnego obdarzonego uniwersalnym rozumem. Niektóre szczegóły techniczne – jak na przykład - eliminacja ścian nośnych i nadanie zewnętrznym – metalowym lub szklanym – ścianom charakteru otulającej, lecz także ogradzającej skóry (*skin*), która stanowiła jakby granicę paradygmatu architektoniczno-filozoficznego dającego poczucie zadomowienia, lecz kosztem – jak to odczytuje Lyotard – zniewolenia. Bauhausowska koncepcja organizowania przestrzeni stawiała sobie za cel przede wszystkim tzw. funkcjonalizm. W efekcie funkcja stanowiła jedyną cechę artystyczną, a wszelkiego rodzaju niefunkcjonalne ozdoby czy dekoracje nie miały racji bytu ([5], [30], 156 – 184).

Te wymienione powyżej – najważniejsze tylko – cechy zostały zinterpretowane i wytknięte modernie postmodernę, która zarzuca jej absolutyzm, totalitaryzm artystyczno-filozoficzny, oderwanie od lokalnych warunków, co przyniosło perfekcyjny lecz bezduszny, beznamiętny jednowymiarowy – racjonalny system. W przeciwieństwie do Bauhausu, postmodernizm architektoniczny zdradzał upodobanie do form wieloznacznych, nieokreślonych, niedomkniętych i splełanych – trawestując jakgdyby powiedzenie Miesa van der Rohe *'less is more'* na *'less is bore'*. Robert Venturi, jeden z prekursorów nowego stylu, pisał w swoim artystycznym manifestie, iż w architekturze zdecydowanie opowiada się po stronie elementów hybrydalnych, zniekształconych, wieloznacznych, czasem niespójnych i dwuznacznych, ale przy tym bardziej konwencjonalnych, a nie 'zaplanowanych arbitralnie' i dostosowanych, a nie 'wyjątkowych'. ([30], 161) Owo dostosowanie nie miało ograniczać się jedynie do funkcji. Chodziło przede wszystkim o wpisanie się w charakter miejsca – *genius loci* – jak i w światopoglądowe oczekiwania użytkowników ([30], 164). Odrzucenie skrajnego, wyrachowanego i alienującego racjonalizmu moderny dało w efekcie atmosferę swojskości i ciepła. Świadome naruszenie stylu międzynarodowego przyniosło w zamian 'polhistoryzm', regionalizm, kontekstualizm; pojawił się nieobecny do tej pory humor, ironia i pastisz współgrające z liczną, napuszoną ornamentyką – taki swoisty eklektyzm i pluralizm interferencyjny jest charakterystyczny dla całej sztuki postmodernistycznej.

Wydaje się, że tak ‘skonstruowana’ architektura realizuje od strony filozoficznej Lyotardowski postulat zerwania z wielkimi metanarracjami. Za budowlami Jencksa czy Hundertwassera nie kryje się już bowiem skrajnie racjonalistyczny oświeceniowy paradygmat. Nie są to jednak konstrukcje irracjonalne. W sukurs przychodzi tutaj idea rozumu transwersalnego Wolfganga Welscha ([28], 27).

Nowa forma rozumu nie tylko odpowiada filozoficznym poszukiwaniom ponowoczesności, lecz ponadto jest - według Welscha - zgodna z czymś, co możemy określić jako postmodernistyczny styl życia. „Wymagając od podmiotów uzupełnień i wielości perspektyw, nowoczesna i postmodernistyczna pluralizacja racjonalności nakreśla zarazem typ rozumu, który jednocześnie związany jest z wielością, jak również gwarantuje podmiotom jednolitość, jaka jest im potrzebna w obcowaniu z taką wielością: formę jedności rozumu transwersalnego. Jest ona właściwa podmiotom, które zobowiązane są wybierać pomiędzy różnymi typami racjonalności i mogą przechodzić pomiędzy nimi.” ([32], 437 – 438). Rozum transwersalny jest więc dopasowany idealnie do ‘podmiotu stojącego się sobą’ – przeplatając ze sobą różne formy dyskursu i będąc zawsze ‘pomiędzy’ różnymi formami racjonalności – rozum ten wyznacza zarazem optymalną relację podmiotu z otaczającym go poszatkowanym i poplątanym światem.

Dla Welscha idea rozumu transwersalnego realizowała postulat myślenia wolnego od wszelkiej formy fundamentalizmu. Z kolei jedna z najbardziej fundamentalistycznych form myślenia wydaje się być myślenie kartezjańskie, którego odrzucenie postulował min. Jean-Francis Lyotard. W efekcie owego odrzucenia myślenie postmodernistyczne uwalnia się od balastu ‘wielkich metanarracji’, które w dużym uproszczeniu, są limitującymi nasze myślenie ramami, poza które nie jesteśmy w stanie się wydostać i które zarazem wyznaczają cały obszar rzeczywistości wymykający się naszemu rozumowi, a przez to zdewaluowany. Myślenie postmodernistyczne, nie będąc myśleniem linearnym i teleologicznym, wydarza się w swoistej pozbawionej i centrum i peryferii przestrzeni ‘intelektualnej konurbacji’.

Taką intelektualną, lecz także formalno-estetyczną konurbację stanowi architektura postmodernistyczna inspirowana wyraźnie filozofią postmodernistyczną czy dekonstruktywizmem. Wskazują na te związki np. „Złożoność i sprzeczność w architekturze” Venturiego czy „Architektura dekonstruktywistyczna” M. Wigleya i P. Johnsona. Opowiada się tutaj – w dużym uproszczeniu – za logiką sprzeczności, rozwijaniem nieciągłych strategii formalnych, opartych na niespójnościach lub swobodnych

przejściach, luźnych nawarstwieniach elementów nie przystających do siebie dających w efekcie pofałdowane, giętkość, fleksybilność, splecenie, zazębienie, zaplecenie, zbitcie, skołtunienie, uległość, współczucie, złożoność, wielokrotność... ([29], [24], [21], 35 – 55).

Od strony teoretycznej spotykamy tutaj wiele odwołań – niekoniecznie explicite – do filozoficznych koncepcji Derridy, Lyotarda, Welscha, Deleuza i Guatarriego. Jako ilustracja tych związków posłużyć mogą projekty powstałe w latach 90. w ramach tak zwanego nurtu ‘fałdowania’ (*folding*) architektonicznego, gdzie postmodernistyczne filozoficzne zaplecze zyskuje swój praktyczny wymiar. Zwłaszcza „*Le Pli*” Deleuza wydaje się inspirować konkretne realizacje architektoniczne. Z wielu wątków jego teorii architektki powołują się zwłaszcza na – inspirowane skąd innad Leibnizem – rozważania dotyczące zasady i struktury materii, charakteru powiązań między ciałami, logiki wchodzenia w związki i tworzenia kształtów lecz także pojawiają się tutaj – tym razem czysto Deleuzjańskie – idee fałdy jako zasady nieskończoności i ciągłości, płynności materii i giętkości ciała, afiliacyjny charakter związków czy wreszcie idea diagramu jako metody przewidywania rozwoju ([6], [18]). Realizując zarówno Lyotardowski postulat zerwania z paradygmatem wielkich narracji jak i Welschowski pomysł na rozum transwersalny – architektoniczna lecz także racjonalna – fałda, czy lepiej *le pli* (bowiem napotykałyśmy trudności z tłumaczeniem tego pojęcia) – nie stanowi zaledwie sfałdowania jakiejś figury, lecz odnosi się do formalnych manipulacji jakie umożliwia fałdowanie i jakie zarazem są zdolne do wcielania wielorakich zewnętrznych sil i elementów w ramach jednej formy ([6], 5 – 9, [16]).

Mamy zatem bauhaus i fałdę; mamy linearny, uniwersalny rozum kartezjański i mobilny, nielinearny i nieteleologiczny – więc poniekąd osłabionyrozum postmodernistyczny. Czy ten ostatni jest na prawdę czymś zupełnie nowym? Otóż, wydaje się, że nie gdyż podobną koncepcję w jakimś sensie osłabionej racjonalności odnajdujemy u Kanta, zwłaszcza w „Krytyce władzy sądzenia”. Okazuje się jednak, że osłabiony – z perspektywy kartezjańskiej – rozum kantowski (lecz także postmodernistyczny) zyskuje na wszechstronności i dojrzałości: „Dojrzałość tak funkcjonującego rozumu zaczyna być mierzona nie odnajdowaną przez niego spójnością, jednością i tożsamością znaczenia bytu, lecz skutecznością ujmowania tego, co szczegółowe, indywidualne, zmienne, zdolnością afirmacji i współistnienia z różnorodnością” ([13], 12). Co więcej, dzięki osłabieniu rozumu powstaje nowa antropologia – człowiek kantowski – jak go widzą postmodernistyczni interpretatorzy królewieckiego filozofa: Lyotard, Marquard, Welsch czy Bauman – staje się

po raz pierwszy człowiekiem z krwi i kości, człowiekiem, który nie tylko poznaje, lecz także czuje ([20]; [31], 309 – 311; [13], 68 – 69).

Okazuje się zatem, że transcendentálna filozofia Kanta jest protestem „wymierzonym przeciw temu, co abstrakcyjne poprzez przypominanie o tym wszystkim, co pomijane i zatajane. Przez swój protest i przypominanie uświadamia nam ona, że myślenie abstrakcyjne jest w każdej swej formie niebezpieczne (...)” ([13], 71). Taki osłabiony, czy jak to określa Marquard – bezsilny – rozum kantowski zwracając się ku estetyce zrywa z binarną logiką wnętrza i zewnątrz, intymności i obcości. Z drugiej strony, jak zauważa Welsch, żadne racjonalne poznanie nie jest, wg Kanta, możliwe bez elementu estetycznego, czyli bez uczucia, którego powszechność jest „koniecznym warunkiem możliwości powszechnego udzielania się naszego poznania, co musi być założone w każdej logice i każdej zasadzie poznania (...)”. ([14], paragraf 21, [28], 493 – 495).

Oba wspomniane elementy wydają się z kolei charakteryzować ‘inną’ racjonalność postmodernistyczną, czysto zresztą mniej lub bardziej bezpośrednio powołującą się na tę kantowską ‘protoestetykę poznania’ ([13], 75). Rozum postmodernistyczny – nielinearny i nieteleologiczny, np. w postaci rozumu transwersalnego Welscha, jest rozumem zapewniającym podmiotowi nie tylko swoistą jedność – mianowicie konwergencję przez przejściowość, lecz także autonomię. Zauważmy jednak, że już u Kanta człowiek pozostaje bytem autonomicznym tylko pod warunkiem, że elementem dominującym w jego myśleniu i praktyce nie jest matematyczna racjonalność w postaci intelektu, lecz władza popadania ([13], 91). Co więcej, zrywając z tradycją Kartezjańską, Kant pokazuje, że w istocie właśnie emocje – estetyczne – są warunkiem możliwości wszelkiego poznania i działania ([13], 93). Czyż nie o to chodzi myślicielom postmodernistycznym proponującym idee konurbacyjnej architektoniki myślenia, którą wciela/ucieleśnia fałdowa architektura? Wszak „ku temu co przygodne, wieloznaczne, nad czym nie panujemy, wobec czego zawodzi poznanie intelektualne, zwracamy się w smakowaniu, w wolnej, spontanicznej ‘grze’ inteligibility i naoczności. Potrafimy wówczas stanąć wobec zagadkowej różnorodności otaczającego nas świata; nie przeszkadza nam ona, nie przeszkadzają nam kształty świata, które zastajemy, nie chcemy ich ulepszać, ani naprawiać. Smakując estetycznie świat – tak naturalny, jak artystyczny (...) – pragniemy, aby znajdujące się w nim rzeczy posiadały indywidualny, im tylko właściwy ‘posmak’, którym mogą nas one zdumiewać, zachwycać. Tylko w świecie danym nam jako fenomen tego, co niewyraźne, nieokreślone, obce, nieprzewidywalne, sami jesteśmy zdolni osiągnąć radykalną samowiedzę naszej

własnej względem niego inności.” ([13], 205).¹

Literatura

- [1] ARNASON, H. H.: *History of Modern Art. Painting, Sculpture, Architecture, Photography*. New York 1986.
- [2] BAUDRILLARD, J.: *Seduction*, translated by B. Singer. London 1990.
- [3] BAUDRILLARD, J.: *Simulations*. New York 1983.
- [4] BAUDRILLARD, J.: *The Evil Demon of Images*. Annandale 1987.
- [5] BAX M., *Bauhaus Lecture Notes 1930 – 1933. Theory and practice of architectural training at the Bauhaus, based on the lecture notes made by the Dutch ex-Bauhaus student and architect J.J. van der Linden of the Mies van der Rohe curriculum*. Amsterdam 1991.
- [6] DELEUZE, G.: *Le Pli. Leibniz e le baroque*. Les Editions de Minuit 1998.
- [7] DERRIDA, J.: Jacques Derrida in discussion with Christopher Norris. In: A. Papadakis- C. Cooke- A. Benjamin (Eds.): *Deconstruction Omnibus Volume*. New York 1989, pp. 71 – 75.
- [8] DROSTE, M. – GOSSEL, P. (Eds.): *Bauhaus*, Taschen America LLC 2005.
- [9] FEATHERSTONE, M.: *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London 1995.
- [10] FOSTER, H.- KRAUSS, R.- BOIS, Y. A., BUCHLOH, B. H. D. (Eds.): *Art Since 1900. Modernism, Antimodernism, Postmodernism*. London 2004.
- [11] GHIRARDO, D.: *Architecture after Modernism*. London 1996.
- [12] HUDZIK, J. P.: Architektura jako metafora filozofii. In: E. Rewers (Ed.): *Przestrzeń, filozofia i architektura*. Poznań 1999, pp. 15 – 33.
- [13] HUDZIK, J. P.: *U podstaw estetyki. Główne problemy kantowskiej estetyki w świetle współczesnej filozofii i kultury*. Lublin 1996.
- [14] KANT, I.: *Critique of Judgment*. Indianapolis : Hackett Publishing 1987.
- [15] KELLY, D. A.: *Architecture as Philosophical Paradigm*. “Metaphilosophy” (1976), vol. 7, nos. 3 & 4.
- [16] KRAUSSE, J.: *Information Folding in Architecture*, “Arch+” (1996), April.

¹ Powyższy tekst jest zmienioną i skróconą wersją artykułu „Modern – Postmodern Architectonics: the (Other) Rationality”.

- [17] LEACH, N. (Ed.): *Rethinking Architecture. A Reader in Cultural Theory*, London – New York 1997.
- [18] LYNN, G. (Ed.): *Folding in Architecture*. Revised Edition 2004.
- [19] LYOTARD, J.-F.: *Le condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Les Éditions de Minuit 1979.
- [20] MARQUARD, O.: *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*. Stuttgart 1987.
- [21] STEC, B.: Uwagi o fałdowaniu w architekturze współczesnej. In: E. Rewers (Ed.): *Przestrzeń, filozofia i architektura*, op.cit., pp. 35 – 55.
- [22] TAYLOR, M. C.- SAARINEN, E.: *Imagologies: Media Philosophy*. New York – London 1993.
- [23] VYZOVITI, S.: *Folding Architecture: Spatial, Structural and Organization Diagrams* 2005.
- [24] VENTURI, R.: *Complexity and Contradiction in Architecture*. New York 1966.
- [25] WELSCH, W.: *Ästhetisches Denken* Stuttgart 1989.
- [26] WELSCH, W.: *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim 1988.
- [27] WELSCH, W.: *Becoming oneself*, (<http://www.uni-jena.de/welsch>), 17. 05. 2008.
- [28] WELSCH, W.: *Vernunft: die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1995.
- [29] WIGLEY, M.- JOHNSON, P.: *The Architecture of Deconstruction: Derrida's Haunt*, Cambridge : Mass., MIT Press, 1993
- [30] WILKOSZEWSKA, K.: *Wariacje na postmodernizm*. Kraków 2000.
- [31] ZAMMITO, J. H.: *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago – London 1992.
- [32] ZEIDLER-JANISZEWSKA, A.- KUBICKI, R.: Uporządkowana postmoderna. In: Welsch, W.: *Nasza postmodernisyczna moderna* (przeł. R. Kubicki, A. Zeidler- Janiszewska). Warszawa 1998.

Dr Mariola Sułkowska
Instytut Filozofii
Uniwersytet Śląski
ul. Bankowa 11
40-007 Katowice
Polska
e-mail: sumari@saba.wns.us.edu.pl

KILKA UWAG O TEORII AWANGARDY STEFANA MORAWSKIEGO

Piotr Jan PRZYBYSZ

Some Remarks on Stefan Morawski's Avant-Garde Theory

The Article is composed of five parts. The first part introduces to the figure of Professor Stefan Morawski through comments of persons who were bound with him in various ways. The second part is an introduction to the significance of the Avant-Garde theory and its influence on researchers undertaking this issue. The third part presents a short characteristics of the Avant-Garde art while the fourth one presents models of the Neo-Avant-Garde work. In the conclusions the article refers to the key texts which make up Stefan Morawski's Avant-Garde theory. Conclusions also underline some findings in the area of the Avant-Garde for valuating Post-Modernism art.

Kim był i jaką rolę pełnił prof. Stefan Morawski w środowisku nie tylko polskich estetyków, filozofów oraz historyków sztuki i artystów najpełniej oddają trafne zdania osób, które spotkały na swej drodze Profesora. Grzegorz Sztabiński podkreśla szczególny autentyzm Morawskiego w sposobie uprawiania estetyki, ale także w kontaktach z ludźmi. Był entuzjastą problematyki, którą uważał za istotną i nie umiał mówić na te tematy w sposób obojętny. Żeby ktoś cenić Morawski nie musiał się z nim do końca zgadzać, a wprost przeciwnie nie akceptował pochlebstw i życiowego cwaniactwa ([8], 104 – 105). Heine Paetzold szczególnie podkreśla jego niezrównaną sprawność dyskutanta i rozumiejącego słuchacza, który w sporze potrafił najlepiej przedstawić swoje stanowisko ([6], 3). Henryk Markiewicz podkreśla, że w rozmowach i w toku lektury zdumiewała jego chłonność intelektualna, erudycja, znawstwo różnych dziedzin sztuki, przede wszystkim zaś – energia intelektualna ([1], 4). Krystyna Wilkoszewska, wspominając prof. Morawskiego przez pryzmat cyklicznych spotkań estetyków w Krakowie, zwraca uwagę na jego rolę, jaką odegrał wobec osób wchodzących w świat estetyki. To w kontakcie z jego erudycyjnymi wystąpieniami, które zaciekały i pobudzały do myślenia i polemiki, docierała nie tylko światowa wiedza, ale także porządkujące opinie i oceny ([9], 4). Zofia Rosińska przekazuje obrazy-wspomnienie,

które pozostały w oczach studentek Uniwersytetu Warszawskiego, dla których prof. Morawski był po prostu przystojnym i czarującym mężczyzną, który wykładał estetykę psychoanalityczną zawsze w garniturze i krawacie i cytował obcojęzyczne książki, jednocześnie dokonując tłumaczenia ([7], 5).

Dla mnie Morawski stał się osobą znaną pod koniec jego życia. Rozpoczęła się ona od zaproszenia mnie na rozmowę, kiedy listownie skierowałem do Profesora dziesięć pytań, które wówczas wydawały mi się istotne w zrozumieniu Jego rozstrzygnięć w obszarze filozofii sztuki. Kiedy jechałem na rozmowę, pamiętam, że nie opuszczało mnie uczucie nieprzygotowania i niewystarczającej kompetencji w tym czego chcę się dowiedzieć. Wynikało to z lektury tekstów Morawskiego, które w pierwszym kontakcie, ze względu na swoją gęstą i erudycyjną strukturę, stanowią wyzwanie dla czytelnika. W trakcie tej pierwszej rozmowy, a było ich potem kilkanaście, doświadczyłem autentycznego rozumiejącego dialogu wynikającego z bardzo uważnego słuchania. Drugą kwestią, którą byłem zaskoczony, było zaufanie, z którym się spotkałem i na które przecież niczym sobie nie zasłużyłem.

Publikacje prof. Morawskiego są dla każdego, kto chce wniknąć głęboko w szeroko rozumianą problematykę estetyki, doskonałym sposobem na realizację takiego zamierzenia. Wzajemnie się uzupełniają, prowadzą dialog i nawet kwestionują dokonane rozstrzygnięcia w imię tych lepszych – jak to określał Morawski - „trafiających w środek tarczy”. Druga korzyść płynąca z tych lektur, to znalezienie relacji kompetentnego, przenikliwego i krytycznego obserwatora: filozofii, estetyki i sztuki. Spór (ze stanowiskiem innego, z konkurencyjną teorią, z odmiennym wyjaśnieniem), który jest dla Morawskiego bardzo często sposobem na sformułowanie własnego stanowiska, jest istotą filozofii, która tworzy się w autentycznym dialogu (czy polidialogach).

Trudno zasygnalizować wszystko co było twórczym obszarem zainteresowania Morawskiego (jego dorobek obejmuje ponad 1200 publikacji), dlatego dokonuję wyboru tego co wydaje się z pewnej perspektywy najbardziej wartościowo. Jest to Jego teoria awangardowości w sztuce i sztuki awangardowej i neoawangardowej.

1. Awangarda i neoawangarda – podstawowe rozstrzygnięcia¹

¹ Prace dotyczącej tej problematyki można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Pierwsza to publikacje poświęcone generalnym kwestiom dotyczącym fenomenu neoawangardy, druga – konkretnym nurtom sztuki mieszczącej się w tej formacji. Należy zaznaczyć, że jest to podział orientacyjny. Teksty zaliczone do jednej bądź drugiej grupy zawierają roz-

W środowisku polskich estetyków i znawców sztuki współczesnej jego rozstrzygnięcia były przedmiotem krytyki i sporów, nawiązań bądź twórczej kontynuacji. Trudno wymienić wszystkich, wystarczy wskazać na prace: Stanisława Czekalskiego, Grzegorza Dziamskiego, Grzegorza Gazdy, Marii Gołaszewskiej, Teresy Kostyrki, Romana Kubickiego, Bożeny Kowalskiej, Tadeusza Pawłowskiego, Teresy Pękali, Mieczysława Porębskiego, Piotra Piotrowskiego, Tadeusza Szkołuta, Grzegorza Sztabińskiego, Andrzeja Turowskiego i Anny Zeidler-Janiszewskiej. Przyczyną tego stanu rzeczy, poza wartością merytoryczną prac, było, jak sądzę, emocjonalne zaangażowanie i fascynacja Morawskiego twórczością awangardową, której paradoksalnie nie uznawał za sztukę. Z drugiej jednak strony uważam, że zaakceptował fakt, że neoawangarda odrzuciła sacrum estetyczne sztuki tradycyjnej i dlatego skłonny był mówić o śmierci sztuki i wyższości twórczości neoawangardowej. Nie zaakceptował niewątpliwego, jego zdaniem, odrzucenia uniwersalizmu aksjologicznego przez sztukę postmodernistyczną.

2. Modele twórczości awangardowej

Charakterystyka awangardy, jak i neoawangardy prowadziła w pracach S. Morawskiego do konstrukcji modeli twórczości, właściwych dla tych formacji artystycznych. Nie chodziło w nich o objęcie i wyczerpanie całego bogactwa propozycji artystycznych, które należało wziąć pod uwagę, ale o wydzielenie najbardziej charakterystycznych typów twórczości, które zawierają cechy dla danego modelu konstytutywne.

W typologii sztuki Wielkiej Awangardy Morawski wyodrębnił cztery modele. Pierwszy to twórczość autoteliczna, drugi to twórczość zaangażowana, trzeci typ Morawski nazywa heroiczno-pesymistycznym, a czwarty utylitarno-artystycznym.

Pierwszy model twórczości awangardowej, tej, która jest skoncentrowana na wartościach własnych, kładzie nacisk na uniezależnienie artysty od jakichkolwiek innych powinności poza zadaniami ściśle estetycznymi. Ceni się tu szczególnie artystę eksperta, mistrza, wirtuoza. Liczy się zwłaszcza własna wizja artystyczna, tak więc nie ma mowy o wpadaniu w formalizm artystyczny. W tym modelu mieszczą się, zdaniem Morawskiego, twórcy nowych wartości plastycznych – od kubizmu i futuryzmu po surrealizm. Tworzą go również twórcy nowych wartości poetyckich – od imażynizmu po letryzm.

Drugi model to twórczość zaangażowana, sztuka tworzona przez

ważania dotyczące zarówno jednej, jak i drugiej kwestii. Chodzi w istocie o wskazanie dwutorowości prowadzonych rozważań i ich wzajemnego uzupełniania się.

artystę-trybuna ludowego, który za cel stawia sobie oddanie nowej rzeczywistości społecznej. Mieści się on w sposób w pełni zrozumiały w ideologii marksistowskiej i stamtąd czerpie podstawowe stymulacje.

Trzeci model to twórczość heroiczno-pesymistyczna. Modelowi temu przeciwstawia Morawski nurt nie należący do awangardy – apokaliptyczno-fatalistyczny, który charakterystyczny był dla postawy dekadentów. Model ten jest utożsamiany z twórczością „pytajną” i „katastroficzną”. To stawianie pytań, na które nie ma odpowiedzi. Sztuka ta charakteryzuje się świadomością wykruszania się aksjologicznych podstaw egzystencji ludzkiej; ciśnienia systemów totalitarnych na jednostkową suwerenność i pogłębiającej się „jednowymiarowości” egzystencji pod wpływem postępu cywilizacyjno-technologicznego. Zadaniem artystów w tym nurcie było heroiczne przeciwstawienie się tym zmianom, m.in. poprzez programowy antyestetyzm. Dzięki temu twórca koncentrował uwagę odbiorcy na zagadnieniach, które wydawały się istotniejsze.

Czwarty model nazwany utylitarно-artystycznym tworzą dążenia do estetyzacji rzeczywistości. Wymiar estetyczny sztuki zostaje tutaj przekroczone po to, by wartości artystyczne mogły zostać upowszechnione. Obowiązuje tutaj twórczość poddana rygorom ekonomii i racjonalności z punktu widzenia konstrukcji i funkcjonalności przedmiotu. Źródła tego nurtu tkwią oczywiście w secesji i w związku sztuki z rzemiosłem i przemysłem. „Prostota, skromność, jasność i przejrzystość struktur, swojskość powiązana z komfortem stanowiły podstawy warsztatu artystycznego, przeciwstawianego stylizacji i ornamentacji, fałszom materiału, przewadze formy nad funkcją.” ([2], 262)

Istotną kwestią wydaje się funkcja, jaką pełni Wielka Awangarda w stosunku do istniejącego paradygmatu sztuki. Czy jest to formacja zamykająca, czy też otwierająca nową fazę twórczości? Morawski sądził, że „awangarda dawna, rozpatrywana z punktu widzenia dążności i dokonań najnowszych, wydaje się nie tyle początkiem radykalnych przeobrażeń sztuki, ile zamknięciem wielowiekowej tradycji twórczej i badawczo-estetycznej naszego kręgu etniczno-kulturowego” ([3], 65). Argumentem przemawiającym za takim rozstrzygnięciem, zdaniem Morawskiego, jest to że zachowane zostały w niej wszystkie podstawowe zasady artystyczne dotąd obowiązujące.

3. Modele twórczości neoawangardowej

Morawski dwukrotnie korygował pierwotnie zaproponowaną typologię zjawisk neoawangardowych w publikowanych artykułach z 1985 roku. Ostatecznie przyjął następujące cztery modele sztuki neoawangar-

dowej: model twórczości technologicznej, model twórczości popsterowsko-hiperrealistyczny, akcjonistyczny i metaartystyczny.

W charakterystyce modelu sztuki technologicznej Morawski wymienia jedynie nurty sztuki, które go tworzą. Umieszcza w tym zbiorze twórczość komputerową, instalacje, muzykę elektroniczną, skrzynki cybernetyczne, produkty uzyskiwane dzięki holografii, fotomedia, video-art, teatr polisensualny i rzeźbę elektroniczną. Korekcie poddana zostaje istota owego modelu, który dotychczas brał się ze „sztuki z maszyny” i ze „sztuki w symbiozie z maszyną”. Tak więc, Morawski proponował dotychczas włączać do tego modelu bądź twórczość wykorzystywaną w postępie technologicznym (grupa EAT), bądź korzystającą z postępu technologicznego. Warto zauważyć, iż model twórczości technologicznej, w tej propozycji, z jednej strony graniczy ze sztuką pop-artu (poprzez nurt sztuki świetlno-kinetycznej), z drugiej z ludyzmem (poprzez sztukę wykorzystującą maszyny do twórczości), i w końcu ze sztuką radykalnie racjonalizującą proces twórczy.

W modelu twórczości popsterowsko-hiperrealistycznym Morawski określa jego podstawowe cechy oraz głównych przedstawicieli. Zasadniczą wartość tej formacji polega na demistyfikowaniu rzeczywistości codziennej. Dokonuje się to poprzez obrazowanie ikonosfery i zniewolonej przez nią świadomości społecznej. „W świecie rzeczy artysta rejestruje zaśmieconą i oszukiwaną świadomość, jej emblematy i stereotypy oraz reklamową papkę, która stanowi jej stały pokarm. Przedstawia się tu świat zewnętrzny, by przedstawić skompromitować, gdyż jako przedmiot sztuki podsuwa się przedmiot z wystawy sklepowej, neon z rynku, szyld sklepowy etc” ([3], 64). Trafia tu Morawski w środek rozumienia funkcji, jaką pełniła sztuka pop-artu głównie w USA. Ponadto sam artysta w świecie przedstawianym zajmuje podwójną postawę. Z jednej strony jest bezkrytycznym i żarliwym rejestratorem, z drugiej efekt tej rejestracji dowodzi jego przekornego, a czasem szydlerczego dystansu wobec cywilizacji nadmiaru.

Trzeci model twórczości neoawangardowej to model akcjonistyczny. Nie chodzi w tym modelu twórczości o wytworzenie czegokolwiek, co mogłoby pozostać jako trwały ślad działania artysty. Cechą wyróżniającą jest to, że celem jest sam akt twórczy, dzianie się tworzenia dzięki twórcy i dzięki odbiorcy. Nie jest on podporządkowany narzuconej, przyjętej, uznanej za właściwą formie, ale przypadkowi – grze i niespodziance – zabawie.

Analogicznie jak w modelu konceptualistycznym, gdzie kluczową rolę odgrywa sztuka konceptualna, tutaj rolę klucza i środka modelu peł-

ni happening. Na wstępie należy zwrócić uwagę, że dla Morawskiego w happeningu najbardziej wartościową kwestią jest jego funkcja antyalienacyjna, demistyfikująca rzeczywistość, zdzierająca maskę racjonalizmu ze współczesnej cywilizacji, by wydobyć na światło dzienne jej irracjonalny charakter w konfrontacji z wartościami ludzkimi, podmiotowymi. Podniesienie w happeningu odbiorcy do roli współtwórcy jest w oczach Morawskiego manifestacją niezgody na reifikację, rozprzestrzenianie się, jakby to określił Herbert Marcuse, *człowieka jednowymiarowego*, który pędzi szczęśliwą egzystencją dzięki internalizacji świadomości konsumpcyjnej. To zasadniczy powód, dla którego Morawski właśnie happening czyni środkiem tego modelu.

Model twórczości metaartystycznej jest już czwartym z wyróżnionych przez Morawskiego. Kluczem do zrozumienia i środkiem wyznaczającym zespół cech najbardziej charakterystycznych staje się sztuka konceptualna. W zabiegu tym chodzi o jednoznaczne określenie tego, co jest istotą wyodrębnionego modelu. Nie idzie tu o aplikacje różnych metod naukowych w sztuce, ale o „aktywność wyobrażeniową i intelektualną” twórcy, co zawiera się w stwierdzeniu Kosutha „sztuka jest definicją sztuki”. Tak jak w nauce osiągnięto granicę, poza którą manipulacja materiałem empirycznym przestaje dostarczać poszerzenia wiedzy i pozostają rozważania czysto pojęciowe, tak i w sztuce manipulacja tworzywem zastąpiona zostaje pojęciami, które stają się tym tworzywem. Dla Morawskiego konceptualizm ma jeden niepodważalny walor – jest antyalienacyjny, demistyfikuje sytuację artysty, odbiorcy i sztuki, a właściwie ich wspólne uwikłanie w *art world*, w świecie komercji i reklamy. Konceptualizm akceptując świat takim, jaki jest, zdziera maskę obłudy z twarzy artysty. Nie godzi się na sprzedajność sztuki i próbuje za wszelką cenę znaleźć taką formę jej uprawiania, która mogłaby się temu przeciwstawić.

4. Wnioski końcowe

Uważam, że opracowanie fenomenu awangardowości w sztuce XX wieku (jej teorii, genezy i typologii) jest jednym z najbardziej oryginalnych i szeroko dyskutowanych osiągnięć Stefana Morawskiego. Ustawiczne korekty rozumienia twórczości neoawangardowej powodowały modyfikację cech konstytutywnych fenomenu awangardy i neoawangardy oraz doskonaliły opracowywaną typologię tych zjawisk. Poczynając od artykułu *Kilka uwag o sztuce XX wieku* (1967), poprzez *Paradoksy estetyczne najnowszej awangardy* (1973), *Sens awangardy* (1974) i *Awangarda XX wieku – stara i nowa* (1975), a kończąc na pracy pod-

sumowującej te eksploracje *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki* (1985) i *Niewdzięczne rysowanie mapy...* (1999), cały czas następuje wyraźne doskonalenie systemu twierdzeń, którego podstawą jest coraz pełniejsze rozumienie, czym jest awangarda i czym ona nie jest. Poligon, na którym testuje Morawski swoje wnioski, będące efektem przyjmowanych twierdzeń, to szeroko rozumiana sztuka awangardowa i neoawangardowa, zarówno twórczość, recepcja, jak i teoria. Z jednej strony następuje potwierdzenie trafności przyjętych sformułowań, z drugiej zaś ustawiczna korekta wynikająca z konfrontacji z rzeczywistością artystyczną. Porządkowanie faktów mieszczących się w ramach zbioru spełniającego kryteria awangardowości w sztuce, ich geneza, typologia i odkrywanie znaczeń, wszystko to prowadzi Morawskiego do poznawania sensu awangardy na różnych jej poziomach. Poczynając od sensu w jednostkowej twórczości artystycznej, poprzez wyodrębniane nurty artystyczne, całość dokonań sztuki XX wieku, historii sztuki, elementu składowego formacji kulturowej, egzystencji jednostkowej, gatunkowej i świadomości im odpowiadającej. Tak więc mamy do czynienia z siatką sensów fenomenu awangardowości rozpiętą na różnych poziomach analizowanych struktur, które tworzą logicznie uzasadniającą się całość. Nie jest to całość zamknięta i ostatecznie określona, Morawski nie rościł sobie prawa do wyłączności na jedynie słuszną teorię awangardowości.

W publikacjach z połowy lat 80. Morawski podsumowuje swoje zainteresowania neoawangardą. Przedstawia całościowe ujęcie fenomenu awangardowości jako spójnej teorii, którą wyklada w sześciu twierdzeniach ([4], 20 – 21). Poza tym zaznacza, że neoawangarda przeżywa wewnętrzny kryzys. Nie świadczy on o schyłku lub upadku tej formacji artystycznej, ale jest symptomem wskazującym na wyczerpywanie się twórczych pomysłów, a jednocześnie wskazującym na znużenie odbiorców tego typu propozycją artystyczną. Z perspektywy zaś awangardyzmu, jako fenomenu historyczno-kulturowo-społecznego XX-wiecznej epoki, rewolta awangardowa jest symptomem rozpadu obowiązujących dotąd paradygmatów kulturowych.

Pod koniec lat 80. Morawski zaczął poznawczo eksplorować następną formację – sztukę postmodernistyczną, która w jego interpretacjach zastąpiła neoawangardę w domknięciu cyklu kulturowego – nowoczesności. Niemniej jednak nie ogłosił śmierci neoawangardy, a wprost przeciwnie, z punktu widzenia sztuki postmodernistycznej uważał ją za ostatni bastion obrony aksjologicznego uniwersum humanistycznego. Tę problematykę z jednej strony domyka, a jednocześnie otwiera, wywiad przeprowadzony przez Marka Karpińskiego z Morawskim, opublikowa-

ny w 1988 roku pod znamienym tytułem *Perfidna gra z przeszłością*. Morawski już w pełni świadomie posługuje się pojęciem postmodernizmu, gdzie w obszarze sztuki uważa to za zjawisko negatywne ([5], 8).

Aksjologiczne wybory Morawskiego co do awangardy to afirmacja jej humanistycznego wymiaru, wymiaru, jak by to nazwał Zygmunt Bauman, „ogrodniczego”, gdzie człowiek dąży do samorealizacji tego, co w nim stanowi o człowieczeństwie. To głęboka wiara, jak to nazywa Morawski, w wartości europejskie, które pielęgnowała jeszcze awangarda z lat 70., ta część, która przedmiotem swojego zainteresowania i zadaniem dla siebie czyniła samorealizację człowieka nie poprzez symbiozę z maszyną, komputerem itd., ale właśnie poza nimi. Morawski, domykając swoje zainteresowania neoawangardą, sądził, że właśnie ten wymiar twórczości neoawangardowej będzie ziarnem, z którego po czyścucu postmodernizmu wyrosnie nowa sztuka: „Zapewne będzie rozpięta między dwoma biegunami [sztuka przyszłości P.J.P.], tzn. ostentacyjną komercyjnością a szlachetnym etosem zmagania się na własny rachunek, z piętrzącymi się dramatami rzeczywistości [...] trzeba stworzyć podwalinę pod inny, pełniejszy humanizm” ([5], 8).

Literatura

- [1] MARKIEWICZ, H.: Profesor Stefan Morawski (1921-2004). In: *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Estetycznego* (2005), nr 2, s. 4.
- [2] MORAWSKI, S.: Awangarda artystyczna (o dwu formacjach XX wieku). In: Morawski, S.: *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*. Kraków : Wydawnictwo Literackie 1985, s. 249 – 278.
- [3] MORAWSKI, S.: Awangarda XX wieku – stara i nowa. In: *Miesięcznik Literacki* (1975), nr 3, s. 53 – 72.
- [4] MORAWSKI, S.: O słabościach praxis neoawangardowej i niedostatkach teorii awangardy. In: Czartoryska, U. – Kluszczyński, R. (eds.): *Wybory i ryzyka awangardy. Studia z teorii awangardy*. Warszawa – Łódź : PWN 1985, s. 7 – 27.
- [5] MORAWSKI, S.: *Perfidna gra z przeszłością*. In: *Polityka* (1988), nr 49, s. 8.
- [6] PAETZOLD, H.: Prezes IAA/IAE. In: *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Estetycznego* (2005), nr 2, s. 3.
- [7] ROSIŃSKA, Z.: Dwie memoriae w obrazach. In: *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Estetycznego* (2005), nr 2, s. 5.

- [8] SZTABIŃSKI, G.: Stefan Morawski (1920-2004). In: *Format* (2005), nr 4, s. 104 – 105.
- [9] WILKOSZEWSKA, K.: Profesor Stefan Morawski (1921-2004). In: *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Estetycznego* (2005), nr 2, s. 5.

Dr hab. Piotr J. Przybysz
ul. Granatowa 46
81-113 Gdynia
Poland
e-mail: pprzyb@msn.com

NE SUTOR ULTRA CREPIDAM. SZTUKA A PRAWDA

Dariusz RYMAR

Ne sutor ultra crepidam. Art and Truth

The author of the article considers possibilities of cognition of authentic works of art. He points, that the problem of sources of the poetical intuition begun to bother authors as early as the times of ancient Greece: Homer in literature, and in the philosophy: Gorgias, Plato, Aristotle and his successors. Observation of the oldest dispute of the philosophy with arts, according to the author of the article, may make easier solving today's apories, concerning arts and wider – the place of the man in the culture. Analogous problems were considered by the Polish poet C. K. Norwid, who tried to qualify the meaning of the art for the culture and in this light also duties of artist himself. The author quotes chosen examples for illustrating of the thesis, that the development of the European culture, including Czech, Polish and Slovak, involved the free adaptation of the classic culture on the native land.

W tradycji helleńskiej począwszy od Homera utożsamiano wyobrażenia poetyckie z ujęciem wyższych, niedostępnych dla zwykłych śmiertelników wymiarów rzeczywistości. Poeta tworząc w natchnieniu, doświadczać miał głębszych wymiarów ducha. Poeta przemawiać miał głosem bogów, a zarazem tego głosu im użyczał, stwarzając przed ówczesnym słuchaczem coraz bardziej złożony i sugestywny obraz ukrytego porządku natury. Nie było to cyniczne kreowanie fałszywej wizji świata, lecz głęboko przeżyta projekcja nakładająca się na rzeczywistość potocznego doświadczenia. Poeta traktował siebie jako swoiste narzędzie, poprzez które przemawiają bogowie do swojego ludu. Muzy obdarzać miały pieśniarza wglądem w wyższe rejony prawdy:

A teraz, Muzy, powiedzcie mi, mieszkanki Olimpu,
boginie wszechobecne i wszystkowiedzące,
bo my nic nie wiemy, o chwale tylko słyszemy,
jacy władcy i wodzowie byli wśród Danaów.
Nie zdołam ich wymienić, ani nawet nazwać,
choćbym dziesięć ust i tyle samo języków,
niezłomny głos i mocne spizowe piersi,

gdyby nie przypomniały mi Muzy Olimpu, córny
eginowładcy Zeusa, ilu przybyło pod Ilion. (*Iliada* II. 484 – 492; [6], 54)

W *Odysei* Homer, ustami Femiona, wypowiada przekonanie, że zadaniem pieśniarza jest opiewanie bogów i ludzi. Ponadto wyrażone jest tu przecucie, rozwijane później przez filozofię, że człowiek w swych najgłębszych intuicjach może odnaleźć to, co boskie. Femion bowiem mówi o sobie:

[...] opiewam to co boskie i ludzkie, wyczywszy się samodzielnie, bowiem otrzymałem natchnienie od boga (*Odyseja*, XXII. 246-247)¹.

Niemniej jednak u Homera pojawia się także aspekt dwuznacznej roli sztuki, Femion – obok poezji wywodzącej się z boskiego natchnienia, dostarczał rozrywki, by mogła się nią cieszyć:

gawieź przy śpiewkach i piasach. (*Odyseja*, I. 177 [7], 11)

Poważniejsze zarzuty wobec poezji sformułuje Ksenofanes, dla którego boskie intuicje poetów były projekcjami, idealizującymi ludzkie przypadłości, w tym również moralne wady:

Homer i Hezjod przypisali bogom wszystko, co u ludzi jest hańbą i winą: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa. (Sextus, *Adv. math.* 9. 193; [9], 173)

Niemniej, krytyczne uwagi Ksenofanesa występują w przestrzeni samej poezji, stąd też zarzut ten nie uderza w poezję jako taką.

W filozofii refleksję nad poezją i sztuką zainicjują sofści, którzy rozwijali sztukę retoryczną, wykorzystując liczne aspekty twórczości poetyckiej. Gorgiasz wskaże, że „słowo” może odgrywać bardzo znaczącą rolę w kształtowaniu ludzkich zachowań:

[...] słowo to władca potężny, który najmniejszym i niewidocznym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich; jest bowiem władne i strach powściągnąć i troskę oddalić i radością napelnić i litość wzbudzić. ([5], 237)

Retor z Leontinoi w *Obronie Palamedesa* Gorgiasz wskazuje na niebezpieczeństwa wynikające z siły oddziaływania erystyki, grającej nastrojami słuchaczy. *Implicite* z obydwu utworów Gorgiasza wynika, że sprawność mówcy może być wykorzystywana w dobrym, bądź złym celu. Platon dopełni spostrzeżenia Gorgiasza podkreślając, że ważniejsza od sprawności retorycznej jest umiejętność odróżniania sądów prawdziwych od fałszywych.

Założyciel Akademii nie obawia się sprzeciwić powszechnej, bezkrytycznej afirmacji sztuki, ale zarazem otwarcie namawia do podjęcia

¹ Tłumaczenie własne.

debaty na temat jej roli. Wyzwanie to podejmie Arystoteles, który przede wszystkim osłabi tradycyjne założenie o *psychagogicznej* sile oddziaływania sztuki, co ułatwi wskazanie pewnej autonomii sztuki względem myślenia racjonalnego. Z analiz Stagiryty wynika, że odbiorcy, nawet jeśli są pozbawieni filozoficznego przygotowania, nie dają się całkowicie zwięść sugestywnym obrazom sztuki. Z jednej strony ulegamy czarowi sztuki, z drugiej rozpoznajemy, że mamy do czynienia ze światem sztucznym (w języku polskim słowo „sztuka” ([2], 555)² jest spokrewnione z wyrazem „sztuczny”; analogicznie jak niemieckie *der Kunst* z przymiotnikiem *künstlich*). Autentyczna sztuka, w swych zmiennych stylach, jest rezultatem aksjologicznie dodatnich umiejętności. Stąd też można powiedzieć, że jest ona demonstracją i uświęceniem umiejętności. W tym duchu wypowie się polski poeta: Cyprjan Kamil Norwid:

Sztuka jest kościołem pracy. ([10], 200)

Dodając, że:

To, co nieśmiertelnego w sztuce i jej powołaniu dla społeczeństwa jest, to właśnie uszanowanie pracy ludzkiej. ([10], 200)

Norwid akcentuje syntezę fizycznego i duchowego wymiaru działalności ludzkiej, wskazuje, że autentyczne dzieło sztuki jest prawdą o człowieku, która ma ujawniać różne wymiary ludzkiego życia:

Prawda obejmuje życie, jest więc niejasna, bo obejmuje rzecz ciemną; gdybym odjął prawdzie życie, odjąłbym jej to, co ją sprawdza, ale byłaby jawnym fałszem.

Winszuję zaś tym, co jasno życie widzą; dla mnie jest ono sprawą pełną wielu stron dramatycznych, a nie automatycznych, a więc i zawitych [...]. ([10], 283)

Norwid jest przekonany, że istnieją rejonu dostępne człowieczej intuicji, choć nie w pełni poddają się tematyizacji. Podobny motyw występuje w platońskich dialogach, m.in. w *Ionie*. Na pierwszym planie wybija się tu ironia wobec samowiedzy poetów. Sokrates w dyskusji z Ionem wykazuje, że poeta nie ma szczegółowej wiedzy o istocie opisywanej przez niego rzeczy:

[...] Ionie boski jesteś i wolny od **umiejętności** [...]. (*Ion*, 542 b; [11], 31)

Pojawia się tu dwuznaczność: z jednej strony jest tu element drwiny z intelektualnej bezradności Iona, z drugiej motyw „boskiego”, tzn. metafizycznego charakteru poezji. Ten aspekt zostanie potraktowany już całkiem serio w dialogu *Fajdros*, w którym poeta zestawiany jest z filozofem. Poezja w odróżnieniu od filozofii nie musi zajmować się swoim meta-poziomem, nie jest jednak wykluczone, że poeta będzie myślał kry-

² Wyraz sztuka wywodzi się z niemieckiego *der Stück*.

tycznie, wówczas będzie zarazem poetą, jak i filozofem. Platon jednak nie dał odpowiedzi na przeciwstawne pytanie: pod jakimi warunkami filozof stawałby się poetą? Arystoteles, wyraźniej niż Platon, rozdzieli te dziedziny wskazując, że już poemat filozoficzny ze względu na treść jest czymś różnym od poezji (por. *Poetyka*, 1447 b).

Kilka wieków później neoplatonik Maksimos z Tyru niemalże utożsamia poezję z filozofią. Według retora, dzieło ze względu na siłę dramaturgicznego wyrazu odsłania w sposób o wiele bardziej sugestywny istotę człowieczeństwa niż może to uczynić prozatorski wykład filozofii. Filozofia miałaby być uboższą wersją ozdorbnej, mieniącej się przepychem refleksyjnej myśli poetów:

Czymże jest poezja jak nie czcigodniejszą formą filozofii, skomponowaną w metrze i mitologicznym sposobie wyrażania? Czymże jest filozofia, jeżeli nie młodszą wersją poezji, mniej formalną w kompozycji i jaśniejszą w wypowiedzi? (*Oracja*, 4. 4.1 [13], 33)

Retor wyjaśnia, że mitologia i poezja wystarczają w prostych relacjach kulturowych, które spontanicznie opierają się na przestrzeganiu zasad etycznych. Prawomyślność prostych ludzi była również przykładem i punktem oparcia w refleksji Norwida. Według poety artysta powinien niejako transponować zyczliwość wobec świata na język sztuki. Dopiero wówczas pojawia się szansa na stworzenie oryginalnego dzieła. W tym kontekście Norwid mówi:

Oryginalnym [...] jest każdy prostotliwy i zacny człowiek w rozumie swoim - każdy poczciwy człowiek ma coś oryginalnego w sobie. Oryginalność ma człowiek prosty z ludu. Oryginalność więc jest tylko sumiennością dodatnią w obliczu źródeł. ([10], 257)

Norwid przede wszystkim sprzeciwia się „stadnemu” sposobowi bycia, w którym dominuje bezkrytyczne naśladownictwo zachowań preferowanych przez zbiorowość. Mechanizm ten degraduje człowieka, może wprowadzić zdominować kulturę na długi czas, jednakże nawet wówczas jest nadzieja, że:

[...] po epokach szarlatanizmu jeden atom oryginalnej i sumiennej pracy [przeważy – D. R.] góry naśladownictwa. ([10], 257)

Polski estetyk Władysław Stróżewski interpretując myśl Norwida wskazuje na twórczą rolę „wierności” wobec wglębnego, intencjonalnego przeżycia. Poecie nie chodzi jednak o ograniczenie prawdy dzieła tylko do ekspresji czy indywidualnej intuicji. Wskazuje bowiem na ponadindywidualny sens twórczości:

Jeżeli więc mędracy i filozofowie dzisiejsi uczą nas, że słowa nas wyrażają - przepraszam i ostrzegam, że jest to mimowolna zdrada,

bo wyrazy i słowa nasze są także i na to, że nas sądzą, nie tylko że nas wyrażają. ([10], 261)

Norwid akcentuje również bezkompromisowość autentycznej moralnej powinności. Człowiek sprawiedliwy nie ogląda się za aplauzem tłumów, lecz sam wyznacza właściwe cele ludzkich dążeń:

Ludzie prawi dają dopiero obowiązującą moc prawu ludzi! ([10], 246)

Norwid w swojej refleksji skupiał się na doświadczeniu twórcy, niemal pomijał znaczenie odbiorcy, *implicite* zakładając, że ci którzy „czytać potrafią” (co zdaniem poety jest rzadką umiejętnością) rozpoznają dzieło zrodzone „z prawdy”. Przeświadczenie o wyższości sądu artystycznego w kwestiach sztuki sięga czasów antycznych. Z legendy Pliniusza o konkursie na wyrzeźbienie najpiękniejszej postaci Amazonki wynika, że organizatorzy zdawali sobie sprawę, iż mogą wprowadzić wyłonić grupę najwybitniejszych rzeźbiarzy epoki, lecz przy subtelnych różnicach między dziełami nie będą w stanie uchwycić tego, które jest najlepsze. Intuicja jakości sztuki w najwyższym stopniu ma być rozwinięta u samych artystów. Niemniej twórcy na ogół nie mają dostatecznego dystansu wobec własnych dzieł by zachować bezstronność (są złymi sędziami we własnej sprawie), stąd też zasady powinny być tak opracowane, by wyeliminować preferencje własnego dzieła ([1], 137).

Norwidowi można zarzucić brak dostatecznego przemyślenia roli dialogu między twórcami a odbiorcami. Trudno zakładać, że wybitne dzieła architektury, monumentalnej rzeźby, pełnometrażowego filmu fabularnego, powstaną w wyniku całkowicie samodzielnej decyzji artystów. Wybór tych projektów, które zasługują sobie na realizację wymaga, pośród decydentów, elementarnej choćby świadomości artystycznej. Jeśli „góry szarlatanizmu” mają być przeważone, choćby przez „atom sumiennej pracy”, to konieczny jest wzrost świadomości odbiorców. Pojawia się zatem problem ich edukacji. Norwid zauważał wprowadzić znaczenie krytyki sztuki, ale postulował ograniczenie jej zadań do wyjaśniania dzieł odbiorcom:

Niech tedy wie krytyka, że bezpośrednio nic dla sztuki nie jest w stanie uczynić – jedno przez sprawienie publiczności. ([10], 184)

W innym miejscu mówi dobitnie:

nie z krytyki sztuka, ale z prawdy. ([10], 182)

Poeta pominął tu możliwość trafnej „korekty”, jakiej może udzielić krytyk, wskazując artyście właściwe rozwiązanie lub wytykając błąd. Można wszak wsłuchiwać się w głos opinii, a mimo to zachować niezawisłość twórczą. Według legendy przytoczonej przez Pliniusza, Apelles

miał uważać „szeroki ogół za sędziego lepszego od siebie” ([1], 149), co jest jakby transpozycją myśli innego słynnego artysty hellenckiego: Hezjoda; który uważał, że opinia ma w sobie coś boskiego. Legenda Pliniusza świadczy, że Apelles potrafił odróżnić trafną opinię od tych, które są nieadekwatne, skoro na uwagi krytyczne szewca - w jednym wypadku reaguje korektą swojego dzieła, w innym zaś z oburzeniem wypowiada słowa, które znane są w wersji łacińskiej *Ne sutor ultra crepidam* ([1], 160 przyp. 47). Przysłowie to w czasach nowożytnych przeszło do poszczególnych kultur narodowych, np. u Jana Amosa Komenský'ego w *Moudrosti starých Čechů za zrcadlo potomkům vystavená* czytamy: *Nemudrj švec přes kopyto*³. Zostało ono włączone także do słowackiego zbioru przysłów: *Mudroslovi národu slovanského ve příslovích* w opracowaniu Františka Ladislava Čelakovský'ego ([3], 220). Krytyczne opinie mogą spełnić analogiczną rolę, jak metoda elenktyczna Platońskiego Sokratesa, stosowana wobec adeptów filozofii⁴. Apelles traktował siebie jako „wiecznego” adepta sztuki, poszukując w opiniach odbiorców korekty własnych intuicji. Niemniej opinie obserwatorów mogą być banalne i zgoła nietrafne, ostateczne rozstrzygnięcie i odpowiedzialność za rozwiązania w dziele sztuki spada więc na samego twórcę. Można powiedzieć w stylu Kanta, że opinie dzielą się na te, które mają charakter pospolity oraz te, które osiągają wymiar powszechny. Te ostatnie są przejawem uniwersalnego sądu i tylko takimi powinni się kierować autentyczni twórcy kultury.

Norwid wskazuje, że większość odbiorców nie nabyła odpowiednio wysokich kompetencji by rozpoznać wartościowe przejawy sztuki. Z fragmentarycznych uwag poety wynika, że zatracony został wymiar teleologiczny kultury. Poeta pośrednio krytykuje pokantowską myśl estetyczną, której mottom mogłyby być słowa królewieckiego myśliciela o „bezcelowości celu” w sądzie smaku ([8], 91). Wyrwane z kontekstu teleologicznego założenia Kanta wykorzystywano w argumentacji opowiadającej się za autotelicznym wymiarem sztuki.

Norwid, przeczuwał zagrożenia dla sztuki wypływające z prób izolowania jej z szerszych odniesień do ludzkiego świata. Stąd też był przeciwnikiem podstawiania sztuki w miejsce teleologii, wskazując, że:

Zakładanie celów, które umarza dążność do celów, jest samobójstwem celów. ([10], 410)

Wynika stąd, że postulat *autarkiczności* sztuki prowadzić może do jej

³ W dn. 2 kwietnia dostępne na stronie: <http://jlswws.files.wordpress.com/2008/02/jakprisl.pdf>.

⁴ Por. Platon: *Gorgiasz* 458 a-b, *Sofista*, 230 b – 230 e.

unieważnienia. Powstaje tu analogiczna aporia do opisanej przez Platona w dialogu *Parmenides*. Gdzie na przykładzie *jedna samego w sobie*, wskazane są konsekwencje koncepcji postulujących ontologiczną izolację określonych wymiarów rzeczywistości. Całkowicie wyizolowany poziom bytu:

[...] ani nie jest nazwą samą, ani sensem, ani poznanie, ani doznaniem, ani mniemaniem [...].

Zatem nikt nie nazwie go, toteż w najmniejszym stopniu nie wypowie, nawet nie będzie /mógł/ o nim mniemać, nie będzie ono poznawalne i w żadnej mierze nie urzeczywistni się w samych wrażeniach zmysłowych. (Platon, *Parmenides*, 142 a3 – 142 a6)⁵

Jeśli jednak dziedzina ta miałaby być całkowicie nieokreślona, to powstałaby kolejna aporia:

A nieokreślona wielość czegokolwiek czyni cię zawsze niezdolnym do rozumnego ujęcia rzeczy [...]. (Fileb, 17e; [12], 587)

Ktoś, kto konsekwentnie zrezygnowałby z dokonywania osądu byłby:

[...] nie jak człowiek, ale jakiś mięczak, [...] obdarzony duszą między ostrymi. (Fileb, 21d; [12], 590)

*

Wbrew „duchowi naszych czasów można skonstatować, że sztuka potrzebuje odpowiedniej, tzn. kierującej się imperatywem prawdy, myśli: krytyki, teorii sztuki i ich zwieńczenia w postaci filozofii. Należy tu jednak pamiętać o rozwiązaniu Hegla: artysta może odczuwać najgłębiej doskonałość dzieła, twórcy i odbiorcy mogą przeczuwać jego głębię, lecz wyjaśnienie metafizycznej roli twórczości należy do filozofii. Filozofia nie ma jednak dostatecznego wglądu w szczegółowe problemy wykonawcze dzieł. Przekroczenie ram uzasadnionej interpretacji grozi obu stronom. Przy każdej takiej uzurpacji można użyć przysłowia: *Ne sutor ultra crepidam*. Artysta najczęściej nie jest dobrym filozofem, tak jak filozof nie jest dobrym artystą. Wydaje się jednak, że w dialogu – który zarazem szanuje przestrzeń autonomii każdej z dziedzin, jak i dostrzega możliwości wzajemnych inspiracji – istnieje szansa na aktualizowanie godnego obrazu człowieczeństwa, w zmiennych formach kultury.

⁵ Tłumaczenie własne.

Literatura

- [1] BIAŁOSTOCKI, J.: *Myśliciele kronikarze i artyści o sztuce. Od starożytności do 1500. Historia doktryn artystycznych (Wybór tekstów)*. Warszawa : PWN 1988, T. 1.
- [2] BRÜCKNER, A.: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa : Wiedza Powszechna 1985.
- [3] ČELAKOVSKÝ, F. L.: *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích*. Praha : vyd. Řivnáče, F. 1852.
- [4] ELZENBERG, H.: *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Toruń : Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2002.
- [5] GAJDA, J.: *Sofiści*. Warszawa : Wiedza Powszechna 1989.
- [6] HOMER: *Iliada*. (tłum. Chadzinikolau, N). Katowice : Videograf II 2004.
- [7] HOMER: *Odyseja*. (tłum. Siemiński, L.). Wrocław : wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich 2003.
- [8] KANT, I.: *Krytyka władzy sądzienia*. Warszawa : PWN 2004.
- [9] KIRK, G. S.- RAVEN, J. E.- SCHOFIELD, M.: *Filozofia przedsokratejska*. (tłum. Lang, J.). Warszawa – Poznań : PWN 1999.
- [10] NORWID, C.: *Pisma wybrane*. (Wybrał i objaśnił Gomulicki, J. W). Warszawa : Państwowy Instytut Wydawniczy 1968, T. 4.
- [11] PLATON: *Dialogi*. (tłum. Witwicki, W.). Kęty : „Antyk” 2005, T. 1.
- [12] PLATON: *Dialogi*. (tłum. Witwicki, W.) Kęty : „Antyk” 2005, T. 2.
- [13] TRAPP, M. B.: *The Philosophical Orations*. (Transl. with an Introduction and Notes). Oxford : Clarendon Press 1997.

Dr Dariusz Rymar
Uniwersytet Śląski
Wydział Artystyczny w Cieszynie
ul. Bielska 62
43-400 Cieszyn
Polska
e-mail: darrym@wp.pl

PROBLEMATYKA NARODU W POLSKIEJ MYŚLI SPOŁECZNEJ NA POCZĄTKU XX WIEKU

Grażyna SZUMERA

The problem of nation in Polish social thought at the beginning of the 20th century

The present article discusses these theories of nation which underline separate national characters. In characteristics of Polish nation were stressed: individualism, love for freedom, tolerance. In the general framework encompassing many different views of nation there is also an interesting motif that was put forth by Erazm Majewski. The philosopher identified the nation with civilization. According to Jan Karol Kochanowski, a nation is determined by the psyche.

To poczucie jedności, żywotności i niepodzielności narodu, przeciwstawianie się państwu zaborczemu, wytworzyło w myśli polskiej wyjątkowe miejsce dla zagadnienia narodu.

Joanna Kurczewska wyróżnia w socjologii polskiej dwa modele refleksji nad narodem: model kulturowy oraz model polityczny ([7], 307 – 308). W refleksji pierwszego typu kategoria narodu była pojmowana jako kategoria mistyczna, psychologiczna, moralna, kulturowo-historyczna. Natomiast w drugim ujęciu kategoria narodu pojawia się w kontekście analiz przemian politycznych, strukturalnych, instytucjonalno-ekonomicznym. W analizach, w których stosowano model pierwszy zwracano głównie uwagę na zjawiska kulturowe i psychospołeczne. W ujęciu tym koncentrowano się między innymi na zagadnieniu indywidualności narodu przejawiającej się w sferze wartości kulturowych. Problematyka narodu w polskiej myśli społecznej jest bardzo zróżnicowana. Jednym z zagadnień, jakie podejmowano, była kwestia charakteru narodu polskiego i tu głównie zajmowano się psychiką narodu, czy też jego duszą. Psychologizujące ujęcie charakteru narodowego można odnaleźć w pracach Jana Karola Kochanowskiego, Zygmunta Balickiego. Szczególnie myśliciele modernizmu podkreślali odrębność, swoistość i niepowtarzalność narodów. „Każdy naród – pisał Stanisław Przybyszewski – posiada

jakiś jeden specyficzny ton, do którego cała dusza jego jest dostrojona”. I dalej dodaje „Ten zasadniczy ton zabarwia wszelkie uczucia, wrażenia, przeżycia, swą jemu tylko właściwą barwą i swoim mocarnym duchem karmi i syci wszystko, co w duszy człowieka się odbywa” ([11], 25–26). Z kolei Stanisław Brzozowski sądził, że „Każdy naród posiada swoją własną atmosferę nawyknień, tradycji, w samym języku zamkniętych wartościowań i doświadczeń: każdy naród stanowi pewną organiczną całość” ([2], 236). Naród był dla Brzozowskiego „związkiem psychiki z bytem”.

Filozof Wincenty Lutosławski pisał: „Jesteśmy narodem odrębnym i ta odrębność nasza duchowa i umysłowa stanowi najcenniejszą dla nas rację bytu [...]” ([8], 24). Odrębność narodowa istnieje niezależnie od naszej woli – twierdził Lutosławski – i nic nie zdoła usunąć różnic duchowych, jakie między narodami istnieją. „Różnice narodowe są zasadniczymi różnicami jaźni we wszechświecie i świadomość narodowa łączy nas nie tylko z widzialnymi członkami naszej narodowości, ale też z duchami naszego typu w całym wszechświecie” ([9], 24). Czyli naród – według tego filozofa – okazuje się jestestwem metafizycznym, „gatunkiem duchów” o jakościowo odrębnych cechach. Lutosławski sądził, że asymilacja przez naród obcych pierwiastków, naraża go na utratę cech zasadniczych, stanowiących jego rację bytu. Naród – zdaniem tego filozofa – to wyższa forma niż państwo, bardziej niezależna od materialnych warunków, a silniej wpływająca na bieg wypadków. Życie narodu jest bardziej duchowe, niż materialne. Zjawienie się uczucia narodowego w dziejach ludzkości jest jednym z najbardziej doniosłych wydarzeń. Naród – według Lutosławskiego – to „duchowy związek ludzi duchowo do siebie podobnych” ([8], 48), jest on konkretną rzeczywistością, objawiającą się w narodowych instytucjach, pamiątkach, pomnikach, dziełach sztuki i literatury. Naród jest związkiem integralnym, ogarniającym całokształt życia i bytu jaźni. Zdaniem tego filozofa - to w Polsce najwyraźniej objawił się duch narodowy. W miarę rozwoju duchowego ludzkości wzrasta świadomość narodowa. W rozwoju ludzkości tworzenie państw jest wcześniejsze, niż powstanie narodów, ale to naród przeobraża państwo według swych potrzeb. Poszczególne narody wnoszą swój dorobek do dziedzictwa kulturowego, w ten sposób spełniają swe powołanie wobec ludzkości. Lutosławski twierdził, że naród polski znajduje się na szczycie drabiny ewolucji ziemskiej. „Jest on zespołem duchów najdoskonalszych, posiadających najdłuższą historię ewolucyjną, najpełniej wykształconą wolę i najlepiej uświadomiony ideał ludzkiego przeznaczenia gatunkowego” ([3], 286). Lutosławski był bezwzględny apologetą przeszłości narodo-

wej. Wszelką krytykę narodu uważał za przejaw wpływów propagandy zaborców, albo za przejaw samokrytycyzmu, świadczącego o wielkości ideału. Sądził, że upadek polityczny był skutkiem „zmowy despotów”, którzy obawiali się polskiej doskonałości. Mesjanizm narodowy łączył Lutosławski z mesjanizmem słowiańskim. To Słowian, jako dziedziców ducha aryjskiego, charakteryzuje wśród narodów Europy wielka religijność, poczucie wolności, a także wyróżnia ich to, że potrafili zachować swoją odrębność i nie ulegli obcym wpływom.

Z poglądami powyższymi korespondują w pewnym stopniu założenia filozofii Feliksa Konecznego. Dla tego myśliciela naród stanowi zrzeszenie najwyższego rzędu, jest bowiem zorganizowaniem społeczeństwa dla celów duchowych ([5], 248). Naród może powstać tylko ewolucyjnie, jest zrzeszeniem „bezw warunkowo dobrowolnym”, gdyż cele duchowe nie można narzucać siłą. Narodowość – twierdził Koneczny – jest „siłą aposterioryczną”, nabytą, powstałą dopiero na pewnym szczeblu kultury. Koneczny zgadzał się z rozpowszechnionym w myśli polskiej poglądem, że naród może istnieć bez państwa, które jest zrzeszeniem dla celów materialnych i obronnych. Narodowość nie jest czymś danym – pisał Koneczny – dopiero rozwój historyczny wytwarza narody i to tylko w cywilizacji łacińskiej. Dlatego, tak drogą jest narodowość własna, bo ona jest wytworem pracy, świadectwem udoskonalenia, do którego dochodzi się ciężką pracą licznych pokoleń, wśród częstych zawodów, „ale też z myślą przewodnią, mającą wieść do coraz wyższego uduchowienia przyrodzonego materiału etnograficznego, zebranego w naród przez dostojęństwo pracy kulturalnej” ([6], 6). Koneczny ograniczył istnienie narodów tylko do cywilizacji łacińskiej, a same narody uznał za najwyższy stopień rozwoju społecznego. Interesująca i oryginalna jest próba wytłumaczenia przez Konecznego powodów kryzysu naszego państwa. Twierdził bowiem, że cały naród powinien należeć do tej samej cywilizacji, tymczasem w naszym państwie miesza się wpływy aż czterech z nich. Cywilizacja to - według Konecznego – metoda ustroju życia zbiorowego. Tylko jedna z metod ustroju życia zbiorowego, metoda cywilizacji chrześcijańsko-klasycznej (łacińskiej) zawiera w sobie pojęcie narodowości. W innych cywilizacjach można mówić tylko o związkach politycznych rozmaitych ludów, a nie o narodach. Koneczny uważał, że „naród jest to społeczność ludów zrzeszonych do celów z poza walki o byt”. Naród musi mieć – pisał – cele inne niż materialne, bo inaczej zginie ([6], 13). Znaczenie danego narodu w świecie jest uzależnione – zdaniem Konecznego – od stopnia posiadanej kultury umysłowej – Logosu. Naród polski chciał zawsze czegoś „ponad współczesność”, chciał

być „pożytecznym”, a pożyteczność łączył zawsze z uczciwością. Na dnie polskiego historyzmu tkwiło poszukiwanie etycznego ustroju życia zbiorowego – Ethosu. To postulat etyczności życia politycznego stanowił – według Konecznego – swoistą cechę polskości.

Warto wspomnieć tu jeszcze o koncepcji narodu autorstwa Mieczysława Szerera, który twierdził, że „do dokonania najwyższych dzieł, przynajmniej w dziedzinie sztuki, potrzeba człowiekowi przynależności do jakiegoś organizmu duchowego, do ogólnego ducha narodu” ([12], 23). Szerer podkreślał, poczucie odrębności, indywidualności i swoistości narodów. Autor pracy *Idea narodowa w socjologii i polityce*, uważał, że każdy naród powinien dbać o wyrazistość tych cech, które go wyróżniają, gdyż są one jednym z wykładników jego spistości wewnętrznej. Psychika narodu – twierdził Szerer – to wypróbowany w ciągu wielowiekowych doświadczeń, warunkom danej zbiorowości najlepiej odpowiadający, sposób ujmowania rzeczywistości życiowej, reagowania na nią, jak też przystosowania się do niej. Według Szerera, czynników istotnych pojęcia narodu należy szukać wewnątrz świadomości jej członków, stąd rozstrzygające jest czysto podmiotowe odczucie przynależności i odrębności zbiorowej.

Zagadnieniem często podejmowanym przy rozpatrywaniu problematyki narodu była kwestia jego charakteru. Jednym myślicieli, którzy wypowiadali się w tej kwestii był Tadeusza Balicki. Według niego charakter narodu, to pewna suma cech charakteryzujących duchową stronę narodu, a które odnaleźć można we wszystkich jego instytucjach. Charakter wyjaśnia – zdaniem T. Balickiego – wady i zalety narodu. Jedne narody są czynne, inne apatyczne. U jednych można zauważyć głęboką religijność, u drugich jest ona powierzchowna. Stałość charakteru narodu jest – według T. Balickiego – wynikiem dziedziczności. Wspólne instytucje, skłonności, temperamenty, geniusz, poczucie solidarności – to rysy, które najlepiej charakteryzują wspólność pochodzenia. Ciekawe i mało znane są rozważania T. Balickiego dotyczące narodowości. Narodowość jest – według niego - zjawiskiem złożonym, składają się nań dwa pierwiastki: psychiczny i społeczny. Pierwszy wyraża się w sumie idei, wyobrażeń, uczuć, nastrojów, wspólnych całej grupie jednostek stanowiących narodowość. Co przyczynia się do wytworzenia „społecznej osobowości”, „społecznego ja”. Przez drugi pierwiastek - zbiorowość ta tworzy własne instytucje społeczne przystosowane do swoich potrzeb i wymagań. Pod względem psychicznym pojęcie narodowości polega na poczuciu solidarności, która ożywia daną grupę jednostek. Solidarności, która się opiera na wzajemnych sympatiach członków względem siebie i

której nie odczuwają oni względem innych osób.

Natomiast Jana Karola Kochanowskiego interesowała kwestia różnic psychicznych pomiędzy narodami. Twierdził, że o typie narodu, jak i człowieka, decyduje jego psychika, będąca wyrazem jego cech najistotniejszych. Klasycznymi przedstawicielami psychiki danego narodu są typy urobione dziedzicznie w atmosferze najpełniejszego jego życia. Wnikanie w głąb historii narodów pokazuje, że mimo licznych cech wspólnych, występują między nimi znaczne różnice, dotyczące właśnie ich cech psychicznych, które przyczyniają się do wykształcenia odrębności narodowych. Pomimo zewnętrznego podobieństwa pomiędzy narodami, powstałymi pod wpływem oddziaływania cywilizacji, typ rdzenny narodu, przejawiający się w klasycznych jego przedstawicielach, pod względem moralnym „najszczytniejszych”, pozostaje przy swej swoistości. Każdy naród posiada swoisty typ psychiczny, będący źródłem właściwej mu kultury – stąd taka różnorodność kulturowa – ta zaś odpowiedniej postaci państwa. Dlatego nie należy – zdaniem Kochanowskiego – danej organizacji państwowej narzucać innym narodom, gdyż jest to wbrew ich naturze. Także nonsensem jest odłączanie kultury od rodzimego środowiska, w którym wyrosła, jak i próby przeniesienie jej do innych miejsc. Źródłem rozdzwięków między narodami jest czynnik „swoistości” rozwoju każdego z nich. Z psychiką narodu zapoznać się można „poprzez zrozumienie właściwego sensu faktów, tj. związku ich istoty z sensem, istotą i stylem danej całości, jako planu (psychicznego) dziejów narodu” ([4], 139).

Psychika ludów jest – uważał Kochanowski – niezmienna, to ona jest źródłem czynów zbiorowych, składających się na fakty dziejowe. Narody i ich dusze są tak dalece różne, że pojmować nawzajem siebie mogą tylko powierzchownie. Przychodzi w tym miejscu na myśl stanowisko Zygmunta Balickiego (czołowego ideologa ruchu narodowego), który wyróżniając typ narodowy pisał, że jest „krwią i duszą” wielu pokoleń i może być opisywany wyłącznie przez członków grupy etnicznej, do której należy i której istotę „wyraża”. Podobieństwo doświadczanych w ciągu wieków „wrażeń” tworzy urabiającą się ustawicznie, trwałą jaźń społeczną, znajdującą swój wyraz w formacji narodu ([1], 130). Każdy naród posiada urobiony przez wieki indywidualny i jednorodny charakter narodowy. Według Z. Balickiego, każdy naród powinien dbać o zachowanie swojej indywidualności narodowej, bo to jest jego obowiązkiem moralnym. „Jedność duchowa” – podkreślana przez Z. Balickiego – stanowi o trwaniu narodu, a nie byt państwowy. To naród – a nie państwo – był kategorią „realną” w myśleniu Polaków w okresie porozbiorowym.

Zdaniem Kochanowskiego do pełni człowieczeństwa dochodzi się przez narodowość. Każdy naród musi wносить swój wkład w dorobek ludzkości, o ile jako naród ma mieć „rację bytu”. Zadaniem duchowym każdego narodu jest tworzyć własną kulturę, uniezależnić swą twórczość przez potęgę własnego natchnienia, a nie tylko być odtwórcą obcych wzorów. Jest to istotne dla rozwoju nie tylko narodów poszczególnych, ale i ludzkości, bo tylko tak podąży ona w kierunku cywilizacji powszechnej. W Polsce naród miał przewagę nad państwem, a przecież w całej Europie państwa pełniły rolę nadrzędną wobec narodu. Taki proces narodotwórczy determinował psychikę narodu. Istotnym czynnikiem określającym ją był – zdaniem Kochanowskiego – czynnik polityczny, który w naszym kraju charakteryzował się odejściem od despotyzmu centralistycznego. Rozproszenie władzy wpłynęło istotnie na rozwinięcie indywidualizmu polskiego, na przekór tendencjom monarchicznym w innych państwach. Psychicznym punktem ciężkości człowieka w zakresie własnej oceny świata i istoty stosunku do życia, jest „łączność jego z Bogiem”. Stosunek typu psychicznego danego narodu do chrześcijaństwa stanowi o jego wartości kulturalnej. Trudno znaleźć – uważał Kochanowski – typ narodowy bliższy głębi chrześcijaństwa w życiu i w dziejach niż polski. Polska choć runęła politycznie, to ocalała duchowo i wciąż „promienieje duchem”. Jakże przeciwna była – zdaniem Kochanowskiego – duchowi naszemu atmosfera materialistyczna Europy początku XX wieku. Polskość rdzenna została uchroniona od zmaterializowania przez cierpienie spowodowane niewolą. Nasz naród posiadał instynktowne poczucie dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości.

O polskim indywidualizmie pisał też Stanisław Ignacy Witkiewicz, który upatrywał w nim przyczyn narodowych niepowodzeń. Wyróżnikiem Polaków było „umiłowanie wolności”, pojmowanej jako wolność od dominacji władzy oraz wolność do przywilejów, co prowadziło do anarchii w naszym państwie.

Według socjologa Erazma Majewskiego istotą narodu jest język, bo dusza każdego osobnika „płylnie” z narodu. Dusza narodu – zdaniem Majewskiego – to nie przenośnia retoryczna czy poetycka, lecz „zupełnie realna i rozległa sprawa psychofizyczna, której granice wyznacza język narodu” ([10], 39). Narody utożsamiał Majewski z cywilizacją. Każda cywilizacja ma – jak podkreślał – swoiste cechy społeczno-narodowe, „ile materiału społecznego, tyle cywilizacji”. Majewski nie wierzył w to, aby doszło kiedykolwiek do złączenia się narodów, bo to język różnicuje narody i skutecznie je wzajemnie oddziela. Żaden naród – uważał Majew-

ski – nie zrezygnuje dobrowolnie ze swego bytu i to decyduje ostatecznie o odrzuceniu hasła o złączeniu narodów w jeden „zlepek”. Egoizm narodowy nazywa Majewski naturalnym instynktem zachowawczym. Różne życie duchowe, odmienne obyczaje, język, ideały, wszystko to wpływa na świat życia duchowego danego narodu i nadaje mu właściwe kształty. Każdy naród posiada psychiczne i funkcjonalne cechy, które różnią go od innych nacji. Również Florian Znaniecki podkreślał, że każdy naród jest pewną „zamkniętą całością społeczną”, która jest wrogo nastawiona względem innych narodów.

Ważnym tematem refleksji filozoficznej w Polsce było zagadnienie narodu. Teorie narodu były ściśle powiązane z ideą walki o niepodległość państwową. Wspólną cechą rozważań polskich myślicieli było przedkładanie narodu nad państwo, co miało swoje wyznaczniki historyczne. To co było charakterystyczne w myśli społecznej przełomu XIX i XX wieku to idea narodu jako wspólnoty psychicznej, indywidualności zbiorowej. W ówczesnych rozważaniach o narodzie można - z jednej strony - wyodrębnić nurt neoromantyczny (Wincenty Lutosławski, Jan Karol Kochanowski), a z drugiej strony nurt nawołujący do przewartościowania romantycznej tradycji w kwestii narodowej, głoszący „egoizm narodowy” (Zygmunt Balicki).

Konkludując można powiedzieć, że na początku XX wieku w dyskusji prowadzonej przez polskich myślicieli nad zagadnieniem narodu często wypowiedziano się na temat różnic i podobieństw między Polakami i innymi nacjami, podkreślano indywidualizm, umiłowanie wolności, tolerancyjność oraz głoszono niezmiennność charakteru narodowego.

Nie przedstawiłam wszystkich znaczących stanowisk podejmujących zagadnienie narodu. Przybliżenie wszystkich ważniejszych teorii narodu w myśli polskiej jest dziełem olbrzymim, a w niniejszym artykule wspomniałam głównie tylko o tych, które ujmowały naród jako wspólnotę duchową.

Literatura

- [1] BALICKI, Z.: *Psychologia społeczna czynności poznawania*. Warszawa 1912.
- [2] BRZOZOWSKI, S.: *Legenda Młodej Polski*. Kraków 1997.
- [3] FLORYŃSKA, H.: *Problematyka filozoficzna neoromantyzmu i Młodej Polski*. W: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815 – 1918*. Red. A. Walicki. Warszawa 1983.

- [4] KOCHANOWSKI, J. K.: *Polska w świetle psychiki własnej o obcej*. Częstochowa 1925.
- [5] KONECZNY, F.: *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*. Komorów 1997.
- [6] KONECZNY, F.: *Polskie Logos a Ethos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski*. T. 1. Poznań 1921.
- [7] KURCZEWSKA, J.: *Naród w socjologii i ideologii polskiej*. Warszawa 1979
- [8] LUTOSŁAWSKI, W.: *Ludzkość Odrodzona. Wizja przyszłości*. Warszawa 1910.
- [9] LUTOSŁAWSKI, W.: *Rozwój potęgi woli*. Wilno 1923.
- [10] MAJEWSKI, E.: *Nauka o cywilizacji*. T. 3: *Kapitał*. Warszawa 1914.
- [11] PRZYBYSZEWSKI, S.: *Szopen a naród*. Kraków [ok.1910].
- [12] SZERER, M.: *Idea narodowa w socjologii i polityce*. Kraków 1922.

Dr Grażyna Szumera
Instytut Filozofii
Uniwersytet Śląski
Bankowa 11
40 007 Katowice
Polska
e-mail: g.szumera@interia.pl

KRITIKA SOCIALIZMU V POĽSKOM KATOLÍCKOM MYSLENÍ NA ZAČIATKU XX. STOROČIA

Grzegorz GRZYBEK

The critique of socialism in the early XXth century in Polish catholic thought

The critique of socialism in the early XXth century in Polish social thought was based on: 1) fear of a political coup; 2) cultural strangeness displayed in anti-Polish attitudes and hostility towards Christianity.

V úvode treba objasniť jednu výskumnú tézu. Industriálne zmeny a následkom nich zrodená spoločenská otázka poľského prostredia bola predmetom reflexií dvoch zásadných svetonázorových stredísk: socialistického a kresťanského. V súvislosti s tým sa kritika socializmu bude opierať o kresťanskú víziu spoločnosti. Z toho dôvodu možno predpokladať, že táto kritika má charakter tendenčný.

Po tomto ozrejmnení možno pre ďalšie úvahy prijať nasledujúcu tézu: Kritika socializmu sa na začiatku XX. storočia v poľskom spoločenskom myslení opierala o: 1) strach pred prevratom režimu, 2) kultúrne odcudzenie, prejavujúce sa v antipoľskosti a nepriateľstve voči kresťanskej relígií.

Robotnícka otázka (spoločenská otázka)

Industriálne zmeny XVIII. a XIX. storočia sformovali súčasnú Európu. Na základe týchto zmien a utvárania spoločenstva s novými spoločenskými vrstvami – proletariátom a vlastníkami kapitálu a výrobných prostriedkov sa rozvinula diskusia o spravodlivom spoločenskom zriadení. Táto diskusia sa točila okolo pojmu – robotnícka otázka (spoločenská otázka).

Katolícki biskupi sa v poľskom prostredí zapájali do reflexií nad rozuzlením spoločenskej otázky predovšetkým z aspektu etického. Dôležité výpovede, týkajúce sa tohto problému možno zaznamenať u arcibiskupa Jozefa Bilczewského, metropolitu ľvovského v rokoch 1900 – 1923 ako

aj u biskupa przemyského Sebastiana Pelczara ([10], 70-81). Vážnu úlohu vo formovaní vedeckého statusu spoločenského katolicizmu v poľských zemiach zohral Edward Jaroszyński, autor dvojdielnej monografie venovanej tejto problematike ([11], [12], [13]).

Zdá sa, že spoločenskú otázku dobre vystihuje fragment encykliky „*Rerum novarum*” Leva XIII., považovaného za sociálneho pápeža: „Raz prebudená túžba po novosti, ktorá už oddávna otriasa spoločnosťami, musela napokon svoju chuť na zmeny preniesť z oblasti politiky na susedné oblasti spoločenského hospodárstva. A nové priemyselné postupy i nové metódy produkcie, zmena vzťahov medzi podnikateľmi a námezdnými pracovníkmi, plynutie bohatstva do rúk hŕstky pri paralelnom zúbožovaní más, vzrast dôvery vo vlastné sily a spojenie medzi nimi, predovšetkým však zhoršenie mravov spôsobili, že (spoločenský) boj sa rozohrel.” ([15], 3)

Józef Bilczewski, ľvovský metropolita, podal opis spoločenskej otázky ako úlohu na realizáciu. Podľa neho je to „otázka, ako zosúladiť medzi sebou vzájomné vzťahy a spoluzitie bohatých a chudobných a vôbec všetkých vrstiev a spoločenských stavov, aby každý získal to, čo mu spravodlivo patrí a získal na svete čo najlepší blahobyť” ([3], 127).

Práve v kontexte rozuzlenia spoločenskej otázky bola vznesená kritika socializmu, ktorý podľa mienky najmä katolíckych duchovných, navrhoval vízie spoločnosti kultúrne cudzej.

Socializmus ako vízia cudzieho

Základom poukázania na prítomnosť vízie socialistickej spoločenskej kritiky budú dva hlavné zdroje: katolícka tlač a pastierske listy katolíckych biskupov. Z katolíckej tlače treba vyzdvihnúť ľvovské „*Cirkevné noviny*” adresované duchovenstvu a inteligencii. Často v nich boli publikované úvahy poľských vedcov. Galícia s hlavným mestom v Ľvove bola taktiež základným miestom rozvoja slobodnej poľskej mysle. Liberálna aj konzervatívna tlač v menšom stupni analyzovala socializmus, ktorý rodil zo stránky etickej medzi duchovenstvom rozhodné obavy. Spomedzi pastierskych listov ako najreprezentatívnejší bol vybraný hlas metropolitu ľvovského Jozefa Bilczewského.

Dynamika socialistickej prezentácie bola zvlášť badateľná vo vzraste časopisov rôzneho druhu. Socialisti vydávali tlač prispôbenú rôznym odberateľom ([16], 403 – 404). Socialistov nebolo možno považovať len za straníckych aktivistov, pretože tvorili akoby novú reliģiu s vlastnou morálkou, ktorá bola antitézou kresťanstva. Samotní socialisti svoj vzťah

ku kresťanstvu charakterizovali nasledovne: „Socializmus a kresťanstvo to je ako oheň a voda – socializmus na poli štátu chce republiku, na poli religijnom – ateizmus. ([4], 336) Socialisti ostro útočili na cirkev za to, že kňazi z kazateľníc vystríhali veriacich pred zhubným vplyvom ich pôsobenia ([22], 47). Okrem toho súdili, že relígia je späť a práve jestvujúcim ekonomickým systémom. „Podľa W. Libenkechta závislosť relígie od ekonomických podmienok je taká jasná, že vlastne nie je treba žiadnen boj s relígiou, stačí vplývať na zmenu podmienok a relígia zanikne sama.” ([21], 315)

Socialisti vystupovali proti duchovenstvu vidiac v katolíckej cirkvi svojho hlavného protivníka pri dobýjaní vplyvu na široké spoločenské vrstvy. Socialistami vyhlasovaný ateizmus mal charakter religijný. Ak socialisti vyhlásili vojnu duchovenstvu, tak ono nemôže ustupovať z obrany ([9], 325 – 327, 333 – 335). Práve rozvoj socialistickej organizácie v jednotlivých regiónoch Galície bol výsledkom nedostatku odporu duchovenstva. V súvislosti s tým panuje názor, že duchovenstvo musí: a) poznať metódy a zásady socialistov a predplácať si ich tlač, aby bolo možno polemizovať s ich názormi, b) využiť nedeľné homílie (kázne) na vystríhanie pred socialistami, c) zabrániť ľuďom čítanie ich listov, d) utvoriť katolícko-robotnícke organizácie, e) využívať podľa vzoru socialistov platených agitátorov ([14], 47, 57).

Dôkladnú analýzu obsahu vyhlásení socialistov uskutočnil Alexander Pechnik. Opísal také heslá, ako republika, kolektivismus, znárodnenie zeme, zospoločenšenie práva. Predstavil tiež rôzne zákutia v lone samotného socializmu. Myslel, že konflikt medzi socializmom a liberalizmom zanikne, keď zostanú zavedené zásady kresťanskej demokracie ([19], 117, 141, 153, 245, 261). Pre jasné sprecizovanie, čím je socializmus, publicisti podávali jeho klasifikáciu. Socializmus sa mal odlišovať od realistickej koncepcie reforiem nasledujúcimi názormi a zámermi: a) snahou o zavedenie zásady kolektivismu do celého spoločenského života, b) pozbavením spoločnosti možnosti hromadenia kapitálu, c) rovnosťou obyvateľov čo do možnosti využívania materiálnych zásob, d) celkovým pozbavením vplyvu náboženstva na verejnú sféru spoločenského života, e) utvorením medzinárodného zväzu robotníckych republík. Tie plány socialistov boli považované za nezrealizovateľné ([18], 35).

Nebezpečenstvo socializmu je viazané so snahou socialistov o spoločenský prevrat. Heslá socialistov o bratstve boli považované za falošné, pretože nevedli k pravdivým reformám, ale prvá etapa prevratu predpokladala uvedenie väčšej časti spoločnosti do stavu núdze. Hnev robotníkov im bol potrebný, aby sa s jeho pomocou uskutočnila revolúcia ([8],

273). Socialisti sa veľmi obávali realizácie usmernení encykliky „*Rerum novarum*“, pretože ona postulovala aktivitu cirkvi na robotníckom poli, obmedzujúc vplyv socialistickej propagandy ([19], 199).

Zdôrazňovalo sa, že keby prišlo ku komunistickému prevratu, revolucionári by nedokázali normálnym spôsobom spravovať vládu, pretože neboli na to pripravení. Dôsledkom toho by bol teror a skúšky na spoločnosti ([19], 172).

Mnohé články sa dotýkali problému previazania socialistov s činnosťou Židov. Týkalo sa to okrem iného sponzorovania socialistickej strán. Ozvali sa dokonca hlasy, že spoločenská otázka je dielom bohatých Židov, ktorí mali vo svojich službách socialistov ([14], 47, 57 – 58). Za svoj záujem považovali porážanie kresťanských zoskupení. Túto rivalizáciu bolo vidieť zvlášť výrazne v hlavnom meste monarchie, kde kresťansko-sociálna strana zosadzovala z úradov socialistov, majúcich podporu židovského kapitálu ([7], 284). Nie inakšie bola vysvetľovaná agresia socialistov voči katolíckym duchovným ([9], 326 – 327). Na získanie verejnej mienky sa socialistickej organizácie chceli zbaviť rozhodujúceho vplyvu osôb židovskej národnosti vo svojich radoch ([16], 430 – 432).

Vyváženejším spôsobom sa o socializme vyjadrovali cirkevní hierarchovia. Pastiersky list arcibiskupa Józefa Bilczewskiego na Veľký pôst roku 1903: „*Vo veciach spoločenských*“ bol všeobecne prijatý ako odpoveď na činnosť socialistov ([5], 1*-16*). Metropolitá Lvovský nasledujúcim spôsobom scharakterizoval snahy socialistov: „Socialisti, hoci pomedzi nimi je toľko názorov koľko hláv, zhodujú sa v zásade na tom, že treba zničiť náboženstvo, reliógiu, zničiť rodinu, odstrániť osobné vlastníctvo a vyrvať z duší lásku k vlasti.“ ([3], 137) Poznamenal jednak, že píšuc o socialistoch má „na mysli ich zhubné zásady, nie osoby“ ([3], 135). Čo viac, vyznal, že miluje každého socialistu ako brata a želá mu nielen vykúpenie, ale rovnako aj polepšenie jeho osudu na zemi ([2], 348). Hoci uznal oprávnenosť socialistov v boji za práva robotníkov, súčasne pripomínal, že neustálou starostlivosťou Cirkvi vždy bolo, aby nikomu nechýbal každodenný chlieb. Bol názoru, že tou vecou sa majú zaoberať katolícke strany, ale tie neboli dostatočne zorganizované. Socializmus bolo treba zavrhnúť ako pre spoločnosť škodlivú víziu budúcnosti ([3], 136).

Socializmus vylučoval akúkoľvek spoluprácu s reliógiou, najmä s kresťanstvom. Arcibiskup uviedol výpoveď jedného zo socialistov: „Boh

kresťanov ustupuje a na jeho miesto vchádza nový boh – socializmus.”¹ ([3], 142) Socialistickí vodcovia očakávali od svojich stúpencov tiež takú dôveru, ako je v religii. Podľa mienky socialistov cirkev klame ľudí, sľubujúc im odmenu za svoju prácu a námahu až v nebi, ktorého niet. Peklo zas podľa nich vymysleli kňazi ([3], 142). Cirkev, hlásiac svoje zásady a prikázania, sa stala prekážkou socialistom pri realizácii ich cieľa. Nielenže neschvaľovala triedny boj, ale poukazovala aj na následky socialistickej cesty reforiem. Arcibiskup Józef Bilczewski pripomenul udalosti z roku 1905 v Poľskom Kráľovstve ako príklad budovania nového spoločenského systému, ktorý sa opieral o násilnosti a robotnícke krviprelivanie. Čo viac, podčiarkoval, že hlad a krivdy využívali socialisti na dosahovanie svojich vplyvov: „Nech trpia robotníci, nech sú hladní, mal nedávno povedať jeden z tamojších socialistických vodcov, lebo čím budú hladnejší, tým budú zlostnejší a tým ľahšie sa dajú viesť na barikády.” ([2], 349)²

Metropolita Lvovský vyzval socialistov: „Nech ma vodcovia socialistov presvedčia, že menovite – nesejú triednu nenávisť, neoživujú uprostred nás najdivokejšie vášne, nemyslia na uzurpovanie vlády do svojich rúk, ale chcú len zlepšenie osudu najchudobnejších vrstiev na základe kresťanskej spravodlivosti – nech ma o tom presvedčia a ihneď vyzvem kaplánov a katolíckych robotníkov, aby sa spojili so socialistami a ich snahy podporili.” ([3], 136)

Kresťanstvo a socializmus zmenilo tiež prístup k manželstvu a rodine. Socialisti hlásali zrušenie nerozlučnosti manželstva, ktoré mala zastúpiť voľná láska. Preto sa arcibiskup Bilczewski pýtal, aký osud čaká deti – siroty a dal odpoveď: „Tie sirôtky, ktoré najčastejšie nebudú vedieť, kto je ich otcom a matkou, vezme štát do svojej výchovy a vychová z nich dobrých ... socialistov.” ([3], 147) Metropolita Lvovský adresoval tiež otázku rodičom, či sa ich deti stali lepšími, keď boli zatiahnuté pod červenú zástavu. Či sa celkove niekto vďaka socializmu stal šťastnejším alebo lepším? ([3], 151). Rodina je nielen miestom náboženskej výchovy ale aj základom vlastníctva. V duchu učenia Leva XIII. arcibiskup

1 Taktiež biskup Pelczar zdôrazňoval, že hlavným dôvodom odmietnutia doktríny bolo ich nepriateľstvo voči cirkvi, a nie súhlas so spoločenskými reformami. Poukázal predsa tiež na to, že veľa svetla na ich skutočné snahy vrhá Parížska komúna r. 1871 – ([20], 5-6).

2 Arcibiskup Teodorovič podčiarkoval, že socialisti na vydobytie si svojich vplyvov využívajú predovšetkým triedny egoizmus. Preto odporúčal, aby sa proti socialistickej agitácii vyšlo s aktivitami zameranými na spravodivosť v spoločenskom živote. Výstrihal pred operovaním pobožnými heslami a zároveň zlým zaobchádzaním zámožných so sedliakmi. – ([6], 43-50).

Bilczewski tvrdil, že každý rodič chce zaistiť budúcnosť svojim deťom. Môže to ale urobiť vtedy, keď vlastní majetok ([3], 147). Avšak socialisti chceli zlikvidovať rodinu, ktorú neuznávali za základnú spoločenskú inštitúciu a hospodársku jednotku. Jej miesto mal zastúpiť kolektív.

Spoločné vlastníctvo predstavovalo hlavný bod programu socialistov. Delenie ziskov v kolektivistickom štáte sa malo uskutočňovať podľa zásady: každému nie toľko, koľko zarobil, ale toľko, koľko mu treba. Socialisti plánovali pozbaviť vlastníctva nielen kapitalistov, ale aj tých, ktorí vlastnili nehnuteľný majetok. Podľa arcibiskupa Józefa Bilczewskiego vyvlastnenie iným je nielen hriech verejný, ale taký akt by ani nemal žiadne rozumné odôvodnenie ([3], 137 – 138). Zrušenie vlastníctva sa prieči právu prírody a vždy bude jedine násilnosťou, nespravodlivosťou ([3], 138; [13], 134 – 135). Arcibiskup poznamenal, že: „So spoločným vlastníctvom môže dobrovoľne súhlasiť mních v kláštore, ale žiadať a prinútiť do toho nemožno nikoho.” ([3], 138)

Vystríhal tiež, že následkom spoločného vlastníctva môže nastať jedine núdza celej spoločnosti ([3], 139; [13], 138). Na podporu tohto presvedčenia uviedol príklady riadenia spoločného vlastníctva. Vymenoval upadlé socialistické podniky a kolóniu zorganizovanú podľa socialistického systému. Naproti tomu na príklade dedinského hospodárstva vysvetlil, že každý lepšie a výdatnejšie pracuje, ak bezprostredne využíva plody svojej práce ([3], 139 – 141). Spoločné vlastníctvo nemôže priniesť úspech, v ľudskej spoločnosti je to nemožné, pretože: „socialisti by museli najprv odstrániť všetky nešťastné následky prvotného hriechu (dedičného hriechu), vydať dekrét o všeobecnej cnosti, rovnakej usilovnosti, vytrvalosti, starostlivosti medzi ľuďmi, čiže premeniť ľudí na anjelov. Toho sú však socialisti namenej schopní ([3], 141). Podľa katolíckej cirkvi hlavnou príčinou nemožnosti prijatia idey spoločného vlastníctva je ľudská náтура a kondícia človeka poznačená dedičným hriechom. Spoločné vlastníctvo sa protiví zdravému úsudku, rovnako ako cirkvou objavenej a hlásanej vede.

Kresťanský systém hodnôt a podstata socializmu sa rôznia vzťahom k vlasti a národu. Hoci sa občas socialisti vzhľadom na svoj stranícky záujem zúčastňovali na vlasteneckých manifestáciách, jednak len: „Ich snom je medzinárodný, všesvetový socialistický štát bez Boha, bez náboženstva, bez kresťanskej rodiny.” ([3], 148) Arcibiskup, citujúc encykliku Leva XIII. „*Sapientiae christianae*,” pripomenul povinnosť kresťana, akou je láska k vlasti ([3], 148). Sumarizujúc svoje úvahy o socializme arcibiskup Bilczewski skonštatoval: „Krivdí nakoniec svojmu národu ten, kto pod heslom „čím horšie, tým lepšie” poskytuje socia-

listom podporu, uzatwára s nimi spolky, z ktorých zisky napokon ťažia oni sami.” ([3], 153 – 154).

Pre Poliakov zbavených národnej svojprávnoti, žijúcich na zemiach rozdelených medzi tri dobyvačné mocnárstva, atak na národnú ideu bol ponímaný mimoriadne nepriateľsky.

Záver

Táto krátka analýza výpovedí katolíckych stredísk na tému socializmu svedčí o kultúrnych rozdieloch kresťanstva a socializmu. Avšak z druhej strany socialistická myšlienka ako alternatíva ku kresťanskej vízii spoločnosti sa zrodila v európskych spoločenstvách, ktoré vyrástli na báze kresťanskej kultúry. Možno práve preto ten spor má zásadný charakter. V tomto kontexte treba aj interpretovať strach pred socialistickým prevratom.

Literatura

- [1] ADAMSKI, Ks.: Jak zwalzczać organizacje wrogie. In: *Gazeta Kościelna*. R. 14 (1906), s. 271 – 272, 280 – 282, 302 – 303, 310 – 312, 342 – 343.
- [2] BILCZEWSKI, J.: O potrzebie ofiarności. W: *Listy pasterskie i mowy okolicznościowe T. 1*. Warszawa – Mikołów 1908.
- [3] BILCZEWSKI, J.: W sprawie społecznej. List pasterski do Duchowieństwa i wiernych – 20 stycznia, w dniu Najświętszego Imienia Jezus 1903. W: *Listy pasterskie i mowy okolicznościowe T. 1*. Warszawa – Mikołów 1908, s. 127 – 214.
- [4] Co myślą socjaliści o religii? In: *Gazeta Kościelna*. R. 14 (1906), s. 336.
- [5] CZAYKOWSKI, K.: Głos polskiego biskupa o socjalizmie. In: *Przegląd Powszechny* 1903. T. 77. 1*-16*.
- [6] CZERKAWSKI, W.: Enuncjacje naszego episkopatu w kwestii socjalnej. In: *Przegląd Powszechny* (1907), t. 77, s. 33 – 60.
- [7] Duchowieństwo a katolickie stowarzyszenia robotników. In: *Gazeta Kościelna*. R. 10 (1902), s. 283 – 285, 293 – 295.
- [8] Duchowieństwo a robotnicy. In: *Gazeta Kościelna*. R. 10 (1902), s. 271 – 273.
- [9] Duchowieństwo a socjaliści. In: *Gazeta Kościelna*. R. 10 (1902), s. 325 – 327, 333 – 335.

- [10] GRZYBEK, G.: Związek Katolicko-Społeczny w nauczaniu pasterskim arcybiskupa Józefa Bilczewskiego. In: *Horyzonty Wiary* 12 (2001), nr 3, s. 70 – 81.
- [11] JAROSZYŃSKI, E.: Katolicyzm socjalny. Cz. 2: Posłannictwo społeczne Kościoła. Kraków : Spółka Wydawnicza Polska. 1901.
- [12] JAROSZYŃSKI, E.: Katolicyzm socjalny. Cz. 3: Prawa pracujących. Kraków : Spółka Wydawnicza Polska 1901.
- [13] JAROSZYŃSKI, E.: Katolicyzm socjalny. Cz. 1. Kraków : Spółka Wydawnicza Polska 1900.
- [14] Księża a socjalizm. In: *Gazeta Kościelna*. R. 8 (1900), s. 47 – 48, 57 – 58.
- [15] LEON XIII: Encyklika „Rerum novarum” (o kwestii robotniczej). Wrocław : Wydawnictwo Diecezjalne TUM 1996.
- [16] MYTKOWICZ, A.: Socjalizm w Galicji w ostatnich dwóch latach. In: *Gazeta Kościelna*. R. 16 (1908), s. 403 – 404.
- [17] MYTKOWICZ, A.: Tegoroczny kongres socjalistyczny w Krakowie. In: *Gazeta Kościelna*. R. 16 (1908), s. 430 – 432.
- [18] Niepowodzenia socjalizmu. In: *Gazeta Kościelna*. R. 15 (1907), s. 35 – 36, 46 – 48.
- [19] PECHNIK, A.: Nowe hasła i dążenia demokracji socjalnej. In: *Gazeta Kościelna*. R. 11 (1903), s. 117 – 118, 135 – 137, 141 – 142, 153 – 154, 161 – 162, 171 – 172, 182 – 184, 199 – 201, 209 – 210, 219 – 221, 245 – 246, 261 – 263, 269 – 271, 277 – 280.
- [20] PELCZAR, J.: O sprawie społecznej. Przemyśl 1907.
- [21] Socjalistyczny światopogląd. In: *Gazeta Kościelna*. R. 14 (1906), s. 315.
- [22] Socjaliści mentorami księży. In: *Gazeta Kościelna*. R. 14 (1906), s. 47.

Dr hab. Grzegorz Grzybek
Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
ul. Willowa 2
43-309 Bielsko-Biała
Polska
e-mail: ggrzybek@ath.bielsko.pl

*Preklad z poľštiny: Anna Sklárová

INTERPRETÁCIA LIBERALIZMU V POSTKOMUNISTICKÝCH KRAJINÁCH – PRÍKLAD M. KRÓL

Peter NEDOROŠČÍK

Interpretation of liberalism in postcommunism countries – example M. Król

After the revolutions in 1989, both social relations and ways of thinking went through a radical transformation. Marxism has been superseded by liberalism. In spite of the fact, that in Slovakia it is not treated as an independent philosophical subject, liberalism has spread into many philosophical concepts as a set of premises which often are not even articulated. The polish philosopher M. Król made an attempt to understand these relations in one of his works. His contribution is philosophically interesting in that it demonstrates a certain enthusiasm for liberalism at a time, when it is being strongly criticized in the countries of long-term liberal domination.

Predkladaný text vychádza z hypotézy, že filozofický diskurz obklopujúci pojem liberalizmus a v ňom prebiehajúca diskusia o tomto pojme, je rozčlenená hranicou vytvárajúcou dva protichodné tábory. Zaujímavé je, že táto hranica zemepisne kopíruje rozdelenie, ktoré sa v politickom jazyku ujalo pod názvom „nová a stará Európa“, pričom pojem nová Európa sa kryje s názvom postkomunistické krajiny. Uvedená hypotéza vznikla na základe čítania rôznorodých filozofických textov zaoberajúcich sa liberalizmom a hovorí skôr o dominantnej tendencii a východiskách v rámci interpretácie liberalizmu, než o striktnom rozdelení, ktoré by konštatovalo, že trebárs poľská či slovenská filozofia má jednotný pohľad. V prvej časti tohto príspevku sa pokúsim zachytiť a opísať dominantné tendencie pri interpretácii liberalizmu v oboch táboroch. V druhej časti uvedené fenomény rozvediem na príklade knihy Marcina Króla „*Liberalizmus odvahy a liberalizmus strachu*“ a v tretej časti sa pokúsim konfrontovať jeho stanoviská s pohľadmi, ktoré dominujú v západných krajinách. V závere sa pokúsim naznačiť možné vysvetlenie uvedenej diskrepancie.

Filozofický diskurz okolo liberalizmu sa v postkomunistických štátoch opiera o dva často len implicitné predpoklady. Prvý sa vzťahuje na vytváranie akejkoľvek politickej či morálnej filozofie a konštatuje, že každá koncepcia, ktorá si nárokuje na akceptáciu, musí vychádzať zo

základných liberálnych téz, tzv. liberálneho minima. Druhý predpoklad súvisí s intelektuálnou atmosférou v týchto krajinách. Jedným z dominantných pocitov je ohrozenie, pričom hrozba sa identifikuje ako opätovný návrat totalitarizmu, či už v starej alebo v jednej zo staronových foriem.¹ Liberalizmus tu vystupuje ako nádej – často ako jediná, ktorá môže ako politická a morálna filozofia zabrániť opätovnému nastoleniu totality v oboch oblastiach. Liberalizmus takýmto spôsobom nahradil predchádzajúcu dominantnú koncepciu marxizmu. Samozrejme, ani nie tak v zmysle „povinnej jazdy“, ktorá spočívala v citovaní klasika (Marx, Engels, Lenin) v úvode práce za účelom jej zdôvodnenia, ale skôr tým, že vytvára rámcové predpoklady pre vnímanie a skúmanie jednotlivých filozofických fenoménov, čo je filozoficky zaujímavejšie, pretože sa tak často deje nevedome. Mnohé bazálne predpoklady dokonca zostali v rovnakej podobe ako v čase dominancie marxizmu, akurát k nim pribudlo znamienko negácie.

Diskurzu starej Európy dominuje tendencia demaskovania liberalizmu v jeho dvoch podobách. V prvom rade liberalizmus vystupuje ako vládnuca ideológia, ktorá sa v ničom podstatnom nelíši od tých predchádzajúcich, ktoré liberalizmus zvrhol v regulárnom politickom zápase, kde účel svätí prostriedky. Zrejme najväčší prínos tu možno pripísať feministickej filozofii. Druhá tendencia v procese demaskovania liberalizmu sa zameriava na základné filozofické pojmy liberalizmu, pričom sa snaží identifikovať fundamentálne rozpory, ktoré by tento filozofický smer diskvalifikovali. Filozoficky najhlbšie práce s týmto zameraním vytvorili autori, ktorí sa zvyknú zahŕňať pod názov komunitaristi.

M. Króla a jeho uvedenú knihu vyberám pre potreby tejto práce ako demonštratívny príklad, ako istú formu naračného vzorca dominujúceho nášmu „postkomunistickému“ priestoru. Táto kniha predstavuje veľmi fundovanú a hlbokú filozofickú reflexiu liberalizmu, ako aj pojmov individuum a spoločnosť najmä v jej morálnom a politickom rozmere. Dôvody a motivácia, pre ktoré autor píše túto knihu, potvrdzujú vyššie uvedenú intelektuálnu atmosféru, pretože spočívajú v obave z útokov na túto koncepciu. Król píše: „Ak sa dnes pokúšam brániť liberalizmus pred rozličnými druhmi protiliberálnych útokov, tak len preto, lebo si naozaj

¹ V Česku viedol vyhrotený pocit ohrozenia k zákazu mládežníckej organizácie tamojšej komunistickej strany. Na Slovensku sa strašiak komunizmu objavuje pravidelne a často, v poslednom čase najmä v spojení s Ústavom pamäti národa. Na druhej strane sa čoraz hlasnejšie ozývajú neofašistické a ultrakonzervatívne hlasy s výrazným sklonom k totalitarizmu. Tento trend je najbadateľnejší a zrejme najsilnejší v Poľsku, pričom má svoju politickú (bratia Kaczyński a ich strana PiS a ďalšie ešte radikálnejšie subjekty) i náboženskú podobu (napríklad rádio Maryja).

myslím, že sloboda je najvyššou hodnotou.“ ([3], 31) Útok na liberalizmus tak nevyhnutne predstavuje útok na slobodu, pretože „... nepochybne spoločným prvkom všetkých odnoží liberálneho myslenia je to, že stavajú slobodu ako hodnotu na prvé miesto“ ([3], 39). Liberalizmus tak nepredstavuje len nástroj na dosiahnutie a zabezpečovanie slobody, ale stáva sa slobodou samotnou.

Takto definovaný liberalizmus mu slúži ako kritérium na rozčlenenie priestoru spoločnosti na dve neredukovateľné časti a identifikovanie rovnako dvoch druhov tejto koncepcie. Čo sa týka spoločnosti či už v politickej alebo morálnej dimenzii, Król aplikuje staré liberálne členenie, ktoré poznáme trebárs pod názvom negatívna a pozitívna sloboda u I. Berlina, ale dáva mu nový názov. Hovorí o spoločenskej horizontále a vertikále. V každom prípade zostáva pri pôvodnej definícii. Horizontálny rozmer je priestorom politiky ako vecí verejných a spolužitia. Horizontálu zakladá presvedčenie o rovnosti každého človeka a z neho vyplývajúci nárok na rovnaké zaobchádzanie. Vertikála je vecou súkromnou a intímnou. Predstavuje vlastnú oblasť morálky a spravuje ju individuum. Zladenie týchto dvoch rozmerov je podľa Króla zrejme najväčším problémom liberalizmu ako filozofickej koncepcie, ale aj liberálnej demokracie ako reálne existujúceho spoločenského usporiadania. Okrem myšlienkových prúdov a sociálnych hnutí s totalitárnymi tendenciami vidí Król práve tu nebezpečenstvo ohrozenia slobody. Paradoxne práve liberalizmus je možno najväčším ohrozením pre vlastnú existenciu. Presnejšie, poľský filozof odкрýva na pozadí tohto problému dve zásadne rozdielne smery tejto filozofickej doktríny – liberalizmus odvahy a defenzívny liberalizmus či liberalizmus strachu.

Liberalizmus strachu definuje ako koncepciu, ktorá sa vzdala nárokov vertikálneho rozmeru, čo znamená, že rezignovala na otázky pravdy a hodnôt. Verejnému priestoru vtlačá čisto inštrumentálny charakter a ten sa tak stáva len mechanizmom dohody a hľadaním spôsobov ako čo najlepšie a čo najbezbolestnejšie predchádzať konfliktom. Liberalizmus odvahy naproti tomu nerezignuje na hodnoty, ale práve naopak bojuje za ne. Prioritou nie je sloboda v podobe kompromisu, ale vždy otázka zmyslu slobody. Na mieste je tak iná otázka, a síce či je liberalizmus aj etickou doktrínou vo vlastnom zmysle slova teda návodom na dobrý život. Król na jednom mieste dáva dosť radikálnu odpoveď. „Liberalizmus je doktrína či filozofia par excellence politická, preto sa týka len kolektívneho života a jednotlivcom sa zaoberá iba z hľadiska jeho miesta v kolektíve.“ ([3], 118) Lenže odkiaľ potom liberalizmus čerpá zdroje a poznanie, ktoré mu umožňuje nárokovať si pravdu či predkladať

hodnoty? V tomto bode sa Król dostáva do ťažkostí, ktoré sa mu napriek enormnej snahe nepodarilo vyriešiť. Ako sám píše, „neviem, či sa mi podarilo nájsť definitívnu odpoveď, bojím sa, že po jej (knihy, pozn. autora) dokončení mám viacej pochybností ako predtým...“ ([3], 8). Na jednej strane je mu jasné, že ak si liberalizmus bude nárokovať na definitívnu pravdivosť, je pluralita nielen zbytočná, ale aj ohrozujúca, pretože vzdľaňuje od pravdy. Na druhej strane sa nechce zmieriť s morálnou nivelizáciou, ktorú z prostredia liberálov vyjadril slávnym konštatovaním I. Berlin: „Je možné, že ideál slobodne si vyberať ciele bez toho, že by sme pre ne požadovali večnú platnosť a pluralizmus hodnôt s ním späť, sú iba neskorým ovocím našej upadajúcej kapitalistickej civilizácie: ideál, ktorý dávne veky a primitívne spoločnosti nepoznali a na ktorý sa bude budúce pokolenie dívať so zvedavosťou, dokonca so sympatiou, ale s malým pochopením.“ ([1], 69)

Napriek tejto nejednoznačnosti sa pri rekonštrukcii Królovho stanoviska rysuje približne takéto vnímanie liberalizmu. Liberalizmus je v prvom rade istou formou nad-ideológie, ktorá slúži vo verejnom priestore ako rámec pre mierovú a efektívnu konfrontáciu ideológií, pričom nepredstavuje len mechanizmus dohody, ale poskytuje aj súbor hodnôt, ktorý sa stáva súčasťou súperiacich ideológií.² V neposlednom rade liberalizmus slúži aj ako východisko filozofických koncepcií zameraných na morálku a politiku približne v rovnakej podobe ako v prípade ideológií.

Pre bližšie ozrejenie tohto stanoviska sa môžeme bližšie prizrieť konkrétnemu príkladu. Król sa v jednej časti knihy zaoberá vzťahom liberalizmu a viery a toto skúmanie by sme mohli chápať ako snahu nájsť odpoveď na otázku, či je trebárs možné byť katolíkom a liberálom súčasne. Jeho odpoveď je jednoznačne kladná, ak sú naplnené isté podmienky. Konkrétne, ak je katolíkom schopný „oddeľovať to, čo je božie od toho, čo patrí cisárovi“ ([3], 156), čo neznamená nič iné ako to, že dotýčny rešpektuje pluralitu horizontálneho a vertikálneho rozmeru spoločnosti ako v politickom tak aj morálnom význame. Takto vzniká plodná symbióza umožňujúca akceptáciu a tvorbu hodnôt a súčasne toleranciu. Ak sa pokúsime zhrnúť predchádzajúce riadky, dospievame k tvrdeniam uvedeným na začiatku príspevku. Liberalizmus je (1) nevyhnutným predpokladom a zároveň (2) najlepšou obranou. Či už v podobe mechanizmu dohody pre slobodu v spoločenskom i individuálnom význame alebo ako zdroj potrebných a súčasne aj žiaducich hodnôt. V intenciách Królovej interpretácie by sa dalo povedať, že liberalizmus a liberálna demokracia ako jeho konkrétna realizácia vytvárajú neutrálny morálny jazyk, pričom

² Toto stanovisko nápadne pripomína Rawlsovu komprehenzivitu racionálnych doktrín.

jeho neutralita spočíva jednak v tom, že je akceptovaná a akceptovateľná pre rôzne morálne a politické doktríny, a jednak v tom, že vertikálny spoločenský rozmer získava charakteristiku všeobecnej inkluzivity.

Práve tieto dva aspekty však, ako som už spomínal v úvode, boli podrobené silnej a kritike, ktorú bez akéhokoľvek pátosu môžeme nazvať aj zdrvivou. Údajnej neutralite morálnych štandard a jazyka liberalizmu sa medzi inými venoval aj M. Walzer. V jednej zo svojich prác rozvíja postreh, že existujú dva rozličné, aj keď navzájom previazané spôsoby morálnej argumentácie. Jedná sa o „spôsob rozprávania medzi nami, doma, o hrúbke našej vlastnej histórie a kultúry (vrátane naše demokratickej politickej kultúry) a spôsob rozprávania s ľuďmi za našimi hranicami, naprieč rozdielnymi kultúrami, o tenkom živote, ktorý máme spoločný“ ([4], 17). Walzer tu hovorí minimálnej a maximálnej verzii morálky. Tento priestor, teda tenká argumentácia, sa podľa neho objavuje v čase krízy a konsenzus sa vydobýva zásadne ad hoc a navyše aj veľmi urputným spôsobom. Výsledok takejto argumentácie však nikdy neposkytuje univerzálny návod a už vôbec nie výsledky, ktoré by nadobúdali všeobecnú platnosť. Je to dané predovšetkým tým, že rôzne etické doktríny vznikali v rozličných dobách a kontextoch, čo znemožňuje vytvorenie univerzálnej etickej koncepcie. Morálne predstavy nemajú spoločný začiatok. Muži a ženy, ktoré sa pričínili o ich vznik a rozpracovanie, nie sú ako športovci v bežeckých pretekoch. Nezačali totiž na rovnakom štarte a nebežia do toho istého cieľa. Preto je veľmi problematické stanoviť aj minimálne procedurálne pravidlá. Walzer podrobuje kritike doterajšie pokusy o ich vytvorenie najmä v podobe, ktorú im dali Habermas a Rawls. Konštatuje, že tieto snahy sa vydávajú za niečo, čím rozhodne nie sú – pokusmi o neutrálny morálny jazyk. A ten už z uvedených dôvodov existovať nemôže. „Pravdepodobne nie sme schopní sformulovať žiaden morálny ekvivalent esperanta – presnejšie povedané, rovnako ako je esperanto omnoho bližšie európskym jazykom než ostatným, tak aj minimalizmus, keď je vyjadrený ako „Maximálna morálka“, nevyhnutne nadobúda jazyk a orientáciu jednej z maximálnych morálok“ ([4], 27). To znamená, že ak sa aj podarí konsenzus v morálnej argumentácii docieľiť, skôr či neskôr nadobudne podobu hrubej morálky, ktorá sa stane konkurentom iných maximalistických verzií.

Urputný zápas o konečnú podobu morálky si všíma aj feministická filozofia. A tam, kde sa prezentuje obraz gentlemanských dohôd a vyjednávania v rukavičkách, odhaľuje chladný mocenský zápas. Demaskovanie tohto obrazu predkladá filozofka N. Fraser v analýze, ktorá skúma základné predpoklady Habermasovej teórie verejnosti, ktorá je skrzn-

skrz liberálna. Identifikuje niekoľko zásadných omylov, ktoré zásadne spochybňujú nielen obraz liberálnej demokracie, ale aj samotného liberalizmu. V kontexte Królovej práce sa ako dôležité javia predovšetkým dva z nich. Prvý Habermasov omyl, ako to Fraser presvedčivo dokladá na základe najnovších historiografických prác, spočíva v presvedčení, že existovala len jedna reprezentatívna verejnosť, ktorá bola demokratická, inkluzívna a zaoberala sa striktne iba verejnými otázkami. Už na prvý pohľad je podozrivé, že aj v USA tento typ verejnosti tvorili bieli, majetní muži, zväčša kresťanského vierovyznania. V skutočnosti to bola (a dodnes je) nadradená vládnuca verejnosť, ktorá drsným spôsobom potláčala svojich konkurentov – predovšetkým černošskú a robotnícku verejnosť, pričom obe preukázateľne disponovali vlastnými čínorodými verejnými fórami. „V předchozím oddíle jsem ukázala, že – ať se nám to líbí, nebo ne – ve stratifikovaných společnostech existuje mezi podřízenými opozičními veřejnostmi a hlavními veřejnostmi konfliktní vztah. Jedním z klíčových témat jejich vzájemných sporů je problematika náležitosti vymezení veřejnosti.“ ([2], 95) Kľúčom k tomuto pojmu je rozdelenie medzi tým, čo je súkromné a čo verejné, respektíve povedané Królom – medzi horizontálnym a vertikálnym. Król tieto oblasti chápe ako samozrejmé a prirodzené a problém vidí len v ich vzájomnej koexistencii. Lenže Fraser problematizuje práve to, akým spôsobom sa kladie hranica medzi týmito dvoma rozmermi a presvedčivo dokladá, že tu nemáme dočinenia ani so samozrejmou a už vôbec nie prirodzenou. Na príklade pojmu „spoločné dobro“ spochybňuje predpoklad, ktorý podmieňuje liberálne členenie súkromného a verejného. Tento predpoklad považuje súkromné záujmy a postoje „za předpolitické výchozí body pro veřejné rozvažování...“ ([2], 98). Fraser upozorňuje, že proces formovania postojov má rozhodne aj opačný smer a v prípade, že politika nadobudne kritickú mieru sily, môže byť tento smer dominantnejší. V tomto momente sa však to, čo liberáli vykresľujú ako inklúziu, mení na manipuláciu a mocenský prostriedok exkluzivity.

Odpoveď na otázku po príčinách evidentnej diskrepancie medzi dvoma tendenciami, akými je pertraktovaný liberalizmus, zrejme treba hľadať aj v politickom zemepise a kontexte, ktorý presahuje rámec filozofickej diskusie. Dalo by sa povedať, že vytvára základ, na ktorom vyrastá štruktúrovaná filozofická percepčia a diskusia. Tento základ má silný temporálny rozmer, pričom minulosť zostruje a do veľkej miery determinuje súčasnú skúsenosť. Komunizmom nanútené „my“, ktoré zdieľala generácia žijúca časť svojho života v tomto režime, sa aspoň ako sociálni vedci či trebárs morálni filozofi, stavia apriórne podozrivo

voči akémukoľvek „my“ a tento postoj, ako som už spomínal, umocňuje najmä zdvíhajúca sa vlna primitívneho ale o to nástojčivejšieho konzervativizmu a nacionalizmu.

S touto implicitnou výbavou vstupujú jednotliví aktéri do filozofického diskurzu. Na metodologickej škále atomizmu a holizmu dochádza k „automatickému“ presunu k prvému menovanému. Dalo by sa povedať, že ide o „donucovanie“ smerujúce presne k opačnému pólu, respektíve k tomu istému procesu ako v časoch nadvlády marxizmu len so záporným znamienkom. Je nepochybné, že proces, ktorý som tu nazval „donucovaním“, prebieha radikálne iným spôsobom, ale s rovnakým efektom – vytvára nespochybniteľný základ pre akékoľvek uvažovanie v morálnej a politickej rovine.

Z čisto filozofického aspektu potom vykazujú filozofi postkomunistického priestoru podobne ako Król tendenciu začínať uvažovanie pri pojme sloboda, ktorá má hneď od začiatku punc prirodzenej súčasťi individua. Ako však ukazujú filozofické príspevky zo Západu, ak sa skúmanie začne pri pojme individua, rozpúšťa sa nielen „prirodzenosť“ slobody v tej podobe, ako ju definuje liberalizmus, ale mení sa aj optika jej hodnotenia.

Literatúra

- [1] BERLIN, I.: „Dva pojmy slobody“. In: *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava : Archa 1993.
- [2] FRASER, N.: *Rozvíjení radikální imaginace*. Praha : FILOSOFIA 2007.
- [3] KRÓL, M.: *Liberalizmus strachu a liberalizmus odvahy*. Bratislava : Kalligram 1999.
- [4] WALZER, M.: *Hrubý s tenký. O tolerancii*. Bratislava : Kaligram 2002.

Mgr. Peter Nedoroščík
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
818 06 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: peter.nedoroscik@gmail.com

PROBLEMY WOJNY, POKOJU I BEZPIECZEŃSTWA W DOROBKU WSPÓŁCZESNEJ POLSKIEJ MYŚLI WOJSKOWEJ

Andrzej ŁAPA

Problems of wars, peace and safety in the research of Polish military sociologists

Transformations taking place in the process of globalization generates problems offer by military forces. Although the role of military institutions is decreasing in the modern world military conflicts still take place.

In the discourse of the role of these institutions participate Polish sociologists of the army. In their research they develop concepts created by F. Koneczny and A. Hertz. They deal with such issues as building trust in conditions of war and crisis, achieving stabilization and peace. Having joined the NATO the Polish army faces new analysis. In my presentation will try to present achievements of Polish philosopher and sociologist Borgosz, Świniarski, Rosa, Koziej and Balcerowicz.

Ostatnia dekada XX wieku była czasem wielkich przełomów i zmian społeczno-ustrojowych, które dokonały się w krajach Europy Środkowo-Wschodniej. Jednak jej skutki mają istotny wpływ na kreację nowego ładu społecznego nie tylko w Europie, ale i na całym świecie. Znaczącymi ich elementami są: atrofia dotychczasowego bipolarnego i koercyjnego podziału świata (kapitalistyczny Zachód i komunistyczny Wschód) oraz procesy globalizacji i transformacji zachodzące w państwach postkomunistycznych. Powoduje to, że w nowym demokratycznym i zglobalizowanym świecie podejmowane są dyskusje i wysiłki związane z poszukiwaniem nowego miejsca, roli i charakteru współczesnych sił zbrojnych. Dokonująca się transformacja wymagała również od środowisk wojskowych podjęcia trudu rekonstrukcji i ewolucji istniejących teorii oraz poszukiwania nowych, które pozwoliłyby na określenie przebiegu i dynamiki zmian w wojsku.

Procesy rekonstrukcji i ewolucji poglądów polskich teoretyków myśli wojskowej w okresie transformacji i globalizacji składały się z kilku faz. Podstawą ich wyróżnienia były najważniejsze dokumenty opublikowane w ostatnich dwóch dekadach, dotyczące kardynalnych spraw związanych z kreacją nowego ładu społecznego oraz polityki bezpieczeństwa,

w przygotowaniu których uczestniczyli przedstawiciele polskiej myśli wojskowej.

Pierwsza z nich polegała na *stopniowym odejściu od dotychczasowego marksistowskiego, dialektycznego ujęcia wojny i pokoju*. Paternalistyczne traktowanie innych ujęć filozoficznych przez filozofię marksistowską powodowało, że polska myśl wojskowa była podporządkowana ideologicznym wymaganiom walki klasowej i konfliktowego, konfrontacyjnego ujęcia ówczesnego świata. Jednak przemiany, które dokonały się po 1989 r. w krajach byłego bloku wschodniego spowodowały, że obowiązujące dwubiegunowe ujęcie problemów wojny i pokoju oparte na polityce siły i równowagi o charakterze ekspansywnym i ofensywnym okazały się niewystarczające oraz błędne¹.

W konfrontacji z rzeczywistością dotychczasowe koncepcje filozofii wojny oparte na założeniach marksistowskich, które wyraźnie ograniczały suwerenność i swobodę wymiany myśli wewnątrz „partnerów” bloku radzieckiego wobec globalnych zmian politycznych stały się anachroniczne.

Dlatego koniecznością stało się poszukiwanie nowych, własnych rozwiązań pozwalających na stworzenie adekwatnych do zachodzących przemian koncepcji bezpieczeństwa. Już w okresie schyłkowym PRLu podejmowano pierwsze nieśmiałe kroki przełamania hermetycznej izolacji wojskowych środowisk naukowych od sporów i dyskusji toczonych na te tematy zarówno w środowiskach cywilnych w kraju, jak i poza jego granicami.

Jej genezy należy szukać w czasie zapoczątkowanym przez wybór Karola Wojtyły na papieża Jana Pawła II, a związanym z działaniami, które spowodowały pewną polaryzację tego środowiska. Jego część w dalszym ciągu traktowała to wydarzenie jako element walki i zagrożenia dla istniejącego status quo, zaś inni dostrzegli możliwości innego ujęcia tych kwestii – nie tylko z punktu widzenia ideologicznej poprawności. Przykładem takich działań jest dorobek pułkownika profesora Józefa Borgosza², którego znaczna część związana jest z recepcją filozofii francuskiej (egzystencjalizmu, tomizmu, filozofii trzeciej siły), jako próba irenologicznego (pokojowego) ujęcia problemów wojny i pokoju

1 Zob. [6]. Niemal przez cały okres przynależności do Układu Warszawskiego Polska nie posiadała własnej, narodowej strategii bezpieczeństwa, w tym obronności.

2 Świadczy o tym dorobek prof. J. Borgosza, który obejmuje prace dotyczące m.in. *Koncepcji tomistycznej filozofii historii u Jacques Maritaina* (1963); *Egzystencjalizmu* (1968); *Herberta Marcuse i filozofia trzeciej siły* (1972); *Klasyk filozofii niemieckiej* (V wyd. 1976) oraz *Drogi i bezdroża filozofii pokoju (od Homera do Jana Pawła II)* (1989).

zamiast polemologicznego (wojennego). Świadczyło to o odejściu tych środowisk od dwubiegunowego podziału tej problematyki w myśli wojskowej oraz wskazanie na nowe obszary i możliwości eksploracji naukowej, uwzględniające nie tylko ujęcie dialektyczne, ale i inne niemarksistowskie teorie filozoficzne oraz socjologiczne.

Przejawem, m.in. prowadzonych prac i zmian w polityce obronnej na przełomie 1989 i 1990 roku była „Doktryna obronna Rzeczypospolitej Polskiej”. Jednak ze względu na tempo dokonujących się zmian lokalnych i globalnych już w chwili jej przyjęcia część założeń tego dokumentu była nieaktualna (m.in. nie uwzględniono nieuniknionego rozpadu Układu Warszawskiego i nawiązania nieoficjalnej współpracy z siłami NATO). Mimo swoich mankamentów zasługuje na uwagę z racji tego, że nie wskazywano w nim już na NATO jako potencjalnego agresora. Podkreślano w nim istnienie obiektywnych źródeł ryzyka konfliktu zbrojnego z powodu braku zaufania między dwoma blokami i nagromadzonych olbrzymich potencjałów militarnych (w tym i jądrowych) na ich styku oraz, że Polska mogłaby być wciągnięta w wojnę „nawet niezależnie od jej woli”(zob. [4]).

Równocześnie w cytowanym dokumencie zaznaczono, że rola dotychczasowych sojuszy Polski i samego Układu Warszawskiego może się w przyszłości zmieniać, w miarę budowy ogólnoeuropejskiego systemu bezpieczeństwa. W ten sposób Polska dawała wyraźny sygnał, że jedynym gwarantem jej bezpieczeństwa w Europie nie jest już tylko Układ Warszawski, ale system bez przeciwstawnych sojuszy o niekonfrontacyjnym (partnerskim) charakterze, oparty na zasadach i wartościach ogólnoludzkich³.

Jest to okres inicjacji zmian w środowisku wojskowym w spojrzeniu na problemy wojny, pokoju i bezpieczeństwa, który wiązał się z zerwaniem z dotychczasowych ograniczeń filozoficznych, ideologicznych i doktrynalnych oraz próbami odnalezienia się zarówno w nowej rzeczywistości społeczno-politycznej i militarnej oraz teoretyczno-metodologicznej, zmianą stylu uprawiania nauki.

Druga faza to intensywne działania dotyczące *poszukiwania własnych rozwiązań związanych z tworzącym się powszechnym ładem międzynarodowym generowanym zarówno przez procesy stabilizacji, jak i pojawia-*

³ Jak zauważa prof. S. Koziej – doktryna obronna z 1990 roku była typową koncepcją okresu przejściowego. Nieaktualną i zbyt nieśmiałą w spoglądaniu w przyszłość. Świadczącą jednakowoż o poszukiwaniach nowego podejścia i sygnalizującą stopniowe dystansowanie się od Układu Warszawskiego. Była pierwszą próbą budowy nowej przyszłościowej koncepcji strategicznej dla nowych warunków pełnej samodzielności obronnej.

jących się zagrożeń społecznych o charakterze lokalnym i regionalnym. Często jest ona traktowana jako etap przejściowy.

Wiązało się to z likwidacją istniejącego „systemu zimnowojennego”, w konsekwencji prowadziło to do jego rozpadu i znacznych przeobrażeń ładu międzynarodowego. Charakteryzowały go procesy zaniku bipolarnego globalnego układu sił, przeobrażenia funkcji mocarstwowości, generalna zmiana cywilizacyjna, w której zasadniczą rolę odgrywa globalizacja wraz z rewolucją informatyczną. Jednocześnie nastąpił wzrost znaczenia organizacji międzynarodowych i pozapaństwowych przy ograniczaniu roli i znaczenia działań militarnych w kreacji nowego ładu społecznego (zob. [1]), 221). Dlatego ostatnia dekada XX wieku w polskiej myśli wojskowej była okresem poszukiwań i budowy narodowej koncepcji bezpieczeństwa, próbą budowy modeli zagrożeń (czynników kryzysogennych), które oprócz czynników militarnych eksponują takie elementy jak: dysproporcje zmian i rozwoju, problemy demograficzne (przeludnienie i starzenie się społeczeństw) oraz istniejące zagrożenia środowiska naturalnego.

Dotychczasowa dialektyka wojny i pokoju została wzbogacona o elementy filozofii bezpieczeństwa (J. Świniarskiego). W myśl założeń - przedmiotem jej badań są wszelkie formy istnienia, zapewniające trwa- nie, przetrwanie, rozwój, stabilizację oraz doskonalenie społeczeństwa (zob. [9], 17 – 23).

Próbując krótko scharakteryzować definicję bezpieczeństwa J. Świniarskiego zauważamy, że obejmuje ona dwie fazy: rozwoju i stabilizacji. Jej przeciwieństwem jest faza degradacji, rozpadu ([10], 13). Fundamentalnymi, wzajemnie uzupełniającymi się metodami kształtowania bezpieczeństwa („ładu bezpiecznego”) jest: „metoda wojenna, której skutki są dekonstrukcyjne (czyny niebezpieczne) i konserwacyjne (czyny bezpieczne)” oraz „metoda pokojowa, której skutki są konstrukcyjne (czyny bezpieczne) i profilaktyczne (czyny bezpieczne i względnie niebezpieczne)” ([10], 16). Jego zdaniem bezpieczeństwo uzyskuje się przez wyważenie proporcji między wojną i pokojem („przez ani małe, ani duże wojny i ani małe, ani duże pokoje, czyli takie wojny i pokoje, które są w sam raz”. Generalizując możemy stwierdzić, że „działaniami bezpiecznymi są takie, które zachowują umiar pomiędzy nadmiarem dekonstrukcji i konserwacji, a niedostatkiem konstrukcji i profilaktyki” ([10], 32).

Jednak sama koncepcja filozofii bezpieczeństwa spotkała się z krytyką, z racji tego, że przyjęta przez autora konstrukcja teoretyczna obszaru badań budzi szereg wątpliwości metodologicznych (zwłaszcza, że odczuwa się wyraźny niedosyt ujęcia ontologicznego i aksjologicznego)

oraz nieostrość, wręcz dwuznaczność, co do sposobów osiągania bezpiecznego ładu międzynarodowego (zob. [2], 27).

Kolejne próby stworzenia suwerennej i samowystarczalnej koncepcji bezpieczeństwa wiązały się z pracami nad „Załoženiami polskiej polityki bezpieczeństwa” oraz „Polityki bezpieczeństwa i strategii obronnej Rzeczypospolitej Polskiej”, które zostały zakończone w listopadzie 1992 roku. Świadczą one o próbie holistycznego spojrzenia na problemy bezpieczeństwa i objęcie nimi zarówno kwestii politycznych, militarynych, gospodarczych, ekologicznych, społecznych, jak i etnicznych. Zauważamy stopniowe podporządkowanie działań militarynych nadrzędnym celom politycznym, gdzie obrona i umacnianie niepodległej, suwerennej państwowości oraz trwały rozwój miało być realizowane w warunkach respektowania praw człowieka, wolności i swobód obywatelskich, kształtowania sprawnego systemu demokratycznego, społeczeństwa obywatelskiego. Dodatkowo podkreślano konieczność pomyślnego przeprowadzenia reform rynkowych, usprawniających gospodarkę narodową oraz wzmocnienie systemu obronnego państwa⁴.

Podstawą opracowania obu cytowanych dokumentów było przyjęcie dychotomicznego założenia o konieczności wzmacnianiu starań na rzecz budowy międzynarodowego ładu pokojowego w warunkach transformujących się społeczeństw i rozpadu byłego Związku Radzieckiego oraz monitorowanie i podejmowanie uprzedzających działań wobec realnych i potencjalnych zagrożeń.

W tych dokumentach zauważamy wyraźne skupienie się na pozamilitarynych czynnikach, związanych z możliwościami pojawienia się lokalnych konfliktów zbrojnych na tle etnicznym, religijnym wywołanych masową emigracją ze wschodu, potencjalnymi groźbami i niebezpieczeństwami braku kontroli nad broniąmi letalnymi ze strony państw, wyraźnymi dysproporcjami w rozwoju i poziomie życia, które mogą generować regionalne napięcia i wojny. Istotnym nowym elementem, który pojawia się w narodowej koncepcji bezpieczeństwa jest sformułowanie, że Polska nie upatruje zagrożenia w żadnym z istniejących państw.

Konsekwencją tych działań była nie tylko recepcja zachodnich wojskowych rozwiązań i koncepcji teoretycznych do warunków polskich, ale poszukiwanie i sięganie do istniejącego dorobku zapomnianych do-

⁴ Zob. *Założenia polskiej polityki bezpieczeństwa*, Warszawa 1992 oraz *Polityka bezpieczeństwa i strategia obronna Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1992, które zostały po raz pierwszy opracowane przy współudziale nie tylko przedstawicieli instytucji statutowo odpowiedzialnych za poszczególne dziedziny bezpieczeństwa narodowego, ale i propozycjach konsultantów oraz ekspertów niezależnych.

tychczas klasyków polskiej myśli filozoficznej i socjologicznej m.in. F. Konecznego i A. Hertz⁵.

Również w tym czasie zostają podjęte pierwsze starania o przyjęcie Polski do NATO, które powinny zainicjować realne prace nad nową koncepcją strategiczną w warunkach członkostwa w Sojuszu. Jednak zostały one rozpoczęte w praktyce dopiero w 1997 roku, z chwilą uruchomienia procesu akcesyjnego. Były one prowadzone równoległe z udziałem w pracach nad nową koncepcją strategiczną NATO (zob. [5]).

Podstawą ich opracowania było założenie o samodzielnym zapewnieniu sobie bezpieczeństwa w warunkach pokojowej współpracy z państwami zarówno byłego Układu Warszawskiego, jak i NATO. Jest to okres poszukiwań własnych koncepcji bezpieczeństwa, które były wynikiem wykorzystywania istniejących, często negatywnych doświadczeń z pierwszego okresu (czego powinniśmy unikać w przyszłości), szerszej popularyzacji zapomnianych dzieł polskich emigracyjnych klasyków oraz polityków (m.in. Z. Brzezińskiego) zajmujących się szeroko rozumianymi problemami wojny, pokoju i bezpieczeństwa. Również otwarcie informacyjne i postępująca integracja europejska umożliwiła wykorzystanie dorobku i tradycji zachodniej myśli polemologicznej i irenologicznej w budowie bezpiecznego ładu społecznego i międzynarodowego w tworzonych w Polsce koncepcjach określających zmiany w naszej polityce obrony i bezpieczeństwa.

Kolejna faza tworzenia koncepcji bezpieczeństwa zarówno regionalnego jak i globalnego wiązała się z *wejściem Polski do NATO i współdziałania w ramach sojuszu północnoatlantyckiego*.

Koncepcje teoretyków wojskowych - związane z pojawieniem się nowej rzeczywistości wynikającej z akcesji Polski do NATO - obarczone były pewną inercją. Przez niemal rok członkostwa obowiązywała w naszym kraju koncepcja militarna opracowana dla warunków samodzielności strategicznej⁶.

5 Na szczególną uwagę zasługuje dorobek gen. bryg. prof. dra hab. S. Kozieja, który w swoich publikacjach zarówno w czasopiśmie krajowych, jak i zagranicznych podejmował trud analizy i budowy koncepcji teoretycznych związanych z dokonującymi się w naszym kraju najważniejszymi rozstrzygnięciami w sferze polityki obronnej i bezpieczeństwa.

6 Prace nad tą strategią były świadomie i celowo opóźniane, ponieważ przyjęto błędne założenia, że dopiero po przyjęciu przez NATO koncepcji strategicznej w Waszyngtonie będziemy wtedy mogli opracować własną strategię. Wśród członków NATO pierwotne są strategie narodowe definiujące interesy i cele narodowe oraz środki, jakie dane państwo wydziela do ich osiągnięcia. Dopiero w drodze konfrontacji strategii narodowych, podjętych negocjacji i na zasadzie consensusu przyjmowana jest wspólna strategia sojusznicza.

Dopiero później przyjęto dwa odrębne dokumenty: „Strategię bezpieczeństwa Rzeczypospolitej Polskiej” i „Strategię obronności Rzeczypospolitej Polskiej”. Podjęte szybkie działania zmierzające do usunięcia tego uchybienia spowodowały, że w pierwszym dokumencie pominięto istotne kwestie spowodujące wielu dziedzin bezpieczeństwa narodowego i skupiono się zasadniczo na polityce zagranicznej i obronności. Uwaga autorów tego dokumentu koncentrowała się na wyznaczeniu celów i zasad polskiej polityki bezpieczeństwa, dokonaniu oceny istniejących zagrożeń i wyzwań, wskazywał obszary podejmowanych działań narodowych związanych z rozwojem cywilizacyjnym i projekcją stabilności, dalszą integrację z NATO oraz Unią Europejską oraz perspektyw dalszego zaangażowania w procesy bezpieczeństwa międzynarodowego i współpracy międzynarodowej (zob. [7]).

Wyraźna marginalizacja problematyki militarnej związanej z bezpieczeństwem lokalnym wskazuje, że jego autorzy starali się uwzględnić jego szerszą perspektywę – wymiar europejski i globalny.

Z punktu widzenia struktury wojska - dokumentem bardziej konkretyzującym jego funkcjonowanie na rzecz szeroko pojętego bezpieczeństwa jest „Strategia obronności Rzeczypospolitej Polskiej”. W tym dokumencie przedstawiono wykładnię podstawowych założeń strategicznych w dziedzinie obronności Polski w warunkach członkostwa w NATO, co stwarza podstawy do dalszych działań koncepcyjnych w zakresie prac planistycznych, programowych i doktrynalnych dotyczących przygotowania potencjału obronnego państwa w czasie pokoju, kryzysu i wojny. Po raz pierwszy wprowadzono do formalnego obiegu pojęcie „strategia obronności”, która traktowana jest jako jedna z dziedzin bezpieczeństwa państwa rozumiana jako zdolność przeciwstawiania się zewnętrznym zagrożeniom polityczno-militarnym przy wykorzystaniu wszystkich dysponowanych przez państwo sił i środków (w tym i niemilitarnych).

Jednocześnie jej autorzy wskazują, jakie są podstawowe uwarunkowania obronności naszego państwa, jego interesy narodowe oraz które cele działania mają znacznie strategiczne. Wskazują na warunki stosowania optymalnych sposobów działania pozwalających na osiągnięcie celów strategicznych. W nowej strategii wyraźnie zdefiniowano interesy narodowe, cele i warunki bezpieczeństwa ich realizacji w warunkach sojuszu z państwami NATO. Istotnym jej elementem składowym są zasady i rodzaje działań strategicznych, które obejmują kwestie związane z odpowiedzialnością narodową, powszechnością i elastycznością reagowania obronnego, współpracy cywilno-wojskowej, umiejętnego bilansowania potrzeb obronnych z możliwościami kraju, oraz cztery dotyczące relacji

obronnych państwa z otoczeniem zewnętrznym: solidarności i integracji sojuszniczej, współpracy i partnerstwa, umacniania zaufania i regionalnej stabilności militarnej oraz odstraszenia i wiarygodności (zob. [8]).

Wyróżniono również stosownie do trzech stanów bezpieczeństwa państwa: pokoju, kryzysu (zagrożenia bezpieczeństwa) i wojny - trzy rodzaje działań strategicznych państwa w sferze obronności, jakimi są: *działania prewencyjno-stabilizacyjne, reagowanie kryzysowe i działania wojenne*. Wymienione dokumenty stały się przedmiotem dyskusji, w której pojawiły się zarówno głosy apologetyków skupiających się na ich zaletach, jak i krytyków eksponujących mankamenty cytowanych opracowań.

Konkluzje

Prezentowane w wielkim skrócie problemy wojny, pokoju i bezpieczeństwa w dorobku polskich autorów myśli wojskowej pozwalają na następujące konstatacje:

1. w zdecydowanej większości przypadków dotychczasowe propozycje rozwiązań teoretycznych dotyczących istotnych kwestii pokoju, bezpieczeństwa i prowadzenia współczesnych działań wojennych charakteryzowały się znaczną inercją (w stosunku do realiów i wymagań chwili). Świadczą o tym pojawiające się nie tylko problemy prawne, ale związane z filozofią dotychczasowych działań (ich uzasadnieniem i przekonaniem społeczeństwa, co do ich słuszności). Brak tych rozwiązań powoduje, że opinia publiczna charakteryzuje się bardzo niskim poziomem społecznej aprobaty reakcji władz polskich w przypadku Nangar Khel.

2. widoczny jest brak rozważań teoretycznych na poziomie ogólniejszym (poza nielicznymi próbami podejmowanymi przez B. Balcerowicza i S. Kozieja) i skupienie się na praktycznych rozwiązaniach dotyczących sfery militarnej współczesnych konfliktów oraz ignorowaniu (marginalizowaniu) elementów amilitarnych (kulturowych, ekonomicznych, politycznych, komunikacji społecznej), które w znaczący sposób modyfikują współczesne zachowania stron konfliktu.

3. auważalny jest brak kontynuacji i wykorzystania dorobku polskich teoretyków zajmujących się bezpośrednio lub pośrednio globalnymi i lokalnymi problemami wojny, pokoju i bezpieczeństwa (m. in. F. Konecznego, A. Hertza, S. Anderskiego i Z. Brzezińskiego) oraz poddanie się paternalistycznej presji propozycji autorów zachodnich, zwłaszcza amerykańskich, którzy często marginalizują wpływ potrzeb lokalnych na tworzone koncepcje bezpieczeństwa, pokoju i wojny.

Literatura

- [1] BALCEROWICZ, B.: *Pokój i „nie-pokój” na progu XXI wieku*. Warszawa: Bellona 2002.
- [2] BORGOSZ, J.: *Drogi i bezdroża filozofii pokoju (od Homera do Jana Pawła II)*. Warszawa : MON 1989.
- [3] BUDA, S.: *Bezpieczeństwo czy pokój?* „Wiedza Obronna” (2004), nr 4.
- [4] *Doktryna obronna Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa 1990.
- [5] KOZIEJ, S.: *Szkic do dyskusji o przyszłej strategii poszerzonego NATO (Spojrzenie z polskiej perspektywy)*. Warszawa – Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek 1998.
- [6] KOZIEJ, S.: *Ewolucja bezpieczeństwa narodowego Rzeczypospolitej Polskiej w latach dziewięćdziesiątych XX wieku*. Warszawa 2007.
- [7] *Strategia bezpieczeństwa Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa 2000.
- [8] *Strategia obronności Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa 2000.
- [9] ŚWINIARSKI, J.: *Koncepcja filozofii bezpieczeństwa jako przesłanka rozwoju ogólnej teorii nauk wojskowych*. Zesz. Nauk. AON (1997) nr 4.
- [10] ŚWINIARSKI, J.: *Filozoficzne podstawy edukacji dla bezpieczeństwa*, Warszawa: MON 1999.

Dr Andrzej Łapa
Akademia Marynarki Wojennej
Gdynia
Polska
e-mail: lapaandrzej@gmail.com

CHARAKTERYSTYKA POLSKIEJ SZKOŁY MATEMATYCZNEJ I JEJ TWÓRCÓW

Wiesław WÓJCIK

A characteristics of The Polish School of Mathematics and its creators

This article tries to characterize the basics of the Polish School of Mathematics and events that preceded the origin of this school. At the beginning of the 20th century was only few great polish mathematicians. They was able to create a significant milieu scholars working in the new branches of mathematics such as: set theory, topology, mathematical logic, foundations of mathematics and functional analysis. For the development of the school a connection of the strict mathematical researches with the researches of the foundation of mathematics was essential. Moreover, the school emphasized a universal character of mathematics by its broad applications.

I. Wydarzenia poprzedzające powstanie Polskiej Szkoły Matematycznej

Powstanie Polskiej Szkoły Matematycznej nie jest naturalnym zwieńczeniem długiego procesu dziejów, w którym stopniowo narastający potencjał intelektualny i dojrzewające idee zaowocowały ukształtowaniem się silnego środowiska naukowego. Pojawiła się ona nagle w pełnej swojej mocy na początku trzeciej dekady dwudziestego wieku i mogło by się здаwać, że wyrosła nieomal z całkowitej próżni. Nie jest to jednak prawdą. Jej powstanie poprzedzało wiele kluczowych inicjatyw i wydarzeń. Miały one głównie miejsce w wieku XIX oraz na przełomie XIX i XX wieku.

Myślę, że kluczowy wśród tych wydarzeń był fenomen Józefa Hoene-Wrońskiego – polskiego matematyka i filozofa – który główne pomysły w zakresie matematyki ogłosił sto lat przed powstaniem Polskiej Szkoły Matematycznej. Jego wszechstronne zainteresowania i osiągnięcia naukowe oraz koncepcja mesjanizmu oddziaływały mocno na polskie środowisko emigracyjne (Wroński bowiem pracował i zmarł w Paryżu). W późniejszym okresie (głównie dzięki działalności Samuela Dicksteina – polskiego historyka nauki i gorliwego propagatora nauk ścisłych) myśl Wrońskiego zaczęła pobudzać środowisko intelektualne również na ziemiach polskich.

Przede wszystkim Wroński z wielką śmiałością łączył różne dziedzi-

ny wiedzy, zachowując przy tym wyjątkowy status matematyki. To ona bowiem stanowi pierwsze uniwersalne narzędzie wyłaniające się z prawa tworzenia (pełniące centralną rolę w systemie Wrońskiego) i jest najważniejszym wzorcem dla tworzenia innych teorii i dziedzin wiedzy, w tym filozofii. Natomiast w ramach samej matematyki jego koncepcje przyczyniły się do nadania statusu obiektywnego istnienia obiektom nieskończonym oraz przyjęcia formalnej (nie-intuicyjnej) podstawy tworzenia obiektów matematycznych. W kolejnych dziesięcioleciach powstawały takie „uniwersalne” teorie matematyczne, które pokazywały jedność matematyki, mimo ogromnej różnorodności nowych teorii. Przede wszystkim są to: geometrie nieeuklidesowe, teoria Galois, prowadząca do teorii grup i algebry abstrakcyjnej, teoria liczb i funkcji rzeczywistych, teoria mnogości, topologia, logika matematyczna. Jedność całej matematyki zapewnia bogaty system relacji i powiązań pomiędzy poszczególnymi teoriami oraz nowe teorie badające podstawy matematyki, z których najważniejsze to teoria grup i teoria mnogości. Poszukiwanie uniwersalnego schematu matematyki w teorii mnogości, teorii grup, arytmetyce, logice matematycznej czy później w teorii kategorii i funktorów (ukazującej analogie między strukturami topologii i algebry oraz innych teorii) ma za zadanie bowiem wskazanie prawdziwej i niezmiennej jedności gwałtownie rozwijającej się matematyki – według Wrońskiego różnorodność matematycznych bytów nie może przekreślać jedności matematyki, gdyż właśnie z niej wynika ([1]).

Na współczesnych oraz w późniejszym okresie najbardziej oddziaływała koncepcja mesjanizmu Wrońskiego. Najbardziej znanym uczniem Wrońskiego był Antoni Bukaty, który wraz z Leonardem Niedźwieckim porządkuje spuściznę swego mistrza i wydaje jego dzieła po jego śmierci. Dzięki Niedźwieckiemu znajduje Wroński wielu zwolenników wśród polskiej emigracji. Mesjanizmem Wrońskiego zafascynowany był Zygmunt Krasiński i Adam Mickiewicz, który prezentował mesjanizm Wrońskiego w swoich wykładach paryskich. Również intensywnie propagował poglądy Wrońskiego Bronisław Trentowski oraz matematycy i filozofowie okresu późniejszego, między innymi wspomniany Samuel Dickstein, Paulin Chomicz, Józef Jankowski czy Jerzy Braun. Przetłumaczyli oni na język polski wiele ważnych prac np. *Wstęp do filozofii matematyki*, *Prodrom mesjanizmu*, *Metapolityka*. To wszystko miało istotne znaczenie dla rozbudzenia wśród Polaków zainteresowań matematyką i filozofią.

Poza Wrońskim, znaczenie podstawowe dla rozwoju polskiej myśli matematycznej miała działalność Towarzystwa Nauk Scisłych w Paryżu

(działało ono do 1882), które wydawało „Pamiętnik Towarzystwa Nauk Ścisłych”. Ukazało się w nim wiele wartościowych prac matematycznych (i innych). Również w Paryżu powstała po upadku Powstania Listopadowego Szkoła Montparnaska, kształcąca Polaków (aby umożliwić im podjęcie studiów wyższych). Pisano podręczniki w języku polskim z różnych działów matematyki, szlifując przy okazji polską terminologię matematyczną. W Warszawie działała od roku 1881 Kasa Mianowskiego, która finansowała studia wielu zdolnym młodym ludziom oraz wydawała „Poradnik dla samouków” – była to seria prac, które prezentowały i przybliżały stan ówczesnych nauk, zachęcając do ich studiowania.

Samuel Dickstein powołuje do życia dwa czasopisma naukowe: „Prace matematyczno-fizyczne” – od 1882 oraz „Wiadomości matematyczne” – od 1897. Poza ukazywaniem stanu ówczesnej matematyki (tłumaczenie na język polski i komentowanie wybitnych prac ówczesnych matematyków) przybliżany jest dorobek polskich matematyków w dziejach m.in. Adama Kochańskiego, Jana Brożka, Józefa Hoene-Wrońskiego. Oprócz prac Dicksteina szczególne znaczenie mają badania historyczne Ludwika Antoniego Birkenmajera oraz Mariana Aleksandra Baranieckiego. Ukazywały one ciągłość polskiej kultury mimo okresu zaborów.

II. Powstanie Polskiej Szkoły Matematycznej

Według Kazimierza Kuratowskiego „o powstaniu Polskiej Szkoły Matematycznej zdecydowały – obok pojawienia się grona wielce utalentowanych matematyków – czynniki charakteryzujące postawę naszego społeczeństwa w niewoli: niezłomna wiara w odzyskanie niepodległości, otoczenie troskliwą opieką nauki i kultury narodowej jako gwarancji zachowania bytu narodowego” ([5], 29).

Dla powstania Polskiej Szkoły Matematycznej cezurą wydaje się być rok 1920, kiedy to wydany został pierwszy tom polskiego czasopisma matematycznego *Fundamenta Mathematica*. Czasopismo to miało być poświęcone głównie topologii i teorii mnogości – dwóch nowych wówczas dziedzin matematyki – a prace w nim zamieszczane miały być autorstwa polskich matematyków. Biorąc pod uwagę nieznaczący wkład Polaków do matematyki światowej w okresie wcześniejszym, zamierzenie to wydawało się nierealne. Jednak już od pierwszego numeru pojawiły się w nim artykuły najwyższej próby i poziom ten został utrzymany w kolejnych numerach czasopisma, które stało się jednym z najważniejszych czasopism matematycznych na świecie.

Pięć lat wcześniej w 1915 roku zostaje powołany do życia Uniwer-

sytet Warszawski (jako uniwersytet polski), a Zygmunt Janiszewski oraz Stefan Mazurkiewicz zostają profesorami nowo utworzonego uniwersytetu. W 1918 roku przyjeżdża do Warszawy Waław Sierpiński (nauczyciel akademicki Mazurkiewicza) i środowisko matematyczne zostaje wyraźnie wzmocnione.

Istotną rolę w tworzenie ośrodka matematycznego odgrywała osobowość tworzących go matematyków. Stefan Mazurkiewicz był świetnym wykładowcą, pobudzającym młodzież do pracy naukowej w nowych działach matematyki (głównie topologii). Zygmunt Janiszewski posiadał znów szerokie zainteresowania (również poza matematyczne) i w sposób niezwykle precyzyjny i zwięzły umiał je prezentować. Natomiast Waław Sierpiński posiadał dar dzielenia się swoimi aktualnymi zainteresowaniami naukowymi i pociągania innych (był jednym z pierwszych wykładowców teorii mnogości). Duży wpływ na zainteresowania młodych adeptów matematyki miał logik Jan Łukasiewicz. Przedstawiał w nowym świetle metodologię nauk dedukcyjnych oraz podstawy logiki matematycznej. W latach 20-tych istnieje już w Warszawie jedno z najsilniejszych centrów matematyki na świecie, głównie w dziedzinie teorii mnogości, topologii i podstaw matematyki wraz z logiką matematyczną.

Podobnie intensywny rozwój matematyki można zaobserwować również we Lwowie, gdzie działają Hugo Steinhaus oraz Stefan Banach a wcześniej Wawrzyniec Żmurko (od 1871 kierujący katedrą matematyki na Uniwersytecie Lwowskim, który w tym właśnie roku stał się uczelnią z polskim językiem wykładowym) oraz Józef Puzyna (od 1892 roku).

O ile tematykę Warszawskiej Szkoły Matematycznej stanowiły przede wszystkim teoria mnogości i topologia, to Szkoła Lwowska skoncentrowana była na badaniach w zakresie analizy funkcjonalnej (oczywiście ta ostatnia była ściśle związana z tymi poprzednimi).

Podstawowe pojęcia analizy funkcjonalnej sformułowali V. Volterra, J. Fréchet, F. Riesz oraz inni), jednak dopiero po fundamentalnej pracy Stefana Banacha, opublikowanej w 1922 roku w „*Fundamenta Mathematicae*”, stała się ona w pełni nową dyscypliną matematyczną. Ta rozprawa stała się kluczowa dla dalszego rozwoju matematyki i współczesnych nauk przyrodniczych przez dostarczenie niezbędnych metod i narzędzi badawczych. W tym czasie ośrodek lwowski stał się najważniejszym ośrodkiem rozwoju analizy funkcjonalnej na świecie. W 1929 roku założone zostało we Lwowie czasopismo „*Studia Mathematica*” poświęcone właśnie analizie funkcjonalnej – w nim w kolejnych latach drukowano najważniejsze odkrycia w tej dziedzinie matematyki.

Poza Banachem znaczący był wpływ Hugona Steinhausa (ur. w 1887 r.), który, podobnie jak Mazurkiewicz i Janiszewski, cechował się wszechstronnością w matematyce i poza nią (szczególnie w zastosowaniach matematyki).

Poza Paryżem, Warszawem i Lwowem czwartym ośrodkiem, z którego wyrosła Polska Szkoła Matematyczna był Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. Tam wykładali tacy matematycy jak Józef Mertens, a później Kazimierz Żorawski oraz Stanisław Zaremba. Istotnym momentem w dziejach Uniwersytetu Jagiellońskiego było dopuszczenie przez władze austriackie języka polskiego jako języka wykładowego – miało to miejsce w 1861 roku. Od tego momentu następuje znaczący rozwój uczelni. Również, powstałe w 1816 roku Towarzystwo Naukowe Krakowskie (przekształcone w 1971 w Akademię Umiejętności – o randze ogólnonarodowej), staje się ważnym ośrodkiem inspirowującym i organizującym badania naukowe.

III. Charakterystyka poglądów filozoficznych w Polskiej Szkole Matematycznej

Budowanie Polskiej Szkoły Matematycznej jest ściśle związane z odbudowywaniem polskiej tożsamości narodowej (podręczniki w języku polskim, kształtowanie polskiej terminologii matematycznej, polski język wykładowy na uniwersytetach oraz polskie towarzystwa naukowe). Nawiązywano do tradycji, prowadząc badania w zakresie historii matematyki polskiej.

Ponadto, istotne jest powiązanie badań *stricte* matematycznych z badaniami nad podstawami matematyki oraz w ramach logiki matematycznej. Rozwijano przede wszystkim nowe, rodzące się dopiero wówczas teorie matematyczne: teorię mnogości, topologię, logikę matematyczną, analizę funkcjonalną oraz dynamicznie rozwijające się dziedziny takie jak: równania różniczkowe, teorię funkcji analitycznych, teorię miary i rachunek prawdopodobieństwa.

Szczególnie ważną postacią, określającą charakter Polskiej Szkoły Matematycznej, był Zygmunt Janiszewski. Po ukończeniu w 1907 roku szkoły średniej we Lwowie, studiuje w Zurychu, Monachium, Getyndze i Paryżu mając za nauczycieli takich profesorów jak: Hilbert, Minkowski, Zermelo, Hadamard, Lebesgue, Picard, Poincare. W tomie I wydawnictwa *Nauka polska, jej potrzeby, organizacja i rozwój* (powołanego do życia przez Kasę im. J. Mianowskiego) Janiszewski opublikował w 1917 roku artykuł *O potrzebach matematyki w Polsce*. W artykule tym znaj-

duje się wizja Polskiej Szkoły Matematycznej. Janiszewski proponuje, aby matematycy polscy skoncentrowali się na kilku nowych dziedzinach nauki takich jak: teoria mnogości, topologia, podstawy matematyki oraz logika matematyczna i osiągnęli w tych dziedzinach samodzielność i pozycję światową. Był to niezmiernie śmiały plan, a jego realizacji opierała się na zaangażowaniu młodych ludzi powyższymi dziedzinami matematyki. Miało tego dokonać kilku działających wówczas wybitnych polskich matematyków.

Janiszewski wskazuje na kilka kluczowych zagadnień filozoficznych, z którymi musi zmierzyć się matematyka. Zajęcie właściwego stanowiska umożliwi realny postęp w matematyce.

I tak w sporze dotyczącym natury zbioru między idealistami (którzy uważają zbiór za określony, jeśli dana jest cecha charakterystyczna tworzących go elementów tj. taka, którą posiadają wszystkie elementy tego zbioru i tylko one) a realistami (którzy żądają, aby była podana metoda pozwalająca określić dowolny element określanego zbioru) przychyliła się Janiszewski do stanowiska idealistycznego. Ta postawa okazała się jak najbardziej „realistyczna”. Pozwoliła, między innymi, odrzucić traktowanie nowych faktów odkrytych wówczas w matematyce jako paradoksalne (do takich „paradoksalnych” faktów zaliczano np. stwierdzenie, że część może być równa całości lub, że istnieje krzywa ciągła nie posiadająca stycznej w żadnym punkcie). Doprowadziła również do uznania zbiorów nieskończonych dowolnej mocy oraz przyjęcia pewnika Zermelo o możliwości dobrego uporządkowania dowolnego zbioru (i wiele innych). Według Janiszewskiego te fakty nie są paradoksalne – przekraczają tylko wyobraźnię oraz potoczną intuicję, jednak ich opis jest logicznie i matematycznie poprawny. O antynomii możemy mówić tylko wtedy, jak sądzi Janiszewski, gdy mamy do czynienia z formalnie udowodnioną sprzecznością. Ostatecznie okazało się, że matematyka początku XX wieku nie jest taka paradoksalna.

Drugim zagadnieniem filozoficznym, kluczowym dla matematyki, jest problem wewnętrznej niesprzeczności aksjomatów. Janiszewski zauważa, że istnieją trzy możliwości rozwiązania tego problemu: oparcie się na naturalnej intuicji (a więc przyjęcie aksjomatów jako oczywistych), budowa modelu (czyli znalezienie przedmiotów, które realizują układ danych aksjomatów albo wykazanie, że żadne dwa wnioski wyprowadzone z układu aksjomatów nie mogą być ze sobą sprzeczne (metoda Hilberta)).

Kolejnym jest rozstrzygnięcie: czy przestrzeń idealna to tylko hipoteza (i fikcja), czy ma być realny. Janiszewski uważa, że „toczący się spór

filozoficzny nie dotyczy ani świata doświadczalnego, ani różnorodności matematycznych, lecz tego czy posiadamy ideę prostej przestrzennej i czy te własności są własnościami prostej euklidesowej oraz czy ta idea jest niezbędną do ujmowania zjawisk świata zewnętrznego” ([3], 484 – 485). Według Janiszewskiego rozstrzygnięcie tego sporu będzie możliwe poprzez badania w ramach teorii mnogości, arytmetyki, podstaw geometrii, analizy nieskończonościowej oraz logiki matematycznej.

W końcu wskazuje Janiszewski na najważniejsze osiągnięcia matematyczne w czasach mu współczesnych. Są to, przede wszystkim, budowanie logicznych podstaw matematyki, powstanie teorii równań całkowych (Volterra, Fredholm), funkcji automorficznych (Klein, Poincare), grup przekształceń Liego oraz teorii mnogości Cantora; a ponadto gwałtowny rozwój teorii funkcji rzeczywistej, wpływ pojęcia zbioru i pojęcia grupy na inne działy matematyki i rozwój metody aksjomatycznej ([4], 538 – 543).

Janiszewski dostrzega dwa podstawowe kierunki, w których powinna pójść matematyka:

1. Bliższe zetknięcie się logiki i matematyki m.in. w celu wyjaśnienia paradoksów teorii mnogości;
2. Stosowanie w sposób szeroki matematyki w innych naukach. Jest to możliwe i konieczne, gdyż ogólność prawd odkrywanych przez matematykę ma wartość sama w sobie.

Jako przykład wzajemnego przenikania ogólnych prawd pomiędzy różnymi dziedzinami wiedzy podaje Janiszewski rozwój logiki matematycznej ([5], 449 – 461). W nowej logice istnieje całkowity dualizm praw ukazujących związek między pojęciami i praw, które mówią o wynikaniu pomiędzy sądami oraz między funkcjami logicznymi „i” oraz „lub” (algebra Boole’a). Ten rozwój logiki staje się przykładem dla każdej nauki. Chodzi o wykazanie związku między jej prawdami i o znalezienie zupełnego układu niezależnych od siebie praw (w logice – praw logicznych).

I rzeczywiście, w dużym stopniu tymi drogami poszła Polska Szkoła Matematyczna.

Literatura

- [1] HOENE-WROŃSKI, J.: *Wprowadzenie do filozofii matematyki oraz technia algorytmii*. Warszawa : Instytut Wydawniczy "Biblioteka Polska" 1937.
- [2] JANISZEWSKI, Z.: Zagadnienia filozoficzne matematyki. In: *Poradnik dla samouków*, t. 1. Warszawa : Wydawnictwo A. Heflich i S. Michalskiego 1915, 462 – 489.
- [3] JANISZEWSKI, Z.: Zakończenie. In: *Poradnik dla samouków*, t. 1. Warszawa : Wydawnictwo A. Heflich i S. Michalskiego 1915, 538 – 543.
- [4] JANISZEWSKI, Z.: Logistyka. *Poradnik dla samouków*, t. 1. Warszawa : Wydawnictwo A. Heflich i S. Michalskiego 1915, s. 449 – 461.
- [5] KURATOWSKI, K.: *Pół wieku matematyki polskiej*. Warszawa : Wiedza Powszechna 1973.

Prof. Dr hab. Wiesław Wójcik
Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka
Akademia Techniczno-Humanistyczna
ul. Willowa 2
43-309 Bielsko-Biała
Polska
e-mail: wwojcik@ath.bielsko.pl

MISJA DZIEJOWA KRAJÓW SŁOWIAŃSKICH W HISTORIOZOFII POLSKIEJ XIX WIEKU

Bogna CHOIŃSKA – Stefan KONSTAŃCZAK

The historical mission of Slavic nations in polish historiosophy of XIX century

Messianism is a view claiming a distinguished role of some nations in the field of human's history. There were many kinds of messianism during the history of mankind and the most often they were connected with a loss of independence or a crisis situation which some nation had gone through – that is why some philosophers formulated a visions of repair of unjust order of the world. These visions contained not only the very new picture of order of the world but also a compencation for the nations which had experienced this big injustice. Polish messianism configured itself within a romanticism period and it was characterized mainly by a belief in the opinion that both a loss of independence and suffering (connected with this loss) would contribute to revival of the world. We present in our article evolution of some polish philosophers' views as to the historical missions of different nations, specially Polish. Also we present philosophical sources of theirs conceptions. We deal with a problem of a historical necessity of ideas concerning nation's character which are specific for Slavs and an impact of messianic tendencies on functioning of states in our cultural sphere nowadays.

Mesjanizm to dosłownie: „wiara w zbawienie człowieka, narodu lub całej ludzkości za pośrednictwem wybranego przez Boga mesjasza.” ([4], 9) Księgi święte wielu wyznań zawierają zapowiedź nadejścia mesjasza, którego przybycie wiązać się ma z ostateczną klęską zła oraz nastaniem epoki wiecznej szczęśliwości i pokoju. Najbardziej znane jest proroctwo Izajasza. ([7], 857) Proroctwa mesjańskie znajdują się także i w innych księgach biblijnych (Ezechiela, Daniela, Jeremiasza czy Zachariasza). Do czasów Oświecenia nie budziło niczyich wątpliwości, że w Biblii prorocy zapowiadają nadejście Chrystusa. Studia biblijne oraz rozwój nauk historycznych podjęte w okresie Oświecenia wskazywały na szereg niespójności, związanych choćby z tym, że nadejście Chrystusa nie w pełni urzeczywistniło zapowiedzi proroków, gdyż obiecane królestwo

pokoju i sprawiedliwości nie nastąpiło. Romantyzm, który silnie nawiązywał do średniowiecza i jego atmosfery religijnej, starał się te wątpliwości rozwiązać za pomocą koncepcji powtórnego przyjścia Mesjasza.

Romantyczna koncepcja geniuszu artystycznego doprowadziła w konsekwencji do reinterpretacji biblijnych ksiąg i dostosowaniu ich do potrzeb współczesności. Polscy wieszczowie są zrównywani z biblijnymi prorokami, mówi się najogólniej o nich jako „Wieszczach-Prorokach Narodu”. ([1], 3) Mesjanizm nie mówił jednak o przyszłości nieodległej, a o ostatecznym celu ludzkości i świata. Eschatologia spleta się w mesjanizmie z filozofią dziejów w jedność, w której przyszłość nie jest całkiem określona, a zależy w mniejszym lub większym stopniu od aktywności człowieka.

W naszym wystąpieniu podjęte zostaną rozważania nad odzwierciedleniem tej zmiany w stanowisku polskiej filozofii tego okresu. Misja dziejowa miała zostać wypełniona, ale już nie przez jeden podmiot polityczny, ale podmiot zbiorowy, którym miały być wszystkie narody słowiańskie, zjednoczone pod przywództwem Polski. Panująca zgodność poglądów między wieszczami a filozofami polskimi jest tu godna podkreślenia, przez co zaciera się różnica jakościowa między literaturą a nauką. W rezultacie teksty literackie zostały przepełnione treściami filozoficznymi, a filozoficzne są pełne odwołań do historii literatury.

Koncepcje mesjanistyczne w Polsce

Źródeł mesjanizmu filozoficznego należy doszukiwać się w filozofii niemieckiej. Zwrócić tutaj należy uwagę na wpływ Schellinga, który na ogół jest niedoceniany w opracowaniach dotyczących filozofii XIX wieku w Polsce. Schelling w twórczości artystycznej upatrywał szczytowego uzewnętrznienia ludzkiej wolności. Dlatego, gdy Schellingowskie *Ja* stwarza świat kultury, to czyni to w pełni świadomie, w odróżnieniu od nieświadomego wytworzenia przyrody. W sztuce nie ma opozycji podmiot-przedmiot, gdyż właśnie w niej podmiot łączy się ponownie z przedmiotem, a zatem opozycja taka zanika, a *Ja* osiąga cel absolutny. Wedle przekonania Schellinga, w świecie działają trzy siły kolejno po sobie następujące, z których pierwsza dośrodkowa (indywidualistyczna) już wystąpiła, a obecna epoka podlega władaniu siły odśrodkowej (panteistycznej). Wszystko zaś nieuchronnie zmierza do syntezy, okresu wolności i sprawiedliwości.

Bazujący na powierzchownej znajomości filozofii mesjanizm Mickiewicza miał w zasadzie wyłącznie charakter mistyczny. Nie był moc-

no osadzony ani w tradycji intelektualnej, ani nie czerpał mocy z tradycji chrześcijańskich. Opublikowane przez Mickiewicza w 1832 r. *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* są w zasadzie przesłaniem kierowanym w stronę emigracji po Powstaniu Listopadowym. Istotniejsze jest tu jednak to, że stanowią one wyraz przekonania, iż nadejdzie moment dziejowy, w którym urzeczywistni się sprawiedliwość dziejowa, a Polska odzyska niepodległość. Myśl o Polsce Chrystusie Narodów nie propaguje jednak aktywnego działania na rzecz odzyskania niepodległości. Można nawet zarzucić Mickiewiczowi bierne oczekiwanie na samoistne ziszczenie się jego przepowiedni.

Tego typu krytyka była głoszona zwłaszcza w poznańskim środowisku intelektualnym. Historycy literatury wskazują na entuzjastyczną w tym środowisku recepcję twórczości Słowackiego i Krasińskiego, przy dość krytycznym stosunku do Mickiewicza. ([5], 106) Krytykiem autora „Pana Tadeusza” był zwłaszcza Wojciech Cybulski (1808 – 1867), profesor Uniwersytetów Berlińskiego i Wrocławskiego. ([3], 1-50)

Analizując twórczość polskich romantyków Cybulski i jego zwolennicy doszli do wniosku, że Mickiewicz był uosobieniem Schellingowskiej pierwszej epoki, już minionej, a w dziełach Krasińskiego i Słowackiego upatrywali przejawy działania siły odśrodkowej. Słowacki był więc w wielkopolskich środowiskach intelektualnych postrzegany jako uosobienie postępu dziejowego. ([5], 106)

Słowacki zaś w swych dziełach, a zwłaszcza w *Anhellim*, zajmuje stanowisko odmienne. Historia sama się nie ziści, musi zostać urzeczywistniona przez samych ludzi. Nic dziwnego, że w „Anhellim” Słowacki doszukuje się przyczyn upadku Polski właśnie w słabości ducha, a nie w słabości militarnej.

Przy prezentacji postaci Anhellego Słowacki wyjawia swoje przekonanie o spełnianiu przez siebie roli duchowego przywódcy nieświadomego swego zadania narodu polskiego. Społeczeństwo potrzebuje jego jako przewodnika, a na razie cierpi w milczeniu pograżając się w beznadziei, a ten kto je poruszy musi zdjąć z niego brzemię winy, które je przytłacza i pozbawia zdolności działania. Anhelli jest właśnie takim odkupicielem win społeczeństwa. Misję wieńczy czyn, a nie sama kontemplacja cierpienia. Zatem Polacy muszą stać się nie męczennikami a rycerzami. To przeobrażenie jest możliwe, ale wymaga ofiary, która niczym Chrystusowa, stanie się odkupieniem wstrząsającym umysły narodu i wyzwalającym najgłębsze pokłady jego aktywności duchowej.

Słowacki więc, wbrew przekonaniu Cybulskiego, nie może być uznawany za reprezentanta epoki działania siły odśrodkowej, gdyż w sumie

prezentuje tylko dojrzałą, ale ciągle indywidualistyczną koncepcję przemian dziejowych.

Jeszcze inny charakter miał mesjanizm trzeciego wieszczka – Krasieńskiego, który na przykładzie Irydiona, bohatera swego poematu, wskazuje na bezsensowność rewolucyjnych zmian, gdyż z konieczności są one oparte na buncie i na idei zemsty na wszystkich, którzy zajmują odmienne stanowisko. Nie znaczy to, że poeta wyrzeka się zmian, pragnie on bowiem także potęgowania wolności i postępu w świecie, ale nie za wszelką cenę. Granicą postępu jest bowiem możliwość sprzeniewierzenia się podstawowym wartościom podtrzymującym świat w istnieniu, czyli normom Dekalogu. Porządek świata zakłada pewną harmonię, którą burzy bezsensowny rozlew krwi i męczarnie niewinnych ludzi.

Mesjanizm w wydaniu Krasieńskiego jest odmienny niż u pozostałych wieszczów, nie zawiera bowiem samej apoteozy cierpienia i nie eksponuje ofiary, bo najważniejsze jest podtrzymanie zasad chrześcijańskich. Autor *Irydiona* głosił bowiem, że dopiero chrześcijański rys cierpienia zawiera jego sens, bo przed Polską otwiera perspektywę zbawienia świata. Nie potrzeba do tego krwawej rewolucji, a tylko odnowy moralnej, a to przez powszechne zwrócenie się ku moralności chrześcijańskiej. Krasieński eksponuje także znaczenie czynu, który jednak nie ma oznaczać poświęcania się światu materialnemu, ale ma budować duchową wspólnotę ludzkości.

Jak się wydaje pomysł Krasieńskiego o odrodzeniu chrześcijańskich wartości, dzięki polskiemu przewodnictwu nad narodami był przejściem od mesjanizmu narodowego do jego ponadnarodowego wymiaru. Narody i poszczególni ludzie są tylko narzędziem do urzeczywistnienia celu historii, czyli ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi. Takie stanowisko było wyrazem pewnej ewolucji postaw i poglądów polskiej emigracji, która od literackiej idealizacji przyszłości sięgnęła po rozwiązania naukowe proponowane przez filozofów. Sądzić należy, że dokonało się tak dzięki Krasieńskiemu, który pozostał pod wpływem filozofii Augusta Cieszkowskiego.

Idee słowianofilskie w Polsce

Wspomniany już wcześniej Zbigniew Cybulski był jednym z inicjatorów ruchu słowianofilskiego w Polsce. W Poznaniu był on znany z udziału w sławistycznym ruchu naukowym, który zyskiwał w zniewolonych narodach słowiańskich coraz większe poparcie. Propagował tam na łamach „Tygodnika Słowiańskiego“ idee słowianofilskie, a zwłaszcza wizję jedno-

litej, zjednoczonej Słowiańszczyzny. Nie jemu jednak należy przypisywać największe zasługi na tym polu, ale przedstawicielom polskiej filozofii narodowej: Karolowi Libeltowi (1807 – 1875), Augustowi Cieszkowskiemu (1814 – 1894) i Ferdynandowi Trentowskiemu (1808 – 1869).

Bronisław Trentowski zaliczany jest do mesjanistycznego nurtu w filozofii polskiej, choć początkowo zwalczał usilnie mesjanizm. Swoje stanowisko filozoficzne określał wówczas nawet jako wybieranie ziarna prawdy z plew mesjanizmu. Andrzej Walicki stwierdza, że według tego filozofa: „mesjasze są dobrzy dla Azji, a dla Europy Bóg przeznaczył filozofię.” ([10], 151) W ostatnich swoich pracach zmienił jednak stanowisko i uznał mesjanizm jako największy wkład Polski do myśli ogólnoludzkiej. Nie znajdziemy jednak w jego filozofii poglądów, które można byłoby uznać za słowianofilskie. Trentowski był nie tylko luźno związany z mesjanizmem filozoficznym, ale nawet można zauważyć wtórność jego mesjanizmu wobec poglądów Krasińskiego. Polska jest wzorcem moralnym dla innych narodów, a jej przywództwo ma przede wszystkim charakter moralny. W tym dostrzec można także największe podobieństwo pomiędzy mesjanizmem wieszczów a mesjanizmem filozoficznym Trentowskiego, zwłaszcza gdy głosił ideę: „naród – ideał etyczny”. Naród jest całością ujawniającą się w takim ideale: „Nie dość, że kilkunastu Rodaków umiłuje Bożoobrazowość i kształcić się pocznie, patrząc na Ideał etyczny. Wszystek Naród uczynić to powinien. Naród jest Syn Boży znaczenia bez miary wyższego, niż najdzielniejszy pojedynczy człowiek, a sprawuje sam w sobie wielką, żywotną, jednolitą, wszechmocną całość.” ([8], 265) Bożoobrazowość narodu polskiego oznacza przekonanie o tym, że naród może być mesjaszem zbiorowym, ale pod warunkiem osiągnięcia stanu zgodności myśli i działania. W tym Trentowski jest najbardziej zbliżony do mesjanizmu wieszczów polskich.

Słowianofilskie idee miały sprzyjające podłoże w Polsce właśnie na styku z filozofią niemiecką, gdyż z niej właśnie wynikały trzy jej podstawy: Herderowska teza o przesunięciu przyczyn postępu dziejowego w kierunku Słowian, dialektyka Schellinga i Hegla oraz przekonanie o ziszczeniu się zadania filozofii w postaci historiozofii, jako jej praktycznego i ostatecznego wymiaru. Rzadko zwraca się uwagę na fakt, że spełnienie dziejów ludzkości wymaga także spełnienia się religii. W tym kontekście nie dziwią więc rozważania polskich heglistów na temat ziemskiego ziszczenia się religii. Najpełniej wyraził to August Cieszkowski w swoim dziele *Ojczyzna Nasza*, gdzie pisał: „społeczeństwo jest już Religią. Religia jest powszechna spójnią ludzi i ludów, istotną ich siłą i dźwignią.” ([2], 84) Dla Cieszkowskiego przeszkodą dla przyjęcia

przekonania Herdera jest więc odmienność wyznawanej religii.

Modlitwa „Ojczy Nasz” jest Objawieniem, początku jednocześnie - za sprawą Ducha św. - epokę Czynu. Dzięki temu historia spełni się. Cieszkowski nawiązuje do słów Ewangelii św. Jana, w której Chrystus zapowiada swój powrót: „Odchodzę i przyjdę znów do Was”. Epoka Czynu dzięki temu będzie niejako ukoronowaniem historii, jej dopełnieniem. Nazywa ją także epoką Parakleta, gdy sens dziejów dopełni się wraz ze spełnieniem się przepowiedni Janowej: „A Poczyszyciel [Paraklet – przyp. S. K.], Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co ja wam powiedziałem.” ([7], 1233) Będzie to więc epoka „reintegracji”, w której instytucjonalne chrześcijaństwo zostanie zastąpione przez religię Parakleta, a dotychczasowa eschatologia stanie się wizją przyszłości świata. Liturgię zastąpi sztuka, nauka dogmatykę, a obowiązkiem religijnym stanie się praca dla dobra ogółu. Tak urzeczywistni się Królestwo Boże na Ziemi. Wszyscy ludzie niezależni od rasy i narodowości, zjednoczeni wspólnym wysiłkiem na rzecz wspólnego dobra ustanowią nową ludzkość.

Upadek Polski nie ma dlań charakteru ostatecznego. Polska porobiorowa znajduje się w stadium odradzania i dokona się to na mocy boskich praw historii. Jednak sam naród polski nie jest mesjaszem, ani zbiorowym mesjaszem nie są narody słowiańskie, a tylko męczeństwo naszego narodu uprawnia go, aby właśnie wśród niego zostało ogłoszone nadejście Królestwa Bożego na ziemi. To właśnie w narodzie polskim dokona się inkarnacja ducha narodów, który jako pierwszy wkroczy do epoki Czynu wytyczając pozostałym narodom drogę.

Odmienne stanowisko w sprawach misji dziejowej narodów słowiańskich zajmował Karol Libelt, który twierdził, że niedoceniany dotąd lud jest potencjalnym kreatorem przeobrażeń cywilizacji. Powiada więc - przy analizie wkładów paryskich Mickiewicza - że „w pierwiastkowych wyobrazeniach ludu złożone są nasienniki tych wszystkich umiejętności, które stanowią rozwój i postęp ducha.” ([6], 405) Właśnie dlatego swą potencjalność dziejotwórczą Słowiańszczyzna ciągle ma w uspieniu, z którego wyrwać musi ją filozofia odpowiadająca jej duchowości. Nie może to być już filozofia Zachodu, bo ten swoje zadanie historyczne już wykonał i dlatego nie jest już w stanie kreować przyszłości.

W myśl poglądów poznańskiego filozofa, narody słowiańskie przejmują zadanie kształtowania dziejów ludzkości od narodów germańskich. Jak pisał: naród germański „wiarę przez spekulacją w *nic* rozrzedził”, a system heglowski metaforycznie traktuje jako jego „łabędzi śpiew”. Inne narody swoje zadania już wypełniły i dlatego przyszłość należy do

narodów słowiańskich pod przewodnictwem Polski. Urzeczywistnianie Królestwa Bożego na Ziemi jest więc zadaniem ludów słowiańskich, które chce traktować jako jeden naród.

Należy wskazać również poglądy, które wiązały przyszłość świata z narodami słowiańskimi zjednoczonymi pod berłem rosyjskim. Taką jedność „wśród wielości“ prognozował Julian Ursyn Niemcewicz, który pisał, że proces „całkowania się“ poszczególnych szczepów w Europie: gaulo-latyńskiego, teutońskiego i słowiańskiego odbywał się właśnie w takiej kolejności. „Z tych zaś ostatni ma [...] najmniej przeszkód zewnętrznych i wewnętrznych do zjednoczenia się; ma już nawet, dzięki Rosji, część znaczną tego procesu poza sobą. Rosja to już jest „ocean słowiański“, do którego pozostałe jeszcze poza nim rzeki i strumienie tego plemienia mogą spłynąć z łatwością. Zaś połączenie, zrzeszenie się Słowian w Cesarstwie Rosyjskim doprowadzi do zrzeszenia się Europy, zniszczy w niej wojny i nada tej części świata stały pokój.“ ([9], 142-143)

Ponieważ z reguły poglądy panslawistów eksponowały rolę i znaczenie Rosji wśród narodów słowiańskich, to nie zyskały większego uznania w Polsce. Poglądy tego nurtu były jednak żywo dyskutowane w Polsce, a część polskiej elity intelektualnej uczestniczyła (jak choćby Libelt) w zjazdach słowiańskich. Dla zrównoważenia wpływu idei słowianofilskich pojawiły się w Polsce poglądy o niesłowiańskim rodowodzie Rosjan, albo nie w pełni słowiańskim. Wbrew werbalnej akceptacji przekonania Herdera o dziejowym posłannictwie Słowian, sami Słowianie - za sprawą sporów o wyższość moralną poszczególnych nacji - nie osiągnęli nie tylko zgodności stanowisk, ale nade wszystko w praktyce wykazali, że „właściwy moment dziejowy“ dla nich jeszcze nie nadszedł.

Literatura

- [1] CHOBOT, J.: *Mesjanizm polski. Istota-zasady. Rodowód wskazania na przyszłość*. Wisła : Nakładem „Książnicy Wiedzy Duchowej” 1938.
- [2] CIESZKOWSKI, A.: *Ojczyzna – Nasz*. T. 3, Poznań : Fiszer i Majewski 1923.
- [3] CYBULSKI, W.: Mickiewicza moralne i poetyckie stanowisko. In: *Oreodownik Naukowy* (1845), nr 8.
- [4] DUPKALA, R.: *O mesjanizmie. Refleksje filozoficzne*, tłum. A. Aleksandrowicz, Katowice : KOS 2005.
- [5] GRABOWSKI, T.: *Krytyka literacka w Polsce w epoce romantyzmu*

- (1831-1863). Kraków : Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności 1931.
- [6] LIBELT, K.: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Warszawa : PWN 1967.
- [7] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań-Warszawa : Pallottinum 1971.
- [8] TRENTOWSKI, B.: *Panteon wiedzy ludzkiej lub pantologia, encyklopedia wszech nauki umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii*, Poznań : Nakładem Księgarni J.K. Żupańskiego 1891.
- [9] UJEJSKI, J.: *Dzieje polskiego mesjanizmu*. Lwów : Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich 1931.
- [10] WALICKI, A.: *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno - religijnej romantyzmu polskiego*, Warszawa : PIW 1970

Dr Bogna Choińska – Dr hab. Stefan Konstańczak
Katedra Filozofii
Akademia Pomorska w Słupsku
ul. Bauera 14
76-200 Słupsk
Polska
e-mail: konstanczak@pap.edu.pl
bchoinska@wp.pl

FILOZOFIA NARODOWA W POLSCE A DZIEDZICTWO MYŚLI SŁOWIAŃSKIEJ

Marek REMBIERZ

The national philosophy in Poland and the heritage of the Slavic thought

In the Polish intellectual heritage of XIX and XXth century distinguishes herself the discussion collected round the question „what philosophy Poles need?”. To this question one came back in different situations, acknowledging it for the essential element in the debate about the Polish identity. The contestation for the desirable form and the content of the Polish national philosophy referred also clearly enough – in the case of some thinkers – to the heritage of the Slavic thought. One presented different positions in this intellectual disputation, evidencing in a different understanding of values: values of philosophy, values of the nation, values of Polish character and values of the Slavic tradition. Today it seems interesting venture – and current in the context of the heritage of the Slavic thought – to follow the history of this debate, to make analyses of presented positions, to pay attention on conflicts of values. On this base one can sketch the metaphilosophical program for the future, the program appealing to common – to Slovaks, to Czech Republic and Poles – heritage of the Slavic thought.

1. **W** polskim dziedzictwie intelektualnym XIX i XX wieku wyróżnia się dyskusja skupiona wokół pytania „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?”. Do tego pytania powracano w różnych sytuacjach społecznych i kontekstach ideowo-politycznych, uznając inspirowane przez te pytanie poszukiwania intelektualne (światopoglądowe) za istotny element w debacie o polskiej tożsamości kulturowej i narodowej. Przynajmniej niektórzy uczestnicy debaty o pożądaną formę i treść polskiej filozofii narodowej nawiązywali do poglądów określanych mianem „myśli słowiańskiej” i postulowali ich rozwój.

1.1. Wszakże już same terminy „filozofia narodowa” i „filozofia słowiańska” skłaniają do pytania, czy nie ma zasadniczego antagonizmu między jakby naturalnym uniwersalizmem filozofii jako takiej (jej ponadnarodowym charakterem), a procederem eksponowania elementu na-

rodowego lub elementu plemiennego jako elementów konstytuujących filozofię? Czy pomysł na filozofię narodową wręcz nie unicestwia filozofii jako takiej, zamieniając ją w jeden tylko z wielu światopoglądów o cechach wyraźnie narodowych i w ideologię ruchów narodowych? Rozważanie racji za i przeciw filozofii narodowej może pozwolić lepiej zrozumieć różne, często wykluczające się, koncepcje filozofii. Pytania dotyczyć będą także związków, jakie mogą zachodzić między filozofią a innymi dziedzinami kultury, zwłaszcza związku z określoną konfesyjnie religią i z literaturą (z poezją, jej obrazowymi wyrażeniami).

1.2. Powszechnie znany jest związek polskiej filozofii narodowej z dramatycznymi dziejami narodu w XIX wieku. Czy poza kontekstem historyczno-społecznym (rozbiory, utrata państwowości i zakończone klęską powstania), który wydatnie przyczynił się do uformowania programu filozofii narodowej i jej związku z myślą słowiańską, filozofia ta może funkcjonować i się jakoś rozwijać? Filozofia narodowa miała przecież za zadanie odsłaniać i udoskonalać swoiste i pożądane cechy narodu, zwłaszcza jeśli ten naród jest zagrożony w swym istnieniu i w prawie do własnej państwowości. Myśl słowiańska miała przede wszystkim służyć odkrywaniu i umacnianiu wspólnoty ludów (narodów, krajów) słowiańskich, których współmyślenie i współdziałanie ma być wysoce korzystne w wymiarze duchowo-intelektualnym oraz w wymiarze polityczno-gospodarczym. Towarzyszyła temu nadzieja, że dzięki filozofii narodowej i myśli słowiańskiej można wyraźnie polepszyć byt indywidualny i społeczny osób i zbiorowości ludzkich, których one w szczególności dotyczą. Czy nie są więc one tylko reliktem przeszłości, który może być traktowany również jako dość ekscentryczny sposób budowania swej kulturowej i narodowej tożsamości?

1.3. Jeśli przyjmuje się nie tylko historyczny, ale też metafizyczny punkt widzenia w refleksji nad filozofią narodową, to trzeba m.in. rozstrzygnąć: czy filozofia narodowa podejmuje zadania właściwe filozofii? Czy wskazuje i wchodzi ona na taki obszar problematyki społecznej, który faktycznie wymaga intelektualnego zagospodarowania przez filozofię, gdyż inne dziedziny nie obejmują wszystkich jego aspektów? Czy może słuszne jest domniemanie, że jeśli filozofia nie wkroczy w ten obszar, to przejmą go inni i dyskurs o nim będzie o wiele mniej adekwatny i rzetelny? Pytając o to, jaką funkcję filozofia narodowa wyznacza samej filozofii i filozofom w życiu społecznym, trzeba się zastanowić jak jej propozycje ocenia się w ramach innych koncepcji uprawiania filozofii. Pojawia się tu też interesująca kwestia społecznej tożsamości filozofa (obecnie rozpatrywana m.in. w odniesieniu do filozofii francuskiej (zob.

[4]), a można takich analiz dokonać na materiale dotyczącym polskiej filozofii narodowej i myśli słowiańskiej).

2. Dyskusje o polskiej filozofii narodowej i myśli słowiańskiej, które miały miejsce w XIX wieku i w początkach XX wieku, wywoływały wszakże kolejne spory interpretacyjne w późniejszym okresie, które trwają nawet do dziś.

2.1. Na złożoność zagadnienia filozofii narodowej wskazują m.in. następujący badacze:

– Stefan Harassek, który rekonstruując na początku lat trzydziestych XX wieku (na łamach „Kwartalnika Filozoficznego”) poglądy Bronisława Ferdynanda Trentowskiego na polską filozofię narodową, zwracał też uwagę na aktualne wówczas wypowiedzi Piotra Duhema i Maxa Schelera o cechach narodowych nauki i filozofii;

– Bolesław Józef Gawecki, który wyniki dociekań nad filozofią narodową przedstawił w tomie jego zebranych tekstów pt. „Polscy myśliciele romantyczni” (Warszawa 1972), choć sam nie tylko na referowaniu czyichś poglądów chciał poprzestać, lecz na ich podstawie wypracować polski pogląd na świat i zamierzał już w 1946 r. opublikować autorską książkę „Poland’s Way. Lectures on the Polish National Philosophy”;

– Władysław Tatariewicz, m.in. w rozprawie „Między oświeceniem a mesjanizmem”, będącej wstępem do tomu „Jakiej filozofii Polacy potrzebują” (Warszawa 1970) zbierającego reprezentatywne teksty z XIX wieku i w nowej sytuacji przypominającego walory dawnych debat;

– Andrzej Walicki, m.in. w rozprawie „Historia filozofii polskiej jako przedmiot badań i jako problem kultury współczesnej”, opublikowanej w „Studiach Filozoficznych” 1969 nr 1, która mocno wpisała się – jako swoisty katalizator – w debatę nad pojęciem filozofii polskiej i potrzebą studiów nad rodzimą myślą filozoficzną (te studia prowadził i animował Walicki, czego wynikiem były też jego książki „Filozofia i mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego” (Warszawa 1970) i „Między filozofią, religią i polityką. Studia myśli epoki romantyzmu” (Warszawa 1983) oraz tom pod jego redakcją „Zarys dziejów filozofii polskiej 1815 – 1918” (Warszawa 1986), który stał się punktem odniesienia dla dalszych badań);

– Czesław Głombik, zwłaszcza w książce „Tradycja i interpretacje. Antoni Molicki a reakcja katolicka wobec polskiej ‘filozofii narodowej’” (Warszawa 1978), która zarazem otwierała kolejny etap badań;

– Stanisław Pieróg, czyni to szczególnie we „Wstępie” do redagowanej przez niego obszernej antologii tekstów z lat 1810 – 1946 pt. „Spór o charakter narodowy filozofii polskiej” (Warszawa 1999), antologii będą-

cej wyzwaniem do dalszych badań;

– Włodzimierz Tyburski, który w dziele „Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku” (Toruń 2000), dokonał także analizy i syntezy problematyki moralnej w polskiej filozofii narodowej.

W polskiej historii filozofii – co oczywiste – jest liczne grono badaczy polskiej filozofii narodowej, uzyskujących ważne wyniki badawcze, i powyżej – ze względu na ograniczenia redakcyjne – zasygnalizowano niektóre z istotnych pozycji w literaturze przedmiotu.

2.2. Do podjęcia zagadnienia filozofii narodowej skłoniła mnie uwaga Stanisława Pieróga, który wprost wskazał mi potrzebę takich badań w zakresie refleksji metafizycznej ([6], 11).¹

3. W debacie o polskiej filozofii narodowej i myśli słowiańskiej prezentowano wiele różniących się stanowisk, wykazujących odmienne rozumienie – podstawowych dla tej debaty – wartości: wartości filozofii, wartości teoretycznych dociekań, wartości praktycznego zaangażowania teorii, wartości konstytuujących światopogląd, wartości narodu, wartości kultury rodzimej, wartości polskości i wartości tradycji słowiańskiej. Na aspekt wartości w polskiej filozofii narodowej XIX wieku zwraca uwagę A. Walicki, gdy stwierdza: „Nigdy przedtem, ani potem filozofia polska nie przeżywała okresu tak wielkiej wiary w siebie – wiary we własną wartość teoretyczną w porównaniu z myślą filozoficzną innych krajów, a zarazem przekonania o swej wartości praktycznej jako narzędzia przemiany świata” ([8], 59). To czyn postrzegano jako zasadnicze źródło wartości (zob. [10], 337) i czyn przymnażający wartości sam stanowił szczególną wartość. Tadeusz Kotarbiński – współtwórca prakseologii – sądzi, iż „orientacja na pojęcie czynu [...] [to] pewne *specyficum* polskiego [...] filozofowania” ([3], 321). I pojęcie czynu występuje jako jedno z pojęć kluczowych w różnych nurtach polskiej filozofii, włącznie z personalistyczną rozprawą „Osoba i czyn” autorstwa Karola Wojtyły.

Wydaje się, że wciąż interesującym przedsięwzięciem będzie więc przesłедzenie dziejów debaty o polskiej filozofii narodowej, wraz ze zwróceniem uwagi na ujawniające się w niej konflikty wartości. Może to być interesujące zwłaszcza, jeśli uwzględni się kontekst obecnych dyskusji o kształtowaniu tożsamości europejskiej i wspólnocie dziedzictwa myśli słowiańskiej. Nie jest wykluczone, iż dzięki analizie treści dawnej debaty nabierze ona nowej aktualności i skłoni filozofów do nowych polemik.

4. Jednak potrzeba tu pewnych zastrzeżeń, bo łatwo być posądzonym o propagowanie nastawienia nacjonalistycznego, przystępując do rozwa-

¹ Za inspirację dziękuję Panu Profesorowi.

zań pod obranym tu tytułem.

4.1. Otóż za słuszne wydaje się przywołać opinię Józefa M. Bocheńskiego OP, który – mając w biografii zaangażowanie w ruch narodowy i konsekwentnie broniąc walorów patriotyzmu – z właściwą sobie swadą stwierdza: „Różnice między Polską a innymi krajami zachodnioeuropejskimi uważam za nieistotne. [...] Wszystkie nacjonalizmy europejskie to idiotyzmy. Europa jest jednym krajem” ([1], 274).

4.2. Powinno się wyraźnie wykazywać każde ideologiczne i polityczne nadużycie słowa „filozofia”, zwłaszcza jeśli mianem „filozofii” określa się ideologie służące korzyściom polityczno-ekonomicznym, promowane w celu umacniania i wyłączności władzy przedstawicieli jednej grupy (społeczności, narodowości), kosztem innych i ich eliminacji. Gdy słowo „filozofia” występuje jako nazwa dla wielu różnych spraw, to przynajmniej należy zdecydowanie wykluczać takie jego użycie, które – szlachetnie brzmiącą nazwą – maskuje instrumenty niegodziwego sprawowania władzy.

4.3. Badania nad dziejami filozoficznych idei nie są więc aksjologiczne i etycznie neutralne, szczególnie jeśli dotyczą filozofii określanych mianem „narodowych”.

5. „Czas wezwać filozofji z głębi ducha naszego i wysnuć ją z istoty naszego jestestwa” – te słowa Maurycego Mochnackiego stanowią *dictum* dość często przywoływane w wypowiedziach zwolenników tworzenia polskiej filozofii narodowej w powiązaniu z myślą słowiańską. Również jako motto polemiki z Romanem Ingardenem obrał je w 1926 r. B. Gawecki w tekście pt. „O filozofię narodową” („Myśl Narodowa” 1926, nr 16) (zob. [7], 373 – 377). Ta teza Mochnackiego w skrócie wyraża bowiem założenie o istnieniu ontycznej i aksjologicznej podstawy dla uprawiania filozofii narodowej: jest „głębia ducha” i jest „istota naszego jestestwa”, które mają szczególną wartość, godność i siłę sprawczą. Należy więc je badać i z nich wyprowadzać myśl filozoficzną. Choć trzeba przewyciężyć – jak przypomina krytykę Mochnackiego Henryk Struve – „nasz odwieczny wstręt do filozoficzności” ([7], 241).

5.1. Z takim przekonaniem zespoliły się tezy właściwe dla heglizmu o dochodzeniu idei do wyższych stopni świadomości w kolejnych narodach, które wiodą prym intelektualny. Dzieje narodu prezentowały się jako dzieje ducha i jego rozwoju. Dlatego też ideowe wzmocnienie uzyskał pogląd Trentowskiego na metafizyczny status polskiej historii: „Dzieje nasze to filozofia nie ideami, myślami i słowami, lecz samymi boskimi czynami wyłożona” ([7], 182). I ukuto alternatywę rozłączną: albo dana filozofia jest narodowa, albo nie jest to w ogóle filozofia.

Stwierdzano, że są w danej epoce narody wiodące i „berło historii” (Karol Libelt) jest przekazywane między nimi również w zakresie filozofii. Wiek XIX polscy i słowiańscy myśliciele postrzegali jako okres, gdy przejmą „berło historii” i dzięki swej myśli pokierują czynami zmieniającymi oblicze świata.

5.2. Dostrzeżenie mentalnej i językowej bliskości narodów słowiańskich skłaniało do rozwijania idei i praktyki „słowiańskiej wzajemności”. Osobną rozprawę na ten temat pt. „Charakterystyka filozofii słowiańskiej” przedstawił już Karol Libelt w 1844 r. (zob. [7], 117 – 143), rozszerzając charakterystykę polskiej filozofii narodowej na myśl słowiańską. Kolejną z ważnych rozpraw był tekst Władysława Mieczysława Kozłowskiego pt. „Filozofia narodowa polska a idea słowiańska” (zob. [7], 357 – 376). Tekst ten stanowił podstawę wykładów w 1924 r. w Pradze, w których przypomniano m.in. Pierwszy Zjazd Słowiański w Pradze (2-12 VI 1924 r.), ukazując złożone losy idei słowiańskiej w kontekście ideowych i politycznych zmaganiań w XIX wieku.

5.3. W rozprawie „Drogi i bezdroża filozofii polskiej” (z 1910 r.) Adam Zieleńczyk przestrzegał przed „drugorzędnością kulturalną w Europie”, jeśli filozofia narodowa będzie rozumiana wąsko. Jego zdaniem: „Wartość poszczególnych filozofii narodowych polega [...] przede wszystkim na tym, że wypełniają one luki w kątach widzenia, uwarunkowanych przez szczególniey ustrój umysłowości należących do tych narodowości przedstawicieli” ([7], 299), i w ten sposób trzeba wypracowywać myśl rodzimą. Chociaż – jak zauważa Zieleńczyk – właściwy polskiej myśli pragmatyzm rozwinął się już w dojrzałszej postaci gdzie indziej, więc pyta, czy znowu „z marką zagraniczną” przyjdzie go przyjąć. Jest to zarazem wskazanie na brak ciągłości i brak twórczych nawiązań w obszarze myśli polskiej.

6. Argumentów za badaniem procesów kształtowania się filozofii polskiej – nie tylko pojętej jako myśl narodowa – dostarczają też ci polscy filozofowie, którzy z dystansem odnosili się do romantycznych uniesień ducha (zob. [9], 43 – 47).

6.1. Kazimierz Twardowski w tekście „Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej” („Ruch Filozoficzny 1911, nr 6, s. 113 – 115), nawiązującym wprost do wypowiedzi Henryka Struvego „Słówko o polskiej filozofii narodowej” („Ruch Filozoficzny 1911, nr 1, 1 – 3), postulował „powstanie i rozwój filozofii istotnie rodzimej, narodowej” ([7], 330). Wskazywał na dominację poglądów niemieckich, angielskich i francuskich oraz na brak równie silnej i wartościowej myśli polskiej, która równoważyłaby obce oddziaływania intelektualne. Jednak, aby dojrzała

myśl rodzimą ukształtować nie jest potrzebne odrzucanie myśli obcej, jak chcą tego niektórzy, lecz jej równomierne i krytyczne przyswojenie, aby idąc dalej wypracować już własne idee.

6.2. Gdy Jan Łukasiewicz przedstawiał swój program w wykładzie wstępnym wygłoszonym w Uniwersytecie Warszawskim (22 XI 1915 r.), to rozróżnił filozofię jako zbiór nauk oraz filozofię jako „jakąś jednolitą całość”. Ta druga daje „najogólniejszy pogląd na świat i na życie”, bowiem podejmuje się w niej „pytania, na które nie umiemy dzisiaj podać naukowo uzasadnionych odpowiedzi”, mających istotne znaczenie nie tylko w życiu intelektualnym, ale też uczuciowym. I wzywa do tworzenia „polskiego poglądu na świat i na życie” ([5], 38), gdyż „własnego, narodowego poglądu” wciąż brakuje. Natomiast w wykładzie z 7 III 1918 r. Łukasiewicz, zdając sprawę z realizacji programu przebudowy logiki i walki z koncepcją nauki opartej na logice Arystotelesa, motywował swe działania odwołując się – podobnie jak wcześniejsi polscy filozofowie – do potrzeby „miejsca dla czynu twórczego” ([5], 39), a miejsca na taki czyn w dotychczasowej logice nie znajdował.

6.3. W przytoczonych wypowiedziach Twardowskiego i Łukasiewicza widać wyraźne nawiązanie do idei własnej filozofii polskiej i zarazem interesującą transformację tej idei. Jest to jeden z tropów wartych także obecnie podjęcia.

7. Wydaje się, że można sformułować pewne postulaty na przyszłość, aby uprawiać – w dobie globalizacji – filozofię polską w kontekście kulturowania wspólnoty słowiańskiej Polski, Słowacji i Czech (zob. [2]):

7.1. Należy zabezpieczyć wysoki poziom filozofii instytucjonalnie uprawianej (m.in. przez wspólne zjazdy i publikacje) w nawiązaniu do dziedzictwa myśli słowiańskiej, aby nie uległa ona marginalizacji i wykluczeniu z bieżącego ruchu filozoficznego, zamieniając się jedynie w zamknięte getto „filozoficznych słabeuszy”.

7.2. Zachowując dotychczasową tradycję wzajemnego czytania swych tekstów między przedstawicielami języków słowiańskich, trzeba opracować wspólny współczesny słownik pojęć i terminów filozoficznych, aby lektura i dyskusja były jeszcze bardziej efektywne.

7.3. Wskazane są kolejne wspólne antologie ważnych dawnych i współczesnych tekstów publikowanych w Polsce, Słowacji i Czechach (antologie tematyczne np. dotyczące problemu prawdy bądź zagadnienia intuicji).

7.4. Trzeba dalej badać dzieje filozoficznej „słowiańskiej wzajemności”, odkrywać różne aspekty tego dziedzictwa, gdyż takie postępowanie wspiera kształtowanie tożsamości kulturowej, która powinna mieć

wymiar nie tylko lokalny (narodowy, słowiański), ale nabierać też cech uniwersalnych, jako wyraźnie słyszalny głos w światowej debacie o teraźniejszości i przyszłości ludzkiej cywilizacji.

Literatura

- [1] BOCHEŃSKI, J. M.: *Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*. Montricher : Les Editions Noir sur Blanc 1992.
- [2] GŁOMBİK, C.: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych*. Katowice 1996.
- [3] KOTARBIŃSKI, T.: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*. Wrocław 1986.
- [4] KWIEK, M.: *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*. Poznań 1999.
- [5] ŁUKASIEWICZ, J.: *Logika i metafizyka*. Red. J. J. Jadacki. Warszawa 1998.
- [6] PIERÓG, S.: *Wstęp*, In: *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty*. Warszawa 2007.
- [7] PIERÓG, S.: red., *Spór o charakter narodowy filozofii polskiej. Antologia tekstów z lat 1810 – 1946*. Warszawa 1999.
- [8] WALICKI, A.: *Lata 1815 – 1863*. In: *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815 – 1918*, Warszawa 1986.
- [9] WOLEŃSKI, J.: *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*. Warszawa 1997.
- [10] TYBURSKI, W.: *Myśl etyczna w Polsce od XVI do XIX wieku*. Toruń 2000.

Dr Marek Rembierz
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Nauk o Edukacji w Cieszynie
Polska
e-mail: marrem@poczta.onet.eu

'FILOZOFICKÉ ODKAZY: NOVÉ PODNETY, ŠIRŠIE OBZORY

Milan ZIGO

Philosophical Inheritances: New Inspirations, Wider Horizons

This essay acquaints with a genesis, a structure and a benefit of the philosophical literature's edition called The Philosophical Inheritances, which was published in Slovakia from 1974 to 1990. Even if it was published in the hard period of so-called the normalization, we not find only crucial works of classical philosophers between almost fifties volumes (as Plato, Aristotle, Nicholas of Cusa, Descartes, Spinoza, Locke, Diderot, Kant, Fichte or Hegel). There is a number of works by contemporary occidental authors in these volumes, too, e. g. Dilthey, Weber, Whitehead, Bachelard, Foucault, Wittgenstien or Kuhn.

Úvod.

Profesor J. Zouhar v jednom z úvodných referátov tejto konferencie hovoril o rozmachu českej filozofie v druhej polovici 60. rokov minulého storočia. Nezabudol pripomenúť, že veľa z toho platí aj pre vtedajšiu filozofiu na Slovensku, pričom osobitne vyzdvihol význam našej *Antológie z diel filozofov*.

Voľne nadväzujúc na jeho referát, chcem tu krátko zrekapitulovať osudy a ešte stručnejšie zhodnotiť význam ďalšieho závažného projektu slovenských filozofov, ktorý sa realizoval v zásadne odlišných historických pomeroch. Pritom nielenže explicitne nadväzoval na *Antológiu*, ale zachoval si aj viacero stôp ducha rokov, v ktorých bola počatá, zrodila sa a postupne sa realizovala. Hovorím o edícii *Filozofické odkazy* (FO), ktorá vychádzala v rokoch 1973 – 1990.

1. Zrod idey FO a počiatky jej realizácie.

1. 1. Bezprostredným podnetom tohto projektu bol všeobecný úspech (vtedy ešte nedokončenej) *Antológie*, ktorý jej tvorcom dodal v odbornom i organizačnom ohľade sebavedomie, spojené so zodpovednosťou

1 Pozri: Hrušovský ([1], 8 – 9.)

za udržanie – v sťažených podmienkach – štandardu dosiahnutej úrovne filozofickej produkcie (i keď zatiaľ skôr iba prekladovej a nie pôvodnej) a jej ohlasu v našej kultúrnej verejnosti. Ďalej tu bol záväzok šéfa *Antológie* I. Hrušovského, nadviazať na túto „preklenovaciu“ edíciu vydávaním ucelených diel filozofov dávnej i bližšej minulosti a tiež súčasnosti.¹ Hoci Hrušovský už na koncipovaní a realizácii tejto edície neparticipoval, logicky sme ju považovali za organické pokračovanie jeho veľkolepého zámeru. Dalším dôvodom bolo presvedčenie, že by bolo škoda nevyužiť odborný a autorský potenciál v oblasti dejín filozofie, ktorý sa sformoval v pätnásťročí prác na *Antológii* a nerozšíriť ho najmä o príslušníkov mladšej generácie. A tí sa naozaj veľmi výdatne pri postupnom formovaní *Filozofických odkazov* svojimi podnetmi, prekladmi, úvodnými štúdiami prejavili a osvedčili. Zároveň išlo o využitie jestvujúceho potenciálu knižných redaktorov nakladateľstva PRAVDA, ktorého doterajšie skúsenosti so špecifikami filozofickej literatúry a najmä utvárajúcej sa slovenskej filozofickej terminológie boli nedoceneniteľné. A napokon tu bola z hľadiska vedy zanedbateľná, ale v skutočnosti významná záležitosť: Nakladateľstvo PRAVDA malo na *Antológiu* pridelené ročne isté množstvo tlačiarenských i redaktorských kapacít, a tiež papiera a nevyhnutných devíz na prípadné copyrighty a o to všetko by bolo bývalo škoda (pri vydávaní filozofickej – nie brožúrkovej, ale relatívne kvalitnej – literatúry) prísť.

Úvahy, čo bude a či niečo vôbec bude po *Antológii* (i vzhľadom na politickú situáciu, i vzhľadom na stupňujúce sa útoky na Hrušovského – nie pre *Antológiu*, ale pre jeho údajnú novopozitivistickú recidívu, ku ktorej sa pridalo aj obviňovanie zo štrukturalizmu), samozrejme medzi tými, čo boli na nej zainteresovaní, pribúdali. Najväčšmi sa mi vryla do pamäti neformálna diskusia vo filozofickej redakcii PRAVDY niekedy koncom roku 1972. Bol na nej prítomný L. Holata, bývalý vedúci redakcie, teraz už šéfredaktor nakladateľstva, J. Martinka a ešte niektorí ďalší kolegovia. Hovorili sme o dosiaľ nevydaných dvoch zväzkoch *Antológie*, najmä o „marxistickom“. Zrazu sa nás L. Holata opýtal: A čo po *Antológii*? Potom nám vysvetlil práve uvedené „ekonomické“ aspekty problému. Na to sme jeden cez druhého začali hovoriť o potrebe pokračovať, uvažovali sme o tom ako, až sa začala črtať koncepcia *Filozofických odkazov* vrátane tohto názvu.

1. 2. Lahko nám bolo hovoriť, ťažšie však bolo konať tým, čo mali zabezpečiť splnenie aspoň časti podnetov, ktoré sme v akademickej diskusii viac či menej jasne sformovali. Prebiehal totiž štvrtý rok tvrdej

normalizácie, ktorá negatívne poznamenala naše životy, jedny tragickejšie, iné menej, no bola všeobecnou traumou. Nemožno ani doceniť – žiaľ až posmrtné – odvahu vtedajšieho šéfredaktora Nakladateľstva PRAVDA (a bývalého šéfa filozofickej redakcie tohto stranického podniku), že sa podujal vypracovať pre stranické orgány dokument *Koncepcia edície Filozofické odkazy*, ktorá bola napokon prijatá. Ďalších sedemnášť rokov slúžila ako „ústava“ našej publikačnej činnosti v tejto oblasti. Tak mohlo vyjsť takmer 50 zväzkov filozofickej literatúry², z ktorých viaceré nám sympatizujúco závideli kolegovia v Čechách aj inde.

Uvedený Holatov dokument, ktorého obsah konzultoval nielen s viacerými z nás, čo sme participovali na *Antológii*, ale aj s priaznivcami z politických kruhov (o ktorých sa môžeme už len domnievať), obsahoval vtedy prakticky už známe a osvedčené argumenty. Východiskom bola Leninova myšlienka, že marxistická literatúra nadväzuje na najlepšie tradície svetového filozofického myslenia, a preto ich treba záujmom sprístupňovať a že ideový zápas s jej odporcami predpokladá lepšie poznať ich argumenty. Dôležitý bol tiež poukaz na vnútorný vývin marxistickej filozofie a z toho vyplývajúcu potrebu poznať rôzne modifikácie samotného tohto smeru. Tým sa totiž zároveň v povedomí udržiavala predstava vnútornej diferencovanosti a plurality tejto filozofie.

Návrh edície *Filozofické odkazy* stranické grémiá schválili a naša práca sa mohla začať. Súčasťou Holatovho projektu bolo aj rozčlenenie edície FO do nasledujúcich troch radov: A – predmarxistická filozofia, B – súčasná nemarxistická filozofia (pričom to mohla byť nielen najnovšia, ale aj s marxistickou filozofiou „súbežná“ filozofia), C – marxistická filozofia. Perspektívne sa rátalo aj s radom D – texty z dejín slovenskej filozofie. Ten sa však nerealizoval.

V snahe urobiť z tohto projektu čím skôr „fait accompli“ som navrhol využiť skutočnosť, že som práve dokončil preklad sovietskeho predstavného filozofa V. F. Asmusa, *Marx a buržoázny historizmus*. Bola to práca venovaná metodológii „historických vied“, obsahujúca síce kritiku „bádanskej školy“, Spenglera a pod. z triednych pozícií, zároveň však s mnohými vzácnymi informáciami o nich. Zaujímavé na nej bolo i to, že hoci vyšla v Moskve v r. 1933, nebol v nej ani jediný citát zo Stalina a iba zopár citátov z Lenina. Zväzok vyšiel v PRAVDE v roku 1973, t. j. štyri roky pred posledným zväzkom *Antológie* a otvoril edíciu *Filozofických odkazov*.

² Autor sa ospravedlňuje, že nevie uviesť presný počet titulov, ktoré vyšli v edícii FO. Pozitívne vie o štyridsiatich ôsmich, jeden ďalší však ostáva otáznym.

II. Stručná charakteristika obsahového zamerania edičných radov FO.

Pokúsim sa krátko predstaviť profil a najvýznamnejšie tituly každého z troch uvedených radov edície. Rozsah príspevku mi nedovolí uviesť a tobôž charakterizovať všetky zväzky. A teda ani všetkých, čo sa na edícii podieľali. Bude sa treba k tomu vrátiť v analytickejšom texte.

II. 1. Ako som už uviedol, rad A bol venovaný predmarxistickej filozofii. Vyšlo v ňom približne 20 diel. Dominujú mu tri tematické bloky. Najrozsiahlejší predstavujú diela z antickej filozofie: tri zväzky z Arisotela, jeden z Platóna, ďalej Sextus Empiricus, Zlomky starých stoikov a Epikuros. Preložili ich J. Špaňár a M. Okál. Vedeckým redaktorom všetkých bol J. Martinka, ktorý k väčšine z nich napísal aj úvodné štúdie. Druhú najpočetnejšiu skupinu tvoria diela z nemeckého klasického idealizmu, za preklady ktorých vďačíme T. Münzovi. Priam symbolický význam – ako určitý výraz zrelosti filozofie na Slovensku – má jeho preklad Kantovej *Kritiky čistého rozumu* z r. 1979 (ktorému predchádzal už preklad *Prolegomen* v *Antológii* 1970). V istom zmysle je symbolické i to, že edíciu FO uzatvára Münzov preklad druhej z Kantových kritik – *Kritiky praktického rozumu* (1990). Medzitým ešte tento autor preložil výber z Fichteho (1981) a dvojzväzkovú Hegelovu „veľkú logiku“ (*Logika ako veda I. – II.*), 1986). Münzov prekladateľský, ale aj komentátorský význam v slovenskej filozofii je jedinečný a historicky ťažko doceniteľný. A to nielen za výkony v rámci FO, ale aj v *Antológii* i pred ňou. Tretiu skupinu časovo užšie späťých zväzkov predstavujú diela z francúzskej osvietenскеj filozofie: Voltaire, d' Alembert, Diderot, s mojimi úvodnými štúdiami. S nimi úzko súvisia kľúčové práce R. Descarta – *Princípy filozofie* (1987) s úvodnou štúdiou nášho karteziológa J. Cigera, Lockova *Rozprava o ľudskom rozume* (1983) a Spinozova *Etika* z r. 1986. Tým bolo (prizerajúc aj na *Antológiu*) slovenské filozofické prostredie (aj študenti) zhruba vybavené na kvalifikovanú recepciu novovekého filozofického myslenia.

Zaujímavým titulom v tomto rade, ktorý pripravil a úvodnou štúdiou i vedeckou redakciou vybavil F. Novosad, bol výber z prác J. W. Goetheho pod názvom *O prírode a umení* (1982), v tradične kvalitnom preklade M. Žitného. Bolo to príjemné osvieženie istej filozofickej monotónnosti „klasických zväzkov“ a náznakov toho, ako by túto edíciu v prípade jej „dlhovekosti“ bolo možné vnútorne inovovať. Dlhovekosť jej však nebola súdená.

A ešte jedna, už posledná poznámka na margo radu A. Týka sa základného diela Mikuláša Kuzánskeho *O učenej nevedomosti* (1979). Keďže

v rade A chýbalo čo i len jedno filozofické dielo zo stredoveku, navrhol som tento stredoveko-renesančný enigmatický text na preklad, ktorý sa v r. 1979 zásluhou A. Valentoviča uskutočnil.

II. 2. Dostávame sa k radu B – súčasná nemarxistická filozofia. Prvý zväzok tohto radu sa objavil už v štvrtom roku vydávania edície FO a bol to spis N. Hartmanna, *Nové cesty ontológie* (1976). Navrhol ho a edične pripravil F. Novosád. Úvodnú štúdiu napísal J. Netopilík (z ČSAV), a bola to takpovediac „zaťažkávacia skúška“ na to, čo nám môže prejsť. Aj voľba Hartmannovho spisu vychádzala z princípu neprovokovať. V tomto duchu, aj keď trochu riskantnejšie (vzhľadom na „revizionistické“ konotácie antropologizmu) bola o rok neskôr vybraná Cassirerova *Esej o človeku* (preklad J. Piaček, úvodná štúdiá a vedecká redakcia F. Novosád).

Mená Novosád, Marcelli, Piaček, Korená a potom ďalší, predstavujú nástup novej generácie, ktorá sa ešte nemala možnosť zúčať na *Antológii*, ale konkrétnou prácou a mnohými podnetmi prispela k utváraniu profilu a k realizácii FO.

Je zrejmé, že rad B bol najexponovanejším a najrizikovejším z celej edície. Jeho zväzky boli aj mimofilozofickou verejnosťou (umeleckou, vedeckou atď.) najočakávanejšie. Mimoriadny ohlas mal aj v Čechách. Bolo treba dobre uvažovať, čo v jeho rámci vyjde, aby sme neohrozili celú edíciu FO.

Z odborného hľadiska významné sú dva výbery z nemeckej filozofie na prelome 19. a 20. storočia. Jeden z diela W. Diltheya (*Život a dejinné vedomie*, 1980), druhý z M. Webera (*K metodológii sociálnych vied*, 1983). Prvý pripravil J. Suchý a preložil M. Žitný. Druhý preložil L. Kiczko a vedeckým redaktorom oboch bol F. Novosád.

Medzitým vyšli dva tituly z frankofónnej oblasti: J. Piaget, *Múdrosť a ilúzie filozofie* 1977 (preklad M. Marcelli) a G. Bachelard, *Nový duch vedy* 1981 (preklad K. Korená). Vedeckým redaktorom oboch bol M. Zigo. Pochopiteľne, vrcholným číslom z tejto jazykovej oblasti bolo vydanie diela M. Foucaulta *Slová a veci* 1987 (v preklade manželov Marcelliovcov).

Obdobný ohlas a záujem už predtým vyvolalo vydanie Wittgensteinových *Filozofických skúmaní* v r. 1979. Preložil ich F. Novosád, úvodnú štúdiu napísal V. Ruml (ČSAV). Vedeckú redakciu mal J. Martinka (ako aj neskôr u Foucaulta). Tu sa obmedzujem iba na poznámku, že vďaka *Antológii*, v ktorej vyšiel takmer celý Wittgensteinov *Traktát* a vydaniu *Skúmania* vo FO, sme na Slovensku i v tejto neľahkej dobe mali k dispozícii oba základné texty tohto významného mysliteľa.

Edičnou udalosťou boli aj dva preklady z americkej filozofie. Záujem vyvolalo najmä vydanie knihy T. S. Kuhna *Štruktúra vedeckých revolúcií* v r. 1981. Preložila ju E. Valentová, úvodnú štúdiu napísal J. Viceník. Pozoruhodná (na tie časy) je rýchlosť, ktorou sa táto kniha dostala k nám. Preklad je totiž urobený podľa 2. vydania z r. 1970 (opraveného a doplneného). Mali sme ho teda k dispozícii len o desaťročie neskôr než čitatelia v USA. Aj posledný, desiaty zväzok tohto radu pochádza z USA. Je to spis A. N. Whiteheada *Veda a moderný svet*, ktorý preložil i úvodnú štúdiu napísal J. Bodnár.

Radu B sme venovali viac pozornosti ako filozoficky významnejšiemu radu A, v ktorom naozaj vyšlo viac **filozofických klenotov**, parafrázujúc A. Matušku: „hodnôt nevädnic“. Každá doba má však svoje pravidlá a priority.

II. 3. Dostávame sa napokon k radu C – marxistická filozofia. Už v prvej časti tohto príspevku som azda dostatočne naznačil, že jeho existencia bola podmienkou sine qua non bezprostredne pre existenciu práve načrtnutého radu B, ale vo všeobecnosti aj celej edície FO.

V tom by však pre nás, čo sme túto edíciu pripravovali, problém nebol, keby... Keby sme v tomto rade, hoci len ukradomky mohli uviesť významných predstaviteľov „západného marxizmu“, t. j. najmä frankfurtskej školy, či Korsch, Lukácsa (z istých rokov), A. Schaffa, L. Kolakowského, R. Garaudyho, či niektorého z predstaviteľov juhoslovanského Praxisu. To všetko však bolo tabu.

Napriek tomu sme sa usilovali, aby ani tento rad nebol stratenou príležitosťou, aby sa v ňom nesnili sami ždanovovci.

Možno až budúci historici filozofie, nezaťažení apriórnu averziou voči marxizmu, ocenia texty klasických žiakov Marxa a Engelsa (Dietzgen, Mehring, Lafargue a i.), niektorých originálnych sovietskych marxistov (Asmus, Iljenkov, Bachtin a i.), ako i západných: H. Wallon, najmä však A. Gramsci. Tak sa azda ukáže, že aj rad C vo FO mal svoju dejinnofilozofickú hodnotu...

III. Pokus o hodnotiaci pohľad na edíciu FO.

Predložená štúdia má predovšetkým informatívnu úlohu a je viac, ako by som si želal, deskripciou. Nevyhnutne ju treba doplniť pokusom aspoň o náčrtkovité hodnotenie dobového a odborného významu edície FO.

Hlavný význam realizácie tohto projektu vidím v tom, že v čase zúžených možností zmysluplnej práce vo filozofii vytvoril pre ňu relatív-

ne slušný priestor a stal sa tak významným prostriedkom zabraňujúcim stagnácii v tejto oblasti. Zároveň umožnil filozofom, aby sa aspoň občas pripomenuli širšej kultúrnej verejnosti.

Hoci príprava a realizácia zväzkov FO (a pochopiteľne premýšľanie a spätná reflexia dosiaľ vykonaného) nemohla nahradiť koncipovanie pôvodných originálnych prác filozofov, predsa len mala veľa znakov tvorivej aktivity. Pomáhala pripravovať sa na ňu a editovanými prekladmi pre ňu vytvárala širšie myšlienkové zázemie, opäť s dosahom na iné kultúrne sféry.

S antistagnančným aspektom významu FO úzko súvisí aj aspekt antiizolačný. Vydávanie dominantných filozofických diel od Platóna po Hegela obohacovalo našu filozofiu (a kultúru vôbec) vo vertikálnom smere, vydávanie prác súčasných filozofov pomáhalo zaplňať horizontálnu os.

Od týchto všeobecných prínosov prejdime teraz k čisto filozofickým. Pre všetkých, čo sa na tvorbe edície zúčastnili, bola školou filozofie. Školou bola aj pre čitateľov zväzkov (aspoň väčšiny). Tu nachádzame aj časť odpovede na otázku, kde sa po zmene pomerov nabralo toľko pripravených tvorivých ľudí v oblasti filozofie. Ak A. Kopčok hodnotil písanie úvodných štúdií k *Antológii* ako prípravu novej generácie slovenských historikov filozofie,³ analogicky to môžeme povedať aj o mnohých (azda väčšine) úvodných štúdiách k zväzkom FO. Keď sme už pri paralelách, treba dodať, že najmä od prekladateľov a vedeckých redaktorov si vyžadovala práca na FO rovnaké nároky pri utváraní filozofickej terminológie ako práca na *Antológii*. Škoda, že toto úsilie nebolo doteraz využité na pokus vytvoriť slovenský filozofický terminologický slovník.

Napokon nemožno si nevšimnúť pedagogický dosah edície FO. Rôznosť tematiky jednotlivých zväzkov rozširovala obsah filozofického štúdia v odbore filozofia i tematiku seminárnych či diplomových prác.

Záver. Vydávanie edície FO ukončili prevratné historické zmeny v novembri 1989. Ako „pohrobok“ vyšla ešte – ako som už spomenul Kantova *Kritika praktického rozumu*, v ročená do r. 1990. Vydalo ju už nakladateľstvo Spektrum, „zamatový“ nástupca PRAVDY. V tom čase bol v podstate naplnený projekt, navrhnutý v koncepcii L. Holatu. Pripravovali sme pokračovanie plánu tejto edície. Pre zaujímavosť uvediem, čo mal podľa našich zámerov obsahovať edičný rad na budúce päťročné obdobie. Mal to byť výber z anglickej analytickej filozofie a nasledujúci autori: Heidegger, Gadamer, Popper (*Objektívne poznanie*), Lévy – Strauss a výber z Nietzscheho. Väčšina tohto programu, mnoho aj nad

3 Pozri: ([2], 350, 351).

jeho rámec, sa realizovalo (teraz najmä v Čechách) už v novom režime a novými cestami...

Literatúra

- [1] HRUŠOVSKÝ, I.: Predhovor k Antológii. In: *Antológia z diel filozofov I. – Predsokratici a Platón*. Bratislava 1970, str. 7 – 14.
- [2] KOPČOK, A.: Metodologické diskusie a spory v slovenskej historiografii 50 – tych a 60 – tych rokov. In: *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí*. Bratislava 1998.
- [3] ZIGO, M.: Nietzsche in der Slowakei. Über eine Edition philosophischen Literatur in den Jahren 1966 – 1977. (Paralelný slovensko – nemecký text.) In: *Misunderstanding* 68/89, T. 2. Metropol Verlag Berlin 2008, str. 308 – 315.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/7156/7.

Prof. PhDr. Milan Zigo, CSc.
Katedra filozofie FFUCM
Námestie J. Herdu 2
917 01 Trnava
Slovenská republika

„SLOVÄN NA SVOJOM SEJE, I ŽNE LEN NA SVOJOM...“ (S. CHALUPKA: MOR HO!)

Helena JANOTOVÁ

„*The Slav sows and mows within his own territory...*“
(S. Chalupka: Mor ho!)

The contribution is oriented to philosophical-anthropological interpretation of a well-known idea formulated by the significant Slovak representative of the 19th century S. Chalupka who created one of the most outstanding odes on the Slavs based on short-spoken data on fights between the Slavs and Romans in the 4th century. In spirit of the modern concept dealing with human archetypes the author inclines to the idea that the Slavs as representatives of the peasant human archetype were neither genetically nor politically “programmed” to aggression and military expansion, but to peace, nature and life. The exception exists in the later period of modern times since politics reflexing specific economic interests became “a fusing mechanism” among the Slavs.

1 Historická opodstatnenosť slovanského romantizmu

Slovania sú najpočetnejším etnikom v Európe. Takmer každý tretí jej občan je Slovan. Predkovia tejto silnej čo do početnosti skupiny obyvateľstva Euroázie sa od čias neolitu (približne pred 12 tisícmi rokmi) venovali predovšetkým poľnohospodárstvu. Svojím naturelom sú teda súčasní Slovania potomkami roľníckeho archetypu ľudí. Pre roľnícky archetyp ľudí, kde by oni nežili, je typický pozitívny vzťah k prírode, ktorá im dáva primárne existenčné podmienky ako je jedlo a teplo. Avšak tieto podmienky sa nedostávali a nedostávajú automaticky, ale sú výsledkom určitej formy historickej deľby práce a spôsobu výroby, ktoré o. i. výrazným spôsobom ovplyvnili aj ich psychiku. Využívajúc verše slovenského romantického básnika a významného národného buditeľa S. Chalupku (1812 – 1883) „*Slovän na svojom seje, i žne len na svojom, cudzie nežiada...*“ chcem poukázať na to, že skutočne roľnícky archetyp ľudí (a teda nielen Slovania) si existenčné podmienky zabezpečoval prácou. Pretože proces rastlinnej výroby potrebuje určitý čas a rešpektovanie agrotechnických podmienok, ich spôsob života sa zmenil na usadlý.

Tým sa začali odlišovať od nomádskeho archetypu ľudí, ktorí pôvodne migrujúci za korisťou, za lepšími pastvinami pre dobytok sa postupne stal nebezpečným aj pre roľnícky archetyp ľudí, pretože jeho korisťou neboli len plody jeho práce, ale aj samotní ľudia – roľníci.¹

V súčasnosti je už všeobecne známou a potvrdenou skutočnosť, že základy starovekých ríš vytvoril roľnícky archetyp ľudí v povodí veľkých životodarných riek, akými sú napr. Níl, Eufrat, Tigris, Indus, Ganga, Huang He, Chang-iang a pod., hoci práve nie on tieto ríše spravoval. Obrazne by sa dalo povedať, že ak roľnícky archetyp ľudí zasial semeno do zeme, tak ho chcel aj žať alebo inými slovami, chcel zbierať plody svojej práce. Roľnícky archetyp ľudí bol teda zaujatý prácou, ktorá mu nevytvárala priestor na prípravu vojen či iných ťažení. Nie náhodou sa preto nevenoval výbojom a ani v žiadnych historických dokumentoch sa neuvádza, že by sa prejavoval ako agresívny element. Práve naopak, on a konkrétne teda aj Slovania sa stávali ľahkou korisťou iných najmä nomádskejších „národov“.² Pokiaľ ide o obdobie starovekého otrokárstva, taktiež sa nedozvedáme z literárnych prameňov, že by starí Slovania používali prácu iných. Na poľnohospodárskych prácach sa podieľali rozvetvené rodiny alebo celé usadlosti.³

Aby mohol tento archetyp ľudí víťazne čeliť nájazdom nomádov, musel sa predovšetkým nejakým spôsobom brániť. Postavenie sa proti nepriateľovi, ktorý spravidla dobre ovládal jazdu na koni, či inom zvierati a vynikajúcim spôsobom ovládal lietajúce strelné zbrane, znamenalo istú smrť, stratu slobody a suverenity. Preto starí Slovania boli objektívne prinútení sa v prípade smrteľného nebezpečenstva zjednotiť. Nie náhodou rané zväzové zoskupenia či prvé zložitejšie sociálne útvary „pomohli“ starým Slovanom – roľníkom vytvoriť Neslovania.⁴

1 Aj v jednej z najstarších kultúrnych literárnych pamätí ľudstva, v Biblii, je zachytená existencia týchto dvoch archetypov ľudí, a to v mýte o Kainovi a Ábelovi. Len na pripomenutie chcem uviesť, že Kain bol prvorodeným synom Evy a venoval sa práci na poli. Druhorodený syn Ábel sa naopak venoval pastierstvu. Keď obaja bratia priniesli obeť bohu z plodov svojej práce, tak Kainova obeť sa znepáčila bohu. Kain potom zo žiarlivosti zabil brata Ábela a stal sa večným vydedencom ľudskej spoločnosti. Logickým vysvetlením tohto príbehu je skutočnosť, že obeť zo zvierat a koží lepšie horela (ohň stúpala k bohu). Naopak obeť zo zelených plodov a semien nehorela, ale tlela (dym sa vznášal nad zemou), čo sa interpretovalo ako neprijatie obety zo strany boha.

2 Zaujímavá je skutočnosť, že slovo *Slaves* sa v románskom jazykovom prostredí používa na označenie otrokov, ale aj na Slovanov.

3 Dôkazom toho môže poslúžiť tzv. občina, ktorá v Rusku pretrvala až do 20. st.

4 Ako názorný príklad možno uviesť v prípade Veľkej Moravy franského kupca Sama, v Novgorodu normanské (variažske) kniežatá Rurika, v Kyjevskej Rusi Askolda a Dira alebo v prípade ranobulharského štátu turko-tatarského chána Kruma ([2], I., 98, 122, 127).

V neskoršom stredoveku sa postupne nezávislé slovanské štátne útvary rozpadajú a postupne sa stavajú súčasťou iných veľkých štátnych zoskupení, ktorým dedične vládnu neslovanské dynastie. Výnimku potvrdzuje existencia poľského štátu a Ruska.⁵ Ale aj v oboch prípadoch existovalo množstvo snáh iných mocností o ich aspoň dočasnú porobu. A práve táto historická skúsenosť Slovanov umožňuje ich národne uvedomelým osobnostiam v predvečer národnooslobodzovacieho boja v 19. storočí sformovať myšlienku, že Slovania sú „holubičím národom“.

Ak uvažujeme o Slovanoch v intenciách romantizmu, teda ako o holubičom mierumilovnom národe či národoch, ako je možné, že aj v 20. storočí po strašných skúsenostiach z druhej svetovej vojny nedokázali odvrátiť krviprelievania na prelome posledných tisícročí⁶.

2 Ekonomický determinizmus kontra slovanský romantizmus

Nezhody medzi Slovanmi sa začínajú prejavovať až posledných 300 rokov a sú vyvolané tým, že:

- Rusko prijíma imperiálnu politiku,
- po rozpade Rakúsko-Uhorska sa formujú nezávislé mladé slovanské štáty,
- po rozpade zániku sovietskeho (východného) bloku dochádza k novému konštituovaniu nezávislých štátov (Česká republika, Slovensko, Ukrajina, Bielorusko, Chorvátsko, Slovinsko, Čierna Hora, Srbsko,...).

Na pozadí týchto historických udalostí treba vidieť ekonomické príčiny, ktoré sú často silnejšie ako vôľa či želanie jednotlivca alebo celého národa. Rakúsko-Uhorsko a Rusko ako absolutistické monarchie, ktoré mali v područí všetkých Slovanov, v záujme zachovania vlastnej existencie prostredníctvom poddanstva a nevoľníctva (ruská obdoba poddanstva) spôsobili svoje vlastné ekonomické zaostávanie za západnými krajinami. V tých sa ako je známe už od 15. storočia začal prirodzene rozvíjať nový spôsob výroby založený na priemyselnej výrobe a slobodnom trhu. V dôsledku priemyselných revolúcií (para a elektrina) sa tieto krajiny dostávajú do čela ekonomicky vyspelých krajín.

⁵ V 18. storočí existuje však už len jediný slovanský štát Rusko, ktoré v dôsledku ďalšieho vývoja preberá od západu myšlienku impéria a stáva sa jediným národom z pomedzi Slovanov, ktorému sa táto myšlienka podarila zrealizovať. Pod vplyvom imperiálnej politiky Ruska došlo aj k rozpadu a deleniu Poľska ([2], II., 76 – 82). Myšlienka slovanskej vzájomnosti a holubičieho národa, tak bola vyvrátená. Aj napriek tejto skutočnosti slovanskí národní buditeľia v Rusku vidia jediného „spasiteľa“ vlastnej existencie a vzniká silná vlna panslavizmu.

⁶ V tomto prípade máme na mysli krvavý konflikt medzi Srbmi a Chorvátmi.

Existencia monarchií v Európe ešte začiatkom 20. storočia a predovšetkým imperiálna politika najmä Pruska, ktoré vyvolalo prvú a neskôr aj druhú svetovú vojnu, v konečnom dôsledku priviedlo k definitívnemu rozpadu Rakúsko-Uhorska a cárskeho Ruska, a teda aj oslobodeniu slovanských národov.

Nové usporiadanie Európy po druhej svetovej vojne (ktorá sa začala takmer po 25 rokoch po prvej svetovej vojne) bolo spojené aj so vznikom socialistických štátov.⁷ Ich vnútorná politika a zahraničná izolovanosť od vyspelých ekonomických štátov spôsobili aj napriek mnohým potenciálnym možnostiam (najmä surovínová základňa, kvalifikované ľudské zdroje a aj vedecký potenciál) ich ekonomickú stagnáciu. Pod vplyvom domáceho a zahraničného ekonomického a politického tlaku sa stáva situácia v socialistických krajinách neúnosná a koncom 20. storočia dochádza k ich neudržateľnému zániku. Hlavným faktorom však bola globalizácia spojená s treťou revolúciou odohrávajúcou sa na poli informačných technológií.

Globalizácia je „nadnárodný“ sociálno-ekonomicky, politický a kultúrny fenomén, ktorý potrebuje svet „bez hraníc“. Predpovedať dnes, aký bude jej celkový efekt, si dnes nedovolí takmer nikto. Očakávajú sa ekonomické pozitíva, ale aj silné spoločenské kultúrne rozdiely, ktoré z jednej strany môžu a aj „potiahnuť“ niektoré krajiny na špic svetového ekonomického vývoja a niektoré budú na tom omnoho horšie než sú v súčasnosti ([3], 75 – 82).

Mladé slovanské štáty, ktoré vznikli na prelome posledného tisícročia sú z pohľadu globalizácie anachronizmom, ale pravdepodobne potrebným na to, aby sa vytvorilo zdravé sebavedomie ich národnej suverenity a identity, ktoré v podmienkach globalizácie budú pre ne veľmi potrebné. S touto tendenciou sa u nich prejavuje aj nacionalizmus, ktorý v západnej Európe bol prekonaný v polovici 19. storočia. Nie všetky slovanské národy však dokázali tento proces zrealizovať mierovými prostriedkami. V niektorých prípadoch vyústil až do otvoreného krvavého (bratovražedného) boja, a tak definitívne padol mýtus o slovanskej holubičej povahe a vznikli osobné a celospoločenské traumy, ktorými budú minimálne poznačené dve až tri generácie.

Pokiaľ budeme uvažovať o Slovanoch a ich mieste v procese globalizácie, rozhodne sa musia zobrať do úvahy aj historické podmienky ich vývoja a možnosti ich prínosu do globálnej ekonomiky, ktorá tu objektívne existuje a nikoho neponecháva na pochybách, že kto sa od nej

⁷ Socialistické štáty boli v prevažnej miere vytvorené práve na územiach, obývaných slovanským obyvateľstvom.

„odvráti“ bude mimo nielen ekonomického, ale aj celospoločenského a politického diania. Nie teda náhodou sa spája Európa do mnohonárodného ekonomicko-politického celku.

Záver

Hoci sa celý článok vymyká obsahovému zameraniu celej konferencie, chcela som ním upozorniť na historicko-ekonomické podmienky ekonomického zaostávania slovanských krajín, ktoré sú omnoho závažnejšie, ako sa niekedy môžu javiť, a teda aj tendenčne interpretovať.

Dnes už len veľmi ťažko možno ľudstvo „triediť“ na protikladné archetypy, prípadne vyzdvihovať holubičiu povahu Slovanov. To by bolo trochu málo a možno by to vyznelo až príliš staromilsky. V duchu civilizačnej synkretizácie, ktorú v súčasnosti priznáva aj rad našich domácich a zahraničných odborníkov, môžu Slovania spoločne s inými „dedičmi“ roľníckeho archetypu ľudí prispieť k riešeniu globálnych problémov, a to nielen ekonomického charakteru ([1], 320).

Literatúra

- [1] ČARNOGURSKÁ, M.: O historických koreňoch akulturačných stretov dvoch krajne protikladných svetových civilizácií. In: *Filozofia* 53 (1998), č. 5, s. 315 – 321.
- [2] ČORNEJ, P. et al.: *Dějiny evropské civilizace I., II.* Praha : Paseka, 1995.
- [3] KACZMAREK, T. T.: *Globalistyka. Przyszłość globalnej gospodarki.* Warszawa : Centrum Doradztwa i Informacji Difin sp.z o. o., 2007.
- [4] MINÁČ, V. hl. redaktor et al.: *Slovenský biografický slovník. II. Zväzok E-J.* Martin : Matica slovenská, 1987.
- [5] NOVOSÁD, F.: *Alchymia dejín.* Bratislava : Iris, 2004.

Príspevok vznikol za podpory grantovej agentúry SR VEGA 1/4565/07 .

doc. PhDr. Helena Janotová, CSc.
Katedra ekonomiky
Fakulta PEDAS
Žilinská univerzita v Žiline
010 26 Žilina
Slovenská republika
e-mail: helena.janotova@pedas.uniza.sk

NÁČRT GNOZEOLOGICKO-METODOLOGICKÝCH VÝCHODÍSK SOCIOSYNERGETICKEJ FILOZOFIE DEJÍN

Dušan TURAN

Outline of gnoseological and methodological solutions for sociosynergetical philosophy of history.

This author introduces sociosynergetical gnoseological and methodological system of historical facts of philosophical minds together with sociosynergetical conception of philosophy relating to history. Philosophy of history is solved on the basis of evolution process relating to cognition in connection with basic contradiction of social movement as well as contradiction which is between process of production and process of alienation of values. The position of the study in context relating to Slavonian as well as Slovak philosophy is perceived by author in connection with Slovak roots of forming of sociosynergetical philosophy. The whole system of philosophy relating to history is elaborated on the basis of portfolio of historical levels which are connected with social division of labour in relation to particular levels of information flow and material and technological basis of value-creating process.

Sociosynergetická koncepcia dejín filozofie a filozofie dejín vznikala ako nevyhnutný dôsledok hľadania cesty prizmou tisícročí sa rozvíjajúceho vnímania, myslenia, poznania a projekcie bytia. Skúmanie dejín filozofie bolo vždy v mnohom iniciované nielen potrebou zmapovať filozofický odkaz minulých generácií v určitom hodnotovom, svetonázorovom, kultúrnom a národnom prostredí, ale súčasne sa aj týmto spôsobom dopracovať k východiskám formulovania filozofie dejín globálneho i konkrétneho priestoru ľudského bytia. Slovanský ako aj slovenský kontext dejín filozofickej mysle považuje sociosynergetická filozofia za neoddeliteľnú súčasť svetového filozofického dedičstva.

Základy slovenského filozofického dedičstva niektorí slovenskí historici spájajú s misiou Konštantína filozofa. Z pohľadu sociosynergetickej filozofie dejín je takéto vnímanie misie akceptovateľné iba ak v tom zmysle, že bolo rozhodujúce v nástupe christianizácie Slovanov v stredoeurópskom priestore. Je však nevyhnutné položiť si otázku, či to bolo iba prínosom, alebo aj mínusom vo vývoji slovanských komúnít?

Dôsledkom christianizácie totiž v mnohom zaniklo pôvodné v kultúrnom vývoji týchto národov, resp. minimálne sa vstrebalo, asimilovalo do útrob byzantskej hodnotovej a svetonázorovej orientácie. Toto pôvodné, napriek skutočnosti, že bolo nespočetne veľa krát už predtým prekrývané iným, vstupujúcim do materského priestoru zvonku, vystupovalo na povrch oficiálneho, konvenčne ustanoveného predovšetkým vo forme odporu, protestu, vzdoru. Identifikovať toto pôvodné však nebude ľahké hlavne preto, že sa každý pozerá naň svojimi vlastnými svetonázorovými a hodnotovými očami.

Slovanské ako aj slovenské v dejinách filozofie má krásne a svojím spôsobom výnimočné svetonázorové, hodnotové, kultúrne, ideologické ako aj politické prejavy inakosti. Bolo by chybou ho spájať iba s christianizačným tlakom Byzancie a Ríma, lebo ono nie je iba náboženským produktom. Popri náboženskom je v tomto slovanskom a slovenskom aj nesmierne veľa nenáboženského, všeobecne ľudského. Tým chceme zdôrazniť, že slovanské ako aj slovenské v dejinách filozofie vždy bolo a je minimálne multinárodným ak nie až transnárodným produktom poznania, nakoľko sa vyvíjalo v konkrétnom prostredí dynamického stretu kultúr. Je však potrebné zdôrazniť, že na formovaní tohto transnárodného u Slovanov a Slovákov sa podieľali všetky hodnotové a svetonázorové orientácie, ktoré prehneli týmto územím vrátane židovstva a islamu.

Slovanské a slovenské v dejinách filozofie, ktoré vznikalo a rozvíjalo sa na území Slovanov a Slovákov má svoje nezastupiteľné miesto nielen v dejinách svetovej filozofie ale aj vo filozofii dejín. Slovanskí a slovenskí filozofi si toto slovanské a slovenské špecifikum vo svojom filozofickom myslení prenášali všade tam, kde naplňali zmysel svojho bytia čím súčasne determinovali vývoj filozofickej mysle na danom území a začleňovali sa vo väčšej či menšej miere do dejín filozofie ako takých. Nikdy nedosiahneme stavu, aby sme komplexne zmapovali ono slovanské a slovenské v dejinách filozofie, ale je prirodzené a patrí to k našej národnej hrdosti, že sa usilujeme o systémovo-celistvé formulovanie slovanského a slovenského v dejinách filozofie a začleniť ho do projektovanej filozofie dejín.

Toto slovanské a slovenské v dejinách filozofickej mysle je možné skúmať prizmou zachovanej filozofickej produkcie od jednotlivých autorov. Takouto cestou sa uberali doteraz všetky projekcie mapovania národných dejín filozofie všade vo svete. Formulovanie filozofie dejín bolo teda doteraz koncipované prizmou zachovaných dejín poznania a dejín filozofie ako takej. Avšak seba lepšie poznanie prameňov zachovaného dedičstva filozofickej mysle neumožňuje odhaliť skutočnú filozofiu dejín

tohto dedičstva. K takémuto odhaleniu doterajšia sociofilozofia a vedecká filozofia nemá gnozeologicko-metodologické predpoklady a jej štúdium je významné predovšetkým z pohľadu historikov „folklóru“ filozofickej mysle.

Všetko to slovanské a slovenské, ktoré sme doteraz identifikovali v dejinách slovanskej a slovenskej filozofie máme rozškatuľkované podľa svetonázorovej a hodnotovej príslušnosti. Povedané inak, zachované dedičstvo slovanských a slovenských filozofov /minulých i súčasných/ sme rozškatuľkovali do svetonázorových „boxov“ – idealizmu, materializmu, teizmu a ateizmu a do hodnotových „boxov“ – židovských, kresťanských, islamských, nenáboženských či iných a dokorenili sme to dobovo kultúrne, ideologicky a politicky. Je to historicky konfrontačná analýza dejín filozofického myslenia a sociosynergetická filozofia ju nemá dôvod akceptovať. Genéza sociosynergetickej filozofie ako systémovo-celistvého pohľadu na prírodný a spoločenský pohyb dostatočne eviduje historickú konfrontáciu svetonázorových, hodnotových, ideologických a politických prúdov dejín filozofie ale pre jej gnozeologicko-metodologickú konštrukciu majú sekundárny význam.

Doterajšie dejiny filozofie bez ohľadu na svoju národnú, etnickú či kultúrnu príslušnosť sú v rozhodujúcej miere iba produktom dvoch historických hladín informačne- technologického vývoja hodnototvorného procesu spoločnosti: technológií makroprojekcie a mikroprojekcie produktu.

Vývoj poznania je imanentne spätý s týmito informačno-technologickými hladinami hodnototvorného procesu a ich ekonomikami. Je preto logické ak aj skúmanie dejín filozofie budeme odvíjať od historických stupňov ekonomického vývoja na základe čoho sociosynergetická filozofia definuje: *dejiny filozofie spoločnosti ekonomiky prírodnej nevyhnutnosti* a *dejiny filozofie spoločnosti ekonomiky chaosu*, ktoré napriek skutočnosti že sú objemom, hustotou, intenzitou a kvalitou zachovanej prostej socioinformácie ako aj vedeckej informácie veľmi bohaté obsahom, ako také neumožňujú pochopiť samotnú filozofiu dejín. Filozofia dejín prezentovaná všetkými zachovanými filozofickými prúdmi od predsokratovcov až do súčasnosti, ako aj filozofickými prúdmi hinduistickej Indie a starovekej Číny je filozofiou svetonázorovej, hodnotovej, ideologickej a politickej diskontinuity- diskretnosti, filozofiou chaotického informačného toku, na ktorej sa nedá skonštruovať systémovo celistvá filozofia dejín.

Skutočnú cestu k poznaniu filozofie dejín otvára až sociosynergetika a jej sociosynergetická filozofia. Sociosynergetika a jej gnozeologicko-

metodologický fundament nereprezentuje iba filozofiu o človeku ako spoločenskom fenoméne. Táto gnozeologicko-metodologická konštrukcia umožňuje celistvo identifikovať nesmierne zložitú transsystémovú totalitu- sociosynergiu a jej spoločenský pohyb. Človek je pozemskou formou prejavu sociosynergie, čo znamená že „človek = forma prejavu sociosynergie“, ale súčasne to znamená, že sociosynergia ako taká sa určite nevyčerpáva iba v tej pozemskej ľudskej podobe, iba génomom človek. Tieto súvislosti som prezentoval v slovensko-anglickej verzii vo vedeckej monografii Sociosynergetika- Sociosynergetics.[1]

Sociosynergetika a jej filozofia nie je iba filozofiou o človeku, ale je to univerzálne know-how o priestorovej transsystémovej kontinuite a diskontinuite systémov sveta, ktoré nás obklopujú, systémov sveta, z ktorých sme zložení a systémov sveta, ktoré tvoríme ako subjekty.

Všetky zachované pramene dejín filozofického myslenia popisujú v svojej podstate tri základné fenomény sprevádzajúce spoločenský pohyb ako taký: dejiny vývoja abstraktného myslenia a pojmovo-kategoriálnej komunikácie, dejiny vývoja procesu tvorby hodnôt a dejiny vývoja procesu odcudzovania hodnôt. Všetky tieto fenomény dejín sa kontinuálne navzájom determinujú ako triáda podsystémov jednej a tej istej celistvosti. Pochopiť filozofiu dejín bez identifikácie zákonitostí vývoja poznania, zákonitostí vývoja procesu tvorby hodnôt a zákonitostí vývoja procesu odcudzovania hodnôt je nereálne, nakoľko tieto zákonitosti samotné predstavujú základ celistvej filozofie dejín. Nechceme sa v žiadnom prípade hrať so slovíčkami ale čitateľovi musí byť zřejmé, že **parciálne formulovanie dejín** vývoja poznania nám nedáva možnosť formulovať systémovo celistvú **filozofiu genézy a rozšírenej reprodukcie** poznania.

Aj keď klasické chápanie tohto problému bolo v doterajších dejinách spoločenského pohybu vnímané v celom spektre svetonázorových a hodnotových smerovaní, v podstate sa jednalo o konfrontáciu dvoch hlavných prúdov: poznanie je dané stvoriteľom alebo poznanie je produktom evolúcie spoločenského pohybu

Prvé chápanie v podstate hovorí o tom, že Adam ako prvý človek a následne i Eva jeho družka sa **vedeli rozprávať** nielen so svojím stvoriteľom ale aj medzi sebou. Povedané inak ich schopnosť abstraktne myslieť, pojmovo-kategoriálne komunikovať a vedome-prakticky konať im bola daná priamo stvoriteľom hneď a zaraz v okamihu stvorenia.

Druhé chápanie je rozvíjané v projekcii „**od antropogenézy k antroposociogenéze**“ čo znamená, že tento proces je vnímaný v niekoľkých na seba nadväzujúcich etapách: a/vývojové štádia človeka ako pyrami-

dálnej špičky biodiverzity, proces pôvodnej akumulácie socioinformácie a spoločenské bytie ako príčina i dôsledok rozšírenej reprodukcie socioinformácie jedinca i komunity.

Obe chápania dejín vývoja poznania sú predmetom tisícročia prebiehajúcej konfrontácie aj keď by sa na prvý pohľad mohlo zdať, že druhé chápanie začalo písať svoje dejiny až darwinovou teóriou evolúcie druhov. Nedá mi opomenúť myslenie génia Michelangela, ktorý namaľoval Adama dočahujúceho prstom stvoriteľa s precízne identifikovaným priestorom pupka na jeho tele. Rozpor, ktorý kedysi vyvolal aj veľkú búrku v sále amerických zákonodarcov medzi zástancami a odporcami výučby darvinizmu na amerických školách. O čom asi premýšľal Michelangelo keď maľoval túto scénu, úmyselne provokoval, alebo si neuvedomil, že stvorený Adam nemôže mať jazvu po pupočnej šnúre a predsa ju namaľoval.

Sociosynergetická gnozeologicko-metodologická konštrukcia filozofie vývoja poznania tento spor zachovaných dejín nemieni komentovať a pre sociosynergetickú filozofiu dejín je tento spor nulitný. Súčasná civilizácia, ktorej konkrétna chronológia času dejín nie je staršia ako 8 tisíc rokov, disponuje doteraz troma vývojovými hladinami informačného toku: socioinformáciou, vedeckou informáciou a sociosynergetickou informáciou. V tomto kontexte sa nesú aj práce zakladateľky Psychosynergetiky Slovanky Jeršovej-Babjenko Iriny Viktorovnej [2] S istotou 100% môžeme zodpovedne konštatovať, že naša civilizácia určite pred 8. tisíc rokmi nepodstúpila **proces pôvodnej akumulácie socioinformácie**, ale iba nadväzovala na pretrhnutú niť poznania nášho zaniknutého predchodcu. Rovnako s plnou istotou môžeme konštatovať, že aj stvoriteľ „nevynahal prvých ľudí z raja“ pred 8 tisíc rokmi.

Genéza socioinformácie je od našej súčasnosti určite vzdialená minimálne desiatky miliónov rokov[3] a jej plnohodnotné odkrytie sa nám nateraz stráca v útrobach nedostatočne objasnených dejín vývoja poznania. Na pilieroch socioinformácie stoja všetky uchované parciálne svetonázorové a hodnotové orientácie mysle.

Evolúcia socioinformácie bola determinovaná predovšetkým početnosťou príslušnej ľudskej komunity a intenzitou ako aj kvalitou jej hodnototvorného procesu. V malých komunitách čítajúcich niekoľko desiatok či stoviek jedincov mohla táto evolúcia ustrnúť na úrovni jednoduchej reprodukcie stovky až tisíce rokov, nakoľko mala nesmierne nízku intenzitu, frekvenciu, hustotu a objem socioinformácie.

Intenzívnejší vývoj socioinformácie resp. jej dynamická rozšírená reprodukcia nastala až tam, kde početnosť komunit vyúsťovala do vzni-

ku mestských aglomerácií, ktoré boli základom dynamického narastania objemu, hustoty, frekvencie a intenzity pojmovo-kategoriálnej komunikácie v procese tvorby ako aj v procese odcudzovania hodnôt. Obdobne prebiehal vývoj a v kontexte slovanskej a slovenskej filozofickej mysle. Éra vývoja jej socioinformácie a na nej sa formujúcej slovanskej a slovenskej filozofie kulminuje v období nástupu priemyselnej revolúcie do hodnototvorných procesov spoločnosti. Od tohto momentu vstupuje do priestoru filozofickej mysle Slovanov a Slovákov rozrastajúca sa vedecká informácia, ktorá spolu so sociovidením sveta otvára expanziu chaosu do dejín filozofie aj slovanského sveta bytia.

Vedecký informačný tok vzniká hlboko v útrobach vývoja socioinformácie ale jeho skutočné dejiny sa začínajú písať až od vzniku veľkých imperiálnych mocností, ktorých existenciu determinoval predovšetkým zmedzinárodný proces odcudzovania hodnôt. Vznikom veľkých imperiálnych mocností, ktoré k svojej teritoriálnej expanzii a následne udržaniu podmanených území potrebovali stále zložitejšie produkty zhmotnenej minulej práce človeka vo forme zbraní a zbrojných systémov, sa rozšírená reprodukcia vedeckého informačného toku stáva neoddeliteľnou súčasťou tohto vývoja. Paradoxne v dôsledku vývoja zbraní a zbrojných systémov sa dynamicky rozvíjala aj vedecká informácia ako základ materiálovo-technologických procesov, prostredníctvom ktorých sa tieto zbrane generovali ako konečný produkt pre spotrebiteľa. Tento konečný produkt /zbrane/ nesie v sebe základný antagonistickej rozpor civilizácie medzi procesom tvorby hodnôt a procesom odcudzovania hodnôt, ktorý sa historicky etabloval do antagonistickej vzťahu „tvorca hodnôt kontra odcudzovateľ hodnôt“.

Dynamický rozvoj vedeckej informácie bol v dejinách našej civilizácie späť predovšetkým s obdobím vzniku a dynamického vývoja priemyselnej revolúcie. Je však tajuplné, že túto informáciu obsahujú v rozdielnej hustote a kvalite už spomínané svetonázorové a hodnotové prúdy myslenia a činu. Je to veľká záhada našich dejín, ktorá ešte stále čaká na svoje objasnenie.

Sociosynergetická filozofia dejín nemá dôvod pochybovať o tom, že civilizácia na tejto planéte už bola globalizovaná a fragmenty vedeckého informačného toku prevzala naša civilizácia už ako dedičstvo. Vedecký informačný tok dosahuje najväčšieho rozmachu v druhej polovici 20-teho storočia a jeho dôsledkom je nesmierny nárast chaosu spoločenských reprodukčných procesov všetkých úrovní.

Sociosynergetickým informačným tokom začína byť civilizácia tehotná v druhej polovici 40-tich rokov 20-teho storočia a jeho genéza spo-

čiva v transdisciplinárnej integrácii, koncentracii a centralizácii vedeckej informácie a vedeckej inteligencie. Vznik a vývoj jednotlivých hladín informačného toku bol nielen príčinou ale aj dôsledkom vzniku a vývoja historických materiálovo-technologických hladín hodnotovného procesu: makrotechnologickej, mikrotechnologickej, nanotechnologickej a nanobiotechnologickej.

Východiskovú konštrukciu sociosynergetickej filozofickej paradigmy som prezentoval v dvoch referátoch už na II. Slovenskom filozofickom kongrese v Bratislave v októbri 2000. K ucelenejším gnozeologicko-metodologickým základom sociosynergetického informačného toku – SOCIOSYNERGETIKE som sa dopracoval ku koncu 20-teho storočia a podarilo sa mi ju celistvo formulovať v monografickej štúdii **Exodus z Chaosu**, ktorá vyšla v Bratislave v roku 2002 vo vydavateľstve IRIS. Sociosynergetická filozofia je teda produktom slovenského filozofa, ale zároveň by bolo nesprávne ak by sme ju označili termínom slovenská. Okrem spomínanej monografie som SOCIOSYNERGETIKU a jej filozofické východiská prezentoval v ďalších štyroch samostatných vedeckých monografiách (**Úvod do sociosynergetiky, Bratislava IRIS 2004; Riadenie v systémoch a manažment systémov, Bratislava IRIS 2005; Sociosynergetika v samořízení a managementu, Praha, ROFESSIONAL PUBLISHING 2007**) v 7-mich monografiách vydaných v slovenskom ako aj v širšom slovanskom priestore a v ostatnom zahraničí. V roku 2006 bola sociosynergetika premetom rokovania medzinárodnej vedeckej konferencie SOSYM-06 v Prahe. [3] Sociosynergetika a jej filozofia má takto jednoznačne slovanský a slovenský pôvod, ale tým že vznikala na báze transdisciplinárnej multinárodnej až trasnárodnej komunikácie predstavuje univerzálne know-how myslenia a činu.

Tajomstvo SOCIOSYNERGETIKY a jej filozofie sa začína transdisciplinárnym nanovidením, nanopoznaním a nanoprojekciou systémov a porozumieť jej môže iba subjekt, ktorý presiahol úroveň mikrovidenia, mikropoznania a mikroprojekcie systémov. Sociosynergetika a jej filozofia je systémovo celistvou svetonázorovou, hodnotovou, ekonomickou, energetickou, ekologickou, kultúrnou a sociálnou výzvou civilizácie, ktorá dáva všetky predpoklady k dejinnému Exodu z chaosu reprodukcie spoločenských procesov.

Literatúra

- [1] TURAN, D.: Sociosynergetika – Sociosynergetics. Žilina: EDIS 2008.
- [2] JERŠOVA- BABJENKO, I. V.: Psychosynergetičeskije strategii čelovečeskoj dejatel'nosti (Konceptuálnaja model'). Vinnica: NOVA KNYHA PUBLISHERS 2005
- [3] SOSYM 06- SOCIOSYNERGETICAL MANAGEMENT, Praha, Czech Republic, November 30: EVIDA 2006.

Doc. Ing. Dušan Turan, CSc.
Slovenská socio-synergická spoločnosť
Pod Sadom 1/3
010 04 Žilina – Závodie
turan@fpt.tnuni.sk, turan@pobox.sk,







**FILOZOFIA
A SLOVANSKÉ
MYŠLIENKOVÉ
DEDIČSTVO:
Inšpirácie**



DÍLČÍ TYPY REFLEXE LIDSKÉ PODSTATY V MODU MORÁLKY

Jelena PETRUCIOVÁ

Partial types of conceptions of human being focused on morality

The article is focused on partial conceptions of human being within essential approach. In Kant's philosophy human essence is considered as a moral-practical reason. His theory was enriched by L. N. Tolstoy, F. M. Dostoevsky. Dostoevsky left essentialism and put grounds of existential approach by emphasising concrete human being. He regarded human as primarily moral, as well.

Začátkem 20. st. Max Scheler zformuloval úkol, který vedl ke vzniku nové školy filozofické antropologie. Úkol byl spojen s odpovědí na otázku po lidské podstatě a tím i s uspořádáním četných poznatků o člověku v oblasti filozofie a mimo-filozofických věd. Víme, že úkol školy nebyl naplněn, ale výzva k uspořádání zůstává aktuální. Určitou formou odezvy na tuto výzvu je vymezení základních metodologických přístupů dílčích typů antropologicko-filozofického pojetí člověka. Jedná se o přístupy: esenciální (nejrozšířenější v dějinách filozofie), existenciální, interpretativní/narativní. Ve svém příspěvku se chci zaměřit na několik typů reflexe lidské podstaty pojaté jako mravní podstata.

I. Kant, který je klasickým představitelem esencialismu, zdůvodňuje lidskou podstatu jako mravně praktický rozum. Kantův člověk je činnou bytostí patřící dvěma světům: světu přírody, v němž se musí podřizovat jejím zákonům (princip přírodního světa zní: žádný jev nemůže být sám sobě příčinou), a světu kultury, který otevírá možnost svobody pro člověka řídicího se těmi zákony, jež sám sobě vymezil jako nejvyšší (proto je autonomní). Kant neguje nábožensko-teologickou tezi o původu mravních norem, ale také nepřipouští možnost jejich formování na základě životní zkušenosti lidí. Mravní zákon chápe jako absolutní hodnotu přítomnou ve vědomí všech lidí. Princip světa svobody zní: rozumná bytost je cílem, k ní se nedá chovat jako k prostředku pro něco jiného.

Kantovo pojetí člověka jako mravně praktické rozumové bytosti posloužilo jako zdroj inspirace pro řadu myslitelů, včetně významných ruských spisovatelů – L. N. Tolstého a F. M. Dostojevského. Dialog s Kan-

tem vedl Dostojevského k opouštění cesty esencialismu.

V ruské filozofii bylo antropologické téma hlavním v průběhu celých dějin. Hledání bylo zaměřeno na problém lidské podstaty, lidského určení ve světě a jeho vztahu s Bohem.

L. N. Tolstoj přistupuje k reflexi člověka v modu náboženství a morálky, jejichž pojetí bylo založeno na napětí vnějšího a vnitřního, veřejného a soukromého života v každém člověku. Ve svém románu *Válka a mír* píše: „Dvě strany života existují v každém člověku. Soukromý život, který je o to svobodnější, o co odtažitější jsou jeho zájmy, a život živelný, stádní, kde člověk nevyhnutelně plní jemu předepsané zákony. Člověk vědomě žije pro sebe, ale nevědomě slouží jako nástroj pro dosažení historických obecně lidských cílů“ ([9] d. 11, 6). Do sféry vnějšího života patřil stát, církev, kultura, ekonomika. Tady není místo pro svobodu a mravnost. Každá událost je předurčena předcházejícími událostmi a každý čin je jen článkem v řetězci lhostejného k dobru a zlu kauzálního nexu. Ve vnějším životě se zlo nedá překonat a vykořenit. Člověk se může jen úplně vzdát účasti na vnějším životě ve jménu života vnitřního. Jen tady může člověk nabýt svobodu a žít dle zákonů dobra.

Pro Tolstého mělo rozdělení života člověka na život vnější a vnitřní stejný význam jako pro Kanta určení člověka jako bytosti, která patří dvěma světům: noumenálnímu a fenomenálnímu. Tolstoj považoval Kanta za „velkého náboženského učitele“. Stejně jako Kant Tolstoj odmítl zdůvodňování morálky empirickou zkušeností a její „zasazení“ do kauzálního nexu. Stejně jako Kant zastával názor, že to není v rozporu s idejí o všeobecné souvislosti jevů, protože člověk patří nejen světu jevů, ale především světu věcí-o-sobě, tj. světu inteligibilnímu. „Rozumná bytost jako bytost myslící přiřazuje sebe ke světu inteligibilnímu a jen jako činná příčina patřící tomuto světu nazývá svou příčinnost vůlí. Ale z druhé strany, tato bytost si uvědomuje sebe sama i jako část smyslově vnímatelného světa, v němž jeho činy jsou jen projevem této příčinnosti“ ([1] d. 6, 298). Ale podle Kanta jsou noumenální a fenomenální svět autonomní, tj. mezi nimi neexistuje vzájemný průnik, a proto moralizující, hodnotící vztah k dějinám je nepřipustným. V díle *Idee zu euner allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* Kant napíše, že obecné dějiny lidstva mohou být posuzovány jako naplnění tajného plánu přírody, který se uskutečňuje mimo mravní záměry lidí.

Tolstoj naopak nejenže moralizuje ve věci historického procesu, ale věří, že tento proces je možné a je zapotřebí zastavit. Zdá se, že vnitřní život může aktivně zasáhnout do vnějšího, a tím „fatální běh dějin“ přestává být natolik fatálním. Připustit podobný závěr je možné jen za

předpokladu, že považujeme vnější život za něco nereálného. Tolstoj byl nakloněn považovat vnější život za lež, iluzi. Tolstoj přehodnotil Kantův kriticismus a věřil, že jakmile lidé poznají pravdu a vzdají se iluzi, dosáhnou stavu blaženosti, který Evangelium nazývá Božím Královstvím.¹

Co je vnitřní život? Především je to život vně prostoru a času. „Můj život se projevuje v čase, prostoru. Ale je to jen jeho projev. Sam o sobě život, který si uvědomuji, je vně času a prostoru. Vše časové a prostorové je iluzí“ ([9] d. 26, 400). Jako mimo-časový a mimo-prostorový je lidský život i mimo-individuální. Vnitřní život je vlastně životem lidského rodu a každý jednotlivec je jen viditelným projevem tohoto života jako takového. „Je překvapující, – psal Tolstoj ve svém deníku, že jsme si zvykli na iluzi vlastní zvláštnosti, oddělenosti od světa. Ale pokud pochopíš tuto iluzi, nepřestáváš se divit, jak je možno nevidět to, že nejsme částí celku, ale jen dočasným a prostorovým projevem něčeho nadčasového a neprostorového ([9] d. 53, 150). Tento nadosobní, nadčasový a nad-prostorový život je bohem náboženství Tolstého. Otázka o náboženské spáse se proměňuje na otázku, jak překonat vlastní výjimečnost a individualitu a splynout se světovým životem.

Nový obsah získávají křesťanské kategorie „věčného života“, „nebeského království“. Eschatologie Tolstého není pojata jako „apokalyptická“, ale jako „prezentní“: Soud a Vzkříšení se odehrávají v každém věřícím teď, tj. v přítomnosti.

Podle Tolstého Ježíš nikdy nehlásal o osobním vzkříšení a nesmrtelnosti osobnosti. Do protikladu s naším dočasným a konečným životem dával ne budoucí záhrobní život, ale obecný život spojený se životem celého lidstva. Kdo žije v souladu s Kristem, ten se „přenáší“ do lidského Syna a takovým způsobem se stává věčným, nesmrtelným. Nesmrtelnosti dosahujeme ne v budoucnosti, ale v každém nekonečně malém okamžiku přítomnosti. Nesmrtelnou není každá jednotlivá osobnost, nesmrtelným je světový život. „O tom, že hyne můj osobní, individuální život a život celého světa nehyne dle vůle Otce a že jen ve splnutí s ním je možnost spásy, o tom již nepochybuji“ ([9] d. 23, 400).

Jakým způsobem může člověk dosáhnout splnutí se světovým životem a dosáhnout spásy? V první období své kazatelské činnosti (do 90. let) Tolstoj vidí cestu spásy ve sblížení s přírodou, ve fyzické práci, v oproštění se od zbytečností. Takovým životem žijí ruští rolníci, kteří

¹ Vztah L. Tolstého s křesťanstvím nebyl jednoznačný. Víme, že Svátý Synod svůj vztah k náboženství L. Tolstého vyjádřil odloučením spisovatele od církve. Z druhé strany významný ruský teolog a filozof M. M. Tarejev psal, že v Rusku nikdo tak hluboce nepochopil křesťanský zákon jako Tolstoj.

se nebojí smrti. Ale v posledních letech svého života se Tolstoj vzdává idealizace přírody, rolnického způsobu života a především idealizace úlohy práce. Teď Tolstoj přesvědčuje své následovníky: „Zastával jsem a zastávám názor, že práce... je hřích, že ideál Ježíše, jak i v otázkách manželství je nesít, nesklízet, že práce jako ctnost... je věčným a největším sváděním“ ([9] d. 65, 148). Znamená to, že ke konci života Tolstoj zavrhuje nejen tzv. vnější život – dějiny, politiku, kulturu, ale i práci, rodinu, plození dětí apod.

V takovém případě co je „křesťanský život“? Přichází k závěru, že pro označení ideálu křesťanského života nejvíce vyhovuje pojem „nirvána“. „Cítím, že nirvána je zajímavější než život, ale souhlasím, že nemyslím nic jiného než to, že nirvána je nic. Stojím jen za názorem náboženské úcty a úžasu k této nirváně“ ([9] d. 62, 7).

Pro Tolstého je nirvána zajímavější než život, i když je to nic. Výsledek náboženského hledání a útrap Lva Tolstého se dá vyjádřit slovy francouzského básníka Rimbauda: „opravdový život je nepřítomností. Nejsme v tomto světě“. Tolstoj zavrhl život a „zvolil smrt“. Sám Tolstoj tvrdil, že právě myšlenka o smrti ho přivedla k pochopení absurdity života a nesmyslnosti všech lidských snah.

V literatuře se již objevil názor, že tvůrčí cesta Tolstého je cestou tvůrčího vyhasnutí. Postupně se spisovatel vzdává umělecké tvorby a píše jen kázání a náboženské traktáty. Na konci své cesty nabízí *Kruh čtení* – sbírku citací mudrců různých národů a historických období. Zde se jako osobnost a tvůrce již neprojevuje. Andrej Bělyj vysvětloval jeho tvůrčí vyhasnutí tím, že Tolstoj pochopil, že nemůže zvítězit nad světem prostředky slova, tvorby, prorocství, a proto zvolil mlčení a únik ze světa. „Útěk ze světa je jediným poučením Tolstého nám“ ([3], 170).

Tolstoj vědomě ničí sebe sama jako tvůrčí osobnost a tím uskutečňuje jím zvolený náboženský ideál: ponořuje se do nirvány, do nebytí, a doufá, že když přijde reálná fyzická smrt, nikoho nezastihne.

Obzvláště zřetelně byl problém vztahu člověka s Bohem, otázka dobra v něm, zformulován F. M. Dostojevským. Spisovatel nezanechal žádný filozofický spis vyznačující se strohostí a jednoznačností logických závěrů, ale zabýval se otázkami, bez jejichž řešení naše přítomnost ve světě ztrácí smysl. Dostojevskij uskutečnil umělecké osvojení si některých základních problémů západní filozofie a ukázal možnost nových přístupů, které byly založeny na tradicích intuitivně obrazného pojetí světa. Ve svých románech reflektuje základní antinomii lidského bytí, jejímž zdrojem je rozpor mezi všeobecností, blahostí, nadčasovostí Boha a empirickou konečností, nedokonalostí a smrtelností člověka. Pro něho

není člověk pouhou psychickou osobností, jejíž psychické stavy se prolínají do vnějšího chování. Psychologická a mravní roviny osobnosti jsou podřízeny metafyzické rovině v člověku, jejíž pochopení předpokládá odhalení hlubokých základů života vůbec.

Dostojevskij usiluje o ospravedlnění nejen všeobecné duchovní podstaty člověka, ale i samotné konkrétní, neopakovatelné, omezené osobnosti se všemi jejími dobrými a zlými projevy. Podobné ospravedlnění není možné v rámci racionalistické myšlenkové tradice, a proto ji Dostojevskij zavrhuje. Hlavní v člověku není vyvoditelné ze zákonů přírody nebo všeobecné podstaty Boha. Člověk je ve své podstatě unikátní a iracionální tvor, v němž se setkávají a koexistují nejprotichůdnější tendence a kvality světa. Ve 20. st. se tento přístup stane hlavním tématem ruského a západního existencialismu.

Člověk je bitevním polem rozporů a střetů vznešeného a nicotného. „Některý člověk, obdařený vyšším duchem a rozumem, začne ideálem Madony a skončí sodomským ideálem. Ještě hroznější je, když někdo se sodomským ideálem v duši nezavrhuje ideál Madony a jeho srdce hoří pro tento ideál jako v mladých nezkažených létech“ – řekne Dmitrij Karamazov. ([5] d. 9, 123. Překlad – JP). Dalším příkladem rozporuplnosti lidského bytí je obraz Nastasji Filippovny. Nastasja Filippovna považuje sebe za hříšnou, vinnou. Ale zároveň předpokládá, že jiní ji mají považovat za nevinnou a musí ji ospravedlňovat. Nefalšovaně se hádá s Myškinem, který ji ospravedlňuje, ale také nenávidí ty, kteří souhlasí s jejím sebe-odsouzením a považuje ji za padlou... Nastasja Filippovna vlastně neví nic určitě – je padlou, nebo naopak ospravedlňuje sebe? Celý její život je hledání vlastního hlasu za těmito dvěma hlasy v ní.

Nehledě na rozštěpenost vlastního bytí je člověk celistvostí. Dokonce celistvostí schopnou dialogizovat s Bohem vzájemně obohacujícím způsobem. Bůh dává člověku základ jeho bytí a vyšší systém hodnot, ale konkrétní člověk „doplňuje“ božské bytí iracionálně pojatou svobodou, svévolí a vzpourou. K centrálním hrdinům jeho díla patří Raskolnikov, Kirillov, Ivan Karamazov, kteří se odvážili usilovat o neomezenou svobodu, vytrpěli nástrahy svévole a vzpoury a tímto způsobem se přiblížili pravdivé víře a naději na dosažení harmonie v duši a světě ([7]).

Dostojevskij prosazuje absolutní význam každého člověka jako osobnosti², ale pak se ukazuje, že hodnota a nezávislost každého z nás má svým

² U Berďajeva najdeme názor, že mnohotvárnost postav románů Dostojevského je vlastně projevem různých intencí vnitřního světa jedné osobnosti. Podle Berďajeva je hlavním cílem románů Dostojevského „odhalení jediné lidské tváře prostředky mnohosti lidí“ ([4] 164).

základem mystické vazby na jiné lidi. Analýzou postavy Nastasji Filipopovny M. Bachtin zároveň ukazuje tragickou nemožnost každého z nás zbavit se závislosti na jiném člověku a na společném smyslovém centru.

Vjačeslav Ivanov píše, že se Dostojevskému nejedná o zobrazení jednotlivých atomárních osobností, naopak, on je přesvědčen o možnosti a nutnosti radikálního překonání této atomárnosti a o mystickém pronikání. Pronikání je jisté transcensus subjektu, takový stav, ve kterém se stává možným vnímat cizí já ne jako objekt, ale jako jiný subjekt. Tak se utvrzuje cizí bytí jako „Ty jsi“. Tím toto cizí bytí přestává být pro mě cizím. „Ty“ se stává pro mne jiným označením mého subjektu. „Ty jsi“ neznamená to, že „jsi poznán mnou jako existující“, ale to, že „tvé bytí je mnou prožíváno jako vlastní“, nebo „tvým bytím já poznávám sebe sama jako jsoucí. ES, ergo sum“ ([8], 294 – 295).

Toto pronikání, které spojuje lidi, neohrožuje jejich osobnostní základ, ale napomáhá jeho utvrzení. Ve své izolovanosti osobnost nemůže najít základ své neopakovatelné jedinečnosti, může si snad jen uvědomit všeobecné zákonitosti, kterým se musí jak sama, tak i jiné podřídit. Ale v aktu pronikání, splynutí s jinou osobností si „já“ uvědomuje svou jedinečnost, uvědomuje si, že právě „já“ je centrem (jediným, pravým) světa. V tomto aktu dochází k proměně „já“ ze subjektu (jen subjektu) v samo bytí, v ten základ, který určuje všechno a všechny ve světě. Osobnostní prvek je smyslem bytí jako takového.

„Empiričtí“ hrdinové mají „dodatečnou“ rovinu bytí, která je hlavní. V této rovině se hrdinové spojují do některé jednoty, která vyjadřuje dynamiku samotného bytí ve formě metafyzické osobnosti, metafyzického hrdiny. Metafyzická osobnost není zvláštní substancí, která se nachází nad jednotlivými osobnostmi a nivelizuje jejich individualitu. Je to imanentní základ jejich svébytnosti. S přechodem od empirického k metafyzickému člověku Dostojevskij překonává rozdíl mezi člověkem a světem, přechází od „mimo-lidské“ reality k hlubinné vrstvě osobnostního bytí. Bytí ve svém základě se ukazuje být Osobností, která je plná rozporů a tajemství. Tato Osobnost není cizí empirickému člověku, je mu totožná v jeho nejdůležitějších projevech.

Spisovatel uznává všeobecnou mystickou jednotu lidí, uznává existenci určitého silového pole lidských vztahů, do kterých je vtažen každý z nás. Jakmile člověk přetrhává tyto vazby, ztrácí základ své individuální existence. Ale toto „pole“ také nemůže existovat jinak než uskutečněním v jednotlivé osobnosti, která se stává místem vzájemných vztahů a střetů.

Jen cestou pochopení vzájemného vztahu principu absolutnosti osobnosti a principu mystické jednoty všech lidí můžeme vysvětlit a pochopit

zvláštnosti umělecké metody Dostojevského, kterou Bachtin spojoval z dialogismem a polyfonií hlasů: „Množnost samostatných hlasů a vědomí, skutečná polyfonie hlasů, je základní zvláštností románů Dostojevského“. ([2], 6 – 7).

Na osobnost padá zodpovědnost za vlastní osud a dokonce na osudy jiných lidí. Pokud člověk není schopen (a tak se většinou stává) unést tíhu zodpovědnosti, je jeho osud tragickým a tato tragedie se vztahuje na všechny ostatní. Prostřednictvím obrazů Stavrogina, Raskolnikova, Ivana Karamazova Dostojevskij zobrazuje tragedii, kde osobnost dobrovolně nebo vůlí osudu přebírá na sebe zodpovědnost za jiné lidi a směřuje k osobnímu fyzickému nebo morálnímu krachu. V důsledku vede idea mystické pozemské vzájemné závislosti lidí Dostojevského ne k jistotě ve vítězství dobra a spravedlnosti, ale ke koncepci fundamentální, nezničitelné, nepřekonatelné viny každého před všemi lidmi za vše, co se odehrává ve světě ([6], d. 1, 160).

Ale zároveň ústy Kirillova Dostojevskij vyjadřuje podstatu své víry, víry v člověka, který jako konkrétní neopakovatelná a omezená bytost v sobě nese božský prvek, je Absolutnem, které určuje všechno, co již existuje v realitě a podmiňuje možnost proměny světa. Kirillov v *Běsech* řekne: „Kdo naučí, že všichni jsou dobří, ten ukončí svět... On přijde, a jeho jméno je člověko-bůh ..., v tom je rozdíl“ ([5] d. 10, 189).

V 19. – 20. st. řada myslitelů a škol usilovala o odpověď na otázku po podstatě člověka. Tato otázka zůstává otevřenou, odpovědi na ni se neustále mění a přispívají k rozšíření našich představ o nekonečné, proměnlivé a mnohotvárné lidské podstatě.

Literatura

- [1] KANT, I.: *Gesammelte Schriften*. В. 6. Berlin, 1907.
- [2] БАХТИН, М. М.: *Проблема поэтики Достоевского*. Москва : Наука 1977.
- [3] БЕЛЫЙ А. Лев Толстой и культура. In: *О религии Льва Толстого*. М. 1990.
- [4] БЕРДЯЕВ, Н.А.: Откровение о человеке в творчестве Достоевского. In: Бердяев, Н. А.: *Философия творчества, культуры и искусства*. М. 1994.
- [5] ДОСТОЕВСКИЙ, Ф. М. *Собр. соч.*: В 15 т. Л. 1991.
- [6] ЕВЛАМПИЕВ, И. И.: *История русской метафизики в веках*. В 2-х т. СПб : Алетейя 2000.
- [7] ЕВЛАМПИЕВ, И. И.: Кириллов и Христос. Самоубийцы Достоевского и проблемы бессмертия. In: *Вопросы философии* (1998), № 3.
- [8] ИВАНОВ, В. И.: *Достоевский и роман-трагедия*. Иванов, В. И.: *Родное и вселенское*. М. 1994.
- [9] ТОЛСТОЙ, Л.Н.: *Полн. собр. соч.* В 90 т. М. - Л. 1928 – 1958.

PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.
Katedra společenských věd
Pedagogická fakulta
Ostravská univerzita v Ostravě
Podlahova 3
709 00 Ostrava – Mariánské Hory
Česká republika
e-mail: jelena.petrucijova@osu.cz

RUSKÁ FILOZOFIE PRVNÍ POLOVINY 20. STOLETÍ

Jaromír FEBER

The Russian philosophy at the first half of the 20th century

The Philosophy of All-Unity is considered as a main stream of the Russian religious philosophy at the first half of the 20th century. The Russian religious philosophy presents the alternative philosophical approach which could both enrich our pluralist world and help to understand better the bases of the other philosophies.

Uvažujeme-li o ruské filozofii první poloviny 20. století, narážíme na řadu na sebe navazujících problémů. První výchozí problém, který nelze úplně přehlížet, je spojen s pochybností, je-li oprávněné považovat ruskou filozofii za specifickou podobu filozofie, anebo je korektnější hovořit o filozofii v Rusku. Zastáváme-li názor, že kromě různých filozofických směrů a přístupů majících svůj původ v Evropě a Americe se v Rusku vyvinula i svébytná ruská filozofie charakterizovaná především pokusem o syntézu pravoslavného křesťanství a filozofie, pak stojíme před dalším problémem. Je ruská náboženská filozofie homogenní celek mající charakter jednotné filozofické školy, jejíž představitelé uplatňují shodné principy, metody a společným úsilím přicházejí k obecným filozofickým závěrům, anebo je nutné k ruské filozofii přistupovat diferencovaně. Považujeme-li za oprávněné přistupovat k ruské filozofii diferencovaně, pak stojíme před problémem, je-li ruská filozofie volným spojením několika velkých autonomních filozofických osobností, anebo je ji možné klasifikovat na určité podskupiny filozoficky si blízkých filozofů. Jsme-li schopni v rámci ruské náboženské filozofie vyčlenit určité společné přístupy (například: esenciální (filozofie vsejednoty), existenciální (Berd'ajev), pravoslavně ortodoxní (Zeňkovskij), noetický (Losskij)...), pak stojíme před problémem, lze-li mezi nimi najít takový, který by byl dostatečně originální abychom jej mohli považovat za určitou filozofickou alternativu evropské či dokonce světové filozofie a který by byl zároveň v ruském filozofickém prostředí natolik významný, že bychom jej mohli považovat za jejího hlavního reprezentanta.

Nelze opomenout, že i před vítězstvím bolševické revoluce, která následně úplně vytěsnila náboženskou filozofii z ruského duchovního života, převládala u ruské inteligence materialistická filozofie, což museli

přiznat i protagonisté náboženské orientace. Ve sborníku *Mezníky* Bulgakov vyjadřuje nepříznivou situaci, ve které se nacházejí křesťanští myslitelé po revoluci roku 1905, kdy tvoří jen nepatrnou nepochopenou menšinu, považovanou za reakční, uprostřed rostoucího počtu intelektuálů všech směrů, proniknutých evropskou materialistickou filozofií ([5], 72). Stejně tak Berďajev, když vzpomíná na hnutí počátku 20. století, které nazývá obdobím „nábožensko-filozofické renesance“, musí přiznat, že se jedná o hnutí kulturní elity, a tato tzv. „horní aristokratická vrstva byla odtržena od širokých kruhů ruské inteligence a lidových mas“ ([4], 11).

Navíc když vyčleňujeme ve filozofii v Rusku počátku 20. století dva hlavní proudy: náboženský a materialistický (na půdě Ruska vedle sebe koexistovaly do r. 1922), musíme zároveň doplnit, že v uvedeném období byla zdejší filozofie mnohem rozmanitější, a že zmíněné proudy se nemusely jevit z pohledu současníků ani jako filozoficky dominantní. Například klasifikace, kterou předložil v roce 1938 znalec ruské filozofie Boris Jakovenko, obsahuje sedm hlavních proudů ruského filozofického myšlení: spiritualismus, materialismus, idealismus, realismus, kriticismus, pozitivismus, intuitivismus, v rámci kterých na základě podrobného zkoumání vyčlenil 213! dílčích směrů, škol a přístupů ([3], 543 – 557).

Z dnešního pohledu se ukazuje, že dominantní formou ruské náboženské filozofie je tzv. filozofie všejednoty (Podrobněji: [1]). Přes nezanedbatelnou rozdílnost mezi jednotlivými filozofy všejednoty lze pokázat na určitá společná východiska (obsažená především ve filozofii V. Solovjova), společné metodologické přístupy (transracionální pojetí víry, dialektika...), společné ideje (synkretismus sakrálního a profánního, boholdství, ontologizace gnozeologie...), které nás opravňují vymezit filozofii všejednoty jako originální a zároveň významnou podobu filozofie (Podrobněji: [2]).

Filozofie všejednoty, jak ji programově vymezuje Solovjov, je namířena na poznání absolutního prvotního základu bytí a jejím hlavním úkolem je sjednotit na tomto základě empirickou mnohost, a vytvořit tak celostní světový názor ([6], 243). V tomto smyslu je metafyzikou v tradičním chápání. Podmínkou světónázorové syntézy, která je namířena na pozitivní všejednotu, je překonání abstraktních východisek teologie, filozofie a vědy poukazem na to, že tyto oblasti mají vždy jen částečný charakter. Jsou-li jednotlivé duchovní oblasti odděleny, snaží se zaujmout univerzální roli, což vede k rozporům narušujícím jednotu chápání světa a našeho vztahu k němu. Solovjov naopak systematicky zdůvodňuje tzv. „celostní vědění“, které jediné může reprodukovat Všejednotu.

Koncepce „pozitivní všejednoty“ nezískala za života svého tvůrce

(Solovjov zemřel v r. 1900) velký vliv a veřejností byla přijata spíše negativně. Jeho filozofické dědictví však nebylo zapomenuto a stalo se východiskem filozofie všejednoty, kterou reprezentují především: S. N. Trubeckoj, J. N. Trubeckoj, S. N. Bulgakov, V. F. Ern, L. P. Karsavin, P. A. Florenskij a S. L. Frank.

Nejdůsledněji a nejsystematičtěji rozvíjí metafyziku všejednoty S. L. Frank, který její základ spatřuje v ideji, že „poznávat znamená nejen vidět věci, ale zároveň vidět, jak jsou ukotveny v absolutnu“ ([7], 199). Právě v tom lze spatřovat hlavní cíl filozofie všejednoty: zasadit relativní svět do absolutního kontextu. Absolutno je následně ztotožňováno s Bohem, a proto filozofii všejednoty zařazujeme do kategorie náboženské filozofie.

Ústřední kategorií filozofie všejednoty je Absolutno označované jako Všejednota. Všejednota je absolutní jednotou všeho, tj. absolutnem jako všeobjímajícím celkem reality. Základním charakteristickým rysem filozofie všejednoty je pak především důslednost, se kterou se tato filozofie snažila kategorii Všejednoty uplatňovat ve svých filozofických konstrukcích. Ona důslednost se dotýká především toho, že vše muselo být pojato jako organická součást Všejednoty, nic z ní nemohlo být vyňato, protože Absolutno nepředpokládá nic vnějšího, nemá žádné „vně“, nemá žádné hranice. Ani Bůh ani člověk se svým rozumem, duchovním životem a poznáním nemohli být takto ze Všejednoty vyloučeni, ale naopak vše se stává nedílnou součástí všeobjímající absolutní reality.

Důsledně pojata metafyzika všejednoty implikuje řadu důsledků, které filozofii všejednoty obsahově konkretizují a specifikují. Shrnutí hlavních důsledků nám proto umožňuje tuto filozofii výstižněji vymezit.

Základním náboženským důsledkem metafyziky všejednoty je především sjednocení Boha a světa (sakrálního a profánního, božského a světského, absolutního a relativního), protože je-li Bůh absolutní, pak nemůže nic (tj. ani profánní svět) stát mimo něj, ale vše je nutně jeho nedílnou součástí. Koncipování reality jako univerzální celistvosti, která obsahuje jako svůj nutný imanentní základ Boha, staví filozofii všejednoty před nelehký úkol myslet imanentně transcendentního Boha, tj. myslet jako imanentní základ reality Boha, který se ale zároveň od reality našeho relativního světa principiálně liší, a v tomto smyslu je Bůh vždy nutně transcendentní. Vztah imanence a transcendence se proto stává i jedním z ústředních problémů jejich filozofie. Synkretismus sakrálního a profánního byl cílem i principem filozofie všejednoty, která tak byla budována jako naplnění teleologického cyklu návratu ke spojení s Absolutnem, od kterého se abstraktní filozofie, věda, ale i náboženství vzdalují.

Ontologicko-gnozeologickým důsledkem metafyziky všejednoty je

sjednociení materiálního a duchovního, které souvisí se sjednocením objektu a subjektu poznání. Právě to bylo smyslem tzv. ontologického obratu, který filozofové všejednoty uskutečňovali v rámci teorie poznání.

Antropologickým důsledkem metafyziky všejednoty je sjednocení Absolutna (Boha) s člověkem. Člověk tím ve filozofii všejednoty získává výjimečný status „bohočlověka“, má takto božskou podstatu, která z něj činí hlasatele boží vůle v jinak relativním světě. Idea boholidství má překonat tragický osudový rozkol „mezi dvěma vírami – vírou v Boha a vírou v člověka, který je natolik charakteristický pro evropský duchovní život posledních století“ ([8], 209).

Důsledkem metafyziky všejednoty pro oblast logiky pak byla dialektická povaha jejich filozofie, protože Absolutno jako jednota všeho je i jednotou protikladů, a jako jednota protikladů musí být proto absolutní realita pojata a vyložena. Dialektická povaha Absolutna vedla filozofy všejednoty k odmítání redukce lidské logiky jen na oblast formální logiky, zdůvodňovali její neadekvátnost ve vztahu k absolutní realitě a prosazovali nutnost doplnit omezenou a abstraktní formální logiku o logiku dialektickou, protože konkrétní integrující rozum, o který usiluje filozofie všejednoty, se nesnaží rozpory reálného světa přehlížet nebo je rušit jako se o to snaží abstraktní myšlení, ale dává možnost jim porozumět a začlenit je do syntetického světónázoru.

Základním metodologickým důsledkem metafyziky všejednoty, který vůbec umožňuje ustavení náboženské filozofie jako specifické formy poznání a výkladu světa, však je především ontologické zdůvodnění víry jako relevantního způsobu poznání a výsadního prostředku dosahování vyšších absolutních pravd. Právě pojem Absolutna z pohledu filozofie všejednoty toto zdůvodnění dovoluje. Víra jako přímé nezprostředkované prožívání a postihování absolutní reality je umožněna lidskou reálnou životní participací na Absolutnu. Lidská duše je pojata jako pojítka mezi lidsky subjektivním a božsky absolutním a na tomto „boholidském“ předpokladu je založena možnost víry jako přímého postižení Absolutna.

V našem současném povědomí je na úrovni akademické filozofie náboženská filozofie brána spíše jako výstřednost, ne-li jako *contradictio in adjecto*, protože v ní dochází ke spojování dvou jakoby si navzájem odporujících východisek: rozumu a víry. Rozum a víra tvoří východiska dvou odlišných duchovních forem – filozofie a náboženství, a v náboženské filozofii pak jakoby dochází k jejich nekorektnímu míšení. Na základě studia ruské náboženské filozofie lze ale dospět k závěru, že rozum a víra nemusí být brány jako protiklady a že i náboženská filozofie je podnětná, přinejmenším jako radikální alternativa, která nutně provází

jakékoliv hlubší filozofické poznání.

Učíme se žít v pluralitním světě. Snažíme se být tolerantní i k jiným způsobům filozofování, i když to mnohdy není lehké, protože máme někdy pocit, že se překračují určité meze, za které bychom jít neměli, protože jinak riskujeme zánik filozofie jako rozumné, svébytné a i racionální veřejnosti respektované disciplíny. Mnozí se možná především nemohou zbavit dojmu, že je nepřipustné začleňovat do filozofie jako racionální disciplíny Boha. Snaha postihnout něco, co se zdánlivě vymyká možnostem rozumu, se možná jeví v rozporu s posláním filozofie, která právě rozum postuluje jako svůj konstitutivní prvek a základní kritérium, které odlišuje filozofii od nezávazného blábolení, či dokonce zcela iracionální mystiky, která rozum zdánlivě úplně popírá. Přijetí Boha se může jevit jako odmítnutí všeho toho, čemu filozofie bytostně věří a v čem spatřuje svůj počátek.

Domnívám se, že ruská náboženská filozofie pomáhá tento, dle mého soudu nerozumný předsudek, překonávat. Působivě ukazuje, že je možné Boha prezentovat jako rozumný předpoklad filozofie, že je možné nabídnout filozofické prostředky, kterými lze Boha prokazovat, a že je možné budovat náboženskou filozofii jako určitou akceptovatelnou filozofickou alternativu. Studium ruské filozofie všejednoty potěší zejména ty, kteří chtějí skloubit zdánlivě neslučitelné: Boha a rozum. Ty, kteří se nechtějí vzdát své náboženské víry, ale zároveň chtějí zůstat rozumnými lidmi. Ale to nemusí být jediný důvod, který nás vede ke studiu náboženské filozofie. Téma Boha radikalizuje mnohé tradiční filozofické problémy, ukazuje je z jiného úhlu pohledu, a tím nás nutí je znovu promýšlet. Nutí nás hledat nové argumenty, které by zdůvodňovaly naše různé filozofické pozice. Nutí nás opětovně se pokoušet o zdůvodnění předpokladů nejen poznání a myšlení, ale i lidské existence. Filozofická tematizace Boha vyhrocuje především otázky vztahu racionality a rozumu, rozumu a víry, subjektivity a objektivity, poznání a hodnot, pravdy a reality.

Mám za to, že právě o tom filozofické poznání je. Vývoj filozofického poznání nemá dominantně charakter kvantitativního nárůstu dílčích poznatků, které je podmíněno rozvojem lidských, technických a technologických možností. Filozofie podléhá jiným vývojovým zákonitostem, a to především proto, že na rozdíl od moderně pojaté vědy nepotřebuje žádnou technologickou bázi pro dosahování svého předmětu. Filozofie je založena na autonomním rozumu, ale právě proto je otázka rozumnosti pro filozofii natolik zásadní. Filozof neustále pátrá po nutných podmínkách rozumnosti, protože si uvědomuje, že nepřítomnost podmínky znamená i nemožnost podmíněného, tj. rozumu. Ale bez rozumu není nejen filozofie, ale ani člověk a lidská existence. Otázka, čím je rozum,

co je základní podmínkou rozumnosti, a tedy i myslitelnosti lidského světa, je zřejmě základní otázkou poznání, ale není otázkou, na kterou jsme schopni dát jednou provždy konečnou odpověď. I rozum se vyvíjí a vyvíjí se i jeho sebereflexe, a právě proto má filozofické poznání, které rozum tematizuje, charakter neustálých návratů, charakter odhalování nových aspektů a nuancí, které v konečném důsledku vedou k jeho stále hlubšímu a konkrétnějšímu pojetí.

Ve filozofii musíme vítat každý podnět, který nás nutí se k otázce rozumnosti a rozumu vracet, protože právě tak jsme schopni svůj rozum rozvíjet. Tematizace Boha a náboženské filozofie je vhodnou příležitostí k takovému návratu, protože zde se rozum nachází na hranici (a možná již za hranicemi) svých možností, a jak známo, každý experimentátor (a náboženskou filozofii lze považovat i za určitý myšlenkový pokus) se snaží zkoumaný objekt postavit do co možná nejextrémnějších podmínek, protože tak se o něm doví nejlépe. Extrémní podmínky totiž odhalují i ty stránky, či dokonce hlubiny, které by za normálních podmínek zůstaly buď úplně skryty, nebo by se projevovaly jen částečně.

Převládající skepse současné filozofie ve vztahu k možnosti postihnout nejen absolutní, ale jakoukoli pravdu ve smyslu objektivního vědění a optimistická ambice náboženské filozofie na možnost postižení pravdy v její absolutní podobě disponují podle mého soudu stejnou mírou zdůvodněnosti. Světská filozofie, vycházející z předpokladu relativního lidského rozumu, zcela odůvodněně popírá absolutní noetické nároky člověka, ale záměnou výchozího předpokladu se noetická situace staví do jiné perspektivy. Předpoklad boží moudrosti vyvádí člověka z duchovní izolace a postižení absolutní pravdy se takto stává odůvodněnou možností. Výchozí předpoklady jak světské, tak náboženské filozofie však budou vždy víceméně spadat do oblasti subjektivní volby. Volba náboženské filozofie může ale být, jak ukazují náboženští filozofové, podpořena mnoha nepřímými filozofickými argumenty, které vycházejí z analýzy lidské duchovní situace a existence vůbec. Tato volba takto přestává být naivní a stává se svobodným rozhodnutím, které předpokládá znalost alternativ a schopnost argumentace.

Pádým argumentem je poukaz na to, že prvek absolutnosti je vždy imanentně obsažen v lidském myšlení. Absolutno nemusí mít personifikovanou podobu a být zachyceno na úrovni pojmů, ale je vždy obsaženo v logiko-kategoriální struktuře myšlení, skrze kterou je každá dílčí myšlenka začleňována do absolutního kontextu. Člověk se díky svému myšlení realizuje v horizontu neomezeného bytí, a zakouší proto sám sebe pod požadavkem toho, co je nepodmíněné. V tom lze spatřovat tajemství

lidského ducha. Jeho podstatu můžeme pochopit jen z nekonečnosti, která je mu vlastní.

I ruští filozofové zdůvodňují ve svém díle nutnou přítomnost absolutna v rozumu, což právě považují za jeden z podpůrných argumentů, dokládající oprávněnost náboženské filozofie. Protože ať už má absolutno jakoukoli formu a je jakkoli pojmově uchopeno, vždy platí, že fungování lidského rozumu je bez absolutna nemyslitelné. A otázka, na kterou světská filozofie může jen obtížně odpovědět, zní: odkud se absolutno v lidském myšlení bere? Je-li lidské myšlení autonomní a jako takové založené na omezené lidské zkušenosti, a proto vždy relativní a konečné, pak je nepochopitelný jeho absolutní přesah. Ten je naopak lehce objasnitelný za předpokladu boží intervence. Bez ní by v empirickém světě mělo být myšlení vždy relativní, stejně jako je relativní lidská smyslová zkušenost a na ni založená logika.

Literatura

- [1] FEBER, J.: *Náboženská filozofie S. L. Franka*. Ostrava : VŠB-TU 2006.
- [2] FEBER, J.: Metodologické poznámky nejen ke studiu ruské filozofie. In: *Filosofický časopis* (2007), č. 5, s.721 – 739.
- [3] JAKOVENKO, B.: *Dějiny ruské filozofie*. Přel. F. Pelikán, Praha : Orbis 1938.
- [4] БЕРДЯЕВ, Н. А.: Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал Путь. In: *Путь*. 1935, № 49, с. 3 – 22.
- [5] БУЛГАКОВ, С. Н.: Героизм и подвижничество. In: *Вехи*. Из глубины. 1991 Москва : Правда, с. 31 – 72.
- [6] СОЛОВЬЕВ, В. С.: *Собрание сочинений в 10-ти томах*. СПб. 1911 – 1914, т. 10.
- [7] ФРАНК, С. Л.: *Сочинения*. Москва : Правда 1990.
- [8] ФРАНК, С. Л. 1997: *Реальность и человек*. Москва : Республика 1997.

PhDr. Jaromír Feber, CSc.
Katedra společenských věd
VŠB-TU
Dr. Malého 17
Ostrava
Česká republika
e-mail: Jaromir.Feber@vsb.cz

IDEA VŠEJEDNOTY V MYSLENÍ VLADIMÍRA SOLOVJOVA

Ivan MOĐOROŠI

Idea of Total-unity in thinking of Vladimir Solovyov

Total-unity (всеединство) belongs to the most important spheres of thinking of the Russian philosopher, probably the biggest, Vladimir Sergejevich Solovyov (1853 – 1900). The idea of total-unity manifests itself especially in two aspects: cosmological and anthropological. The world is, according to Solovyov, closed in particularity; it is reduced into a lot of phenomena that lead towards originally separated unity. The aim and meaning of cosmic process is a sequential, meaningful realisation of the leading, i.e., a consistent realisation of total-unity. Solovyov's positive attitude towards matter is closely connected with the idea of total-unity, as the total-unity can realise by that. This interest in the matter never lead him to materialism. The matter was, for him, the realisation of spirit on the way to fullness. He added especially aesthetic and mystical meaning to the matter. The idea of Solovyov's total-unity is necessary to understand against the background of his ideas of god-manhood (богочеловечество).

Téma všejednoty sa v myslení Vladimíra Solovjova prejavovala na všetkých úrovniach myslenia. Či už v oblasti teoretickej filozofie, alebo na poli praktického snaženia vytvoriť jednotné náboženstvo, ktorého „prorokom“ bol Solovjov počas celého života. Celý problém partikularity vo svete vychádza z jeho presvedčenia, že či už veda, alebo náboženstvo sú vzájomne v antinómii a nekomunikujú navzájom. Preto sa Solovjov snažil vytvoriť vzájomnú syntézu vedy, filozofie a náboženstva, ktorú nazval sofiológiou. Solovjov poukazoval na fakt, že na počiatku dejín boli filozofia, veda a náboženstvo v synergii (porov. [7], 164).

V tomto príspevku sa zameriam na proces všejednoty v evolúcii sveta a kozmu a prejavom intenzity zjavenia sa božského Loga svetu v podobe náboženstva, ktoré by podľa Solovjova malo smerovať k pôvodnej jednote.

Komplexná filozofia (teozofia)¹ sa usiluje o logickú dokonalosť zá-

¹ Solovjov nazýva komplexnú filozofiu teozofiou. „Slobodná teozofia je organická syntéza teológie, filozofie a empirickej vedy. Iba takáto syntéza môže v sebe zahrňovať komplexnú gnozeologickú pravdu. Veda, filozofia a teológia sú mimo nej len zlomkovitými

padného myslenia s preniknutou obsahovou úplnosťou kontemplácie (nazerania, intuície) Východu. Integrálne poznanie je preniknuté ideou všejednoty², ktorá je podľa Solovjova korunou predkresťanskej náboženskej múdrosti (porov. [6], 82 – 83).

Pre filozofické zdôvodnenie tohto pojmu musel Solovjov vyriešiť problém všejednoty v Bohu, ako spojiť mnohosť v Bohu a zároveň jeho jednotu so sebou samým. Boh, podľa Solovjova, nemôže byť „niečím“, keďže to by znamenalo popretie jeho všemohúcnosti, a teda by išlo o limitáciu Boha a jeho porovnanie vzhľadom k niečomu. Boh je pre Solovjova všetkým a je jednotou celého stvorenia. Táto jednota je obsahom a objektívnou podstatou Boha, hoci Boh ako subjekt sa od nej odlišuje. Boh teda vytvára mnohosť, avšak nie je touto mnohosťou determinovaný, keďže je jednotou vo svojej podstate.

Svet, ktorého tvorcom je Boh, obsahuje v sebe božský prvok, nakoľko podľa Solovjova nemohol svet vzniknúť mimo Boha, keďže by to popieralo jeho všemohúcnosť, ako najdôležitejšiu vlastnosť Boha ako dokonalej bytosti. Práve svet, ktorý v sebe obsahuje mnohosť fenoménov a antinómií, svet atomizovaný na množstvo jednotlivín (nakoľko prírodný svet stratil svoju prvotnú jednotu – odpadol od božskej jednoty³), zároveň disponuje aj všejednotou v potencii. Táto všejednota je princípom, ktorý spája človeka s Bohom. Bez tohto princípu by človek nemohol nadobudnúť zjednotenie s božským princípom.

Každá partikularita tiahne k zjednoteniu sa s božským princípom – všejednotou a postupne sa k tejto vzájomnej jednote aj približuje.

„Cieľom a zmyslom kozmického procesu je postupné uskutočňovanie tohto smerovania, postupná realizácia ideálnej všejednoty. Pokým v božskom poriadku je všetko absolútnym organizmom večne, podľa zákona prírodného bytia sa ním postupne stáva v čase.“ ([6], 144)

Práve tieto názory poukazujú na vysporiadanie sa Solovjova s mnohosťou a jednotou a zároveň sa podľa nás snaží odpovedať na otázku existencie mnohosti náboženstiev, keďže ony sú postupnými fázami v evolúcii zjednocovania.

časťami, čiže aspektami celkového gnozeologického organizmu. Sú to len z jeho kontextu vytrhnuté stránky, ktoré nemôžu byť v súlade s komplexnou pravdou.“ ([5], 290)

2 Na rozdiel od Solovjova sa Berďajev domnieval, že idea všejednoty je dosiahnuteľná iba v intenciách náboženstva a nie filozofie, ako tvrdil Solovjov (porov. ([1], 17). K všejednote pozri aj: ([8], 231).

3 Solovjov považuje za príčinu tohto oddelenia prvotný hriech, ktorý je napokon doložený takmer vo všetkých kultúrach sveta. „Tým, že človek povstal proti božskému princípovi všejednoty, že ho odstúpil zo svojho vedomia, sa zároveň dostal do područia hmotného princípu... stáva sa tak iba jednou z mnohých prírodných bytostí.“ ([6], 150)

Postupné utváranie všejednoty vo svete je tak vývinom sveta k jeho plnosti a pôvodnému stavu. Tak dospel Solovjov aj k evolúcii sveta a kozmu.⁴ S týmito názormi súvisí aj Solovjov pozitívny „vzťah“ k hmote, nakoľko sa človek vďaka hmote môže realizovať. Tento záujem o hmotu ho nikdy neprivedol k materializmu. Matéria bolo pre neho realizáciou ducha, ktorý ju nutne potrebuje, aby sa mohol prejaviť navonok. Solovjov hmote prikladal estetický a mystický zmysel (Porov. [3], 11).

Keďže všejednota je vo svete obsiahnutá ako potencia, svet k nej smeruje a je ňou priťahovaný. Božský princíp sa chce realizovať v chaose a vytvoriť ideu absolútneho (celistvého – bohoľudského) organizmu (Porov. [6], 201).

„Božský princíp v kozmickom procese teda vystupuje ako činná pôsobiaci sila absolútnej idey, ktorá sa chce realizovať, inkarnovať do chaosu rozdelených prvkov. Podobne ako Duša sveta⁵ smeruje aj božský princíp k tomu istému – k vteleniu božskej idey alebo k zbožšteniu (θεοσις – theosis) všetkého súcna tým, že mu vtláča podobu absolútneho organizmu.“ ([6], 145)

Zmysel kozmickej evolúcie je teda podmienený zjednotením božského princípu s dušou sveta (мировая душа).⁶

Avšak aká je príčina rozdelenia? Prečo je realizácia tohto princípu procesom a nie jednorazovým aktom? Solovjov odpovedá, že touto príčinou je sloboda. Zjednotený svet odpadol od božstva a rozpadol sa na množstvo vzájomne nepriateľských prvkov.

„Svet, ktorý bol dušou sveta zjednotený, odpadol slobodným aktom od božstva a vnútorne sa rozpadol na množstvo nepriateľských prvkov; celé toto množstvo sa musí dlhodobým radom slobodných aktov zmieriť so sebou navzájom a s Bohom a obrodíť sa vo forme absolútneho organizmu.“ ([6], 147)

A keďže idea všejednoty je potenciálne obsiahnutá vo svete, toto úsilie nemôže vychádzať len od Boha, ale tiež z prírody.

4 Solovjovi boli blízke názory Darwina a detailne poznal jeho evolučnú teóriu. Avšak ako náboženský mysliteľ chápal evolúciu v širšom náboženskom rámci v ktorom ústredné miesto zaujíma otázka soteriologie a vykupiteľského poslania Ježiša Krista (Porov. [10], 180–187).

5 Dušou sveta rozumie dušu vznikajúceho organizmu, ktorý sa od Boha oddelil a na počiatku kozmického procesu nedisponuje jednotiacou silou. Má ju iba v spojení s božským princípom (všejednotou v skutočnosti). Duša sveta tak sama od seba je iba neurčitým tiahnutím k všejednote (Porov. [6], 199). K pojmu Duša sveta a jeho prítomnosti v dejinách filozofie pozri: ([8], 231).

6 Božský princíp je v tomto procese pôsobiaci, určujúci a oplodňujúci element. Duša sveta je pasívna sila, akási vonkajšia ochrana, v ktorej sa môže tento princíp rozvíjať a plne prejaviť.

Kozmogonický proces je u Solovjova dovŕšený stvorením dokonalého ľudského organizmu – človeka.

„V človeku sa duša sveta po prvýkrát spája s božským Logom vo vedomí, ako najčistejšej forme všejednoty. Hoci je človek iba jednou z mnohých prírodných bytostí, vo svojom vedomí má však schopnosť postihnúť rozum, čiže vnútornú spojitosť a zmysel všetkého jestvujúceho.“ ([6], 149 – 150)

Solovjov nazýva človeka druhou všejednotou, nakoľko je medzi ním a božským princípom určitý druh jednoty (človek ako *imago dei*). V tomto kontexte zaznieva aj idea bohočlovečenstva v osobe Krista, ktorý je pre Solovjova úplným zjednotením božského a ľudského princípu (ideálne bohočlovečenstvo). Aj preto Solovjov považuje vo svojej periodizácii náboženského myslenia kresťanstvo za vrchol zjavenia sa božského princípu svetu. Idea bohočlovečenstva⁷ je u Solovjova vrcholom evolúcie dejín zjavenia sa božského princípu svetu (Porov. [12], 534). Ústredným pojmom je *κενοσις* – Boh si vzal podobu služobníka a prijal ľudské limity (porov. Flp 2, 6–11). Tento akt zjavenia sa Boha ako seba samého obnovuje prvotnú zviazanosť ľudského a božského princípu. Je uskutočnením procesu všejednoty vo viditeľnom svete. Príchod človeka (prvého Adama) do kozmického procesu v materiálnej prírode znamenal koniec kozmického procesu a bol začiatkom dejín, a tým aj historického procesu, ktorým sa pripravoval príchod „nového“ zduchovnelého človeka – Krista (ako druhého Adama).⁸ Práve inkarnácia poukazuje na možnosť zbožštenia človeka. Človek môže nadobudnúť prvotnú jednotu práve v uskutočnení idey bohočlovečenstva.

Všejednota je teda dôležitou súčasťou Solovjovho myslenia. Svet je priťahovaný k zjednoteniu a k prvotnej jednote. Antropologický rozmer je potom zahrnutý v idey človeka ako druhej všejednoty, ktorý má toto zjednotenie aktívne vytvárať.

Je len samozrejým dôsledkom Solovjovho myslenia, že božský princíp musí byť poznateľný. Solovjovov koncept nebol skepticizmom, ale jeho pravým opakom. Solovjov podľa Loseva chápal Sofiu ako univerzálne náboženstvo, ako reálnu a voľnú syntézu všetkých náboženstiev. Tento univerzalizmus sa potom pretransformoval do jeho obdivu

7 Berďajev, ktorý mnohé Solovjove názory ohľadom sofiológie kritizoval, ideu bohočlovečenstva v jeho systéme najviac obdivoval. Vo svojej autobiografii sa priznal, že táto časť solovjovskej filozofie mu pomohla zblížiť sa s pravoslávnyim prostredím. Hoci nikdy nebol solovjovcom, ideu bohočlovečenstva považuje za hlavnú ideu ruského náboženského myslenia (Porov. [2], 128).

8 „K človeku smerovala a gravidovala celá príroda. K Bohočlovekovi smerovali celé dejiny ľudstva.“ ([9], 369)

ku katolicizmu a budovania kresťanskej jednoty (Porov. [4], 15).

Božský princíp je poznateľný, lebo je aj zjavujúci sa vo všetkých teofániách sveta. Preto Solovjov predložil aj svoj pohľad na dejiny náboženských koncepcií. Práve v tomto koncepte dejín sa prejavuje jeho evolucionizmus a zmysluplnosť dejín, ktoré sú zavŕšené Kristom (Logom) ako vrcholom zjavenia.⁹ Celý tento proces je vyvrcholením zjavovania sa božského princípu v objektívnom a pozitívnom procese komunikácie medzi božským a ľudským na ceste k všejednote.

Solovjov definuje najvyšší stupeň náboženského rozvoja v zmysle, že je: „Najdokonalejšou formou božského zjavenia a musí 1) byť v najvyššej miere zvrchovanou všeobecnosťou a 2) musí byť v ňom čo najvyššia miera kladného obsahu, musí byť zvrchovanou plnosťou a celistvosťou (konkrétosti).“ ([6], 38)

Solovjov prichádza k definícii, že „náboženstvo musí byť univerzálne a jednotné.“ ([6], 38) Toto všetko sa musí uskutočniť bez minimalizácie náboženského obsahu. Teda nemôžeme náboženstvo pozbaviť jeho individuality a zjednodušovať ho na prázdne tvrdenia, ktoré by boli síce platné pre každú formu náboženstva, avšak bez vnútorného obsahu, formy a tradície. Takéto zjednodušenie by znamenalo fatálny omyl a náboženstvo by sa obmedzilo len na racionalizovanú duchovnosť, ktorá je obhájiteľná iba rozumom.

Tieto názory sú zaujímavé aj v dnešnom kontexte a v snahách vytvoriť „ideálne“ náboženstvo, či už na základe zlúčenia jednotlivých náboženských tradícií, alebo vytvorením humanistickej (etickej) náboženskosti, na ktorej by sa zhodli všetci ľudia. Avšak Solovjov pred takýmto náboženstvom varuje, nakoľko by bolo iba snahou človeka, bez hlbšej dejinno–posvätnnej tradície.

Solovjova argumentácia je *via maxima* a nie *via minima*. Čím sa viac náboženstvo približuje k plnšej a bohatšej forme, tým viac pozitívneho obsahu je v ňom prítomné.

V zásade Solovjov popisuje zjavenie božského princípu v troch etapách evolučného smerovania.

Božský princíp je ukrytý za svetom prírodných javov. Vo všeobecnosti ide prevážne o prírodné náboženstvá. V tomto prípade Solovjov hovorí o prirodzenom či bezprostrednom zjavení.¹⁰

⁹ Solovjov je presvedčený o kresťanstve ako o vrchole zjavenia. Tento fakt je potrebné mať na zreteli, hoci neumenšuje význam a posvätnosť (aj ako Zjavenia) iných náboženstiev. Tieto náboženstvá sú v hierarchii evolúcie nutným predpokladom na prijatie ďalšieho náboženstva.

¹⁰ Príroda v tomto type zjavenia nadobúda božský charakter. Prírodné sily sú deifikované a Boh je stotožňovaný s prírodou. Pre tieto kultúry je charakteristické cyklické

Božský princíp sa zjavuje v protikladnosti voči prírode (negatívne zjavenie). Pre túto etapu je charakteristické popretie zmyslového – prirodzeného.¹¹

Božský princíp sa zjavuje vo svojom vlastnom obsahu (sám o sebe).¹² Toto zjavenie je zjavením pozitívnym.

Toto delenie je dôležité pre pochopenie Solovjovho chápania dejín, hoci jednotlivé Solovjove názory na evolúciu náboženstva môžu byť viac alebo menej podrobené kritike. V období, keď Solovjov prednášal svoje teórie, však boli tieto názory odvážne a moderné.

Najväčším prínosom jeho periodizácie náboženského myslenia v súčasnom kontexte je, že týmto náboženstvám priznáva fakt božieho zjavenia sa (hoci v nedokonalnej forme). Tieto náboženstvá podľa Solovjova vznikli ako odpoveď človeka na zjednocovanie sa s božským princípom. Evolúcia uvedomovania si božského princípu vo svete je súčasťou dejín, ako ich chápe Solovjov. A práve rozmanitosť náboženstiev je toho dôkazom.

Pri Solovjových názoroch je potrebné neustále myslieť na jeho tiahnutie k mysticismu, snívaniu a víziám, ktoré mu boli vlastné.¹³ Idea všejednoty je aj dnes inšpirujúcim konceptom, ktorý pokazuje na dve dôležité skutočnosti. Na jednej strane pozitívne smerovanie dejín k budúcej jednote človeka a Boha na druhej strane výzva k intenzívnejšiemu dialógu

chápanie času. Takto chápaný čas je návratom človeka a prírody „in illo tempore“ – do kozmogonického – mýtického času. Striedanie ročných období a vôbec ľudský život je len imitáciou toho, čo už bohovia na počiatku vykonali. Božský princíp je rozpoznávaný iba v bytostiach a silách prírodného sveta, a preto príroda podľa Solovjova nadobúda božského významu a je teda chápaná ako absolútna sama osebe (Porov. ([6], 41 a nasl.).
11 Hlavným náboženským smerom tohto obdobia je budhizmus. Ten sa „zrodil“ po tom, ako prírodný človek pochopil, že príroda je klam a prelud (májá). Absolútny princíp bol teda nutne vymedzený záporne: ako absencia akéhokoľvek bytia. Nebol teda prírodou, ale ničím (nirvána) (Porov. [6], 44 – 47).

12 K pozitívnej fáze zjavenia božského princípu priraduje Solovjov aj učenie o ideách, ako o večných a nemenných podstatách. Tieto idey tvoria pravý obsah absolútneho princípu. Krása a harmónia je podľa gréckeho idealizmu nedeliteľnou súčasťou Božstva, a preto ho je možné priradiť k tejto fáze. Tieto vlastnosti sú pre Solovjova dôležitými atribútmi poznania, cez ktoré je možné vnímať Boha. Práve v tejto poslednej fáze sa Solovjov dostáva k myšlienke osobného Boha. Nositeľ ideí sa musí od ostatných líšiť subjektívne (svojou existenciou), musí mať vedomie samého seba a musí teda byť osobnosťou. Ak to aplikujeme na absolútnu ideu, je možné prísť k Bohu ako osobe, ktorý je vo svojej objektívnej podstate všeobšiahly a všejednotný a zároveň sa od všetkého odlišuje. Zjavenie osobného Boha dokazuje Solovjov na „božskej odpovedi“, keď Mojžišovi vyjavuje svoje meno: *ehjeh asher ehieh*. Boh sa predstavuje ako osoba, a teda je to prvé, individuálne, osobné zjavenie božského princípu. (Porov. ([6], 70 a nasl.). Kresťanstvo je tak podľa Solovjova pokračovaním tohto zjavenia. Všetky jeho filozoficko-náboženské diela dokazujú výlučné postavenie kresťanského zjavenia medzi ostatnými náboženstvami.

13 K týmto jeho víziám poznamenal aj jeho priateľ, knieža Jevgenij Trubeckoj, že jeho sny boli veštecké a prorocké, inokedy zas fantastické a podivné (Porov. ([11], 19).

medzi náboženstvami, ale aj medzi filozofiou, náboženstvom a vedou, ktoré podľa Solovjova majú k sebe bližšie, ako môže byť na prvý pohľad zrejmé.

Literatúra

- [1] BERĎAJEV, N.: *Filosofie svobody. Filosofie a náboženství*. Olomouc : Votobia, 2000. ISBN 80–7198–486–8
- [2] BERĎAJEV, N.: *Sebazpoznanie. Pokus o filozofickú autobiografiu*. Bratislava : Agora, 2005. ISBN 80–968686–8–3
- [3] KOMOROVSKÝ, J.: Idea Kozmického Krista u Pierra Teilharda de Chardin a Vladimíra Sergejeviča Solovjova. In: *Hieron* (1998), č. 3, s. 9 – 16. ISBN 80–89058–11–6
- [4] KOMOROVSKÝ, J.: *Vladimír Sergejevič Solovjov – zakladateľ ruskej náboženskej filozofie*. In: *Verbum* (2003), č. 1, s. 7 – 19. ISSN 1210–1605
- [5] СОЛОВЬЕВ, В.: *Философския начала цельнаго знания*. Собранные сочинения. Т. I. Брюсель : 1966, s. 250–405.
- [6] СОЛОВЬЕВ, В.: *Чтения о Богочеловечестве*. Собранные сочинения. Т. III. Брюсель : Жизнь с Богом, 1966, s. 3 – 185.
- [7] СОЛОВЬЕВ, В.: *Кризис западной философии*. Собранные сочинения. Т. I. Брюсель : Жизнь с Богом, 1966. s. 27 – 170.
- [8] СОЛОВЬЕВ, В.: *Стати из энциклопедического словаря*. Собранные сочинения. Т. X. Брюсель : 1966, s. 229 – 520.
- [9] СОЛОВЬЕВ, В.: *Духовные основы жизни*. Собранные сочинения. Т. III. Брюсель : Жизнь с Богом, 1966, s. 299 – 416.
- [10] SLÁDEK, K.: *Pohled na teorii evoluce očima Vladimíra Solovjova*. In: *Theologická revue* 76 (2005), č. 2, s. 180 – 187.
- [11] ТРУБЕЦКОЙ, Й.: *Мирозозерцание В. С. Соловьева*, Москва : 1913
- [12] WALICKY, A.: *Zarys myśli Rossyjskiego od Oświecenia do renesansu religijno – filozoficznego*. Krakow : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005

Ivan MOĎOROŠI, PhD.
KF FF KU v Ružomberku
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
Slovenská republika
e-mail: modorosi@fphil.ku.sk

ODLIŠNOSŤ NÁRODNÝCH CHARAKTEROV A ICH PREJAVY V UMENÍ PODĽA NIKOLAJA BERĎAJEVA

Teodora KUKLINKOVÁ

N. A. Berd'ajev, was Russian religious philosopher. He was influenced by personalism and existentialism finds national characters (souls) in works of great thinkers – artists. He concentrates especially on genius of Russians, French, Polish and Germans and from this aspect underpins special features of Russian revolution. It is interesting to compare these characters with recent characters situated in works of contemporary important Russian writers.

Po nástupe M. Gorbačova nastal v ZSSR veľký obrat v myslení. Najmä mládež, vzdelávaná výlučne v duchu marxizmu „pokrsteného“ leninizmom, sa intenzívne zainteresovala o dovtedy neprístupnú ruskú náboženskú filozofiu (zaujal najmä polyhistor P. A. Florenskij, V. S. Solovjov, N. O. Losskij, N. A. Berd'ajev a ďalší). V akademických dejinách filozofie sa im venovala iba minimálna okrajová pozornosť (pozri [6]).

Mienim sa zaoberať skôr sociálno-politickými než špeciálne filozofickými názormi Nikolaja Alexandroviča Berd'ajeva (1874 – 1948).

Rodom šľachtic sa vzdal týchto výsad na znak revolty proti sociálnej nespravodlivosti. R. 1898 bol pre účasť na podujatiach marxistických krúžkov a akciách „legálnych marxistov“ poslaný na 2 roky do vyhnanstva.¹ Študoval v Kyjeve, St. Peterburgu a Heidelbergu; stal sa vynikajúcim znalcom nemeckej idealistickej filozofie, ale cenil si aj Feuerbacha pre jeho antropologizmus a čítal aj Marxa. Od roku 1905 sa stáva presvedčeným, ale neortodoxným kresťanom. V r. 1917 dokončil štúdiá a v r. 1920 – 1922 bol vysokoškolským učiteľom v Moskve.

R. 1909 s ďalšími „legálnymi“ publikuje v zborníku *Problemy idealizma* a v programovom zborníku *Vechy*, ktorým „... sa završuje zakladanie náboženských filozofických spoločností“ v Rusku ([5], 545).

R. 1922 ho spolu s radom ďalších vypovedali z Ruska, a po 2 rokoch v Berlíne sa doživotne presídlil do Francúzska.

Berd'ajev bol veľmi plodným autorom, len súpis jeho publikácií (knihy, štúdie, články) tvorí obsiahlu knihu, vydanú v Paríži ([8], 131). Nastoluje rad filozofických, teologických aj politických otázok z pozí-

¹ Životopisné údaje sa v rôznych prameňoch dosť líšia. Pozri: [4]; [5]; [6]; [8]; [9]; [10].

cií hlboko veriaceho kresťana, s názormi nie vždy v súlade s tradičným učením pravoslávnej aj katolíckej cirkvi (pozri [4], 78).

Zaujala ma jedna z jeho raných kníh, umne zostavená zo série esejí *Osud Ruska* (1918), posledná kniha vydaná v Rusku pred vysťahovaním. Zaujímavé je najmä to, ako v nej autor na pozadí pre Rusko neslávneho priebehu a výsledku 1. svetovej vojny rozoberá osobitosti charakteru Rusov a ďalších zúčastnených národov a ich prejavy v literatúre a umení. Obsahovo sa k tomu primkýňa už v zahraničí vydaná kniha o osobitostiach ruskej revolúcie ([3]). Prvá je zaujímavá aj tým, že myšlienky v nej sú ešte akési „panenské“ nepretavené pobytom v cudzine, kde sa vedome začal hlásiť k personalizmu a k existencializmu, i keď nábehy k tomu sú už aj v nej.

Aby sme sa zmocnili témy, musíme sa krátko zastaviť na spresnení autorovho pojmoslovía a terminológie. Pre Berďajeva sú charakterové príznaky nejakého národa, teda jeho psychológia a správanie prejavmi „duše“. „Duch“ národa sa nenachádza v ľuďoch, ale kryštalizuje sa iba v géniach, vyspelých a talentovaných osobnostiach, najmä v umelcoch. Status „ducha“ a „duchovnosti“ vysvetľuje vo viacerých knihách, uviedla by som najmä *Duch a realita* (1937) [2]. Autor si uvedomuje široké, podľa neho „metaforické“ používanie slova „duch“ (napr. národa, rodiny, profesie, ale aj doby alebo aj kapitalizmu, hoci ten vraj „...vlastne znamená poníženie ducha“) ([2], 38). Duch nemožno definovať, „vypracovať pojem“ o ňom, iba zachytiť jeho príznaky, ktorými sú: sloboda,² zmysel, tvorivá aktivita, celistvosť, láska, hodnota, oslovenie vyššieho, božského sveta a jednota s ním ([2], 34). Duch je subjektom, prielomom božského do sveta, emanácia Boha, ale je aj „bohoľudský“, „bohosvetový“ ([2], 34). Duchovnosť je výlučne vlastnosťou *osobnosti* a nie spoločnosti (teda ani cirkvi), ale nemusí sa u každého jednotlivého človeka rozvinúť, hoci dušu má každý. Preto je podľa Berďajeva medzi ľuďmi a umelcami istá schizma.

Domnievam sa, že v danej práci o duchu, kde chcel Berďajev vysvetliť tretiu božskú osobu, vlastne zmiešava teologický pojem Ducha Svätého so sociálno-psychologickým pojmom. Preto má u neho problematika ducha a duchovnosti národa mystickú povahu, plnú „tajomstva“ ([2], 47 ai.).

Po tejto úvodnej úvahe vyvstáva otázka, čo podľa Berďajeva určuje národné charaktery? Zásadne odmieta ekonomické odôvodňovanie vedomia, známe z marxizmu, lebo vraj znamená popieranie akejkol'vek slobody a možnosti rozvoja osobnosti. Je pravda, že problém osobnosti

² O slobode v jeho chápaní pozri podrobnejšie ([8], 135) a v knihe J. Čipkára ([4], 79).

a sociálnej psychológie sa v marxizme začal rozvíjať pomerne neskoro (asi až v 60. rokoch 20. storočia) a podobne aj problém slobody. Berďajevov striktný záver však vyplýva, myslím, z metafyzického chápania determinizmu.

U Berďajeva prevládajú prírodné, biologické a geografické faktory determinácie, a tu nachádzame miestami až sarkastické, hoci čiastočne aj pravdivé charakteristiky „duší“.

Prevládanie „ženského“ momentu v ruskej povahe nepriamo odôvodňuje historickými a čiastočne aj geografickými podmienkami. Jednej kapitole dal názov „O večne babskom v ruskej duši“ a zdôrazňuje, že ide práve o *babské* a nie tak o *ženské*.

Od čias Ivana Hrozného a Petra Veľkého vraj badať očarenie veľkým, silným, tým čo vyvoláva lásku, obdiv, pokoru, poslušnosť, snahu „byť blízko“ v teplúčku kolektívu, poverčivosť, modloslužobníctvo. Demonštruje to na románe vynikajúceho ruského spisovateľa V. V. Rozina, kolisajúceho medzi vášňou a nenávisťou voči pravoslávii ([1], 130). „Baba“ sa vraj „nevestila“ a vybrala si najhoršieho možného ženicha, zbyrokratizovaný obrovský štát – neštát, nešťastné mnohonárodnostné cárske impérium.

A odtiaľ aj ostatné kontroverzné vlastnosti: muži (sila) zaujatí večnými vojnami o udržanie a rozšírenie impéria neustále ohrozovaného sú na hraniciach a vnútri vládne živelnosť, nekontrolovateľná svojvôľa veľkostatkárov a byrokratov a schopnosť ľudu znášať utrpenie, ale na druhej strane anarchizmus (tiež vraj akýsi ženský), večné vzbury, boj o slobodu, hoci aj iba od povinností a aktivity (napr. Pugačovovo povstanie), lenivosť a zvyk spoliehať sa na druhých, nábožnosť akási prízemná, barbarská: „schovať sa pod sukňu“ Bohorodičky. S tým súvisiaca aj nečestnosť, zlodejstvo a možnosť odčiniť hriechy sviečkou jednému z najväčšieho množstva svätých v Európe. Tlak obrovského priestoru na dušu a s tým súvisiaci nedostatok formotvorného talentu a preto aj rozplývavosť, rozmazanosť ruskej krajinomalby, typicky ruské pútníctvo, tuláctvo, bludárstvo, večné hľadanie pravdy. Nedostatok národného sebavedomia a na druhej strane tvrdá rusifikácia porobených národov, ba aj samej pravoslávnej cirkvi. Bohatstvo a servilnosť vyššej cirkevnej hierarchie, nevzdelanosť popov a hlásanie chudoby pre konečnú spásu označuje Berďajev za „zradu Kristovho odkazu“ ([3], 179). Neschopnosť sformulovať slovanskú ideu a neplnenie mnohými generáciami pociťované mesianistické poslanie je slabosťou národa.

Všetky tieto a ďalšie vlastnosti premysleli a vyjadřili veľkí ruskí duchovia, najmä spisovatelia. Ich diela sa však „nezrodili z radostného tvo-

rivého nadbytku, lež z núdze a trpiteľského osudu človeka a ľudu“ ([3], 82). Jeho príklady:

Dostojevskij – revolucionár na typicky ruskej pravoslávnej báze, ostrý kritik pomerov a vizionár, videl, že sa Rusko rúti do priepasti (Besy), mesianista ale bez čistej obetavosti a s nacionalistickým podtónom (neznášal Poliakov a Židov), atď.

Tolstoj s jeho nearistokratickým aristokratizmom, vzburou proti civilizácii ale neprotivením zlu, útekom od národa a prehlásením, že nepozná Krista, iba Kristovo učenie. Jeho priam fyziologický popis Rusov, skrížených s Ázijcami (napr. Platon Karatajev s mäkkou tvárou a guľatým telom). Podľa Berďajeva v Rusku vraj vôbec niet ostro vykrojených profilov (hľa príznaky ženskej povahy a ázijského vplyvu).

Gogol' vynikajúco odhaľoval „babské“ poklonkovanie byrokracii, nečestnosť a i.

Turganev objavil nihilizmus (Bazarov). Spomínajúc „zbytočných ľudí“, Berďajev z akéhosi dôvodu nespomína *Gončarova* (Oblomov), *Gorkého* „západníctvo“ a ateizmus pomenoval „aziatizmom“ ([1], 56 - 61) a pre nízke vzdelanie ho nezaradil medzi veľkých duchov Ruska. Najviac si, pravda, cenil *Puškina* (Onegin) a *Lermontova* (Pečorin) ako duchovný výkvet Ruska ([7/3], 199).

Pri porovnávaní s „dušami“ iných národov na prvé miesto kladie Francúzov (aj pre obavu o Paríž vo vojne), ale vidí ich únavu a vyčerpanosť svojimi „veľkými dejinami“, „lásku k autonómnemu životu“ ([1], 153 - 159), stratu bojovnosti, zjemnosť. Vyčíta im túžbu po rozkoši a „hre duchovných síl“, estetizmus, aj ateizmus, meštiacku honbu za mamonom, skúposť a bezduchosť, čo však znamená rozklad ducha tohto talentovaného národa.

Podrobne sa Berďajev venuje vzťahu poľskej a ruskej „duše“ ([1], 160 - 166). Negatívne ho stále ovplyvňujú staré historické spory, ale najmä politické okolnosti. Navyiac, sú tu aj hlbšie duchovné príčiny istej animozity: poľský nacionalizmus, panský duch a príliš galantný štýl vďaka rytierskej minulosti, príliš ponížený až trpiteľský vzťah k ženám a aj opovrhovanie ruským národom. Napokon katolicizmus upínajúci sa dohora ku Kristovi a golgote, stojaceho proti pravoslávnenému náboženstvu zeme a Bohorodičky. Neprijateľný je aj poľský pátos utrpenia až afektácie oproti ruskej dionýzovskej povahe. Vysoko si však cenil poľský mesianizmus „oveľa čistejší než ruský“ ([1], 164), najmä Mickiewicza a málo známeho, ale ruským túžbam blízkeho geniálneho Vronského ([1], 140) a iných. Ale pritom Berďajev niekoľkokrát s dôrazom opakuje, že Rusko musí svoje krivdy voči Poľsku priznať a vykúpiť sa, že je

tu aj veľa spoločného. Popis vzťahu s Poliakmi má zvláštnu láskavú až poetickú štylistiku.

Nakoniec sa osobitne vyčleňuje, už aj nadpisom, *Náboženstvo germanizmu*. Uvážme, že to bolo na konci 1. svetovej vojny, kde Nemci predviedli svoj krutý, vtedy najmodernejší vojenský arzenál. Berďajev uvádza dve možné úvahy: buď medzi Nemcami vysokého ducha, romantikov a mystikov, Götheho a geniálnych hudobníkov a dnešným militarizmom niet nič spoločného, alebo – a k tomu názoru sa prikláňa, že od Kanta a Fichteho vedie priama cesta ku Kruppovi. Nemecký duch netrpí skepsou ani dogmatizmom, Nemci chcú vždy zo seba a podľa seba prerobiť svet, vrátane cirkvi a náboženstva a organizovať život v kasárenskom štýle. Sú vždy aktívni, aj u Götheho všetko začína činom (Faust). U nich niet lásky, bratských ani erotických citov, jedine ak sentimentalita. Platí u nich len kategorický imperatív „má byť“. Je to typický severský a mužský charakter, imponujúci silou, ale nepríťažlivý a pre ruskú dušu až odpudzujúci. Berďajev so skrytým potešením konštatuje, že ich víťazstvo je pochybné, lebo s ruským chaosom a živelnosťou si nevedia rady (to sa zrejme zopakovalo aj za 2. svetovej vojny, hoci aj ruská duša už medzitým zmužnela, stvrdla).

V súvislosti s charakteristikou ruskej duše a iných európskych „duší“ sa zdá zmysluplné aspoň stručne sa ešte zastaviť pri Berďajevových rozboroch osobitostí ruskej revolúcie, v knihe *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. Ako to, že napriek ženskosti, pokore a silnej religiozite bola táto revolúcia a jej následky také kruté? Tak by vraj nemohla prebehnúť revolúcia v žiadnej inej európskej krajine a na západe ju považujú za ázijskú ([3], 121). Podľa neho sa však trpitelstvo ľahko môže prevrátiť na krutosť. A v krajine, kde nebol rozvinutý proletariát priviedla „*idea diktatúry proletariátu*“ k násilnej proletarizácii roľníctva. Stala sa národným mýtom a zdanlivým nájdením večne hľadanej univerzálnej pravdy. Bolševizmus ako totalitárska idea zodpovedala tradícii ruského maximalizmu a stal sa novým náboženstvom, dopĺňajúcim oficiálny ateizmus. Lenin s „rusko-mongolskými črtami tváre“ ([3], 122), s asketickým cynizmom a pragmatizmom, jednoduchý, drsný, vyrovnaný, s chytrosťou až úskočnosťou, bol „dušou“ blízky ľudu. Bol to nový typ vodcu, ktorý si vytvoril Tretiu internacionálu ako záruku „zle transformovaného ruského mesianizmu“ ([3], 151) a cárskej autokracie ([7/3], 198). Kulturná úroveň revolucionárov bola nevysoká, čo tiež vyhovovalo ľudu, ktorý nenávidel inteligenciu. Berďajev však uznáva, že Lenin prizýval k budovaniu a nie k ničeniu a tým zastavil rozpad Ruska, avšak cestou tyranie ([3]), nemožnej na Západe.

Ale či sa niečo podobné neodohralo napríklad počas „kultúrnej revolúcie“ v Číne a snád' aj v niektorých súčasných latinsko-amerických krajinách?

Mnohé želania Berďajeva na dobu po 1. svetovej vojne sa po revolúcii naozaj splnili: Rusko vyšlo z izolácie, stalo sa veľmocou, ľud sa stal až nadmieru sebavedomý, prišlo uznanie, avšak nie tak, ako si to on predstavoval. História sa podľa mňa aj tu zopakovala dvakrát. Prvé obdobie v čase stalinského samoderžavia po revolúcii a aj vrátane 2. svetovej vojny sa javí ako tragédia, druhé, brežnevovské a aj po ňom občas ako fraška. A mnohé charakteristické vlastnosti ľudu sa zachovali dodnes.

Svedčia o tom literárne diela mnohých súčasných ruských spisovateľov (pokiaľ ich poznám). Aj u nás sú známe napríklad diela *Viktora Jerofejeva*: Dobrý Stalin (o diplomatoch vrátane jeho otca), Ruská krásavica (o špeciálne ruskej prostitúcii). Poviedku Život s idiotom (o Leninovi a ľude) zhudobnil v rovnomennej opere A. Schnittke. Až do plaču je z knihy *Venedikta Jerofejeva*: Moskva – Petuški, (opilstvo). Hororové a la Roald Dahl sú knihy *Vladimira Sorokina*, napríklad Pir (Hostina), (postsovietska demoralizácia). Násilné vydupávanie európskeho impéria dedičmi skríženia ruskej a ázijskej duše popisuje v zložitom kvázi historickom románe Ukus angela (Bozk anjela) *Pavel Kursanov* atď. Zdá sa, že súčasní spisovatelia idú v šľapajach svojich veľkých predchodcov.

A ako zakončuje N. Berďajev svoje úvahy o ruskej duši a duchu? Popri ostrej kritike totalitarizmu, tyranie, ateizmu, „teokracie naruby“ ([3], 148) atď. nečakane prehlási, že sám je za beztriednu spoločnosť, pravdaže bez „náboženstva komunizmu“, ktoré je aj protikresťanské, aj protihumanistické. Ale, že „komunizmus má pravdu v kritike kapitalizmu“, lebo ten „pošliapava osobnosť a dehumanizuje ľudský život, robí z človeka vec a tovar“ ([3], 192). Treba vytvoriť podmienky, „vyklučujúce možnosť vykorisťovania svojich blížnych...“ ([3], 194). A to píše v knihe, ktorá vyšla v Paríži, keď on už veľa rokov v kapitalizme žil. A pohyb k socializmu, „ponímanom v širokom, nie doktrínárskom zmysle“ vyhlasuje za svetový pohyb ([3], 161). Pravda, o rozpade socialistického tábora vtedy ešte (zomrel v roku 1948) nemohol vedieť.

On sám je za „kresťanstvo obrozené, verné svojmu prorockému duchu“ ([3], 196) a J. Komorovský označuje jeho názory ako „kresťanský sociálny kriticismus“ ([7/3], 206).

Prínos Berďajeva v nami rozoberanej problematike vidím v tom, že vlastne urobil kritickú sebareflexiu ruského národa svojej doby, platnú v mnohom až dodnes. Využil v nej aj diela velikánov ruskej literatúry 19. storočia. V čase, keď Rusko stálo na vtedajšej križovatke dejín, nebola

ešte využitá. Dnes nám však môže pomôcť napríklad lepšie pochopiť príčinu toho, ako sme pod sovietskou kuratelou žili po roku 1945 a tiež osudy idey „demokratického socializmu“ v 60. rokoch u nás. Berďajeva analýza vrhá svetlo aj na procesy a zvláštnosti súčasného zložitého vývoja v Rusku a krajinách bývalého ZSSR a osobitosti ich ciest od diktatúry k „autokratickým“ demokraciám dnes.

Literatúra

- [1] BERĎAJEV, A. N.: *Sud'ba Rossii*. Moskva: Izd. G. A. Lemana i S. J. Sacharova 1918, cit. podľa reprintovej reprodukcie: Izd. MGU 1990.
- [2] BERĎAJEV, A. N.: *Duch a realita*. Bratislava : Kaligram, 2006.
- [3] BERĎAJEV, A. N.: *Pramene a zmysel ruského komunizmu*. Bratislava : Kaligram, 2004.
- [4] ČIPKÁR, J.: *N. O. Losskij vo filozofii 20. Storočia*. Košice : UPJŠ, 2004.
- [5] *Filozofický slovník*. Bratislava : Pravda, 1989.
- [6] *Istoria filosofii v 6 tomach, 4. a 5. tom*. Kolektiv avtorov. Moskava : Izd. ANSSSR, 1959 a 1961.
- [7] KOMOROVSKÝ, J.: *Doslovy ku knihám*. 2, 3, 8, pozri zodpovedajúce vyd. údaje.
- [8] MEŇ, PROTOJEREJ ALEXANDER: *Ruská náboženská filozofia*. Bratislava : Kaligram, 2005.
- [9] http://hr.wikipedia.org/wiki/Nikolaj_Berdjajev, str.23:11,15sijecan2008
- [10] http://nl.wikipedia.org/wiki/Nikolaj_Berdjajev, 10.jan2008

prof. PhDr. Teodora Kuklinková, DrSc.
Žižkova 24
811 02 Bratislava
e-mail: iveta.balazova@savba.sk

PRÍNOS N. O. LOSSKÉHO DO EURÓPSKEHO FILOZOFICKÉHO MYSLENIA

Tatiana MANDOVÁ

Contribution of N. O. Lossky to the European Philosophical Thinking

Nikolaj Onufrijevič Losskij, Russian philosopher, “globetrotter”, representative of “pure philosophy”, which has been organically developed from gnoseology and logic through metaphysics and axiology to the ethics and religious philosophy. Losskij’s philosophy was aspiring to reach truths and was known by integral unity of internally entireness and external terminated system of philosophical world-view with a religious-moral orientation. It became genuine expression of Russian spirit, which we could met at the field of European philosophy in the first half of the 20th century. Losskij is not just a typical Russian thinker. His effort of synthesis between a priory and empiricism doctrines got over the line of home philosophical scenes and become a disciple of European epistemological tradition in realism intentions. As an advocate of realistic platform he came with his own variant, whose initial base have been Russian Neo-Kantianism.

Nikolaj Onufrijevič Losskij (1870 – 1965) bol nielen významným ruským filozofom, ale nesporne patril k popredným osobnostiam európskeho filozofického myslenia 20. storočia. Pre ruskú filozofiu význam osobnosti Losského spočíval v tom, že „bol prvým ruským mysliteľom, ktorému sa podarilo vytvoriť vnútorne celostný a vonkajškovo zakončený systém filozofického svetonázoru“ (prekl. T.M. [3], 6), ktorý sa vyznačoval organickou jednotou, nábožensko-morálnou orientáciou a snahou o dosiahnutie pravdy. (pozri [4], 407) Dielo Losského je jednoznačne originálnym sebautvrdením ruského ducha, s ktorým sa stretáme na scéne európskej filozofie v prvej polovici 20. storočia. Ako jeden z predstaviteľov obdobia „ruskej nábožensko-filozofickej Renesancie“ (prekl. T.M. [4], 406) nebol len typickým ruským filozofom orientujúcim sa na domácu filozofickú scénu. Svojou snahou o syntézu empirizmu a apriorizmu sa stal pokračovateľom európskej gnozeologickej tradície.

Od svojich študentských čias, v dôsledku objektívnych, ale z časti aj subjektívnych príčin bol Losskij, svojím spôsobom, „svetobežníkom“, ktorý pobudol v mnohých krajinách sveta. Nebude nás zaujímať prečo, ale najmä čo zanechal nasledujúcim generáciám filozofov.

V zrelom veku, v rokoch 1922 – 1942 Losskij pôsobil v Prahe a od apríla roku 1942 až do záveru letného semestra roku 1945 na katedre filozofie vtedajšej Slovenskej univerzity v Bratislave. Roky strávené v Prahe a v Bratislave možno považovať, z hľadiska filozofickej tvorby, za výnimočne plodné, pretože v uvedenom období píše a vydáva gro svojich hlavných prác.¹ Nezanedbateľnou je tiež skutočnosť, že mnohé práce uzreli svetlo sveta práve na Slovensku, ku ktorému si Losskij vytvoril pozitívny vzťah. Svedčí o tom konštatovanie na titulnej strane „Slobody vôle“, že uvedené dielo venuje „československému národu.“ (prekl. T.M. [8], 481) Aj neskôr, spomínajúc na roky prežité na Slovensku, Losskij napísal: „profesorská činnosť na bratislavskej univerzite ma plne uspokojovala. Mal som mnoho poslucháčov a mnohí z nich prejavili seriózný záujem o filozofiu.“ ([9], 288) A skutočne, Losskij ako tvorca a dôsledný predstaviteľ intuitívneho realizmu zanechal po sebe stúpcov intuitivizmu, ktorí ovplyvnili filozofické dianie na Slovensku aj v povojnových rokoch. (prekl. T.M. pozri [2], 9) To znamená, že išlo o obojstranný pozitívny vzťah, ktorý vyplynul aj z toho, že v osobnosti Losského bolo niečo sokratovské. „Stretnutie s ním vždy prinášalo veľké duchovné potešenie“. (prekl. T.M. [4], 396)

Z hľadiska duchovného dospievania a zrenia Losskij prešiel dlhú a „strastiplnú“ cestu. Láska k vede a k duchovnej kultúre sa u neho prejavila už na gymnáziu, ktoré musel opustiť, pretože sa zrieka Boha, propaguje ateizmus a socialistické idey. Odchádza do Švajčiarska, ale jeho očakávania sa nenapĺňajú a po roku, okľukou cez Alžír, pôsobenie v cudzineckej légii, predstierané šialenstvo, prejdúc väčšiu časť cesty pešo, sklamaný, podvyživený sa vracia späť do vlasti. Jediné, čo sa nezmenilo, bol jeho hlad po vedomostiach. Ako stúpenec mechanistického materializmu bol presvedčený, „že získať poznanie o základoch štruktúry sveta znamená naučiť sa fyziku, chémiu a fyziológiu“. ([10], 19) Až postupom času sa u Losského objavuje záujem o filozofiu. Na ceste profesionálneho filozofa ho výrazným spôsobom ovplyvnili tri osobnosti. Ako prvý, A. A. Kozlov, významný neoleibnizián a odporcu materializmu. Pod jeho vplyvom Losskij zavrhol ateizmus, materializmus, prikláňa sa k panpsychizmu a jednoznačne sa upriamuje na filozofiu. Druhou osobnosťou bol psychológ A. I. Vvedenskij, jeden z najvýznamnejších predstaviteľov ruského novokantovstva. Jeho pričinením Losskij reorientuje pozornosť na gnozeologickú problematiku. Už v tom čase bol presvedčený, že po-

¹ „Logika“ (1924), „Sloboda vôle“ (1925), „Hodnota a bytie“ (1931), „Typy svetónázorov“ (1931), „Zmyslová, intelektuálna a mystická intuícia“ (1938), „Boh a svetové zlo“ (1941).

znaniu je dostupné iba to, čo je imanentné vedomiu. Vzhľadom na dané presvedčenie, ako stúpenec Leibnizovej ontológie, sa musel vyrovnáť s Kantovou teóriou poznania. Dopomohla mu k tomu tretia osobnosť, V. S. Solovjov, na podnet ktorého sa venuje prekladom Kantových prác, ku ktorému mal veľmi blízko, najmä v neskoršom období, v otázkach týkajúcich sa metafyzických problémov.

Pod vplyvom vyššie uvedených osobností sa postupne formuje Losského názor, v duchu ktorého veľmi precízne a dôsledne buduje svoj filozofický systém. Vychádzajúc z presvedčenia, že „poznám jedine to, čo je imanentné môjmu vedomiu“, prechádzajúc sa zahmlenými ulicami, „kedy sa všetky predmety zlievajú v jedno“, rodí sa myšlienka, že „všetko je imanentné všetkému“. Z daného momentu Losskij nachádza „odpoveď na všetky otázky, ktoré ho znepokojovali“ a „idea všeprenikajúcej svetovej jednoty“ ([9], 102) sa stáva východiskom jeho uvažovania. Losskij bol presvedčený, že idea imanentnosti je tým prostriedkom, ktorý v akte intuície dokáže prekonať dualizmus bytia a vedomia. Tu nachádzame počiatky jeho teórie imanentnosti, počiatky intuitivizmu, pretože, organická jednota sveta „a intímne prepojenie medzi jeho časťami“ sú nevyhnutnou podmienkou možnej intuície. (pozri: [5], 54)

Počiatky intuitivizmu Losskij prezentuje v magisterskej práci, „*Základné psychologické teórie z pohľadu voluntarizmu*“. Následne, po roku 1903 nastupuje obdobie, v ktorom upresňuje svoju noetickú pozíciu v konfrontácii s názormi Bergsona, Husserla, novokantovcov, ale aj stúpenecov dialektického materializmu. Je na mieste poznamka, že „ak Bergson skvele opísal intuíciu, tak Losskij poskytol originálny, autentický „základ intuitivizmu.“ (prekl. T.M. [3], 6) Losskij si uvedomoval, že problematika poznania musí mať pevné a vyhranené ontologické zázemie. Vyvrcholením daného úsilia sa stáva práca „*Svet ako organický celok*“. V úvode sa môžeme dočítať, že vzťah gnozeológie a ontológie je vzájomný, pretože „gnozeologická teória“, u Losského „intuitivizmus“, sa stáva prostriedkom „znovuzrodenia a práva metafyziky na existenciu.“ (prekl. T.M. [6], 339)

Prínos Losského pre európsku filozofiu je spätý s jeho intuitivizmom a realizmom. Ako stúpenec realistickej platformy prichádza s vlastným variantom realizmu, ktorého východiskovou bázou bolo ruské novokantovstvo. Prichádza tiež s vlastným intuitivizmom predstavujúcim novú teóriu poznania na báze realizmu. V duchu danej teórie „predmet poznania – i keď je časťou vonkajšieho sveta – môže vstupovať do vedomia poznávajúceho subjektu a byť poznávaný v originály tak, ako je, bez toho, že by bol ovplyvnený aktom poznávania. Toto bezprostredné na-

zeranie predmetu poznávajúcim subjektom označujem termínom intuícia.“ ([5], 31) Nová teória, „teória intuície“, podľa Losského, „nepriháša nové alebo mimoriadne metódy poznávania: je to nová teória o starých metódach poznania“, ([5], 33) ktorými sú zmyslové vnímanie, pamäť, predstavivosť, myslenie. Vzťah intuitivizmu k starším smerom možno charakterizovať tak, „že popiera ich popierania (neguje ich negácie), ale uchováva ich tvrdenia, snažiac sa doplniť ich novými pravdami. Takýmto spôsobom, on (intuitivizmus – T.M.) vôbec neodmieta staré smery, skôr naopak, snaží sa o ich znovuzrodenie, ale v inovovanej forme, oslobodenej od výnimočnosti a umožňujúcej ich zmierenie a spojenie.“ (prekl. T.M. [7], 326)

Snahou intuitivizmu, tak ako ho prezentoval Losskij, bolo „odhaliť a odstrániť nepravdivý predpoklad odlúčenosti medzi poznávajúcim subjektom a poznávaným objektom.“ (prekl. T.M. [7], 326) V tomto zmysle, Losskij vystupoval proti názorom v duchu individualistického empirizmu, predkantovského racionalizmu a Kantovho kriticizmu, pretože v základoch daných noetických teórií objavil dva predpoklady, s ktorými principiálne nesúhlasil. Konkrétne, Losskij odmietal, „že všetky obsahy vedomia sú psychickými stavmi a že obsahy zmyslového vnímania vznikajú kauzálnym vplyvom predmetu na telo subjektu.“ ([5], 37)

Tak ako v prípade Kanta, aj vo vzhľadom k osobnosti Losského sa konštuje, že sa mu „podarilo urobiť nový kopernikovský prevrat v gnoezológii“, ktorý spočíval v prekonaní dualizmu medzi vedomím a bytím, ja a ne-ja v akte intuície ako „bezprostredného uchopovania predmetu v origináli“ (prekl. T.M. [3], 6), t.j. nie prostredníctvom kópie, obrazu či reprezentácie. Nebol to len Losskij, ktorý tvrdil, že „zmyslovo vnímaný predmet nie je obrazom alebo kópiou, ale transsubjektívnou skutočnosťou, ktorá vstupuje do vedomia subjektu“, ([5], 34) ale nikto myšlienku o prítomnosti transsubjektívneho bytia v procese poznania nepresadzoval tak systematicky ako práve Losskij.

Z pozícií intuitívneho realizmu „tradičné tézy realistickej noetickej platformy Losskij reinterpretoval nasledovne: jestvuje skutočnosť nezávislá od poznania a jej poznanie sa deje intuitívne tak, že poznávajúci subjekt – nadpriestorová a nadčasová substancia (sustancionálny činiteľ – T.M.) – obracia svoje poznávacie akty na samotnú originálnu skutočnosť imanentnú vedomiu.“ ([10], 14) Keď Losskij hovoril o imanencii cudzieho súcna vedomiu nástojil na tom, že „toto súcno vstupuje do poľa môjho vedomia bez toho, aby sa stalo mojím stavom alebo psychickým procesom.“ Povedané inými slovami: „byť imanentný vedomiu neznamená nevyhnutne byť imanentný subjektu vedomia, t.j. tvoriť časť pri-

rodzenosti subjektu, jeho individuality. Prejavy, ktorých som si vedomý ako mojich (pocity, túžby, atď.) sú imanentné jednak vedomiu, a jednak subjektu vedomia (sú teda časťou môjho bytia). Dané (mne – T.M) predmety, ktorých som si vedomý (strom, pes, atď.) sú imanentné vedomiu, ale transcendujú subjekt vedomia (ich existencia netvorí časť môjho ja).“ ([5], 40 – 41)

Vedomie, ktoré v sebe zahŕňa subjekt i objekt je niečím nadindividuálnym, ale neponíma sa ako niečo do čoho „padá“, respektíve v čom sa „stráca“ predmet, t.j. objekt poznania. Presadzujú otvorenosť vedomia, vedomie sa stáva stredobodom „lúčov, ktoré osvecujú svojou pozornosťou tie alebo iné časti bytia.“ (prekl. T.M. [4], 391) Z uvedeného vyplýva, že analyzujú vedomie, Losskij v ňom nachádza subjekt (ja), objekt (ne-ja) a vzťah medzi nimi. Podrobne skúmajúc uvedený vzťah utvrďuje sa v názore, že ide o zvláštny vzťah, pretože nejde ani o priestorový, ani o časový či kauzálny vzťah. (pozri [5], 47 – 48)

V koncepcii Losského sa anuluje subordinácia subjektu – predmetu (v duchu materializmu) ako aj subordinácia predmetu – subjektu (v duchu idealizmu). Presadzuje sa koordinácia ako hlavný zákon poznania, čo znamená, že sa uznáva rovnosť subjektu a objektu striktne rozlišujúc ich rozdiel a úlohu v procese poznania. (pozri [4], 391 – 392) „Subjekt a predmet stoja vo vedomí jeden proti druhému, každý svojím vlastným právom pokiaľ ide o existenciu.“ ([5], 48)

Podľa Losského, noetická koordinácia, t.j. koordinácia subjektu a predmetu ako objektu poznania nie je produktom vedomia, ale logicky i reálne nevyhnutnou podmienkou zameranosti vedomia na predmet. To znamená, že predstavuje jednu z podstatných a nevyhnutných črt štruktúry vedomia. „Vďaka tejto koordinácii má predmet pre subjekt význam a je preňho ideálne prítomný dokonca už predtým, ako bolo dosiahnuté štádium vedomia.“ Túto „ideálnu predvedomú imanenciu predmetu v subjekte“ Losskij nazýva „*predvedomím*“. ([5], 52) Charakterizujú predvedomie Losskij upresňuje: „nepostulujem nejaký nový prvok sveta, ktorý by nebolo možné nájsť vo vedomí: mám na mysli presne tú istú koordináciu, ktorá je prítomná vo vedomí, ale chápem ju ako existujúcu v jednoduchšej forme mimo vedomia.“ ([5], 53)

Zaoberajúc sa, podobne ako Locke, Kant a rad ďalších filozofov otázkou predpokladov možnosti poznania, Losskij nachádza riešenie v už spomínanej koordinácii subjektu a objektu. Tvrdil, že predmet alebo jeho aspekty sú priamo prítomné v akte poznania, podstata ktorého spočíva v zameranosti na predmety. Riešenie sa nachádza v presadzovaní myšlienky o bezprostrednej povahe poznania v „intencionálnom akte“ pri

čistej zameranosti subjektu na objekt a v presvedčení, že „poznávanie je činnosť subjektu, ktorá ho vedie za hranice individuality.“ ([5], 41) V danom tvrdení je priamo obsiahnuté jadro naivného realizmu, ktoré spočíva, po prvé, v inštinktívnom presvedčení o reálnej existencii vonkajšieho sveta a po druhé, vo vylúčení možnosti z jeho strany determinovať proces poznania. Predmet vonkajšieho sveta plní len úlohu „podnetu, signálu nabádajúceho moje „ja“ obrátiť pozornosť na predmet, ktorý sa dotkol môjho tela.“ Následne, „vzťah subjektu poznania k predmetom má čisto duchovný charakter.“ (prekl. T.M. [4], 399) To znamená, že tento vzťah, respektíve „spojenie medzi subjektom a vonkajšími predmetmi musí byť ponímané ako mimopriestorové a mimočasové.“ Pre Losského, otázka prekonania priestorovo-časového rozdielu medzi subjektom a objektom nepredstavovala problém, pretože „vedomý subjekt a všetky substancionálne činitele transcendujú priestor a čas.“ ([5], 68)

Ako nás presviedča samotný Losskij, „aby sme uvideli, že objekt je nezávislý od poznávajúceho subjektu, je dôležité odlíšiť akt poznania od toho, čo je v ňom prostredníctvom neho poznávané.“ ([5], 42) Inými slovami, Losskij bazíroval na striktnom rozlíšení „medzi rozpriestranými materiálnymi procesmi a psychickými substancionálnymi aktmi, ktoré sú čase, ale nie v priestore.“ Bol presvedčený, že vďaka danému prístupu bude možné vyvarovať sa „jednostrannosti materializmu, panpsychizmu a relativistickému pohľadu na psychické a materiálne.“ ([5], 46)

Pod „aktom poznania“ poníma „také prejavy subjektu ako sú akty pozorovania, porovnávaní, atď., zamerané na skutočnosť, ktorá s nimi nie je kauzálne spojená“ a navrhuje nazývať ich „*intencionálnymi aktmi*.“ ([5], 42) „Intencionálny akt“ ako sa dozvedáme ďalej „je prostriedok, pomocou ktorého si uvedomujeme predmety, ktorých existencia nezávisí od skutočnosti, že sme si ich vedomí.“ ([5], 43) Intencionálny akt „je individuálnym a psychickým prejavom subjektu vedomia“ a ako taký je vždy subjektívny, je „*udalosť* v čase“. ([5], 44 – 45)

Losskij rozlišoval jednotlivé spôsoby poznania v závislosti od typov bytia, ktoré sa stávajú objektom intuície. Z uvedeného potom zákonite vyplýva, že neexistuje jeden, ale niekoľko typov intuície. Konkrétne, Losskij hovorí o zmyslovej, intelektuálnej a mystickej intuícii. Prostredníctvom zmyslovej intuície sa poznávajú materiálne kvality, jednotlivé vlastnosti predmetov; intelektuálnou intuíciou sa postihuje svet ideí; mystická intuícia je prostriedkom poznania Absolútna. (pozri [4], 398, [5], 61)

Reflektujúc svoju teóriu poznania, Losskij konštatoval: „Pri pohľade na vývoj a metódu mojej noetickej teórie tvrdím nasledovné. Nenahrádzam odmietnuté predpoklady predchádzajúcich noetických teórií no-

vými predpokladmi, ale nahrádzam ich nasledujúcimi tvrdeniami, ktoré som dokázal pomocou analýzy vedomia: ide o učenie o danosti vonkajšieho sveta vo vedomí a o nekauzálnom spojení poznávajúceho subjektu s poznávaným predmetom.“ ([5], 53)

Aj keď Losskij svojim spôsobom prekonáva Kanta, je tu určitá analógia. Tak ako pre Kanta gnozeologická problematika, konkrétne kritika čistého, poznávajúceho rozumu sa stáva východiskom pre riešenie etickej problematiky, t.j. pre oblasť praktického, konajúceho rozumu, u Losského gnozeológia predstavuje úvod do metafyziky a teórie hodnôt.

Potvrdením nami vyššie vypovedaného sú slová samotného Losského, ktoré napísal na konci diela „*Odôvodnenie intuitivizmu*“: „V protiklade k individualistickému empirizmu a v zhode s duchom racionalizmu, ako sa vyvíjal v staršej i novej filozofii, náš intuitivizmus (mystický empirizmus) osobitne podčiarkuje organickú, živú jednotu sveta, a preto na pôde našej teórie poznania musí vyrásť ontológia, ktorá z hľadiska svojho obsahu bude blízka k ontológii starších alebo novších racionalistov. Ale, opierajúc sa o empirickú teóriu poznania, táto ontológia musí byť oveľa skromnejšou a viac skeptickou, než ontológia racionalistov: nachádzajúc nedostatky dokonca v axiómoch, nebude sa považovať za presné a úplné vyjadrenie pravdy, hoci sa môže spoliehať na to, že proces evolúcie poznania nakoniec privedie k úplnej pravde.“ (prekl. T.M. [7], 334)

Losskij bol typickým predstaviteľom čistej filozofie, v centre pozornosti ktorej sú problémy poznania, (ktoré sme stručne načrtli) a problematika bytia, ale nezostáva len pri riešení problémov gnozeologického a ontologického charakteru. Jeho filozofické napredovanie sa organicky realizovalo od gnozeológie a logiky cez metafyziku a teóriu hodnôt k etike a náboženskej filozofii (pozri [3], 6 – 7). V rámci danej state, nebolo možné priblížiť filozofický systém Losského so všetkými skúmanými problémami. Išlo nám skôr pripomenúť si osobnosť Losského s cieľom podnietiť k zamysleniu sa nad prínosom jeho filozofie v kontexte európskeho filozofického myslenia a jeho vplyvu na slovenskú filozofiu, ktorá do dnešných dní, prostredníctvom osobností z oblasti filozofie,² hľadá a nachádza inšpirácie v odkaze N. O. Losského.

² Dôkazom neutíchajúceho záujmu o osobnosť Losského a problémy ním nastolené sú práce J. Čipkára ([1], 3 – 291), P. Mornára ([10] 9 – 29), Z. Plašienkovej ([11], 345 – 361).

Literatúra

- [1] ČIPKÁR, J.: *N. O. Losskij vo filozofii 20. storočia*. Košice 2004
- [2] FILATOV, V. P.: Žižň i filozofskaja sistema N. O. Losskogo. In.: Losskij, N. O.: *Izbrannoe*. Moskva 1991.
- [3] LEVICKIJ, C. A. Predislovie. In.: Losskij, N.O. *Bog i mirovoe zlo*. Moskva 1994.
- [4] LEVICKIJ, C. A. Priloženie. N. O. Losskij. In.: Losskij, N.O. *Bog i mirovoe zlo*. Moskva 1994.
- [5] LOSSKIJ, N. O.: *Filozofia intuitivizmu*. Poprad 2000.
- [6] LOSSKIJ, N. O.: Mir kak organičeskoe celoe. In.: *Izbrannoe*. Moskva 1991.
- [7] LOSSKIJ, N. O.: Obosnovanie intuitivizma. In.: *Izbrannoe*. Moskva 1991.
- [8] LOSSKIJ, N. O.: Svoboda voli. In.: *Izbrannoe*. Moskva 1991.
- [9] LOSSKIJ, N.O.: *Vospominanija. Žizň i filozofskij put'*. München 1968.
- [10] MORNÁR, P.: Dielo Nikolaja O. Losského – prvý originálny plod autoafirmácie ruského ducha. In.: Losskij, N.O.: *Filozofia intuitivizmu*. Poprad 2000.
- [11] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Axiologicko-etická dimenzia Losského intuitívneho realizmu. In.: *Igor Hrušovský osobnosť slovenskej filozofie*. Bratislava 2007.

Tatiana Mandová, CSc.
Katedra Filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
tmandova@ukf.sk

N. O. LOSSKIJ A REFLEXIA JEHO DIELA NA SLOVENSKU¹

Ján ČIPKÁR

N. O. Losskij and the Reflection of His Work in Slovakia

N.O. Losskij (1870 – 1965) became a recognised author of the philosophical theory, to which he referred to as „intuitive realism“. In the intentions of this theory he elaborated a philosophical system which drew attention by its consistency and coherency of common ideas, terms, and categories on which it was based. The content of his work falls in the 1st half of the 20th-century and has significantly influenced the development of philosophy in Slovakia after 1942 (e.g. the noethic of intuitivism of Jozef Dieška).

The metaphysical theory of the scheme of our being and ontological explanation was evolved by Losskij in his well-known system of hierarchical or metaphysical personalism.

N. O. Losskij (1870 – 1965) stal sa uznávaným tvorcom filozofického smeru, ktorému sám dal názov „intuitívny realizmus“. Systematický, ucelený náčrt svojej filozofickej koncepcie intuitivizmu vypracoval v diele *Obosnovanie intuitivizmu* v roku 1904 a dopracoval ho v ďalších svojich prácach. V neskoršom období sa venuje upresňovaniu svojich noetických pozícií a konfrontuje svoje učenie s inými teóriami poznania. Začína zhromažďovať materiál pre svoju hlavnú prácu z metafyziky, ktorej dáva názov *Svet ako organický celok* (1917).

N. O. Losskij za šesťdesiat rokov tvorivej práce napísal stovky článkov, okolo 30 kníh. Je považovaný za vynikajúceho predstaviteľa ruskej filozofie 20. st., tvorcu originálneho filozofického systému, ktorého dielo predstavuje spredmetnenie autoafirmácie ruského ducha ([12]).

N. O. Losskij ako 72 ročný prišiel začiatkom apríla 1942 z Prahy na Slovensko do Bratislavy na bratislavskú univerzitu na katedru filozofie, kde začal prekladať spolu s vtedy mladým filozofom Jozefom Dieškom do slovenčiny ešte nepublikovanú prácu *Podmienky dokonalého dobra*

¹ Tento príspevok predstavuje výstup z riešenia čiastkovej úlohy grantového projektu VEGA č. 1/0325/08 – Sociokultúrne determinanty tvorby a pôsobenia práva v európskom právnom priestore.

(Základy etiky), ktorá vyšla v roku 1944. I ďalšia významná knižná práca Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad, chápaná ako apológia kresťanskej viery, mala svoju premiéru v slovenčine. V slovenčine vyšiel vo forme brožúry aj spis Absolútne kritérium pravdy (1946), ktorá obsahovala výklad pojmov podstatných pre intuitivizmus. Vyšli aj ďalšie štúdie, ktoré boli rozšírením jeho už prv uverejnených myšlienok. Predtým už napísal a publikoval práce ako napr. *Zdôvodnenie intuitivizmu* (1906), *Logika* (1922), *Svet ako organický celok* (1917), *Úvod do filozofie* (1911) a iné.

I keď jeho spisy našli na Slovensku aj svojich prívržencov a propagátorov, oveľa podstatnejšia bola kritická reakcia, s ktorou sa stretli u vedecky a materialisticky orientovaných filozofov a študentov. Vtedajšie teoretické vyrovnávanie sa s Losským, odohrávajúce sa pri viacerých príležitostiach aj polemickou formou, prispelo k triedeniu duchov a k oživeniu a znáročneniu filozofického myslenia a tvorby u nás ([13], 715). Aj jeho odporcovia priznávali veľký filozofický rozhľad, myšlienkové novátorstvo a tvorivý potenciál autora tohto systému. N. O. Losskij svojou filozofickou tvorbou a pedagogickým pôsobením prispel (spolu s ostatnými predstaviteľmi iných myšlienkových orientácií, nadväzujúcich na ťažiskové prúdy svetovej filozofie) rozvoju profesionálnej filozofickej tvorby u nás. Ako poznamenáva J. Bodnár: „bolo nešťastím slovenskej filozofie, že po r. 1948 táto myšlienková diferenciacia musela ustúpiť dominácii jedinej filozofie, čím stratila impulzy pre svoj ďalší rozvoj“ ([2], 72).

Jozef Dieška ako asistent (od 1944) významného svetového predstaviteľa intuitívneho realizmu N. O. Losského vo svojej práci *Kritický či intuitívny realizmus* (Bratislava, 1944) rozvíja základné tézy svojho učiteľa a pokúša sa o systematický výklad noetiky intuitívneho realizmu. V tejto práci sa zmieňuje, že „možnosť bezprostredného poznania skutočnosti veľmi dôsledne uhájil N. Losskij svojím učením o nadčasovom a nadpriestorovom substanciálnom činiteľovi v poznávajúcom subjekte a o jeho intencionálnych aktoch. Jeho učenie zodpovedá aj kresťanskému učeniu o princípe duše a jej schopnosti nazerat' predmety v origináli.“ ([3], 32)

Podobné noetické stanovisko sa označuje ako intuitívny realizmus v porovnaní s kritickým realizmom, nakoľko zdôvodňuje princíp noetického realizmu, t. j. existenciu od subjektu nezávislej skutočnosti na základe bezprostredného poznania skutočnosti alebo na základe priameho jej nazerania (intuície). Poznanie tejto skutočnosti nedeje sa s pomocou „vnútorných obrazov“ alebo symbolov, ale tak, že poznávajúci subjekt ako nadčasový a nadpriestorový činiteľ má možnosť obrátiť svoje čisto psychické intencionálne poznávacie akty na samu originálnu skutočnosť. Tým je pravdivosť nášho poznania charakterizovaná nie ako zhoda alebo

podobnosť nášho „vnútorného obrazu“ s originálom, ale ako prítomnosť samého originálu vo vedomí subjektu.

U J. Dieška vedomie nepredstavuje iba súhrn čisto subjektívnych, psychických zážitkov, ale je to mimoindividuálna sféra, alebo sféra, prestupujúca hranice individua a zahrňujúca ako rovnoprávnou zložku tak sám poznávaný predmet, ako i poznávajúci subjekt. Vedomie je teda „vedomé - imanie niečoho“, je to vzťah medzi subjektom a objektom, podmienený noeticou koordináciou týchto dvoch zložiek, ktoré ho v rovnakej miere utvárajú. Pravý zmysel intuitívneho realizmu spočíva v tom, že poznáme skutočnosť samu, a nie iba jej predstavy, i keď nie skutočnosť celú a úplne, ale iba jej výsek, ktorý nám je prístupný v hraniciach našich poznávacích schopností a fyziologických podmienok.

U Losského sa stretávame s predpokladom existencie nadčasového a nadpriestorového činiteľa ako „zjednocujúceho centra vedomia“, ako čisto duchovnej entity, ktorá má kľúčový význam v intuitívnom realizme predovšetkým pri zdôvodňovaní bezprostrednej povahy poznania, zmocňovaní sa predmetu poznania v origináli. Podľa Losského je ekvivalentom pojmu substancia. Avšak dodáva, že „majúc na zreteli to, že mnohí ľudia zvykli rozumieť pod týmto slovom mŕtvy, pasívny substrát, dávam prednosť – nahradeniu slova substancia termínom substančný činiteľ, majúc na zreteli ten zmysel pojmu substancia, ktorý mu bol daný Leibnizom“ ([9], 33).

Losskij chápe substanciálneho činiteľa, teda aj moje „Ja“ ako tvorca psychických a fyzických procesov, tvorca „reálneho bytia“ ako množiny časovo a priestorovo usporiadaných udalostí. Takéto chápanie tvorí základ jeho axiológie, rozpracovanej v diele Podmienky dokonalého dobra ([10]).

Ideovú platformu noetickej dimenzii výkladu „Ja“ ako nadčasového a nadpriestorového činiteľa tvorí Losského koncepcia hierarchického personalizmu. Podľa nej svet ako organický celok je množinou substanciálnych činiteľov, reprezentujúcich ideálne bytie. Teda, Losskij koncipuje svoju predstavu substanciálneho činiteľa ako rozhodujúcu zložku svojho metafyzického systému.

Pre J. Dieška intuitívny realizmus bol príkladom toho, ako teória bezprostrednej povahy poznania nevyhnutne buduje na „metafyzických úvahách“. V tejto súvislosti sa jednoznačne prihlasuje k metafyzickej „náuke“ Losského o nadčasovosti a nadpriestorovosti individuálneho činiteľa, ktorú opiera o svoju „metafyzickú teóriu hierarchického personalizmu a tézu noetickej koordinácie subjektu s objektom, o organické poňatie sveta ako celku a z neho vyplývajúcu tézu – všetko je imanentné všetkému“ ([3], 123).

Svoju gnozeologickú teóriu Losskij vybudoval na dvoch základ-

ných tézach. Prvá téza: „...veci vonkajšieho sveta jestvujú nezávisle na poznávacom subjekte, t. j. majú svoju vlastnú existenciu bez ohľadu na to, či sú niekým poznávané alebo uvedomované.“

Druhá téza znie: „v poznaní sú tieto veci samy predmetom nášho poznania tak, že ich poznávame priamo, bezprostredne tak, ony existujú nezávisle na našom poznaní“ ([3], 31).

Podľa Losského objekt poznania v noetike intuitívneho realizmu nie je až tak bezproblémovou zložkou noetickej reflexie. Predmet je veľmi zložitým útvarom reálnej skutočnosti a azda ešte zložitejším je jeho poznanie. Poznávanie skutočnosti v jej origináli vyžaduje osobitné schopnosti intuitívneho nazerania, „vysoký stupeň kultúry ducha“, zvládnutie náročných stupňov duchovného cvičenia.

Oblasť ideálneho bytia je značne diferencovaná. Sú tu zahrnuté všetky ideálne formy bytia, logické a matematické pojmy a kategórie, vzťahy. Najvyšší stupeň ideálneho bytia predstavujú „superlogické alebo metalogické princípy, nadriadené zákonom totožnosti, protirečenia a vylúčenia tretieho“ ([7], 179). Objekty tejto sféry ideálneho bytia možno poznávať iba prostredníctvom mystickej intuície.

A aké je východisko filozofie, formulované Losským? „Poznanie o predmete, ktorý je imanentný vedomiu, je úplne pravdivé... Kritérium absolútnej pravdivosti tohto poznania je očividnosť, t. j. že sa skladá z toho, čo jestvuje vo vedomí. Pochybnosti v takomto poznaní niet, pretože toto poznanie nie je kópia predmetu, ono jednoducho priamo v sebe obsahuje svoj predmet v pôvodine ako poznaný.“ ([9], 29)

Vzniká otázka, či je možné poznať predmet v jeho úplnosti a či ho možno poznať v jeho podstate. Zaujímavé stanovisko sformuloval Losskij v polemike s I. Hrušovským. „Ludské ja je koordinované s každým predmetom v celej jeho plnosti, no pre poznanie jeho sú nevyhnutné akty rozlišovania: každý taký akt dáva poznanie o hociktorej, obyčajne nekonečne malej stránke predmetu, preto je naše poznanie vždy fragmentárne. Keď v článku o Carnapovi hovorím, že 'predmet v celej svojej plnosti môže byť nami poznaný', chcem tým povedať, že v predmete niet ničoho principiálne nepoznatelného, namietajúc tak proti Carnapovi na jeho myšlienku, že poznanie podstaty predmetu je cieľ metafyzicky, ktorý vôbec nemožno uskutočniť“ ([2]).

I. Hrušovský, ktorý bol nekompromisným kritikom Losského noetiky, vylučoval však možnosť (bezprostredne či sprostredkovane) poznať ich ontologickú podstatu, ontologickú kvalitu predmetov vonkajšieho sveta. I. Hrušovský sa snažil zachytiť niektoré význačnejšie črty Losského noetiky vo svojej práci *Kritika intuitívneho realizmu* (Trnava 1945). Na jeho

námietky uverejnil Losskij repliku v práci *Odpoveď Dr. I. Hrušovskému na jeho Kritiku intuitívneho realizmu* (Bratislava 1945) a potom nepriamo v knihe *Absolútne kritérium pravdy* (1946). Do polemiky s Losského intuitivizmom sa zapojil aj predstaviteľ náboženskej filozofie Š. Hatala recenziou Losského štúdie *Absolútne kritérium pravdy* (1946). Jednoznačne odmietol Losského intuitivizmus ako nezlučiteľný s katolíckou náboženskou filozofiou. Podľa neho poznávací proces je zložitejší, než ako ho chápe Losskij. Skutočnosť má niekoľko vrstiev a ich rozlišovanie si vyžaduje kritický prístup. Preto nemožno pripustiť imanenciu vecí vo vedomí, pretože vylučuje dvojitú sústavu sveta vnútorného a vonkajšieho, o ktorej vieme na základe našej skúsenosti. Hatala postrehol, že v Losského koncepcii vedomia sa objekt poznania tak priblížil k subjektu, že sa vlastne stal súčasťou poznávacieho „Ja“, vnútornou zložkou systému jeho vedomia ([2], 79).

B. Šulaviková považuje Losského kritiku empirizmu za vyjadrenie jeho absolutizácie subjektívnej stránky zmyslového poznania. Je toho názoru, že Losskij najprv vkladá subjektívno-idealistický obsah do pojmu vnímania a potom ukazuje na jeho neadekvátnosť; prijíma subjektivistickú interpretáciu zmyslového poznania a potom sa snaží prekonať dôsledky subjektivismu oklieštením úlohy zmyslovej skúsenosti. Podľa nej Losskij neberie do úvahy historický a spoločenský charakter poznania a jeho skúsenosť v intuitívnom realizme má pasívnu povahu a vystupuje len ako skúsenosť nášho nazerania a nie ako skúsenosť praktického pretvárania objektu. A tak nakoniec Losského pôvodná snaha vymaniť západnú filozofiu zo závozu subjektivismu a agnosticizmu „končí v krajnom iracionalizme a mysticizme“ ([14]).

Poslaním Losského metafyzického systému je zdôvodniť náboženskú vieru v existenciu „prvého bytia“, ktoré predchádza „nášmu bytiu“. Podľa Losského musí existovať „nadsystémový princíp“ ako základ nášho bytia.

Losskij v tomto prípade tvrdí, že filozofia „sa musí opierať nielen o intelektuálnu intuíciu, ale aj o všetky druhy skúsenosti, zahrňujúc do toho i náboženskú skúsenosť“ ([9], 35).

Naše pozemské bytie je vo svojej podstate podľa Losského nedokonalé. Činitelia, ktorí ju tvoria, alebo sa usilujú o dokonalosť a približujú sa ku kreačnej ideji, alebo sa od nej odvracajú a vzdialujú sa od nej. „*Celý svet sa skladá z nekonečného množstva substanciálnych činiteľov.*“ ([9], 39)

Losskij svoje substanciálne činitele chápe ako konkrétne duchovné entity, ako zložky ideálneho bytia: preto sú nadčasové, nadpriestorové, sú vždy „jedno a to isté, stojace nad prekotným plynutím udalostí v čase“ ([9], 32). Od Leibnizových monád sa líšia aj tým, že navzájom „komuni-

kujú, sú schopné nahliadať” jedna na druhú, spájať sa do vyšších a zložitejších organických štruktúr. A taktiež majú schopnosť vytvárať objekty, ktoré majú časovú a priestorovú formu, tzv. udalosti, teda, všetko to, čo predstavuje reálne bytie.

Substanciálni činitelia u Losského sú duchovnými centrami, zdrojmi úsilia o sebazdokonaľovanie, teda úsilia „dosiahnuť absolútnu plnosť bytia“.

Losského predstava kozmickej evolúcie, budovaná na báze akéhosi univerzálneho morálneho „kódu“, potvrdzuje, že jeho systém metafyzického personalizmu predstavuje v dejinách filozofického i náboženského myslenia ojedinelý, unikátny prípad globálnej personifikácie. V podstate ide o svojvoľnú extrapoláciu hodnotového systému, rozvíjaného a uplatňovaného výlučne v rovine ľudského bytia, diferencujúceho sa podľa rôznych filozofických prístupov, resp. náboženských postojov.

Slovo na záver. Losského filozofický systém bol motivovaný príliš silne zažitou tradíciou ruského pravoslávia. Napriek tomu, nie menej zaujímavou je jeho produkcia v oblasti noetiky a logiky, ktorá vychádzala z podnetov a kritérií prírodovedných a z dobrej znalosti dejín filozofie. V gnozeologicko-metodologickej problematike nachádzame u Losského nielen nadväzovanie na veľké systémy novovekej filozofie, ale aj obdobné problémy, ktoré riešili B. Russell, G. M. Moore, S. Alexander a ďalší, ktorými sa inšpiroval.

V Losskom ako mysliteľovi sa zosobňovala tradícia ruského predrevolučného idealizmu a náboženskej filozofie sice so snahou o kompromis s modernou filozofiou prírodných vied, ale s určujúcou a obmedzujúcou prevahou idealistických a mystických čŕt.

Losskij bol zároveň zástancom mystickej intuície, dokazoval možnosť bezprostredného nazerania nielen nadzmyslových ideí (abstraktne-ideálneho bytia) a mimočasových i mimopriestorových duchovných substancií (konkrétne-ideálneho bytia), ale i transcendentného Boha. Tento gnozeologický optimizmus filozofa sa harmonicky dopĺňa s jeho ontologickým optimizmom („po všemožných útrapách každá bytosť skôr alebo neskôr nastúpi slobodne na cestu dobra“). Je zrejmé, že Losského optimizmus bol hlboko zakorenený v jeho kresťanskej viere – veď iba ona dodávala silu na prekonanie tragiky ľudského bytia najmä v dobách svetových katakliziem, ktoré mali svoje miesto v 20. storočí a ktorých bol očitým svedkom. A nielen viera, ale aj filozofia pomohla mysliteľovi prekonať ťažkosti, ktoré doliehali na jeho pokolenie. Jeho učenie sa stalo príkladom spolužitia viery a rozumu, ktoré nebolo charakteristické pre novšiu filozofiu. Za pomoci učenia o substanciálnych činiteľoch chcel upevniť osobnosť v samotnom fundamente bytia, ontologicky zdôvodniť nielen jej slobodu, ale aj jej nesmrteľnosť.

Ostáva iba súhlasiť s názorom, že N. O. Losskij ako jeden z mála filozofov 20. storočia dokázal dať svojmu mysleniu podobu uceleného systému, zastrešujúceho takmer všetky disciplíny teoretickej i praktickej filozofie. Vynikal zmyslom pre konkrétnu realitu a jednotnosťou metódy, s ktorou pristupuje i k riešeniu zložitých problémov ([12], 609). Už sám fakt, že za krátke tri roky získal početných žiakov, založil filozofickú školu, svedčí o jeho významnom mieste v dejinách filozofického myslenia na Slovensku ([2], 73).

Literatúra

- [1] BODNÁR, J.: Intuitívny realizmus na Slovensku (O tvorbe J. Diešku a N. O. Losského). In: *Filozofia*, 51 (1996), č. 10
- [2] BODNÁR, J.: Intuitívny realizmus na Slovensku (O tvorbe J. Diešku a N. O. Losského). In: *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí*. Bratislava: Infopress, 1998
- [3] DIEŠKA, J.: *Kritický či intuitívny realizmus?* Bratislava 1944
- [4] FELBER, S.: Nikolaj O. Losskij, Absolútne kritérium pravdy. In: *Philosophica Slovaca I*. Bratislava: SAVU, 1946
- [5] HRUŠOVSKÝ, I.: Losského teória pravdy. In: *Philosophica Slovaca I*. Bratislava : SAVU, 1946
- [6] LOSSKIJ, N. O.: Ideálni podmínka poznání. In: *Ruch filozofický IV*. (1924), č. 6-7,
- [7] LOSSKIJ, N. O.: *Mystical Interition*. Praha 1938
- [8] LOSSKIJ, N. O.: *Odpoved' Dr. I. Hrušovskému na jeho kritiku intuitívneho realizmu*. Bratislava 1945.
- [9] LOSSKIJ, N. O.: *Absolútne kritérium pravdy*. Matica slovenská, 1946
- [10] LOSSKIJ, O. N.: *Podmienky dokonalého dobra*. Matica slovenská 1946
- [11] LOSSKIJ, N. O.: Spomienky na bratislavské roky. In: *Filozofia* 51 (1996), č. 10
- [12] MORNÁR, P.: Dielo Nikolaja O. Losského – prvý originálny plod autoafirmácie ruského ducha. In: Losskij, N.O.: *Filozofia intuitivizmu*. Poprad : Christiania 2000
- [13] VÁROSS, M.: Zomrel Nikolaj O. Losskij. In: *Filozofia* 51 (1996), č.10

- [14] ŠULAVÍKOVÁ, B.: Problematika poznania v intuitívnom realizme
N. O. In: *Filozofia* 36 (1981), č. 6.

PhDr. Ján Čipkár, PhD.
Katedra teórie štátu a práva
Právnická fakulta UPJŠ v Košiciach
Kováčska 26
040 75 Košice
e-mail: jan.cipkar@upjs.sk

INTUITIVIZMUS NA SLOVENSKU – POKUS O SLOVANSKÚ INŠPIRÁCIU FILOZOFIE 40. ROKOV

Blanka ŠULAVÍKOVÁ

Intuitivism in Slovakia – An Attempt at Slavonic Inspiration of Philosophy in the 1940'S

Five main attributes of intuitive realism used in the promotion of the Russian philosophy of intuitive realism in Slovakia „Slavism, Christianity“, „modernity“, „scientific approach“, and „mysticism“ are discussed. Mysticism of Losski's conception was not in agreement either with our tradition in philosophy or with the religious thought and feelings. An argument that it is Slavonic philosophy was at that time ideological and had no impact on strengthening the scientific status of this philosophy.

Päť atribútov intuitivizmu. V období štyridsiatych rokov minulého storočia sa „slovanskosť“ stala jedným z hlavných atribútov, ktoré podľa vtedajších oficiálnych kruhov slovenského štátu mala splňať filozofia rozvíjaná na bratislavskej univerzite. Iniciatívy sa v tomto smere ujal mladý filozof a psychológ Jozef Dieška, ktorý sa zaslúžil o pozvanie ruského filozofa N. O. Losského z jeho pražskej emigrácie do Bratislavy. Tak napríklad aj úvod k Losského *Absolútnemu kritériu pravdy* (z pera prekladateľa M. Bezděka z roku 1945) vyzdvihoval Losského ako najvýznamnejšieho predstaviteľa vtedajšej slovanskej filozofie ([10], 6). Ďalším atribútom, ktorý tejto filozofii otvoril dvere na slovenskú univerzitnú pôdu, bola jej „kresťanskosť“. A napokon, jej slovenskí prívrženci jej pridávali ešte dva ďalšie dôležité atribúty, ktorými bola podľa nich jednak „modernosť“ intuitivistickej teórie poznania, ako aj „vedeckosť“ celého systému filozofického intuitívneho realizmu založeného na myšlienke organicizmu a nesubstancionálnom poňatí hmoty.

Aj keď sa mladí prívrženci tohto smeru na Slovensku na čele s Losského univerzitným asistentom Jozefom Dieškom v odbornej tlači usilovali vyzdvihovať predovšetkým dva posledne spomenuté atribúty, je treba zdôrazniť, že hlavnou vstupenkou tejto filozofie na oficiálnu pôdu Slovenskej univerzity boli dva prvé. Aj keď filozofia intuitívneho realizmu nebola priamo zapojená do oficiálnej ideológie vtedajšieho štá-

tu, netreba zabúdať ani na to, že Losskij tu zaujal pozíciu profesora na základe príhovoru vo vtedajších najvyšších politických kruhoch, o čom sám píše vo svojich spomienkach. Je ale treba povedať, že Losského ani Dieškove postoje a názory nekorešpondovali s ideológiou národného socializmu, ktorú presadzovala štátna moc. Túto možnosť potvrdzujú aj ľavicoví intelektuáli z toho obdobia, napríklad aj V. Clementis: „Totalitárne usmernenie kultúrneho života na Slovensku nedosiahlo takého stupňa, aby slovenský spisovateľ, slovenský vedec stál pred voľbou: buď sa dať do služieb ‘vodcovstva Slovenska’, alebo vzdať sa tvorivej činnosti. V deravom totalizme ‘slovenského národného socializmu’ zostalo pre nich dosť možností vytrvať v službách ducha, hoc aj ona vedie cestou života trnistou“ [7], 48). Napríklad v článku *Filozofické základy nacionalizmu* v roku 1943 brojil Dieška proti vynášaniu nacionalizmu za vrcholnú normu súkromného i verejného správania jednotlivca a ľudskej spoločnosti. Tvrdí, že treba uvažovať o „širšej báze spoločného nažívania ľudstva medzi sebou, ako je báza nacionalizmu“.... „národný egoizmus je neutajiteľným sprievodcom totalitných nacionalizmov a nemá ďaleko od šovinizmu a nenávisti k národom iným, prípadne k rasovej nenávisti a podceňovaniu“. Myšlienkový konflikt, ktorý podľa Diešku vyvoláva „exkluzívne alebo totalitné ponímanie nacionalizmu,“ gniavi dušu každého nestranné rozmyšľajúceho človeka, no tým viac človeka filozoficky mysliaceho. Je presvedčený, že nacionalizmus nemôže byť jedinou a výlučnou normou ľudského snaženia a konania, cieľom alebo jediným zmyslom ľudského života; hodnota národa by mala zaujať svoje prirodzené miesto v hodnotovej hierarchii a podriaďiť sa *ideálu humanity*, ľudskosti (in [5], 196 – 200).

Sám Losskij vo svojej knihe *Podmienky dokonalého dobra. (Základy etiky)*, ktorá vyšla na Slovensku v roku 1944, zaujíma svoj postoj k vtedajšej politickej situácii vo svete: „Naše časy dali odstrašujúce príklady úpadku, ubíjajúcej viery v optimizmus vo vzťahu k histórii ľudstva na zemi. Boli sme nútení byť svedkami stáleho vznikania mučení v krutých formách; v našich časoch znovu sa zjavil inštitút rukojemníkov; vznikli koncentračné tábory pre státisíce ľudí, zväčša ničím sa neprevinivších a kruto mučených... štátny egoizmus vzrástol a stal sa verejným vo veľmi cynických, nehanebných činoch a úmysloch proti iným štátom.“ ([11], 255) V tejto súvislosti Losskij dodáva: „Ak pozorujeme nesčíselne smutné prejavy a berieme do úvahy ešte intelektuálnu obmedzenosť každého človeka i na vysokých stupňoch kultúry, prichodí nám uznať, že pyšný názov homo sapiens vlastne nezodpovedá skutočnosti; správnejšie by bolo nazvať pozemského človeka homo imbecillis“ (tamže, 256).

Aj keď slovenská proviniencia intuitívneho realizmu bola preň vstupenkou do nášho prostredia, z hľadiska jeho hodnotenia a postavenia v dejinách slovenskej filozofie zostáva rozhodujúcim podľa nášho názoru jeho piaty atribút, a tým je „*mysticismus*“. Losského filozofia vznikla na prelome 19. a 20. storočia, kedy sa v Rusku dvíha vlna príklonu k iracionalizmu a mystike, a je pokusom prekonať problémy, ktoré vznikli rozpadom klasickej systémovej filozofie formou vytvorenia nového teistického systému pomocou realistickej platformy, ktorá je v ňom použitá ako odrazový mostík pre nové osvetlenie vzťahu viery a poznania. Jeho koncepcia uznáva len jediný druh poznania, a tým je intuícia, podľa nej ani „rozum nie je ničím iným ako druhom intuície: je schopnosťou nazerania ideí (v platónskom zmysle), je videním nadčasových počiatkov, ktoré sú základom časového sveta“ ([13], 110 – 111). Mysticismus je nielen neodmysliteľnou charakteristikou intuitivistickej noetiky, ale celého tohto filozofického smeru, ktorý sám Losskij charakterizuje ako „mystický“. V jeho základe je presvedčenie, že v mystickej intuícii Boh a ľudské vedenie nie sú oddelené, ale ide o okamihy plného zliatia ľudskej bytosti s Bohom, okamihy extázy, keď človek prežíva Boha rovnako bezprostredne ako svoje *Ja*. Tento hlavný postulát Losského noetiky, že celý svet *Ne-ja*, vrátane Boha, sa poznáva rovnako bezprostredne ako svet *Ja*, je podľa neho vedecký, kým tí predstavitelia, ktorí „nedôverujú skúsenosti duchovného a duševného života, intelektuálnej intuícii, axiologickej intuícii a najmä mystickej intuícii“, zastávajú pozície vedeckosti „zdanlivej“ ([10], 71).

Takýto mysticismus, ku ktorému sa autor intuitívneho realizmu hlási, nebol slovenskej tradícii vlastný, a to ani v myslení ani v náboženskom cítení. Navyše samotné poňatie vedeckosti sa na našej pôde rozvíjalo na celkom iných základoch a pramenilo z celkom iných myšlienkových zdrojov. Aj preto sa na Slovensku v prvej polovici štyridsiatych rokov v súvislosti s propagáciou intuitívneho realizmu rozhorel spor o uplatňovaní vedeckých princípov vo filozofii a s tým súvisiaci problém objektivnosti poznávania. Jeho prívrženci – sám Losskij, Jozef Dieška, Maximilián Chadný-Hanoš a Peter Gula sa vo svojich textoch recenziami, dlhšími či kratšími článkami obracali proti chápaniu vedeckosti v staršom pozitivizme a kritickom realizme, ktoré na Slovensku dominovali v predchádzajúcom období (ako je známe, v medzivojnovom období sa na slovenskej univerzitnej pôde pestovalo filozofické myslenie ovplyvnené českými profesormi s pozitivisticko-realistickou orientáciou, ktoré navязovalo na A. Comta a T. G. Masaryka. Prvky pozitivizmu a kritického realizmu boli na Slovensku rozvíjané aj v hlasisticko-prúdistickom

hnutí); ďalej voči neopozitivismu Viedenského krúžku, ktorého predstaviteľom bol vo svojich raných prácach Igor Hrušovský; taktiež voči kritickému realizmu Weinschenka, o ktorý sa opieral v predchádzajúcom období Svätopluk Štúr (ten sa však v tom čase odmlčal a polemiky s intuitívnym realizmom v tlači sa nezúčastnil), ako aj postojom Stanislava Felbera (ktorý bol pod vplyvom Bavinka a Hartmanna); a v závere aj proti dialektickému materializmu, na ktorého pozície sa postupne posúvali Hrušovský a Felber. Polemiky s intuitívnym realizmom v tlači sa na ich strane okrajovo zúčastnil aj Juraj Cíger ([6]) a dá povedať, že (hoci len nepriamo) aj Michal Topoľský (pozri napr. [15]).

Mystický výklad intuitivistického procesu poznávania. Ľudské *Ja* podľa intuitivizmu patrí do sféry ideálneho bytia; do sféry ideálneho bytia patrí každé bytie, ktoré nemá časový a priestorový charakter, napr. matematické idey, čísla, vzťahy a pod. (obecné vzťahy, čísla, farba, ľudskosť ako typ). Časové vzťahy treba chápať ako nečasové podmienky času. Tieto ideálne princípy (idey) nie sú však samostatné, nie sú to živé bytosti, tvoria ideálne bytie abstraktné. Ideálne princípy, ktoré sú živé bytosti (napr. ľudské *Ja*), Losskij nazýva substanciálnymi činiteľmi – prejavujú sa činne v nižších nimi vytvorených sférach bytia a v hmotných časopriestorových procesoch. Všetky *substanciálne činitele sú osobnosťami*,¹ ako súčasti organického celku sú zároveň ako nositelia ideálnych princípov medzi sebou navzájom koordinované abstraktnou súpodstatnosťou. Táto umožňuje aj vedomie, ktoré je vlastne duchovným uchopením predmetu, sprítomňovaním jedného ideálneho bytia v druhom. Abstraktnou súpodstatnosťou je s nami v podvedomí koordinovaný celý svet, prostredníctvom nej je spojený každý subjekt s celým kozmom. Ľudské *Ja* je vyšším organizujúcim faktorom (činiteľom), ktorý umožňuje vzťah „*noetickej koordinácie*“ – nadčasový a nadpriestorový vzťah subjektu k predmetu – čisto duchovný vzťah. Vedomie Losskij nechápe tak, že by jeho obsah patril len jednému individuálnemu vedomiu, je otvorené, môže vstúpiť do styku s iným vedomím, má ideálnu povahu a je intímnu jednotou dvoch elementov sveta, pričom práve koordinácia medzi subjektom a objektom je jeho špecifickým znakom. Poznanie je pritom založené na intuícii – na bezprostrednom nazeraní predmetu poznávajúcim subjektom a aby vzniklo, je potrebné, aby subjekt svoje

1 Toto *Ja* zohráva dôležitú úlohu aj pri uskutočňovaní mravného dobra, ktoré sa uskutočňuje prostredníctvom slobodných individuálnych úsílí každej osobnosti. Ako to pripomína aj Z. Plašienková, Losskij sa vo svojej etike „pokúša dokázať objektivnosť hodnôt a zdôrazniť pritom našu subjektívnu voľbu týchto hodnôt“ ([14], 352).

intencionálne akty (pozornosti, porovnania, rozlíšenia a pod.) zameran na niektorý úsek sveta (predmet); na základe nich subjekt uchopí objekt duševným pohľadom naraz ako organický celok – nekonštituuje ho teda vo svojom vedomí ako obraz, ale má schopnosť bezprostredne ho nazerať v origináli.

Losského interpretáciu noetickej koordinácie a zavedenie nadčasového a nadpriestorového faktora *Ja* odmieta v roku 1946 Felber (in: [3]). Hovorí, že pojem nadčasovosti vykladá autor intuitívneho realizmu výslovne ako absolútnu nezávislosť na čase, teda nie ako večnosť. To, čo sa deje v subjekte, si subjekt sám vytvára. Felber poznamenáva, že je to dosť ťažké pochopiť, lebo ak si nadčasový faktor niečo vytvára, tým sa akosi predsa nejako zúčastňuje na plynutí času, od ktorého ale musí byť podľa Losského absolútne nezávislý. Subjekt, ktorý si čosi vytvoril – hoci aj sám v sebe – sa predsa líši od subjektu, ktorý si to ešte nevytvoril, čím v ňom samom nastala časová zmena (tamže, 248 – 249). Individuálne vedomia jednotlivých subjektov u Losského splyývajú v akomsi „nadindividuálnom vedomí“, na čo Felber reaguje výhradou, že je veľmi nejasné, čo to vlastne je, rovnako ako nie je jasný ani pojem „splývania“. Nesedí mu taktiež Losského interpretácia podvedomia, v ktorom je obsiahnutý práve tak subjekt aj objekt, t. j. všetko, čo len môžeme poznať. Hovorí, že to vzdialene pripomína Jungovo kolektívne nevedomie. Podľa Losského, keď subjekt poznáva objekt, znamená to, že naň uprie pozornosť a tak ho vnesie z podvedomia do vedomia, takže poznávame veci tak, ako existujú v pôvodnine. Také teda musia byť aj v podvedomí, odkiaľ ich subjekt vnesie do vedomia. Objekt sám však nie je príčinou tohto poznania, aj keď z neho vychádzajú popudy, ktoré usmernia pozornosť subjektu na objekt, aby ho z podvedomia vyniesol. Príčinou poznania je teda subjekt, ktorý je v tomto absolútne slobodný. Felber protiargumentuje, že takúto slobodu v skutočnosti subjekt nemá, napríklad keď je popud z vonkajšieho sveta natoľko energetický, že subjekt doslova prinúti, aby ho vniesol do vedomia (pri prudkom osvetlení a pod.). Práve tak existuje množstvo objektov, ktoré subjekt nikdy nedokáže vniesť do vedomia – rozhodne nie v ich pôvodnine – pokiaľ ho na ne nejaký podnet neupozorní, hoci aj sama ich existencia vo vedomí je (napríklad pre Felbera je to Peking a pre všetkých ľudí odvrátená strana mesiaca). Sloboda subjektu je teda podľa jeho názoru predsa len obmedzená (tamže, 249 – 250).

Losskému išlo v prvej fáze tvorby hlavne o dokázanie toho, že predmet sa v poznaní nekonštituuje tak, ako u novokantovcov. V odpovedi svojmu ruskému kritikovi C. I. Povarninovi v roku 1911 považuje za potrebné zdôrazniť, že akt poznania (vnímanie a porovnávanie) je psycholo-

gická, subjektívna stránka poznania a predmet (to, čo podlieha poznaniu) je obsah poznania (to, čo je spoznané o predmete), je objektívna stránka poznania. V tomto poňatí poznávania vidí Losskij skutočnú osobitosť intuitivizmu – spočíva v ostrom oddelení subjektívnej (psychologickej) a objektívnej (logickej) stránky poznania, v podmienení poznávacieho aktu na jednej strane predmetom poznania a na strane druhej jeho obsahom. „A tak psychologická stránka poznania (činnosť poznávacieho individua) je analýzou a logická je syntézou ([12], 20 – 21). Losskij podčiarkuje, že psychologická stránka poznania nevchádza do sústavy logickej stránky súdu a slúži len ako „mostík“ potrebný na to, aby sme dosiahli potrebný obsah. Takéto riešenie podľa neho prekonáva protirečenia „medzi analogickým racionalizmom a empirickým iracionalizmom“ a dokazuje, že kritériom pravdy je „prítomnosť samej poznávanej skutočnosti, prítomnosť poznávaného bytia v poznaní“ (tamže, 21 – 22, 34).

Intuitivistická koncepcia nielen cielene ústi do mystickej intuície ako najvyššieho druhu poznania, ale aj samotný pojem a mechanizmus noetickej koordinácie v rámci jeho intuitivistického traktovania je tiež ponímaný mysticky. Losskij pri jej interpretácii vychádza z Bergsonovej knihy *„Matière et mémoire“*, a spolu s ním noetickú koordináciu zdôvodňuje nasledovne: „Fyziologické procesy v orgánoch zmyslov a v centrách mozgu netvorí vnemy, ich úloha je druhoradá, oni slúžia len ako podnet podnecujúci naše *Ja* usmerniť pozornosť na sám predmet vonkajšieho sveta, ktorý pôsobí na naše zmyslové orgány.“ ([10], 42) „Keby individuálne *Ja* nebolo nadčasovým, nebola by možná je koordinácia s celým svetom. Keby individuálny subjekt nebol samostatným ontologickým princípom, stojacim nad telesnými aj duševnými procesmi, nemohol by slobodne tvoriť intencionálne akty, zamerané na ktorékoľvek predmety... neslobodné subjekty boli by vo všetkých poznávacích procesoch determinované svojou psychofyzickou organizáciou...“ (tamže, 60). Týmto riešením chce prekonať anglo-americký neorealizmus, ktorému vyčíta, že si vnímanie predstavuje veľmi zjednodušene – ako priesečník procesov života človeka s procesmi vonkajšieho sveta, takže určitá skupina procesov je súčasťou oboch. Takýto „bezsubjektový“ intuitivizmus potom podľa neho vedie k tomu, že vnímaná vec je vlastne súčasťou osobnosti. Kým v jeho verzii sa vec nachádza vo vneme iba ako predmet nazerania, nie ako súčasť osobnosti. Neorealizmus podľa jeho názoru relativizuje pojmy „psychické“ a „fyzické“ (podobne ako Mach), pričom môže celkom odstrániť pojem „vedomia“ a priblížiť sa aj k materializmu. Príliš približuje predmet vonkajšieho sveta pozorovateľovi (tamže, 60 – 61). Aj Dieška zdôrazňuje, že medzi poznávacím

subjektom a poznávaným predmetom neexistuje nijaký vzťah príčinnosti ani subordinácie, ale naše poznanie je noetickou kooordináciou subjektu s objektom, čo znamená, že pri poznávaní sú súčasne dané vo vedomí predmet i subjekt. Tým sa podľa neho odstraňuje priepasť medzi subjektom a predmetom poznania ako nejestvujúci predpoklad ([2], 75).

Na takúto interpretáciu poznávacieho aktu už reagoval v roku 1908 aj N. Berďajev, ktorý hovorí, že „Losského gnozeológia je genozeológia bohov“. Akoby nepociťoval drámu poznania, odtrhnutosti subjektu od bytia, nemá však sil objasniť fakt rozdielu medzi vecami a podstatami – z jeho hľadiska ide len o nezrozumiteľnú lož ([1], 429).

Záver. Mysticismus Losského koncepcie nebol v súlade nielen s našou tradíciou vo filozofii, ale dokonca ani v náboženskom myslení a cite-ní. Ako Losskij sám podčiarkuje, jeho filozofia je „mystická“, čo je podľa nášho názoru aj najrozhodujúcejší dôvod odmietavých reakcií, ktorú vyvolala v slovenských odborných filozofických kruhoch toho obdobia a dôvodom pre poukazovanie na jej anachronickosť. Argument, že ide o slovanskú filozofiu, bol v tom čase ideologický a nemal vplyv na posilnenie vedeckého statusu tejto filozofie v našom prostredí.

Literatúra

- [1] BERĎAJEV, N.: Ob ontologičeskoj gnoseologii. In: *Voprosy filosofii i psichologii* 93, (1908).
- [2] DIEŠKA, J.: Problém intuitivizmu v súčasnej noetike. In: *Filozofický zborník* (1943), s. 75 – 88.
- [3] FELBER, S.: Jozef Dieška, Kritický či intuitívny realizmus. In: *Philosophica slovaci* 1 (1946).
- [4] FELBER, S.: N. O. Losskij, Absolútne kritérium pravdy. In: *Philosophica slovaci* 1 (1946).
- [5] DIEŠKA, J.: Filozofické základy nacionalizmu. In: *Filozofický zborník* 3 (1943), č. 1.
- [6] CÍGER, J.: Na okraj „Niekoľko poznámok“. In: *Philosophica slovaci* 1 (1947).
- [7] CLEMENSTIS, V.: *Usmerňované Slovensko*. Londýn 1942.
- [8] LOSSKIJ, N. O.: *Vospominanija. Žizn i filosofskij put'*. Mníchov 1968.
- [9] LOSSKIJ, N. O.: *Dostojevskij a jeho kresťanský svetonáhľad*. Martin 1946.

- [10] LOSSKIJ, N. O.: *Absolútne kritérium pravdy*. Martin 1946.
[11] LOSSKIJ, N. O.: *Podmienky dokonalého dobra*. Martin 1944.
[12] LOSSJIJ, N. O.: *Otvet S. I. Povarninu na kritiku intuitivizma*.
Peterburg 1911.
[13] LOSSJIJ, N. O.: *Intuitivnaja filosofija Bergsona*. Petrohrad 1914.
[14] PLAŠIENKOVÁ, Z.: *Axiologicko-etická dimenzia Losského
intuitívneho realizmu*. In: Igor Hrušovský – osobnosť slovenskej
filozofie. Iris 2007, s. 345 – 354.
[15] TOPOĽSKÝ, M.: *Objekt a zmysel objektu*. In: Philosophica
slovaca 1 (1946), s. 138 – 155.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/7156/27.

PhDr. Blanka Šulavíková, CSc.
KVS BK SAV
Dúbravská cesta 9
813 64 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: ksbkblan@savba.sk

DRÁMA ŽIVOTA A MNOHOZNAČNÁ REALITA V IDEÁCH RUSKÉHO MYSLITEĽA S. L. FRANKA (1877 – 1950)

Helena HREHOVÁ

Drama of Life and Multidimensional Reality in the Ideas of S.L. Frank (1877 – 1950)

There are reflected the original ideas of the Russian thinker S. L. Frank in a review with a background of his works: Russian Ideology; God with us, Light in a darkness; Semen L. Frank Memory Magazine. In a humanistic ideal of this Russian „philosopher of depth“ is stressed a sense for intuition of man for reality of a higher super-rational being. He was interested in a human being and his multidimensional spiritual reality. From this point of view Frank's religious philosophy is a metaphysical anthropology and existential ontology. Frank's feelings were that the life is not senseless but on the contrary a man should seek the truth and the truthfulness. There is necessary the light in an effort to embrace the truth. Because where is the light there is no darkness. Therefore an issue of light is a spiritual problem for everyone. A human nature is formed and comes to its realization in a dimension of time and through love thanks to which everything is aimed to its completion (to the end of history and world).

Ruské myslenie so svojou tvorivou syntézou hlbokých ideí, citlivých pohľadov, vnútorných poryvov, nekonečných možností, nevyčerpatelných názorov, tvorivých stretnutí, odráža dynamizmus života, spôsobený duchovnou silou, ktorú možno len ťažko opísať a ešte ťažšie postihnúť. Spomenuté vitálne pnutia sú prítomné aj v diele originálneho mysliteľa S. L. Franka, nazývaného „filozof hlbiny“, ktorý patrí k najsystematickejším ruským filozofom prvej polovice 20. storočia. Stret svetla a tmy, harmónie a chaosu, obrovskej túžby po pravde, láske a jednoduchosti v jeho myslení neprekvapujú. Autor bol presvedčený, že táto mnohознаčná nevyčerpatelná realita ideí otvára stále nové témy v oblasti kultúry, filozofie, literatúry, umenia. Žiť vo svete znamená kráčať po nejakej ceste, na ktorej si človek osvojí isté spôsoby, kultúrnosť, hodnoty až po finálne zavŕšenie osobného konania vo vymedzenom čase.

1. Dráma osobného života a filozofie S. L. Franka

Semion Ludvigovič Frank sa narodil v Moskve, kde strávil svoje det-

stvo a mladosť. Jeho otec L. S. Frank, povolaním vojenský lekár, zomrel predčasne v roku 1882. Semion si ho ani veľmi nepamätal. Vychovávala ho jeho matka spolu s otčimom, ale ovplyvnil ho najmä starý otec z matkinej strany, ktorý bol hlboko nábožným človekom a mal dobré znalosti z hebrejčiny a starovekej sapienciálnej literatúry. Spolu si čítali Bibliu a diskutovali o dejinách Európy. Keď starý otec umieral, 14-ročný Semion mu sľúbil, že vždy bude študovať hebrejčinu, Písmo a teológiu. Filozof neskôr spomína: „*Formálne som jeho odkaz neplnil, ale to, k čomu sa upínalo moje srdce, môj rozum, moje duchovné hľadania a napokon aj moje kresťanstvo, to všetko bolo prirodzeným a organickým pokračovaním lekcii, ktoré som dostal od môjho deda.*“ ([7], 187) Neskoršiu konverziu na kresťanstvo označil za dôsledok rozvinutia náboženského života z detstva. Po maturite pokračoval v štúdiu na Právnickej fakulte Moskovskej univerzity. Analogicky ako N. A. Berďajev a N. S. Bulgakov obdivoval marxistickú teóriu a s veľkým nadšením čítal Marxov *Kapitál*. Za svoje aktívne pôsobenie v revolučných študentských krúžkoch ho v roku 1899 poslali do Nižného Novgorodu, kde získal zahraničný študijný pobyt (Univerzita v Heidelbergu a v Mníchove). Po návrate v roku 1901 absolvoval štátne záverečné skúšky na Kazanskej univerzite a získal stupeň kandidáta právnických vied. Zaujímal sa o filozofiu, písal kritické state o marxizme a Marxovej teórii, ktoré vyšli pod názvom *Teória hodnôt u Marxa a jej význam. Kritická etuda* (Moskva, 1900). Dal tým najavo, že s touto filozofiou sa definitívne rozišiel pre jej bezmocnosť a nevedeckosť.

Z mysliteľov ho najviac upútal Platón, Augustinus, Boethius, František Assiský, Dante, M. Kuzánsky, B. Pascal, F. Nietzsche, M. Scheler, E. Husserl, H. Bergson, M. Heidegger a M. Buber. Vďaka ich konceptom si uvedomil, že popri materiálnej realite existuje ešte iná realita – „vyššie nadracionálne bytie“, ktoré ľudský intelekt nemôže vyčerpať, lebo ho nemôže obsiahnuť v celej výške, šírke a hĺbke. O Nietzscheho diele *Tak hovoril Zarathustra* sa zo *Zborníka pamäti S. L. Franka* (publikovaného v Mníchove v roku 1954) dozvedáme: „*Bol som otrásený nie učením F. Nietzscheho, ale atmosférou hlbiny duchovného života, duchovného borenia sa, ktoré vanulo z tejto knihy.*“ ([3], 8).

V roku 1905 sa presťahoval do Petrohradu. Študoval filozofiu, prekladal filozofické diela a priatelil sa s právnikom a filozofom Petrom Bergardovičom Struvem¹ (1870 – 1944). V roku 1908 sa S. L. Frank

¹ P. B. Struve mal nemecko-ruský pôvod. Od roku 1905 bol poslancom *Dumy*, prednášal politickú ekonómiu na polytechnike v Petrohrade, redigoval časopis *Russkaja Mysl'*. Od roku 1917 bol členom *Ruskej akadémie vied* a v decembri 1918 emigroval s rodinou do

oženil so študentkou Tatianou Sergejevnu Barcegovou a v roku 1910 publikoval svoju prvú knihu *Filosofia i žizň (Filozofia a život)*. Stal sa privátnym docentom Petrohradskej univerzity a v rokoch 1913 – 1914 absolvoval dvojročný pobyt v Nemecku, kde dopísal svoju dizertačnú prácu *Predmet poznania* (1915) a o tri roky na to dielo *Duša človeka*, a štúdiu *De profundis* publikovanú v zborníku článkov *Iz glubiny*. V roku 1917 sa presťahoval do Saratova, rodiska svojej manželky a stal sa dekanom Historicko-filozofickej fakulty. Pôsobil tu až do roku 1921, kedy sa vrátil do Moskvy, kde krátko spolu s N. A. Berd'ajevom pracoval v *Akadémii duchovnej kultúry*. V roku 1922 bol spolu s ďalšími intelektuálmi vypovedaný z Ruska. Spočiatku prednášal na berlínskej univerzite (1930 – 1937), kde publikoval svoje dielo *Duchovnyje osnovy obščestva (Duchovné základy spoločnosti, 1930)* a prednášal v Holandsku, Taliansku, Švajčiarsku, v Československu. V roku 1934 sa zúčastnil aj na Svetovom filozofickom kongrese v Prahe. Pod tlakom silnejúceho fašizmu sa v roku 1937 presťahoval do Francúzska. V Paríži publikoval dielo: *Nepostižimoje (Nepostihnuteľné, YMKA-Press, 1939)*, v ktorom objasnil duchovnú intuíciu a princípy hierarchie vo svete. V roku 1945 sa presťahoval za rodinou do Londýna a tu vydal svoje metafyzické diela *S nami Bog (S nami Boh)* a *Realnosť i človek (Realita a človek)*. Posledným dielom napísaným v ruštine je *Svet vo tme (Svetlo vo tme)*, ktoré venoval svojmu dlhoročnému priateľovi a ruskému mysliteľovi Petrovi Struve (1870 – 1944), no vyšlo až po autorovej smrti (Paris : YMKA-Press, 1951). S. L. Frank zomrel 10. decembra 1950 v Londýne. Filozof V. V. Zeňkovskij o ňom píše: „*Podľa sily filozofickej zrelosti ho možno bez zaváhania nazvať najvydarenejším ruským filozofom.*“ ([8], 158)

2. Osoba ako vyjadrenie pravdy a lásky vo filozofii S. L. Franka

S. L. Frank mal veľký filozofický talent. Jeho myslenie bolo obrazné a zároveň logické. Uvedomoval si limity racionálneho myslenia a úlohu filozofie videl v objasňovaní živej a mnohorozmernej *reality*. V pravdivej realite je zahrnutá kombinácia komplexných ideí, čím naznačil, že: „*medzi umelcom a mysliteľom existuje organické duchovné spojivo*“ ([2], 315). Poznanie aj sebazpoznanie sú dôležité, ale racionálnosť má svoje hranice, čo je evidentné najmä vtedy, keď potrebujeme metaforu. V tomto zmysle je „*(...) viera oproti poznaniu niečo iné ako plnosť a aktuálnosť životných síl ducha, je to zápal (horlenie) srdca, ktoré vo svojej podstate a hodnote očividne prijíma niečo vyššie a väčšie ako som*

Fínska a odtiaľ do Anglicka a Francúzska. Zomrel v Paríži v roku 1944. Struve formuloval svoju filozofiu ako pluralistické ponímanie sveta.

ja sám“, tvrdí Frank ([4], 247). Samotná pravda nie je úsudok, ale živé bytie, danosť, ktorej formu dáva osoba: „*Ak je osoba verným obrazom a podobou Boha, ona a iba ona je jediným adekvátnym vyjadrením*

pravdy.“ ([5], 89 – 90) Forma a cesty filozofickej mysle sú výpovedňou srdca. Každý človek je mravne viazaný „*byť múdрым*“ a zároveň má „*udržiavať vo svojej duši ticho a pokoj, lebo to napomáha duchovnému rastu osoby, rozširuje jeho horizont*“ ([5], 8). Úsilie o duchovný vzrast osoby je v koncepcii Franka morálnym dlhom človeka, jeho vznešenou povinnosťou „*noblesse oblige*“. Človek je bytostne zviazaný s Absolútnom, odráža sa to v tvorivosti, umení a v morálke. O týchto ideách sa zmienil vo svojom diele *Svetlo v tme*, ktoré dokončil v roku 1941, ale vtedy ešte nepredvídal aké rozmery nadobudne zlo. Po skončení vojny ho radikálne prepracoval, lebo na základe vojnových hrôz pochopil, že každá ľudská bieda má pôvod v oddialení sa od Boha. Jeho filozofovaniu bolo blízke vyznanie Goetheho: „*O Bohu možno hovoriť len s Bohom. Realita Boha a jeho pravdy sa nám totiž odkrýva iba, ak sa na neho obraciame v modlitbe, vtedy sám Boh hovorí k nám cez hĺbku nášho ducha*“ ([5], 17). Autor tak načrtol niečo z toho, o čom hovoril Augustínus, B. Pascal, S. Kierkegaard, keď naznačili, že Boh sa dáva najviac spoznávať v tragických situáciách a v existenciálnej úzkosti, kedy človek je akoby vo tme. Obraz tmy symbolizuje tajomnosť, nevedomosť a zlo. Svetlo symbolizuje videnie, pravdu a dobro. Ľudia hľadajú pravdu a boria sa s nepravdou, majú skúsenosť s vierou aj s neverou. Filozof hľadal odpoveď na slová sv. Jána evanjelistu: „*A svetlo vo tmách svieti, a tmy ho neprijali*“ (Jn 1, 5) a tvrdil, že tu ide o narážku na duchovné svetlo (svietiace vo svete), ktoré nemôže zhasnúť, lebo nepozná zatmenie. Svieti večne a je nedostupné pre vlastnú tmu. Svetlo sa rozlialo po svete, no nie všetci ho vidia. Tam, kde je svetlo, niet tmy, a kde je tma, niet svetla. Jedno vytláča druhé. A predsa si vieme v mysli predstaviť „*svetlo vo tme*“ aj jas vzdialených hviezd na nočnej oblohe. Svetlo Božej pravdy je úplné, vychádza z božskej podstaty. Človek nemá takéto svetlo, ale potrebuje ho pre život. Ľudia nedokážu svojím ľudským rozumom dospieť k úplnému objasneniu existujúcich antinómií a paradoxov. Iba u Boha môže aj „*noc svietiť*“ ako deň. K logickému objasneniu antinomického vzťahu svetla a tmy nemožno dôjsť bez uvedomenia si tajomstva: „*Tajomné je to, na čo nemôžeme nájsť rozumné príčiny.*“ ([5], 29) Frank vedel, že problematika svetla a tmy je duchovným problémom každej osoby. Človek si uvedomuje horizonty vedomia, ale iba náboženský človek cíti jedinečnosť vlastnej duše s jej predstavami, obrazmi, ideami, pocitmi – od narodenia až po smrť. Tu niekde sú reálne hranice všetkých

existenciálnych kríz a ľudských drám spätých s povrchným chápaním osoby. Na osobné drámy života treba hľadiť s pokojom, lebo v ňom je múdre zmierenie so životom a nie hnev proti životu. Frankova filozofia je z tohto pohľadu *metafyzickou antropológiou a existenciálnou ontológiou*, ako to potvrdil G. V. Florovskij ([6], 170). Filozof si uvedomoval, že: „*Teológia je vo svojom základe čisto náboženským problémom svetla vo tme.*“ ([5], 31) To, čo prežili európske národy v prvej polovici 20. storočia, bolo výrazom tmy vo svete, krízou humanizmu a poblúdením v pravde. Svet okúsil triumf zla nad dobrom, kedy sily „*rozbuřených zlostných vášní*“ dominovali v osobných životoch i v živote historickom, a označil to „*za zlyhanie srdca*“ ([5], 32).

S. L. Frank vyzdvihoval vo svojich myšlienkach humanistický ideál, postulujúci vieru v človeka s jeho prirodzeným svetlom (*lumière naturelle*), no trval na tom, že je nemúdre zakrývať si tvár pred nadprirodzeným svetlom (*lumière surnaturelle*). Entuziazmus viery v človeka v podobe pozitivizmu, scientizmu, marxizmu, v evolúciu rozumu, ale aj v kráľovstvo slobody sa podľa neho potvrdil ako utópia: „*Bol to humanizmus bez Boha na základe tvorivých síl premieňajúci sa na titanizmus.*“ ([5], 45) Mnohoznačné rozšírenie nietzscheovského profánneho humanizmu priviedlo historický osud humanizmu (v sile jeho vnútorného protirečenia) k tomu, že nadmerná viera v človeka ho posunula ku kultu človeka, k cynizmu a animálnosti. Pre takéto cynizmus, zviazaný s negáciou Božieho obrazu v človeku, ľudské srdce trpí a okusuje duchovnú krízu. Ľudský rozum túži po pravde, ale pravda predpokladá svetlo. Srdce ráta s citom pre hodnoty, ktoré sú dobré a krásne, no požaduje rozumné konanie a ochotnú vôľu. Tam, kde je tma, niet jasu pravdy. Tam, kde niet citu, niet ani hodnôt, ani cností. Božie kráľovstvo nie je identické s pozemským kráľovstvom, hoci sa vzájomne podmieňujú postupnou premenou (*metanoiou*). Svetlo indikuje život v Bohu, tápanie v tme je životom bez Boha a takéto stav spôsobuje napätie. „*Jediným východiskom z tohto napätia je oslobodenie od zla, teda reč je o morálnom východisku.*“ ([5], 140)

Konanie vyjavuje „*kvalitu intímnej interiority aj konkrétnu reálnu tvorivosť*“ ([5], 200-202), ale ľudia môžu sledovať dva ciele: *časný* - sústredený na hodnoty a ich ochranu pred egoizmom a nepravdou; *podstatný* – orientuje ľudí k otázkam spásy (Božie kráľovstvo prežiarené Božou pravdou). Ľudská prirodzenosť je tvárna, realizuje sa cez lásku, ktorá bola objavená „*ako norma a ideál v ľudskom živote, ako cieľ, v ktorom nachádza svoje posledné naplnenie*“ ([1], 413). Kresťanstvo odкрýva pred zrakom duše prekrásne videnie kráľovstva lásky: „*Odvtedy duša*

vo svojej poslednej hlbine vie, že Boh je láska, že láska je Božia ozdravujúca sila, završujúca a oblažujúca ľudský život.“ ([1], 414) Kde je Boh so svojou láskou, tam je aj sloboda, lebo „*on existuje iba v slobode a cez slobodu*“ ([5], 206). Človek prispieva svojou slobodnou mravnou aktivitou vo svete k završeniu a záchrane sveta. Láska nie je cit, je to tajomstvo, aktualizácia a završenie transcencie k „ty“, alebo aj objavenie a videnie zmyslu v „my“. Každý moment praktického života je zainteresovaný (vo väčšej či menšej miere) na nasmerovaní bytia a prispôbení sa osobným túžbam, potrebám, želaniam. Zmysel života a dejín nie je bez zmyslu: „*Každý človek má šancu pochopiť tento zmysel, pochopiť prečo bol poslaný do sveta. Táto šanca kulminuje v momente umierania, kedy sa náš pohľad na život naplní.*“ ([5], 224) Ľudia vytvárajú život svojím konaním, hľadajú jednotu všetkého, no môžu aj zablúdiť. Celá filozofia dejín sa podľa Franka realizuje: od Adama – cez našich predkov – až po aktuálne osobné udalosti. História je z tohto pohľadu pýtaním sa na ľudský rod, teda nepretržitým procesom vyjadrenia idey minulého, prítomného a budúceho. Dejiny ľudstva sú z tohto pohľadu nezavršeným procesom, drámou i tragickosťou, no človek má svoju neodvolateľnú dôstojnosť. Vo svete prebieha evolučný proces vyjavovania reálneho Kristovho zjavenia, ale zjavenie Krista a jeho pravdy na zemi sa naplňa v boji so silami tmy a s premenou ľudského srdca: „*Svet sa približuje prostredníctvom zložitých a tajomných ciest ku konečnému cieľu, k vnútornému vytriezveniu, ktoré pripravuje posledné presvetlenie e a premenu.*“ ([5], 228) Svetová história, založená na vzájomných vplyvoch medzi životom sveta, božskou silou Svetla, úsilím človeka sice smeruje k jednote, ale treba rozlišovať medzi:

1. *božskou tvorivosťou*, v ktorej je prítomná sila svetla a pravdy, ktorá vedie ľudí a svet k víťazstvu nad tmou;
2. *ľudskou tvorivosťou* (rozumné a postupné završovanie).

Rozumný pokrok ovplyvňuje technický rozvoj a organizačné schopnosti, ale poriadok vo svete zavládne vtedy, keď svet bude zhora prežiarovaný Kristovou pravdou a zdola mravným poznaním vo veciach dobra a zla“ ([5], porov. 248). Frank svojimi analýzami hľadal spôsob a možnosti ako morálne zdokonaľiť svet, ktorý „*Boh do konca, teda až do konečnej premeny tohto sveta, transcenduje, preto Božie kráľovstvo (v princípe a v podstate) nie je z tohto sveta, ale osvetľuje všetko okolo seba, svieti vo tme*“ ([5], 250 – 251). Boh je transcendentný aj imanentný svetu, pôsobí imanentne v samom stvorení. Človek a svet sú odbleskom Božej slávy a vo svojej prvotnej forme vychádzajú od neho. Samotná tvorivosť (kreatívna tvorba) je preto svetlom, svetlom Logosa, svetlom

pravdy, ktoré osvecuje každého človeka prichádzajúceho na tento svet. Povinnosťou ľudí nie je iba žiť vo svete a odrážať sily zla, ale aj byť nositeľmi a šíriteľmi svetla, teda ľuďmi, vnášajúcimi poriadok do sveta. Každá vonkajšia aktivita má zdroj vo vnútornej duchovnej aktivite. Toto je triezvy realizmus: „Svetlo svieti vo tme“. Svetlo je aktívne, osvecuje tmu, aj keď človek svetlo nehľadá. Z metafory svetla, v jase ktorého je Božia pravda, vyplýva, podľa Franka, úloha pre ľudstvo ako celok: aktívne šíriť pravdu a dobro vo svete. Frankov jazyk je akosi predĺženou rukou filozofickej tradície od čias Platóna a novoplatomizmu cez majstra Eckharta a M. Kuzánskeho až po ruskú náboženskú filozofiu 20. storočia.

K oživeniu záujmu o filozofiu S. L. Franka v súčasnom Rusku a v západnej Európe prispela postmoderná kríza náboženstva, vedy a kultúry, v dôsledku relativizácie pravdy, straty viery, ideálov a hodnôt. Frankovský realizmus ponúka optimizmus, pripomínajúc, že existuje pravda aj lož, ale história nie je bez zmyslu. Ľudstvo a svet sa približujú ku konečnému cieľu, k syntéze a k symfonickej premúdrosti.

Literatúra

- [1] FRANK, S. L.: *Religija ľjubvi*. Moskva : Izdatel'stvo Progres, 1991.
- [2] FRANK, S. L.: *Russkoe mirovoztrenie*. Sankt Peterburg : Izdatel'stvo Senzor, 1996.
- [3] FRANK, S. L.: *Sborník pamiatí Semena L. Franka*. München : Izdatel'stvo A. V. Soboleva, 1954.
- [4] FRANK, S. L.: *S nami Bog*. Moskva : Izdatel'stvo Respublika, 1992.
- [5] FRANK, S. L.: *Svet vo tme*. Moskva : Faktorial, 1998.
- [6] NEKRASOV, E. N.: *Semen Frank*. In *Veče (Al'manach ruskoj filosofii i kul'tury*, vypusk, 6), Sankt Peterburg : Sankt-Peterburgskij universitet. 1996.
- [7] MEŇ, A. protorej: *Ruská náboženská filozofia*. Bratislava : Kalligram, 2005.
- [8] ZEŇKOVSKIJ, V. V.: *Istorija ruskoj filosofii*, t. 2, č. 2. London : 1991.

Prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehova, PhD.
Katedra etiky a morálnej filozofie
Filozofická fakulta TU
ul. Hornopotočná, 23
818 43 Trnava
Slovenská republika
e-mail: hrehovah@yahoo.com; etika@truni.sk

SPECIFIKA RUSKÉ FILOSOFIE V INTERPRETACI BORISE PETROVIČE VYŠESLAVCEVA

Dagmar DEMJANČUKOVÁ

Interpretation of specific of Russian philosophy by Boris P. Vyšeslavcev

Boris P. Vešeslavcev (1877 – 1954) is one of the outstanding representatives of the Russian religious and philosophical thought of the 20th century. His highly significant writings were Ethics of Transformed Eros, Philosophical Poverty of Marxism, The Crisis of Industrial Culture, Eternity in Russian Philosophy. Special attention is to be payed to the last-mentioned writing, that is relevant to the issue of specifics of russian philosophical thought. Philosophical problems are the equal and in this sense, the Russian philosophy is an integral part of philosophical thought. Despite of this fact, there is a specific approach to philosophical questions, significant for the Russian philosophy. It is the russian way of perception and appreciation in dialogue. Another differences in russian philosophy is it's connection with Hellenism, Socrates's method, Platon's dialectics, cohesion with eastern Christianity and with the doctrine of the church fathers. One of the typical characteristics of the Russian philosophy is it's interest in the Absolute. This implies the questions on the nature of human being, personality and ego.

Boris Petrovič Vyšeslavcev – ruský filosof, literární kritik, právník a publicista patří mezi osobnosti, jejichž jména se směla objevit veřejně teprve na konci 20. století. Odpověď na otázku proč tomu tak bylo nám poskytne jeho biografie.

Narodil se v roce 1877 v Moskvě. Jeho otec byl právníkem a syn následoval jeho příkladu. Od roku 1895 studuje na Právnické fakultě Moskevské university. Studium zakončil r. 1899, kdy také začal působit jako advokát. Ovšem advokacie se mu začíná velmi brzy jevit jako nezáživná a nudná. Současně se u něj projevuje zájem o filosofii, která ho stále více přitahuje. V roce 1902 si do svého deníku poznamenává: „Advokacie vzkvátá..., ale já čtu Kanta“. ([1], 4) Tak začíná Vyšeslavcevův přerod ve filosofa. Získává stipendium na Moskevské universitě a připravuje se pod vedením profesora P. I. Novgorodceva ke složení magisterských zkoušek.

Po úspěšném vykonání zkoušek je vyslán na dvouletý pobyt do zahra-

ničí. Pobývá v řadě významných německých universitních měst – Berlín, Heidelberg, Marburg, ale navštívil i Paříž a Řím. Později se vrátil do Marburgu. Důvodů k tomuto rozhodnutí bylo zřejmě několik. Marburg ho inspiroval vazbami na významné osobnosti, které zde studovaly v dobách minulých – G. Bruno, M. V. Lomonosov, ale i osobnostmi současnými – navštěvoval zde semináře H. Cohena a P. Natorpa. Kromě toho se zde seznámil s N. Hartmannem, který měl na Vyšeslavceva zřejmě značný vliv. Ve svém deníku Vyšeslavceva píše: „Zima, sníh... Jdu k Hartmannovi. Bydlí nahoře u gotického kostela, ve starém německém domku, kde by mohl žít mladý Werter nebo Fichte ve svém mládí... Pokoj je příjemně vytopený, Hartman vždy podává silnou kávu, kterou sám vaří. Vedeme filosofický dialog... Báječný, tichý čas rozjímání a přemýšlení.“ ([1], 4-5)

Po návratu do Ruska přednášel dějiny politických učení na Moskevské universitě a dějiny filosofie v Moskevském komerčním institutu. Kromě toho se v tomto období proslavil mezi moskevskými filozofy jako vynikající řečník a diskutér.

V roce 1914 obhájil magisterskou disertaci věnovanou etice Fichteho. V lednu r.1917 byl zvolen mimořádným profesorem právnické fakulty. Ovšem volba již nebyla v důsledku revolučních událostí potvrzena. Zajímavé je, že se informace o Vyšeslavcevově životě po roce 1917 vytrácejí. Jeho životopisci se shodují v tom, že není přesně známo, čím se zabýval po roce 1917. Ale ať byla jeho činnost jakákoli, faktem zůstává, že se viditelně rozcházela s představami nové moci. Důsledkem toho bylo, že v r. 1922 byl Vyšeslavceva společně s dalšími nepohodlnými vědci vypovězen ze země.

Odjíždí do Německa, kde v Berlíně žije do r. 1924. Obvykle jsou v této souvislosti připomínána slova o tom, že „filosofie nyní nemůže vykládat lidem málo srozumitelné teoretické problémy, ale musí se stát učitelkou života“ ([1], 8).

Vyhnanství neovlivnilo Vyšeslavcevy názory, ale viditelně se změnila témata, kterými se zabíral. Především vzrostl jeho zájem o náboženskou problematiku – nehledě na to je považován za světského myslitele. ([1], 10) V Berlíně přednášel na nově založené Ruské nábožensko-filosofické akademii. Témata jeho přednášek jsou zaměřena na problémy světové krize náboženství, křesťanství a socialismu, nábožensko-historické cesty židovstva, ale také na ruskou literaturu, jejichž hodnot si nesmírně cenil.

Společně s Ruskou akademií pak Vyšeslavceva odchází do Paříže, kde společně s Berd'ajevem¹ zakládá časopis *Put' – Cesta*. V průběhu 20. a 30.

¹ Berd'ajev se sprátelil s Vyšeslavcevem, Jejich cesty se však rozešly. Berd'ajev projevo-

let cestuje a přednáší v různých evropských zemích. Významnou událostí tohoto období je seznámení s C. G. Jungem, jehož učení silně ovlivnilo Vyšeslavcevo filosofické smýšlení a odrazilo se i v jeho hlavním díle „Etika přeměněného Erosu“. Vyšeslavcevo vyhovovala Jungova psychoanalýza, její kolektivní povědomí a seriózní vztah k náboženství.²

Se 2. světovou válkou přichází druhé temné období Vyšeslavcevo života. I zde se jeho biografie shodují v tom, že v podstatě neexistují žádné zdroje, které by pomohly nalézt odpověď na otázku, čím se Vyšeslavce zabýval v době války. Shoda panuje v tom, že nadšeně uvítal 22. červen 1941, kdy německá vojska vpadla na sovětská území. Jeho rozhodnutí spolupracovat s nacistickou vládou, které mimo jiné přivedilo roztržku s ruským intelektuálním prostředím, je spojováno s jeho úsilím napomoci odstranění bolševické moci. Toto Vyšeslavcevo rozhodnutí paradoxně kontrastuje s jeho výrokem o tom, že nacismus a komunismus³ jsou dva typy totalitarismu.

Ve 40. letech prochází náboženskou krizí, která byla vyvolána jednak jeho izolací, neboť ruská emigrace se odmítala ztotožnit s jeho názory, jednak s prudkým zhoršením zdravotního stavu. Ve svém dopise S. Bulgakovovi z 29. března 1943 píše: „...přesvědčil jsem se, že při takových stavech filosofie (dokonce ani náboženská filosofie) nepomáhá, zachraňuje jen samo náboženství, tj. přímé obrácení se k Bohu, modlitba (z hlubiny k Tobě volám, Pane).“

V roce 1943 odjíždí Vyšeslavce do Švýcarska, usadil se v Ženevě, kde žil až do své smrti v r. 1954.

K jeho nejvýznamnějším pracím patří již zmíněná *Etika přeměněného Erosu*, *Filosofická bída marxismu*, *Krize industriální kultury* a posmrtně vydané *Věčno v ruské filosofii*.

Právě v této poslední práci se Vyšeslavce zabývá problematikou specifiky ruské filosofie. Výchozí tezí jeho úvah je konstatování, že pokud bychom hledali nějaké specifické problémy, pak žádná speciální ruská filosofie neexistuje. Naopak – ruská filosofie řeší stejné problémy, hledá odpovědi na tytéž otázky jako veškerá světová filosofie. V této souvislosti zdůrazňuje, že ve filosofii není možný nacionalismus stejně jako ve

val – pravda svérázně – náklonnost k sovětské moci. Vyšeslavce byl jejím nepřitelem. Oba bojovali proti totalitarismu, každý však spatřoval nebezpečí v jiné jeho formě. Berďajevův démon byl hnědý, Vyšeslavceův rudý. Po tom, co začal Vyšeslavce spolupracovat s nacisty, se s ním Berďajev odmítal stýkat. ([1], 13)

² Psychoanalýza ve Freudově pojetí naopak byla pro něj nepřijatelná.

³ „Autoritářský socialismus, vybudovaný komunistickou stranou, vede k totalitnímu státnímu hospodářství v totalitním státě (k „nepříteli č. 1“) ... jestli *to je socialismus*, pak socialismus musí být zavržen jako zlý nesmysl, jako grandiózní omyl.“ ([2], 486)

vědě. ([4], 617)

Co však existuje, je specifický ruský přístup k otázkám světové filosofie, k obecným filosofickým problémům. Je to specifický ruský způsob jejich prožívání a posuzování. „Naše setkání se západními filosofy okamžitě odhalila rozdíl v duševních i duchovních orientacích. Tento rozdíl není lehké ukázat – filosofie byla tatáž – ale vztah byl jiný – západní filosofové ji chápali čistě intelektuálně – myšlením a pozorováním fakt. – A my – spíše citem a intuicí. Překvapoval nás jejich suchý, přísně diferencovaný intelektualismus, který vše chápal, vše analyzoval... Je naopak překvapoval a někdy i dráždil náš absolutismus, maximalismus, naše požadavky definitivních řešení a snaha dovést všechny problémy k poslednímu smyslu všeho existujícího.“ ([4], 619)

Vyšeslavcev k tomu ještě dodává, že ve filosofii samozřejmě může u jednotlivých národů převažovat zájem o určité otázky a určité tradice. V tomto smyslu má Rusko svého Platona, Descarta, Pascala i Kanta.

Podle Vyšeslavceva se ruská filosofie vyznačuje třemi základními rysy. Prvním specifickým znakem ruské filosofie je její vazba na helénismus, na sokratovskou metodu, na antickou dialektiku platonismu. Tuto vazbu získala společně s byzantským křesťanstvím a odkazem východních církevních otců, o kterých Vyšeslavcev poznamenává, že byli prvotřídními řeckými filosofy. Zde se projevuje typické, pro Vyšeslavceva neoddelitelné spojení filosofie a náboženství – evropské filosofie s křesťanstvím, ruské filosofie s křesťanstvím byzantským, východním. ([4], 617)

O helénsko-křesťanské tradici Vyšeslavcev říká, že je celkově spojena se světovou filosofií, která také konec konců směřuje k Sokratovi a platónským dialogům. V této souvislosti připomíná Whiteheadovu myšlenku, že nejpravděpodobnější charakteristika evropské filosofické tradice spočívá v tom, že tvoří nepřetržitou sérii komentářů k Platonovi.

Druhým specifickým znakem ruské filosofie, a to znakem velmi výrazným, je její zájem o problém Absolutna. Hegelův výrok „Objekt filosofie je stejný jako objekt náboženství“ je totiž podle Vyšeslavceva „nesmírně blízký ruské duši“ a současně zcela věrně odráží tradici helénismu. „Veškerá antická dialektika od Sokrata po Plotina je stoupáním k Absolutnímu nebo hledáním Božstva.“ ([4], 618) Ovšem nebyl by to Vyšeslavcev, kdyby vzápětí, zcela v duchu svého dialektického přístupu, nedodal, že dialog Sokrata a Platona není pouze stoupáním k Absolutnu, ale současně i ponořením se do sebe samého – „poznej sám sebe“. Absolutní stojí proti relativnímu, Bůh stojí proti člověku. Člověk může pochopit sám sebe pouze v protikladu konečného a nekonečného, dočasného a věčného, dokonalého a nedokonalého. Tak dospíváme společně

s Vyšeslavcevem k ústřední otázce: Co jsem já? Co je člověk? Co je osobnost? Jsou to základní problémy filosofie Descarta a Pascala. Ruské uchopení těchto otázek má své zvláštnosti. Totiž právě toto jsou témata ruské literatury a poezie. Ruská literatura a poezie jsou filosofující. „... v ruském románu, v ruské poezii jsou vysloveny všechny důležité problémy ruské duše.“ ([4], 618) A zároveň jsou tyto otázky tématy obecně lidskými. Tím lze také vysvětlit, proč ve světě nacházejí takové pochopení a odezvu díla Dostojevského, Tolstého, Puškina a dalších ruských autorů.

Vyšeslavcev vyzdvihuje v této souvislosti právě Dostojevského. Píše, že celé jeho dílo je v podstatě rozvíjením základního tématu Pascalova – tématu velikosti i nicotnosti člověka. Antická idea katarze a křesťanská myšlenka vykoupení vždy přitahovaly pozornost Dostojevského a zde se podle Vyšeslavceva zřetelně projevuje zájem ruské filosofie o problém utrpení, problém biblického Jóba, problémy tragického osudu i Prozřetelnosti. Ruská filosofie ve své literární podobě vychází z reálných potřeb lidského života, neformuluje pouze problémy, ale řeší je v kontextu doby.

Další specifický znak ruské filosofie spočívá v jejím vztahu k náboženství a teologii. Ruská filosofie se nesnaží vzdalovat od teologie. Naopak, teologie je neustále přizývána k řešení filosofických problémů. Z Vyšeslavceva hlediska je tomu tak proto, že náboženství a teologie byly počáteční formou filosofie. Poukazuje na to, že v počátečních etapách – ve staré Indii, Egyptě, Babylónii, Řecku – byly filosofie, náboženství a teologie neoddělitelně spojeny. Odkazuje se na to, jak hluboce filosofický je mýtus o Prométheovi⁴, a dodává, že i on sám se velmi často ve svých pracích odkazuje na náboženské koncepce a teologii. Ovšem zde je třeba Vyšeslavceva správně pochopit. Neusiluje totiž o splynutí filosofie a náboženství, ani nechce filosofii podržovat teologii. Má zcela jiný plán. Jde mu o nalezení prostoru a témat, umožňujících vedení plodného a oboustranně prospěšného dialogu.

Současně zde nalézáme vlivy Jungova učení. Vyšeslavcev v této souvislosti píše, že ta nejlepší část ruské inteligence, která již měla dost materialismu, pozitivismu a povinného odmítání všech náboženských otázek, pochopila, že vztah současné vědecké psychologie a vědecké filosofie k náboženství, symbolu, mýtu je zcela jiný – dokonce zcela protikladný tomu, který existoval v době Marxe a Engelse. Mýtus a symbol se staly objektem ohromného zájmu jak psychologů, tak i filosofů a historiků kultury jako výraz nejhlubších komplexů kolektivního podvědomí.

4 Vyšeslavcev poukazuje např. na to, že v mýtech jsou předpovězeny osudy technické civilizace. Prométheus je přikován řetězy, které jsou jeho vlastním vynálezem. Byl to přece on sám, kdo naučil člověka tavit kovy a kovat řetězy. ([2], 548)

Vyšeslavcev vyjadřuje politování, že rozkvět ruské filosofie i veškeré ruské kultury byl přerušen revolucí, nedobrovolným marxismem a komunismem. O marxismu říká, že je to „... třídní ideologie ... a je přímým protikladem vědy a filosofie. Je to kolektivní psychologická mobilizace za účelem boje, uchopení moci, pokoření a nadvlády. Nehledá v podstatě žádný pohled na svět, protože nechce na nic „pohlížet“ a nic „hledat“; našla už totiž prostředek k sugesci, propagandě, k psychologickému ovládnutí a vedení mas.“ ([3], 195 – 196) Zachránit Rusko může podle něj jen střízlivý prakticismus a realismus zrozený ruským živlem. Veškeré naděje na budoucnost, na pokračování ruské filosofie vkládal do ruské emigrace. Jeho životní osudy však zpřetrhaly většinu Vyšeslavcevových vazeb s ruskou emigrací a definitivně znemožnily i jeho návrat do vlasti. Nehledě na všechny sporné momenty jeho života, zůstává kritika jeho filosofické koncepce ve vzácné shodě: „Podle vytříbenosti jeho myšlení, podle bohatství jeho odstínů, Vyšeslavceva můžeme označit za Rachmaninova ruské filosofie. Bez jeho výrazné osobnosti by souhvězdí myslitelů ruské nábožensko-filosofické Renesance bylo neúplné.“ ([1],15)

Literatúra

- [1] SAPOV, V. V.: Rachmaninov ruskoj filosofii. In: Vyšeslavcev, B. P.: *Krizis industrialnoj kultury*. Moskva : Astrel, 2006, s. 3 – 18
- [2] VYŠESLAVCEV, B. P.: *Krizis industrialnoj kultury*. Moskva : Astrel, 2006
- [3] VYŠESLAVCEV, B. P.: Filosofskaja niščeta marksizma. In: Vyšeslavcev, B. P.: *Krizis industrialnoj kultury*. Moskva : Astrel, 2006, s. 195 – 613
- [4] VYŠESLAVCEV, B. P.: Věčnoje v ruskoj filosofii. In: Vyšeslavcev, B. P.: *Krizis industrialnoj kultury*. Moskva : Astrel, 2006, s. 617 – 830

Mgr. Dagmar Demjančuková, CSc.
Komenského 24
Plzeň 23
32300
Česká republika

POJEM SRDCE V DIALOGICKEJ PERSPEKTÍVE VYŠESLAVCEV & MAHARŠI

Martin DOJČÁR

The concept of the heart in dialogical perspective: Vysheslavcev & Maharshi

The intention of my article is to show dialogue-like comparison of two conceptions of heart focused on evaluating of Vysheslavcev interpretation of “godlike centre”. According to Vysheslavcev, the key difference between Christian and Indian mysticism is based on antinomy of innocence and sinfulness, or godlikeness and demonlikeness of heart. As opposed to Vysheslavcev’s statement about exclusivity of the biblical concept of origin of evil, the same idea occurs in the teaching of Ramana Maharshi. I assume that in confrontation with the teaching of Ramana Maharshi Vysheslavcev’s definition of heart reveals partial validity because Maharshi does not verify Vysheslavcev’s origin of evil situated into periphery of human existence, neither the absence of sublimated Eros in Indian mysticism.

Úvod

„Pojem srdca zaujíma centrálné miesto v mystike, v náboženstve a v poézii všetkých národov“ ([8], 30), píše Boris Petrovič Vyšeslavcev v úvode svojej štúdie *Srdce v kresťanskej a indickej mystike (Serdce v christian-skoj i indijskoj mistike*, 1. vyd. Paríž, 1929). Centralitu srdca osobitne tematizuje na príkladoch indickej a kresťanskej mystiky. Výsledkom jeho komparácie je konštatovanie podobností, ale aj odlišností historicky, kultúrne a nábožensky svojbytných koncepcií. Kľúčový rozdiel má podľa neho spočívať v antinómii hriešnosti a nevinnosti, resp. bohupodobnosti a démonizmu srdca. Srdce ako styčný bod medzi človekom a Bohom, nesmrteľná to identita osoby je na jednej strane prameňom svetla, ktoré „svieti vo tme a tma ho nepohltila“, na druhej strane, je podľa evanjelií, zároveň zdrojom hriechu. V protiklade k Vyšeslavcovmu tvrdeniu o výlučnosti biblického konceptu pôvodu hriechu sa tá istá myšlienka objavuje aj v učení Ramanu Maharšiho, najvýznamnejšieho novodobého predstaviteľa védantickej duchovnej tradície. V tomto príspevku sa pokúsím o zhodnotenie Vyšeslavcovej interpretácie „bohupodobného centra“ na základe dialogického stretnutia dvoch koncepcií „srdca“.¹

¹ Svoje skúmanie indickej mystiky Vyšeslavcev opiera o klasické upanišady (porov. [9]).

Pojem srdce v myslení Borisa Vyšeslavceva

Vyšeslavcev porovnáva kresťanskú a indickú mystiku a nachádza pritom celý rad podobností (porov. [8], 36), no neprehliada ani odlišnosti. V protiklade k rozšírenej interpretácii (Schopenhauer, Hartman, Deussen) ponúka výklad založený na rešpektovaní osobitosti kresťanskej spirituality. „Mystický kontakt s Bohom je v hinduizme iný ako v kresťanstve“ ([8], 38), tvrdí. Kresťanský pojem srdca sa mu javí ako *jednota vedomia a lásky*, zatiaľ čo v indickom pojme srdca mu chýba moment tvorivého erosu – túžiacej lásky, slobody. Navyše, pre indickú mystiku je typické *zrušenie individuality*, kým kresťanská mystika sa má vyznačovať jej zachovaním.

Základná *zhoda* oboch koncepcií panuje v chápaní srdca ako „stred“³⁷, predovšetkým „stred bytosti“. V kresťanskej a indickej tradícii sa srdce ukazuje ako stred tajomný a skrytý, nedostupný nielen cudziemu, ale často aj vlastnému zraku. Človek obvykle nepozná svoju skutočnú identitu, svoje vlastné Ja, ktoré Indovia nazývajú *átman* a kresťania nesmrteľná *duša* (porov. [8], 32).

Pre obe tradície je tiež charakteristická *centralita srdca*. „Človek ukrytý v srdci“ (1 Pt 3, 4) stojí v samom centre záujmu náboženstiev Indie (porov. [8], 36). V tajomnej hlbine srdca „sídli“ nesmrteľný bod svetla, skrytá identita človeka, jeho pravé Ja, *átman* (základný termín skrytej identity vo *védante*), *puruša* (základný termín skrytej identity vo filozofii *sánkja*) pripomínajúci „svetlo pravdy, ktoré osvecuje každého človeka prichádzajúceho na tento svet“ (Jn 1, 9).

Kresťanská mystika je mystikou srdca. Kristus blahoslaví tých, ktorí sú čistého srdca, lebo oni uzrú Boha (porov. Mt 5, 8). Podľa evanjelií srdce je „orgánom“ duchovného života (porov. [8], 41), styčným bodom s božstvom, skrytou a nesmrteľnou totožnosťou človeka (porov. [8], 54). Mystický styk s Bohom, poznanie Božích tajomstiev, v ktorých sú ukryté všetky poklady múdrosti a vedenia (*sofia* a *gnosis*) sa uskutočňuje v srdci a srdcom (porov. [9], 43). V srdci sme bohmi a synmi Najvyššieho, tu sme bohupodobní (porov. [8], 54).

Indická a kresťanská mystika súhlasia s tým, že jedine v tejto „ta-

37). Svoju hodnotu majú však aj súčasné pramene. Výhodou novších textov je ich významová prístupnosť: zdajú sa byť zrozumiteľnejšie ako historicky vzdialené zdroje. S týmto očakávaním som siahol po učení Ramanu Maharšiho. Vyšeslavcev a Maharši boli súčasníci. Vyšeslavcev bol filozof, Maharši bol mystik. Hoci sa nikdy nestretli, a zrejme sa navzájom nijako neovplyvnili, ich myšlienkový odkaz vykazuje zaujímavé podobnosti. Vo svojej komparácii sa pokúsim tematizovať pojem srdca vo filozofii Borisa Vyšeslavceva a v spiritualite Ramanu Maharšiho.

jomnej hlbine“ dochádza k stretnutiu so živým Bohom. Čím sa však *odlišujú*, to je skutočnosť, že „indická mystika hlása imanentnú totožnosť posledného centra mojej vlastnej podstaty s posledným centrom podstaty Božej. Nie to, že v sebe nachádzam Boha, ma zjednocuje s Bohom v hlbine môjho srdca, ale to, že *ja sám* som Bohom! *Ja sám* – avšak nie v zmysle telesnom, duševnom, nie v zmysle empirickej osobnosti, empirického charakteru (dokonca ani nie v zmysle ľudského božstva), ale v zmysle posledného, v zmysle iracionálneho vnútra môjho Ja. Toto moje vnútro je totožné, zhoduje sa s vnútrom božským“ (porov. [8], 39). V mystickej skúsenosti indického mudrca preto niet, podľa Vyšeslavceva, Boha a človeka, niet tam lásky, ktorá ako harmónia protikladov (*coincidentiae oppositorum*) spája hlbinu srdca s hlbinou božstva, ale všetkým preniká nerozlíšená totožnosť bez akéhokoľvek emocionálneho, erotického a estetického podfarbenia (porov. [8], 41). Indickej mystike je teda, podľa Vyšeslavceva, cudzí tvorivý zápal zjednocujúci protiklady, India vraj nepozná sublimovaný *eros* – kresťanskú, bohoľudskú lásku (porov. [8], 44).

Odlíšnosť zásadného významu potom Vyšeslavcev nachádza v riešení antinómie nevinnosti a hriešnosti srdca, doloženej v oboch mystických tradíciách. „Človek skrytý v srdci“ je vždy živý, krásny a nevinný aj uprostred hriechu, temnoty a smrti. Božské svetlo v srdci je nezničiteľné. „Neexistujú mŕtve duše“, tvrdí Vyšeslavcev. „Existuje len zdanlivé, dočasné vysychanie a umieranie nesmrteľného jadra ľudského ducha“ ([8], 56).

Ak je však „vnútorný človek“ (Rim 7, 22) vždy „skvostný pre Bohom“ (1 Pt 3, 4), ak nehreší a hrešiť ani nemôže, tak ako je potom možný hriech? Evanjelia aj India dávajú na túto otázku jasnú odpoveď: hriech nepochádza z centra, zo srdca, ale z periférie, z tela (porov. [8], 57).

S týmto tvrdením je však v priamom rozpore Kristov výrok, podľa ktorého všetko zlo pochádza znútra človeka: odtiaľ „vychádzajú zlé myšlienky, smilstvá, krádeže, vraždy, cudzoložstvá, chamtivosť, zlomyseľnosť, klamstvo, necudnosť, závisť, rúhanie, pýcha, hlúposť“ (Mk 7, 21 – 23; Mt 15, 19).

Vyšeslavcom formulovaná antinómia bohupodobnosti a démonizmu srdca pripisuje srdcu dvojakú funkciu: srdce je na jednej strane prameňom života a svetla, na druhej strane je prameňom hriechu (porov. [8], 58). V prvom prípade je Ja podobné Bohu a v zásade nevinné (téza), v druhom prípade Ja reálne hreší a môže sa stať až démonickým (anti-téza) (porov. [8], 59 – 60). V jednotlivom človeku akoby bolo prítomné jedno i druhé: „človek ukrytý v srdci“ „skvostný pred Bohom“ a vonkajší človek vinný pred Bohom.

Kresťanské riešenie antinómie bohupodobnosti a démonizmu srdca

je, podľa Vyšeslavceva, založené na pojme slobody. Jedine sloboda môže byť súčasne prameňom svätosti aj hriechu, jedine ona môže preklenúť a spojiť v sebe všetky protiklady. „Človek ukrytý v srdci“ je slobodný, a preto podobný Bohu, ale táto sloboda zároveň spôsobuje, že zo srdca môžu vychádzať dobré aj zlé myšlienky, slová a skutky. „Eros tvorí, tvorivo vyberá, miluje alebo nenávidí, hovorí áno alebo nie“ ([8], 69). Božie svetlo svieti bez prestania, ale lampu možno „postaviť pod mericu“ (porov. Mt 5, 15), drahocenný talent možno zakopať. Srdce v kresťanskom chápaní je tak súčasne nazeraním i tvorivým aktom lásky, svetlom loga i slobodou (teplom) lásky – jedným i druhým v neoddeliteľnom spojení.

Vyšeslavcev ukazuje, že srdce má dva aspekty – svetlo a lásku (slobodu), ktorým zodpovedajú dve funkcie: pasívne prijatie bezprostredne daného a slobodný, tvorivý čin. Tieto funkcie, hoci navzájom kvalitatívne úplne odlišné ako čistý fakt a čistá tvorivosť, trvale prenikajú jedna druhou a konštituuju tak jednotu vedomia a slobody, poznania a lásky v jedinom bohupodobnom centre.

Pojem srdce v učení Ramanu Maharšiho

Srdcu ako „stredobodu duchovnej skúsenosti“ a „jadru ľudskej bytosti“ patrí centrálné miesto aj v učení Ramanu Maharšiho (porov. [1], 54). Pre indického učiteľa srdce nie je metafora, naopak, je to realita sama, živý stred bytosti, duchovno-fyziologicky presne situované „miesto“ uvedomovania bytostného základu, spočívania v sebe. „Základný význam slova srdce (*hridajam*) je bytostný stred (*átman*)“ ([3], kap. 2, ot. 9). „Božská skutočnosť nie je odlišná od srdca“ ([4], 22), tvrdí mudrc z Arunáčaly a dodáva, „v hlbine srdca žiari sám Najvyšší v celej svojej čistote ako 'Ja', 'Ja', seba si vedomé Bytie“ ([4], 8).

Pojem srdca sa v Maharšiho výrokoch vyskytuje v dvoch základných významoch: vo význame metafyzickom a duchovno-fyziologickom (porov. [2], 65 – 67).

V metafyzickom zmysle je srdce synonymom absolútna (*brahman*), prítomného vo svojej imanencii (*átman*, *Self*) v individuálnej bytosti. V duchovno-fyziologickom zmysle je srdce „miestom“, kde absolútno sídli v človeku.

Aj keď „všetky jeho popisy sú len obrazné“ ([4], 18), Šrí Ramana polohu srdca v tele presne lokalizuje. Navzdory rozšírenej mienke trvá na menej obvyklom výklade: „Srdce je odlišné od telesného orgánu, centra krvného obehu“ ([4], 20). Nezhoduje sa ani so štvrtou *čakrou* známou z jogovej fyziológie (porov. [4], 19). „Jeho poloha je na pravej strane

hrude, nie na ľavej“ ([4], 20). „Posvätné texty ho popisujú nasledovne: Medzi prsnými bradavkami, na spojnici hrude a brucha, sa nachádza šesť orgánov rôznych farieb. Jeden z nich, podobný púčiku ľalie, dva prsty napravo od stredu, je srdce. Prevrátené vrcholom nadol obsahuje malý otvor, kde sídli nepreniknuteľná temnota (nevedomosti) plná žiadostí“ ([3], kap. 2, ot. 9). Podobne ako Ježiš aj Maharši hľadá pôvod zla v centre ľudskej existencie, nie na jeho periférii.

Moment zbožnej oddanosti (*bhakti*) je tiež prítomný v Maharšiho učení, bez nej by nebolo kompletné. Na potrebu zbožnej *bhakti*, láskyplnej oddanosti, poukazuje aj Maharšiho bhaktická lyrika, zachytená napríklad v jeho ódach na Arunáčalu: „Ó Transcendentný! Som prvý z tých, čo sa neváhajú pritisnúť k Tvojím nohám v slobode od pripútania. Vezmi na seba moje bremeno a vymaž moju vôľu, veď čo môže byť bremenom pre Toho, kto udržiava vesmír, Pane? Dosť som sa nanosil bremena sveta, keď som bol odlúčený od Teba, Ty Zvrchovanosť sama, Arunáčala. Nedopusť, aby som bol viac vzdialený od Tvojich nôh!“ ([6], kap. 9)

Otázkou zostáva, nakoľko indický koncept *bhakti* významovo korešponduje s kresťanským konceptom lásky.

Záver

Vyšeslavcev pripisuje srdcu antinomický charakter bohupodobnosti a démonizmu, nevinnosti a hriešnosti. Maharši by sa pravdepodobne podpísal pod Vyšeslavcevom formulovanú antinómiu. Aj preňho je srdce súčasne zdrojom „svetla“ i „zla“.

Na druhej strane Maharši by asi nesúhlasil s konceptom erosu ako konštitutívneho prvku bytostného základu (srdca), aj keď oddaná láska (*bhakti*) tvorí pevnú súčasť jeho učenia, zrejme by odmietol aj Vyšeslavcovo hľadanie pôvodu hriechu a zla mimo „priestoru“ srdca, na periférii ľudskej existencie. Eros patrí k ceste, nie k cieľu duchovnej praxe. V *džňáne* sa stiera rozdiel medzi ľudským a božským, mnohosť je pohltená vedomým jednoty. Koncept bytostnej identity (*átman* = *brahman*) radí indického džňánina medzi klasických predstaviteľov monistickej doktríny a v tomto bode potvrdzuje správnosť Vyšeslavcovej charakteristiky indickej mystiky.

Domnievam sa, že Vyšeslavcovo vymedzenie pojmu srdca preukazuje v konfrontácii s náukou Ramanu Maharšiho čiastočnú platnosť, pretože Maharši nepotvrdzuje Vyšeslavcovo situovanie pôvodu zla do periférie ľudskej existencie ani absenciu sublimovaného erosu v indickej mystike.

Literatúra

- [1] Mahárišiho evangelium. Učení Ramana Mahárišiho. Praha 1993.
- [2] NAVRÁTIL, J.: *V srdci skutečnosti. Život a učení Šrí Ramany Mahárišiho z hory Arunáčaly, najvýznamnejšieho novodobého predstaviteľa védántickej duchovnej tradície*. Praha : Avatar 1993.
- [3] *Spiritual Instruction*. Tiruvannamalai : Sri Ramanasramam 1974.
- [4] *Sri Ramana Gita. Dialogues of Maharshi*. Tiruvannamalai : Sri Ramanasramam 1966.
- [5] *Sväté písmo Starého i Nového Zákona*. Rím : SÚSCM 1995.
- [6] Ten Verses on Arunachala. In: *Five Hymns to Sri Arunachala*. Tiruvannamalai : Sri Ramanasramam 1982.
- [7] *Vědomá nesmrtnost. Rozhovory P. Bruntona a M. Venkatoramiaha s Ramanou Mahárišim*. Praha 1995.
- [8] VYŠESLAVCEV, B.: Srdce v křesťanské a indické mystice. In: *Tajemství srdce*. Velehrad : Refugium 1999.

Mgr. Martin Dojčár
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity
Priemyselná 4
918 43 Trnava
Slovenská republika
e-mail: dojcar@gmail.com

**NARÓD SŁOWIAŃSKI W UJĘCIU JOHANNA
GOTTFRIEDA HERDERA, GEORGA WILHELMA
FRIEDRICHA HEGALA I EDWARDA
VON HARTMANNA**

Adam W. WOJTUNIK

Slavic nation according to Johann G. Herder, Georg W. F. Hegel and Edward von Hartmann

In my article I consider problem of the Slav's place and part in modern German philosophy. First of all I try to answer a question how Herder and Hegel thoughts about the Slavs as a cultural and civilizational totality. Why they thought the Slavs as ethnic community? Why they say about the Slavic nation and not the nations? Second part of my article considers Edward von Hartmann's antislavic and especially antipolish views.

Badacz filozofii nowożytnego przełomu XVIII i XIX wieku, chcący odnaleźć w klasycznych dziełach myślicieli niemieckich obszernie wypowiedzi na temat Słowian, musi liczyć się z poważnymi trudnościami. Nie przywiązywano bowiem dużej wagi do problematyki dotyczącej narodów Słowiańskich. W literaturze przedmiotu spotkać się można wręcz z opiniami, że „(...) zainteresowania niemieckich elit kierowały się zazwyczaj w stronę Europy Zachodniej. Świat Słowian był im po prostu nieznan” ([12], 152).

Za przykład może posłużyć chociażby August Wilhelm Schlegel, jeden ze sztarndarowych przedstawicieli romantyzmu niemieckiego. W *Wykładach berlińskich (1802–1803)* dotyczących literatury romantycznej w Europie, mówiąc o literaturach poszczególnych narodów stwierdził: „Nie jesteście Państwo z pewnością również zainteresowani literaturą piękną Rosjan i Polaków, o której nikt chyba nie potrafi powiedzieć dużo dobrego. (...) [Dawna Polska i Węgry] w językach tych ludów nie znajdujemy żadnych dawnych poetyckich zabytków narodowych, a to, co w najnowszych czasach osiągnęli, nie było niczym więcej jak naśladowaniem nowszej literatury narodów nadających ton w Europie.” ([14], 20)¹

Więcej uwag na temat narodu słowiańskiego odnajdujemy u Hegla

¹ Cyt. za [12], 152-153). W szerszej perspektywie historycznej problem Słowian „w ogólnie innych” omawia A. L. Zachariasz. Por. ([16], 28-31).

(1770–1831). W drugim tomie *Wykładów z filozofii dziejów* dowiadujemy się, że niemiecki racjonalista dostrzega: „(...) na wschodzie Europy wielki naród słowiański, którego siedziby ciągnęły się na zachodzie wzdłuż Łaby aż do Dunaju [...]. Ludy te – jak pisze – zakładały wprawdzie królestwa i toczyły mężne walki z rozmaitymi innymi narodami, niejednokrotnie brały one nawet [...] udział w walce chrześcijańskiej Europy z niechrześcijańską Azją – Polacy oswobodzili nawet obleżony przez Turków Wiedeń.” ([6], 205) Jednakże już w kolejnym zdaniu stwierdza, że: „Mimo to cała ta masa ludzka pozostaje poza nawiasem [...] rozważań, ponieważ nie wystąpiła ona dotychczas jako czynnik samodzielny w łańcuchu przekształceń rozumu w świecie.” ([6], 205) Hegel nie rozaczał więc przed Słowianami żadnej świetlanej perspektywy dotyczącej roli, jaką ewentualnie mieliby odegrać w dziejach. Pogląd ten znajduje potwierdzenie w takiej oto wypowiedzi: „Czy nastąpi to kiedyś w przyszłości, nie wchodzi tu w zakres naszych rozważań, ponieważ w historii mamy do czynienia tylko z przeszłością.” ([6], 206) Z drugiej strony, na gruncie heglowskiej filozofii dziejów, według której każdy naród posiada swoją misję – a „(...) jest nią dokonywanie takich czynów, które w danym momencie rozwoju wolności, a więc zarazem rozwoju moralności obiektywnej, służą interesom ducha światowego” ([9], XXVI) – nie można wykluczyć, że w przyszłości również naród słowiański odegra wiodącą rolę w historii, jako „dziejowo-powszechny”.

Przyczyny dotychczasowej marginalnej roli, jaką w dziejach odgrywał naród słowiański, upatrywał Hegel w tym, że ludy te zajmowały się przeważnie rolnictwem. „W rolnictwie – jak pisze – na pierwszy plan występuje działanie sił przyrody, ludzka zaś zapobiegliwość i subiektywna działalność znajdują w tej pracy na ogół mniejsze zastosowanie. Dlatego też u Słowian i trudniej, i wolniej doszło do rozwinięcia podstawowego poczucia podmiotowej jaźni, do świadomości tego, co ogólne, a co nazwaliśmy poprzednio władzą państwową; nie mogli więc jeszcze uczestniczyć w świecącej wolności ducha.” ([6], 306) Przytoczony fragment, oprócz kwestii związanej z uznaniem Słowian za naród rolniczy, a tym samym nie odgrywający przełomowej roli na gruncie historiozoficznym, porusza problem państwowości. Poprzez państwowość, zdaniem Hegla, naród realizuje swoją wolność jako podmiot dziejowy. Dopiero „duch narodowy” (*Volkgeist*), czyli naród ukształtowany w państwo, posiada własną zasadę rozwoju i przechodzi poprzez kolejne jego etapy.² W tym kontekście Andrzej L. Zachariasz zaznacza: „Zdaniem Hegla, u Słowian poczucie państwowości, co zresztą w ówczesnej sytuacji znajdowało nie-

² Zob. ([9], XXVI-XXVII). Por. ([10], 33-37; [17], 316-319).

jako empiryczne potwierdzenie, jako że jedynym narodem posiadającym wówczas własną państwowość w tym czasie byli Rosjanie, nie było w pełni wykształcone. Pomijając jednak zasadność uwag Hegla, a w szczególności jego znajomość historii narodów słowiańskich, istotne dla tych rozważań jest, iż Słowian pojmuje on jako jedną i dość jednorodną, odrębną od innych ludów całość etniczno-kulturową.” ([16], 30)

Z uznaniem Słowian za jeden wielki naród, zajmujący się przeważnie rolnictwem spotykamy się także w tzw. „rozdziale słowiańskim” J. G. Herdera (1744–1803). Właśnie tej postaci chciałbym poświęcić więcej uwagi. Herder bowiem był prawdopodobnie jedynym ze znanych myślicieli przełomu XVIII i XIX wieku, którego ocena Słowian różniła się od obiegowych sądów.³ Idealizacja narodów słowiańskich i teza mówiąca o ich przebudzeniu stały się inspiracją dla wielu badaczy zajmujących się filozofią historii, czy dziejami Słowiańszczyzny.⁴ Ponadto warto odnotować, że dzieło Herdera i zawarte w nim poglądy wykorzystywano często do celów politycznych. Liczne, pozytywne wypowiedzi na temat Słowian sprawiły, że po II wojnie światowej, w krajach niemieckojęzycznych uznano postać i pisma Herdera za najlepszy symbol pojednania oraz przezwyciężenia konfliktów zrodzonych z narodowo-socjalistycznej ideologii III Rzeszy, uznającej narody słowiańskie za „mało wartościowe”, a nawet za „bezwartościowe”. Podpierając się autorytetem Herdera, w RFN i NRD starano się wskazać na pozytywną przemianę narodu niemieckiego, polegającą na odrzuceniu, jak to określał sam Herder „cnót militarnych” oraz kultywowaniu nauki oraz sztuki. „Szczególną wartością – jak zauważył Tadeusz Namowicz – eksponowaną w podjętych po roku 1945 zabiegach ideologizacji Herdera było jego zainteresowanie ludami słowiańskimi, a także innymi narodami i wspólnotami etnicznymi, które na ogół umykały z pola widzenia zachodniej Europy XVIII wieku. W wypowiedziach Herdera odnajdywano poglądy mówiące o koegzystencji różnych ludów oraz o istnieniu autentycznych i autonomicznych wartości kulturowych danych wszystkim wspólnotom składającym się na ród ludzki.”⁵

3 Zob. ([12], 153).

4 W tym miejscu należy przytoczyć znajdujący swoje uzasadnienie pogląd Lilli Moroz-Grzelak, mówiący, że wypowiedzi Herdera na temat Słowian stały się nie tyle inspiracją badawczą, co raczej „(...) inspirującą fikcją pozostały jego twierdzenia, które przetwarzane dla różnych potrzeb i celów, zyskały w Słowiańszczyźnie wymiar żywego mitu, funkcjonującego dzięki dalszym nadinterpretacjom”. ([11], 15)

5 Namowicz w przytaczanej już pracy *Johann Gottfried Herder. Z zagadnień...*, przeprowadzając rekonstrukcję procesu związanego z politycznym wykorzystaniem postaci Herdera wskazuje, że najszybciej proces ten dokonał się w NRD.

Przyjrzyjmy się zatem głównym ideom zawartym w słynnym „rozdziale słowiańskim” (*Slawenkapitel*). Interesujący nas fragment *Myśli o filozofii dziejów*, opatrzony tytułem *Ludy słowiańskie* liczy niespełna cztery strony. Znajduje się w czwartej części dzieła, bezpośrednio po rozdziale poświęconym ludom germańskim. Początkowo Herder omawiając geograficzne położenie Słowian stwierdza, że „ludy słowiańskie zajmują większą przestrzeń na ziemi niż w dziejach.” ([7], 324-325) Przyczynę tego stanu rzeczy upatruje w „większej odległości od Rzymian”. Następnie koncentruje się na specyficznych cechach słowiańskich. Uznaje, że ludy słowiańskie nie są tak przedsiębiorczym, wojennym i awanturnicznym ludem jak Germanie. (zob. [7], 325) Mimo, że pozostawały niejako w ich cieniu, to dzięki „różnym sprzyjającym okolicznościom” zawładnęły ogromną przestrzenią „(...) sięgającą od Donu i Łaby i od Bałtyku do Morza Adriatyckiego.” ([7], 325) Ich życie codzienne koncentrowało się na uprawie roli, pasterstwie, rzemiośle, górnictwie, handlu. W tym kontekście Herder podkreśla pracowitość Słowian, która przyniosła im wymierne korzyści związane z opanowaniem i zagospodarowaniem naj-

Na Uniwersytecie im. Karola Marksa w Lipsku powstał Instytut Herdera. Natomiast w RFN dość długo do głosu dochodziły wciąż żywe negatywne stereotypy w stosunku do krajów Europy Wschodniej. Początkowo unikano wyraźnego eksponowania postaci Herdera, albowiem niektóre elementy jego historiozofii (takie jak pojęcie narodu czy „mistyczne przeżycie niemieckiego wschodu”) wykorzystywano do celów propagandowych. (Namowicz wskazuje tutaj na niechlubny przykład Gadamera, w którego wypowiedziach dotyczących Herdera odnajduje jednoznacznie narodowo-socjalistyczny ton). W roku 1950, w RFN powstał instytut naukowy imienia Herdera (Johann-Gottfried-Herder-Institut) prowadzący badania nad krajami środkowowschodniej Europy w nowej sytuacji politycznej po 1945 roku. Natomiast, jako symbol pojednania Niemców z Polakami, Herder pojawia się dopiero 1990 roku, po zjednoczeniu Niemiec. („Podczas swego pobytu w Polsce [...] prezydent Richard von Weizsäcker przekazał w imieniu swojego kraju fundusz założycielski w celu ustanowienia przy Uniwersytecie Gdańskim Fundacji im. J. G. Herdera, której przeznaczeniem jest wspieranie działalności dydaktycznej i naukowej w zakresie języka niemieckiego i kultury niemieckiej w Polsce” s. 9). Również w Austrii, w 1964 roku ufundowano nagrodę im. Herdera (Gottfried-von-Herder-Preis), przyznawaną corocznie przez Uniwersytet Wiedeński naukowcom i artystom Europy Wschodniej i Południowej. Natomiast, co do recepcji Herdera w Polsce mamy do czynienia z sytuacją specyficzną, albowiem w granicach państwa polskiego znalazło się miasto Morąg – miejsce urodzenia Herdera. Poza tym w latach 60 w Morągu utworzono Muzeum Herdera, które przekazuje nie tylko wiedzę o życiu niemieckiego myśliciela XVIII wieku, lecz także wskazuje na skomplikowaną etnicznie, społecznie, politycznie historię regionu. Tym samym przyczynia się do przewycięzania jednostronnej wizji stosunków polsko-niemieckich. (zob. [12], 7-17); por. ([2], 37-48).

większego obszaru ziemskiego w Europie. Inne, specyficzne słowiańskie cechy eksponowane przez autora *Mysli...* to uczynność, gościnność „aż do rozrzutności”, umiłowanie wiejskiego stylu życia, posłuszeństwo oraz sprzeciw wobec wszelkich form rabunku i grabieży. Jednakże wymienione tu „zalety” przyczyniły się - zdaniem Herdera - także do nieszczęść i ucisku, z jakim spotkali się Słowianie głównie ze strony narodów pochodzenia niemieckiego. Nie rozwinęły sztuki wojennej i dążąc do spokojnego życia „woleli płacić daninę”. ([7], 326) To, zdaniem Herdera, zasadnicza przyczyna nieszczęść, z jakimi spotkały się ludy słowiańskie. Inną tego przyczynę upatruje w położeniu geograficznym, lokującym Słowian między Germanami oraz nie mniej wojowniczymi Tatarami. (zob. [7], 327)

Kolejnym, istotnym wątkiem poruszonym przez Herdera jest przyszłość ludów słowiańskich. Ze względu na doniosłość tego problemu, należy przytoczyć w tym miejscu słowa Herdera: „Koło wszystko zmieniającego czasu obraca się jednak niepowstrzymanie. Wobec tego zaś, że narody te zamieszkują, w swej największej części obszar ziemi, który byłby najpiękniejszy w Europie, gdyby był w całości uprawiony i udostępniony dla handlu, oraz wobec tego, że można się też chyba spodziewać, że ustawodawstwo i polityka w Europie sprzyjać muszą i sprzyjać będą w coraz to wyższym stopniu nie duchowi wojennemu, ale cichej pracy i pokojowym stosunkom handlowym między narodami, więc i wy, ludy słowiańskie obecnie tak głęboko pogrążone w niedoli, a niegdyś pracowite i szczęśliwe, będziecie mogły obudzone z długiego, ciężkiego snu, uwolniwszy się z łańcuchów niewoli, korzystać – jako ze swej własności – z waszych pięknych obszarów (...)” ([7], 327)

Przytoczone powyżej idee generują różnorodne możliwości interpretacyjne. Często mamy do czynienia z przypadkami jawnie dezinterpretacyjnych nadużyć podstawowych myśli Herdera. (zob. [11], 15-16)

Po pierwsze - podkreślić należy, że „rozdział słowiański” jest jedynie częścią całościowej wizji filozofii dziejów Herdera, w której każdy naród przyczynia się do realizacji idei człowieczeństwa. W związku z tym cechy przypisywane Słowianom, takie jak pracowitość, „rozmiłowanie w gospodarce rolnej i handlu”, gościnność czy posłuszeństwo trudno uznać za wyjątkowo wartościowe. ([7] 325-326).⁶ W tym kontekście można nawiązać do wojowniczości ludów germańskich, która to wojowniczość, chociaż sprawiła wiele cierpień narodom słowiańskim, z drugiej strony przyniosła narodom germańskich chwałę, albowiem – jak zaznacza Herder – oparły się one „(...) wdzierającym się później barbarzyń-

6 Zob. ([12], 155-156). Por. ([3], 41).

com. O mur ten rozbiła się ściekła złość Hunów, Węgrów, Mongołów i Turków. Toteż ludy germańskie nie tylko zdobyły, ucywilizowały i na swój sposób urządziły największą część Europy, ale także ochraniały ją i osłaniały. [...] Ich stanowisko wśród innych ludów, ich sojusz wojenny i plemienny charakter stały się zatem podwalinami kultury, wolności i bezpieczeństwa Europy”. ([7], 324) Zdaniem Namowicza: „(...) to, że Herder wydaje się mieć – subiektywnie – więcej serca dla Słowian, wynika z jego etosu mieszczańskiego: pokojowe nastawienie i pracę cenił zawsze wyżej niż rzemiosło wojenne. Nie wynika z tego jednak żadna hierarchia narodów. Dla realizacji człowieczeństwa konieczna była - w oczach Herdera - zarówno wojowniczość Germanów, jak i pracowitość Słowian”. ([12], 156)⁷

Po drugie, rozważyć należy kwestię Herderowskiej wizji przyszłości Słowian, „obudzonych z długiego, ciężkiego snu” i „uwolnionych z łańcuchów niewoli” ([7], 327). Wydaje się, że słów tych nie należy interpretować jako mówiących o szczególnej roli Słowian w przyszłym rozwoju świata. „Wynika ona z koncepcji doskonalenia się rodu ludzkiego na drodze ku człowieczeństwu. Zmieniający wszystko czas sprawi, że zgodnie z nadrzędnym celem historii, Słowianie ponownie wezmą aktywny udział w wyznaczonej im przez opatrność „spokojnej pracy i wymianie handlowej”.” ([12], 156) Ujmując ten problem w nieco w innym świetle, za Emilem Adlerem powiedzieć można, że rozdział słowiański jest próbą zastosowania idei człowieczeństwa do zastanej sytuacji historycznej. „Optymistyczna historiozofia idei człowieczeństwa zakłada rozwój ku wciąż doskonalszej postaci. Dzieje ludzkości świadczą o tym, że w raz z rozwojem kultury narodów zmniejszają się „wrocie ludzkości działania niszczycielskie”. Ideałem narodu staje się naród budujący, a nie niszczący.” ([2], 372) Właśnie ten warunek spełniają Słowianie. Jeśli dodamy do tego szereg wymienionych wcześniej cech, zdaniem Herdera charakterystycznych dla ludów słowiańskich, to droga do zaszczytnej misji doprowadzenia ludzkości do stanu człowieczeństwa przypadnie w udziale nie Rzymianom czy też Germanom, lecz Słowianom. I takie właśnie rozumienie końcowego fragmentu interesującego nas tu rozdziału stało się źródłem entuzjazmu, z jakim spotkały się wypowiedzi Herdera na Słowiańszczyźnie. ([2], 371-373)

⁷ Należy podkreślić, że według Herdera „(...) społeczeństwo tworzy więcej niż jeden człowiek, a cały rodzaj ludzki więcej niż pojedynczy naród, a to niezależnie od liczby ludzi, lecz także od coraz częstszych i bardziej zażytych wzajemnych stosunków”. Zatem realność społeczna (duch obiektywny) polega na strukturach posiadających coraz wyższy stopień uniwersalności. Zob. ([8], 147).

Pewnym problemem pozostaje „brak koherencji z empiryczną wiedzą historyczną. Wzrost politycznej i militarnej potęgi Rosji w wieku XVIII stał w jaskrawej sprzeczności z wspomnianym wyżej zadaniem „spokojnej pracy i wymianie handlowej”, jakie miało przypaść Słowianom”. ([12], 156-157) Dlatego też wizerunek „nastawionych pokojowo Słowian” w Rosji oraz w walczącej o niepodległość Polsce przyjmowano z rezerwą. ([12], 157)

Podsumowując stwierdzić trzeba, że „rozdział słowiański”, szczególnie ze względu na tezy mówiące o przewodnictwie Słowian nad narodami świata, spotkał się z uznaniem wśród przedstawicieli emancypacyjnych ruchów słowiańskich. Niewątpliwie przyczynił się również do wzrostu dumy narodowej, zachęcił do podjęcia inicjatywy, która wyraziła się tendencjami mesjanistycznymi, jakie odnajdujemy u podstaw ruchu pansławistycznego.⁸ Innym problemem pozostaje brak precyzji wywodów Herdera, połączony z brakiem empirycznej rekonstrukcji historii, co pozwala na instrumentalne wykorzystanie jego poglądów do różnego typu walk politycznych. „Tak więc, jego recepcja, jak dzieje się to zresztą niejednokrotnie, poszła w odmiennym kierunku, niż było to zamierzeniem Herdera.” ([12], 157)

Na koniec chciałbym przypomnieć postać Karla Roberta Eduarda von Hartmanna. Nie był on filozofem uniwersyteckim. Karierę zawodową rozpoczął jako oficer, lecz na skutek choroby zajęcie to porzucił, by oddać się studiom filozoficznym. Sławę przyniosła mu - bijąca pod koniec XIX wieku rekordy popularności - praca o tytule: *Philosophie des Unbewußten* (1869). Treść dzieła, w zamierzeniu autora, stanowić miała połączenie myśli Leibniza, Kanta, Hegla, Schellinga i Schopenhauera, wieńcząc cały dotychczasowy rozwój filozofii. Swoje poglądy wyłożył także w pracach, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1879), *Das Grundprobleme der Erkenntnisstheorie* (1889), *Kategorienlehre* (1896), *System der Philosophie im Grundrisse* (1906–1909). Hartmanna zwano „Bismarckiem rozważań filozoficznych” ze względu na skalę i różnorodność jego zainteresowań, nie ograniczających się do spekulatywnych koncepcji filozoficznych, ale dotyczących kwestii religijnych, politycznych, społecznych, psychologicznych po problemy związane z emancypacją kobiet, czy nawet monopolu tytoniowego oraz spirytusowego w Niemczech.⁹

⁸ Według Emila Adlera właśnie te poglądy legły u podstaw zorganizowania pierwszego Kongresu Słowiańskiego w Pradze, w roku 1848. Zob. ([2], 373-374); por. ([1], XXVII-XXVIII w: [7]).

⁹ Zob. ([13], 69-71) w: *Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje – Recepcje – Interpretacje*,

Odnośnie wiodącego tematu niniejszych rozważań podkreślić należy, iż aktywność publicystyczna i polityczna Hartmanna, o charakterze zdecydowanie nacjonalistycznym i antypolskim, spowodowała osłabienie entuzjazmu związanego z jego projektem filozofii nieświadomego oraz wywołała polemiczną reakcję ze strony polskich autorów. Szczególnie wśród polskiej inteligencji trzech zaborów niezwykle szybko rozeszły się głoszone przez Hartmanna skrajnie antypolskie i antysłowiańskie poglądy¹⁰, jakie ogłosił w obszernym artykule konserwatywno-nacjonalistycznego pisma *Die Gegenwart*.¹¹ Artykuł dotyczył procesu cofania się Niemiec na terenach wschodnich. „Ponieważ w trakcie rozważań pojawia się myśl, iż Polacy (w innym miejscu ogólniej mówi o Słowianach) rzekomo wypierają i niszczą Niemców i Niemczyznę z rzekomo rodowitych i etnicznych terenów germańskich, przeto Niemcy powinni wyniszczyć Polaków. Filozof używa dosłownie pojęcia *Ausrotten*, które w języku niemieckim ma konotację totalnego, bezwzględnego, brutalnego i bezlitosnego wyplenienia ludzi. Jest ono zatem obciążone psychologicznie dużym i negatywnym potencjałem konotacyjnym.” ([13], 70) Reakcja polskich środowisk intelektualnych na te wypowiedzi była gwałtowna i zdecydowanie potępiająca szerzenie tego typu opinii. Stało się to przyczyną osłabienia pozytywnych ocen, jakie zostały początkowo wydawane filozofii nieświadomego. „Szczególnie – jak pisze Barbara Markiewicz – widoczne było to w Polsce, gdzie w roku 1906, po śmierci Hartmanna, „Przegląd Filozoficzny”, krótką notę na temat jego śmierci, zakończył znamionym zdaniem: „Znany wróg Polaków”. (w: [5], 5 - 6).

Reasumując stwierdzić należy, że kwestia całościowego opracowania problematyki dotyczącej oceny roli, miejsca i kulturowo-historycznego znaczenia narodów Słowiańskich w myśli niemieckiej przełomu XVIII i XIX wieku, jawi się jako niezrealizowane dotąd zadanie. Realizację tego zadania można rozpocząć chociażby od dotarcia do wymienionych przez Herdera, w „rozdziale słowiańskim”, szesnastu autorów „pożytecznych przyczynków do dziejów” Słowian. Można także przyjrzeć się bliżej publicystycznej działalności E. Hartmanna, ponieważ jest on autorem wielu wypowiedzi antysłowiańskich.

(red.) B. Andrzejewski, A. Przyłębski, Poznań 1991; por. ([15], 14).

10 Por. ([13], 70-71).

11 Zob. [4]

Literatura:

- [1] ADLER, E.: *Idea człowieczeństwa w „Myślach o filozofii dziejów”* [w:] Herder, J.G., *Myśli o filozofii dziejów*, t. I, tł. J. Gałęcki. Warszawa 1962.
- [2] ADLER, E.: *J. G. Herder i oświecenie niemieckie*. Warszawa 1965.
- [3] CZARNECKI, Z.: *Wartości i historia. Studia nad refleksją filozoficzną o ludzkim świecie*. Lublin 1992.
- [4] HARTMANN, E.: *Der Ruckgang des Deuschtums* [w:] *Die Gegenwart*. Nr 27 R. 1885.
- [5] HARTMANN, E.: *Filozofia nieświadomego*, Wstęp i tłum. B. Markiewicz. Warszawa 1982.
- [6] HEGEL, G. F. W.: *Wykłady z filozofii dziejów*. Przeł. J. Grabowski i A. Landmann, t. 2. Warszawa 1958.
- [7] HERDER, J. G.: *Myśli o filozofii dziejów*, t. II, tł. J. Gałęcki. Warszawa 1962..
- [8] JAKUSZKO, H.: *Idea wolności w niemieckiej myśli teologiczno-filozoficznej od Lutra do Herdera*. Lublin 1999.
- [9] KROŃSKI, T.: *Hegel i jego filozofia dziejów* [w:] Hegel, G. F. W.: dz. cyt.
- [10] KUDEROWICZ, Z.: *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*. Warszawa 1981.
- [11] MOROZ-GRZELAK, L.: *Herderowska filozofia dziejów w „przebudzeniu” narodów słowiańskich* [w:] „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”. Nr 6 R. 2006.
- [12] NAMOWICZ, T.: *Johann Gottfried Herder. Z zagadnień przelomu oświecenia w Niemczech w drugiej połowie XVIII wiek*. Olsztyn 1995.
- [13] PAPIÓR, J.: *O skutkach pesymizmu Artura Schopenhauera w wykładni Eduarda von Hartmanna*, [w:] *Artur Schopenhauer. Rekonstrukcje – Recepcje – Interpretacje*, (red.) B. Andrzejewski, A. Przyłębski. Poznań 1991.
- [14] SCHLEGEL, A. W.: *Kritische Schriften und Brife*, Bd. *Geschichte der romantischen Literatur*. Hrgs. Von E. Lohner: Stuttgart 1965.
- [15] TUCZYŃSKI, J.: *Schopenhauer a Młoda Polska*. Gdańsk 1983.
- [16] ZACHARIASZ, A. L.: *Słowiańszczyzna. Mit czy rzeczywistość?* [w:] „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”. Nr 6 R. 2006.
- [17] ŻELAZNY, M.: *Hegłowska filozofia ducha*. Warszawa 2000.

Dr Adam W. Wojtunik
Międzywydziałowy Instytut Filozofii
Uniwersytet Rzeszowski
Al. Rejtana 16 c; 35-959 Rzeszów
Polska
e-mail:wojtunik@univ.rzeszow.pl

A. SMETANA A HEGELOVE FILOZOFICKÉ DEJINY FILOZOFIE

Vladimír LEŠKO

A. Smetana and Hegel's philosophical History of Philosophy

Hegel is the first philosopher in the history of Western philosophy to have realised a brilliant conception of philosophical understanding of the history of philosophy – the philosophy of the history of philosophy. The determining impulse which Smetana takes in from Hegel is the fact that he does not understand the history of philosophy as something external or even antiquarian, but as the philosophy itself. According to Hegel it is the key to the secret's of human history. In this context, Smetana thinks of the history of philosophy which is transformed through the theory of philosophy to the history of philosophy („the only way which leads to the temple of truth“) in his own project of the philosophy of the history of philosophy.

Česká filozofka I. Michňaková uvádza vo svojej monografii o *Augustinovi Smetanovi* jeho koncepciu *filozofie dejín filozofie* v spojení s rozhodujúcou charakteristikou filozofickej pozície tohto jedinečného českého novohegelovca prvej polovice 19. storočia : „Dejiny filozofie, transformované cez Smetanovu teóriu filozofie do filozofie dejín, tvoria onú červenú niť, ktorá značí jedinú cestu, ktorá vedie do chrámu pravdy. Povedané obrazne so Smetanom: ako náhle plod filozofie vo svojom historickom vývoji dozrieva, strom poznania sa stáva stromom života a pre ľudskú spoločnosť vzhádza nová doba. Podmienkou dozretia tohto plodu je oslobodenie ľudského vedomia. Toto oslobodenie je však možné len na základe duchovnej reprodukcie myšlienkového vývoja minulosti – na základe *filozofie dejín filozofie*. Táto duchovná reprodukcia ako reprodukcia skutočnosti (celkom špecifického druhu), ktorá zahrňuje všeobecné i zvláštne a v ktorej sa subjekt a objekt pohybujú v jednote ako jej nositelia, môže byť len reprodukciou imanentného procesu, v ktorom sa – historicky – utváral ich vzťah. O takúto reprodukciu sa Smetana pokúsil vo svojom diele“ ([1], 50 – 51).

Vznik *filozofie dejín filozofie* je spätý s pohybom nemeckého filozofického myslenia 19. storočia. Jej zakladateľom sa stal G. W. F. Hegel. Jeho *model* filozofie dejín filozofie precízne charakterizoval J. Patočka,

keď určil jeho *hlavné motívy* v štúdiu *Dejepis filozofie a jej jednota* (1942) v tejto podobe: „1. Vývoj filozofie je organický. *Rôzne filozofie* sú rôznymi stupňami vývoja toho istého organizmu. 2. Úloha individuality je podradná, nepatrí do *obsahu* filozofie. 3. Čas je len vonkajšie milieum, zrkadlo vnútorného rozvoja organizmu ducha. Filozofia a iné stránky ducha sú v rôznych obdobiach prejavy tej istej fázy duchovnej substancie. Každá doba sa dá racionálne vyjadriť. Čas tu teda nemá obsahový, pozitívny význam. 4. Postup filozofických systémov zodpovedá logickému vývoju myšlienky.“ ([2], 308)

Skutočnosť, že *filozofické chápanie dejín filozofie* sa stáva *organickou súčasťou* systémovej podoby Hegelovho filozofovania, tvorí rozhodujúci identifikačný znak *filozofie dejín filozofie*, ktorý predstavuje princíp *jednoty filozofie a dejín filozofie*. Hegelovo zdôraznenie, že pre filozofiu sú jej vlastné dejiny neodmysliteľným a nenahraditeľným vnútorným komponentom teoretického úsilia, sa stáva tým neotrasiteľným základom, ktorý, aj keď kriticky a s rôznymi modifikáciami, preda len prijímajú všetky ďalšie významné *silné modely*, t. j. Schellingov, Marxov, Nietzscheho, Husserlov aj Heideggerov (podrobnejšie pozri [3], 9 – 197). *Slabé modely* filozofie dejín filozofie (napr. Finkov, Gadamerov a Patočkov) neuplatňujú tak dôsledne fundamentálny princíp *jednoty filozofie a dejín filozofie*. *Jednota* filozofie a dejín filozofie je v ich chápaní podstatne voľnejšia a v istom zmysle sa veľakrát až takmer stráca. *Nepôsobí* tak rigorózne a nikdy nie až agresívne, ako je to vo všetkých prípadoch *silných modelov* (podrobnejšie pozri [3], 201 – 367).

Pre Hegelovu koncepciu dejín filozofie platí, ako to vyjadril H. G. Gadamer, že „sama osebe bola filozofiou, bola osobitou časťou filozofie dejín, ktorá chce aj v dejinách filozofie dokázať prítomnosť rozumu. Áno, Hegel nazýval dejiny filozofie priamo tým najvnútornejším vo svetových dejinách.“ ([4], 297)

Pokiaľ sú teda *dejiny filozofie* pochopené ako to *najvnútornejšie* vo svetových dejinách, potom ich význam v rámci súdobých filozofických aktivít je nezastupiteľný. *Hegelova filozofia dejín filozofie ako filozofovanie o filozofii je metateoretickým pohybom vo vnútri dejinnofilozofického myslenia, ktorého zmyslom nie je vonkajškovo-empiricky opísať dejinnofilozofický proces, ale pochopiť a vysvetliť ho ako neoddeliteľnú súčasť riešenia tých najvýznamnejších filozofických problémov.*

V Hegelovom učení sa dostali dejiny filozofie na piedestál najvýznamnejších duchovných aktivít, ktoré rozhodujúcim spôsobom spoluvytvárajú duchovnú klímu v dejinách. Túto skutočnosť sa dá veľmi dobre sledovať vo všetkých skúmaných hlavných modeloch, aj keď je pravdou,

že závery, ktoré boli prezentované jednotlivými modelmi, sú výrazne odlišné a veľmi často aj protikladné. Je to dôsledok rôzneho uplatnenia princípu *jednoty filozofie a dejín filozofie* vzhľadom na odlišné filozofické východiská, metódy a ciele ich filozofických učení. Spoločná je im však snaha poznať vlastné filozofické problémy a zároveň zdôvodniť svoje filozofické učenie predchádzajúcimi dejinami filozofie. Veľkú úlohu zohráva v tejto súvislosti *teleologický princíp* s jeho aktualizáčnym významom.

Hegelova metodologicko-metodická interpretačná maxima filozofie dejín filozofie – *je potrebné vedieť, čo sa má hľadať v starých filozofických systémoch, či vo filozofických smeroch odlišného časového obdobia* – je tak viac-menej realizovaná vo všetkých hlavných modeloch. Potom sa aj filozofické pochopenie, prečo sa dejinno-filozofické myslenia *vnútorne* podieľa na samotnej výstavbe filozofického učenia, stáva ľahšie vysvetliteľným. Hegelove dejiny filozofie ako filozofia pochopená vo vlastnom živle dejinno-filozofického vedenia vo vývoji, sú nevyhnutnou *systémotvornou* formou existencie filozofie samotnej. To je aj hlavný dôvod, prečo môže M. Sobotka robiť oprávnene záver, že „výklad o absolútnom duchu vrcholí filozofiou filozofie“ ([5], 114).

* * *

Smetanovo dielo *Obrat a vyústenie dejín filozofie (Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie* – vyšlo v Hamburgu 1850, prvý český preklad vyšiel až v roku 1903) predstavuje originálny *filozofický výkon*, ktorý, žiaľ, neoprávnene zapadol v českom a ešte viac mimočeskom filozofickom prostredí do zabudnutia ([6], 205 – 343). Predstavuje jeho najvýznamnejší filozofický odkaz napriek tomu, že nenapísal žiadne systematicko-chronologické prehľadné dejiny filozofie, ako to urobil Hegel. Oveľa radikálnejšie však ako Hegel sa snaží *odhalit'* veľké tajomstvo, ktoré sa neustále vznáša nad dejinami filozofie. Najzaujímavejší je jeho pokus o *metateoretické* zovšeobecnenie vývoja filozofického myslenia – *ľudského ducha*..

Filozofická recepcia *významu vývojových momentov ducha*, v odhalení *najvšeobecnejšieho zákona vývoja ľudského ducha alebo vedomia*, je vyjadrená Smetanom v tom zmysle, že *rozpor v ľudskom vedomí (jednota protikladu, totiž jednota vedenia a bytia)* „dal podnet k premýšľaniu prvému filozofovi a po celú dobu vývoja filozofie udržiaval nadšené úsilie o pravdu, o tu pravdu, ktorá už dávno bola definovaná ako zhoda našich predstáv so zodpovedajúcimi predmetmi a tým v podstate ako

identita vedenia a bytia. *Poznať identitu myslenia a bytia, o ktorú sa usilujeme vo všetkých dobách, je cieľom a vyústením každej filozofie. Jedine za cenu tohto poznania môžeme vysvetliť ľudské vedomie a vyriešiť starú svetovú hádanku. Pretože táto identita je skutočnosťou, a to základnou skutočnosťou vedomia, musia byť vedenie a bytie vo vedomí čo najtesnejšie spojené, dokonca v určitom okamihu – a celá úloha ľudského bádania spočívala v tom, nájsť tento okamžik – musia byť nutne jedno a to isté“* (podč. V.L. [6], 211).

Bezprostredná jednota vedomia je podľa Smetanu prvou formou života ducha. *Bytie* objíma vo svojom náručí vedenie. Druhý stupeň života ducha je rozštiepenie vedomia. *Vedenie* sa vymklo bytiu, a tým spôsobilo jeho rozštiepenie. Tretí stupeň života ducha Smetana identifikuje ako život, v ktorom sa bytiu zasa podarí spojiť s vedením. Prvý život viedol duch na *Východe*, druhý na *Západe*, ale tretí neponesie meno ani východného, ani západného, lebo to bude skutočný, reálny život ducha, ktorý si len zaslúži meno *ľudský*.

Dejiny filozofie, Smetanom pochopené ako *dráma* najvšeobecnejšieho zákona vývoja ľudského ducha, majú dve základné etapy (epochy) – *orientálnu* a *západnú*. Kým obsahom prvej je učenie o *bezprostrednej jednote pozemskosti a božskosti* – učenie o *jednej podstate* (svet je jedno, je akosi *živou bytosťou – božstvom*) ([6], 212 – 213), druhá etapa sa prezentuje ako *vývoj vedenia odlúčeného od svojho bytia – odpadnutie od božskosti* ([6], 218 a n.). Smetana tvrdí, že celá „*západná filozofia od Tálesa až k Herbartovi sa vyvíja na základe vedenia odlúčeného od svojho bytia, kým všetky orientálne filozofické názory spočívajú na princípe bytia, ktoré v sebe zahrňuje vedenie*“ ([6], 217).

Vo vývoji západnej filozofie sa stal rozhodujúci *prevrat – revolúcia*, ktorú Smetana nazval *katastrofou zvláštnej drámy dejín filozofie* – t. j. objavenie sa Descartovho *cogito ergo sum*. Čo to vlastne znamená? Kým doteraz stáli proti sebe *bytie* a *vedenie* v organickom vzťahu ako sily tvoriace jednu *podstatu*, ale neboli si nikdy *rovnocenné*, vždy mala prevahu buď jedna alebo druhá, s Descartovou filozofiou sa začína *najpodivuhodnejšia partia v celých dejín filozofie* – rozhodujúci pohyb k poznaniu *jednoty bytia a vedenia*. Konečne sa tu črtá možnosť definitívneho *zrušenia rozdelenia sveta na tento a onen svet* a nájdencie *pôvodnej jednoty*. Descartov bezprecedentný filozofický výkon spočíva v *zrovnoprávnení vedenia a bytia*. Rozhodne odmietol predchádzajúcu filozofickú pozíciu, ktorá sa zakladá na tvrdení že *bytie je základom vedenia*. Opak je pravdou podľa Descarta: *vedenie je základom bytia* (pozri [6], 325 a n.).

Descartov veľký filozofický *prevrat* rozvinie obrovské filozofické

dôsledky hľadania identity bytia a vedenia. „*Prvý krok k tomu urobil Descartes tým, že prehlásil boha zasa len za čisté myslenie (totožné s chcením a konaním). Tým sa nedosiahlo identity bytia a vedenia ..., ale umožnila sa tým aspoň súvislosť oboch momentov súvislosti, ktorá viedla k identite. Samo vedenie človeka sa tu ukázalo ako médium súvislosti*“ (podč. V.L. [6], 325 – 326). *Katastrofa* v dejinách novovekej filozofie sa ale vôbec nevyčerpáva len Descartom. V istom zmysle ju rozvinuli filozofické systémy Spinozu a Leibniza a ich odkaz sa potom naplno zavŕšil v nemeckej filozofii – Kantovi, Hegelovi a Herbartovi. Čím sa vedenie v západnej filozofii od Tálesa *previnilo* na procese *odlúčenia od božského bytia*, začína postupne *naprávať* podľa Smetanu od 17. storočia až k Hegelovi a Herbartovi. A to možno o to viac, lebo zničilo svoj vlastný výtvor – kresťanskú filozofiu ([6], 341).

Identita bytia a vedenia nastane v tom dejinnom okamžiku, keď dôjde k *sprostredkovaniu* medzi Herbartovým princípom *konečnosti* a Hegelovým princípom *nekonečnosti*. Dnes je zrejmé, že tento Smetanov filozofický predpoklad ostal len na úrovni nenaplneného *predpokladu*, predsa však predstavuje jedinečný dejinný pokus o filozofickú reflexiu hľadania *jednoty* medzi *Západom* a *Východom*. A ako vieme, aj dnes tento problém ostáva stále až príliš otvoreným filozoficko-duchovným i sociálno-politickým problémom. Smetanova vízia po *spojení* celého bohatstva *Východu* a *Západu* vrcholí v *prognóze* tretej epochy v dejinách ľudského ducha, ktorá sa pretaví do modelu *filozofie vedomia*. Smetana od nej očakáva *zmierenie všetkých hlbokých protikladov vedomia, panteizmu a teizmu, túžbu po osobnom trvaní s presvedčením o všeobecnej nesmrteľnosti, slobodu ale aj jestvovanie nevyhnutnosti* ... Smetana to určuje takto: „Bytie je božské a božské uvádza do nadšenia, naopak vedenie je pozemské a pozemskosť vedie k rozumu. Tento zmier ďalej ukáže, že aj pokusy vedenia o vysvetlenie vedomia, rovnako ako opačné pokusy zo strany bytia boli rovnako oprávnené.“ ([6], 342)

Smetana sa rozhodne pokúša pomocou svojej *filozofie dejín filozofie* ([6], 343) filozoficky domyslieť mnohé Hegelove historicko-filozofické motívy a vo viacerých svojich záveroch ide ďaleko za ich rámec. Spája s Hegelom najmä neotrasiteľné presvedčenie, že *dejiny filozofie sú jedinou cestou, ktorá vedie k chrámu pravdy* ([6], 343). Preto sa mu dejiny filozofie stali *klúčom k záhadám ľudských dejín vôbec* ([6], 205). Odpovedať na otázky *v čom je zmysel ľudských dejín, čo je ich konečným cieľom, ako sa k tomuto cieľu môžeme priblížiť, aký čas práve ukazujú svetové dejiny*, môže ponúknuť podľa Smetanu iba jediná veda – *dejiny filozofie*. Zároveň si veľmi dobre uvedomuje, že táto tak neuveriteľne ťažká úloha

je nad sily jedného človeka a preto potrebuje úsilie mnohých. O čom však nepochybuje je skutočnosť, že „žiadny mysliteľ nemôže pracovať na príprave naznačeného veľkého činu ducha lepším spôsobom než tak, že preskúma význam posledných filozofických systémov ... ([6], 343).“

Smetana v plnom súlade s Hegelom tvrdí, že keď chceme pochopiť *podstatu kvetu stromu poznania*, musíme preskúmať korene tohto stromu a preniknúť do tajomstva púčika kvetu. Smetana sa nádeja, že prichádza nová doba v dejinách ľudstva, kde rozhodujúce *nové mocnosti – sociálna láska a umelecký génius* začnú svoju vládu. Ak by k tomu došlo, potom *staré mocnosti – náboženstvo a právo* by mali definitívne *podľahnúť novej dobe*, v ktorej filozofia dosahuje svoj završujúci cieľ – *prijat' zasa späť božskú identitu do ľudského vedomia*. Potom však aj filozofia, ktorá vyšla z náboženstva a práva, by zanikla v *láske a umeleckom tvorení*. Tento Smetanov predpoklad sa asi nikdy nenaplní, lebo, žiaľ, *staré mocnosti* sú ešte stále veľmi silné a funkčné. Ale to zároveň potvrdzuje oprávnenosť stále nového premýšľania *filozofie dejín filozofie*, ako nám to neustále až príliš provokatívne ponúkajú Hegel i Smetana.

Literatúra

- [1] MICHŇÁKOVÁ, I.: *Augustin Smetana*. Praha: Svobodné slovo 1963.
- [2] PATOČKA, J: *Nejstarší řecká filosofie*. Praha : Vyšehrad 1996.
- [3] LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie*. Prešov 2004.
- [4] GADAMER, H.-G.: *Člověk a řeč*. Praha : Oikoymenth 1999.
- [5] MAJOR, L. – SOBOTKA, M.: *Hegel*. Praha : Mladá fronta 1979.
- [6] SMETANA, A.: *Sebrané spisy I*. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd 1960.

Prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UPJŠ
Ul. Petzvalova 4
040 01 Košice
Slovenská republika
e-mail: vladimir.lesko@upjs.sk

PATOČKOVA FILOZOFIA DEJÍN

Andrea JAVORSKÁ

Patočka's philosophy of history

This contribution deals with Jan Patočka's philosophy of history as it is recorded in Heretical Essays. Developing against the background of the problem of the history and of the authenticity in its ontological horizon. Patočka's theory of the freedom and three movements of human existence and to his dividing history into three epochs, his concept of „history in its actual meaning“.

Problém dejín vo filozofii českého filozofa Jana Patočku je jeden z fundamentálnych problémov v celom jeho filozofickom diele. V širšom kontexte súvisí s ďalšími nosnými kategóriami a problémami, ktoré Patočka vo svojom diele reflektuje: rozvrh asubjektívnej fenomenológie, problém zjavovania, problém prirodzeného sveta, ktoré koncepcne spája spomenutý problém dejín a dáva Patočkovej filozofii výraz celku.

Problematika dejín nám často pripomína a často sa aj vykladá ako problém historiografie, t. j. opisu dejinných javov a udalostí, vedeckého poznania minulosti a vývoja ľudstva od jeho počiatku až po súčasnosť. Dejiny sú ponímané, či dokonca definované ako ľudská minulosť a to do tej miery, do akej ju umožňuje poznať primerané používanie nájdených prameňov. Tak sa problematika dejín orientuje na históriu ako časový sled udalostí, historických činov subjektov, alebo ako ukazujú štrukturalistické analýzy na históriu foriem, štruktúr, významov a systémov, s poukazom na nesymetrickosť vývoja dejín.

Odpovedať na filozofickú otázku, čo dejiny sú, podľa Patočku znamená zahliadnuť to, čo ich umožňuje. Ako máme zvoliť správny prístup k Patočkovej filozofii dejín, ktorý by viedol k autentickému porozumeniu otázky dejín? V tomto príspevku sa zameriame na spoločný počiatok dejinného zrodu filozofie, ktorý Patočka spája so zrodom politiky, a to najmä v diele *Kacírske eseje*. Patočka v tomto kontexte metodologicky pristupuje k tomuto problému z fenomenologickej pozície: „Fenomenológia nie je náuka o štruktúre súcna, ale toho, že a ako sa súcno javí tak, ako sa nám javí. Dejiny nemôžu byť nič iné, nič viac a nič menej než nutná kostra tohto objavovania sa, zjavovania súcna.“ ([3], 59)

Uchopenie témy zjavovania je teoretickým nadviazaním na Heideggerov koncept dejín a dejinnosti, ktorý hovorí o dejinnosti ako o onto-

logickom probléme a analyzuje ho prostredníctvom existenciálnej analytiky pobytu. Interpretácia dejinnosti pobytu sa v období písania diela *Bytie a čas* ukázala ako rozpracovanie časovosti pobytu, neskôr časového charakteru bytia (temporality), a to v súvislosti s problémom zabudnutia a skrývania bytia. O dejinách bude hovoriť ako o dejinách samotného bytia, ktoré človek nemôže ovplyvniť. Ako máme chápať úlohu dejinnosti človeka v dejinách?

Dejiny sú podľa Patočku proces, ktorý začína otrasením zmyslu, ktorý je sám problematický. Ak hovoríme o počiatku dejín a úlohe človeka v nich možno nás napadá otázka miesta v dejinách, v ktorých by bol človek umiestnený, teda v dejinách ako im bežne rozumieme. Avšak Patočka nehovorí o umiestnení človeka niekde „v“ dejinách. Takéto priestorové umiestnenie by nemohlo byť podmienkou možnosti dejinnosti človeka. Zatiaľ čo dejinnosť je chápaná ako ontologická štruktúra pobytu, dejiny získava človek až naplnením istej dejinnej úlohy, chopením sa príležitosti, ktorú nám prináša skúsenosť otrasu: „Dejiny vznikajú otrasom nainného a absolútneho zmyslu v takmer súčasnom a vzájomne sa podmieňujúcom vzniku politiky a filozofie. V podstate sú rozvinutím možností zárodočne založených v tomto otras.“ ([5], 83) Otras daného zmyslu ako počiatok sa v dejinách neustále opakuje, vo vlastnom zmysle robí dejiny dejinami. Môžeme povedať, že počiatok je konštitutívny.

Východiskom Patočkovho projektu filozofie dejín je postihnutie zásadného zvratu v živote človeka, ktorý vedie 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, spoločnej skúsenosti. V tomto prípade ide o negatívnu skúsenosť, ktorá je viazaná na otras daného zmyslu. Zmysel dejín totiž Patočka postihuje v neustálej negácii už daného zmyslu. Ako máme tomuto rozumieť? Nejde snáď u Patočku o pozitívne hľadanie postupne naplňovaného zmyslu v dejinách? Vyjdeme z jeho tvrdenia, že dejiny sú najvlastnejším výkonom človeka. Tento výkon je založený na „epoche“, na odstupe voči všetkému súcnu, ktorý umožňuje slobodný vzťah k tomu, čo nie je súcnom, ale čo je z hľadiska súcna „ničím“, t. j. k bytiu. Tento vzťah presahu za súcno však nutne získava podobu negovania už daného zmyslu, a túto formu si musí podržať, pretože zakrytosť v súcne nutne znamená upadnutie. V dejinách však ide práve o to, že človek sa „vždy znovu nejakým spôsobom stavia proti

ustavične hroziacemu úpadku v živote jednotlivca a spoločnosti.“ ([5], 293) Aj keď Patočka predsa len rozvrhuje istý koncept dejinného vývoja, dejiny sú v ňom skôr dejinami úpadku. Človek opätovne upadá do situácie preddejinného človeka, a to nakoniec preto, „že prestal byť vzťahom k Bytiu a stal sa silou, zabudol totiž, že dejiny nie sú nič iné než otrasená istota daného zmyslu.“ ([2], 115)

Patočka rozlišuje epochálny vývoj ľudstva vo fáze nedejinnej, preddejinnej a dejinnej. Dejiny sa dištancujú od obdobia preddejinného na základe opozície medzi daným a problematickým zmyslom. Danosť zmyslu je v preddejinnom svete zaručená nerozlišovaním medzi bytím a súcnom, človek akoby nemal odvahu odhaliť svet ako svet, ako svet zjavujúci sa. Nedejinný človek nerozlišuje medzi bytím a súcnom, a tak žije v „ontologickej metafore“: žije v nej, pretože nemá odvahu pozrieť sa do tváre rozdielu medzi bytím a súcnom. Odhalenie bytia sa totiž javí ako odhalenie „nič“ a nič je strata zmyslu. Naopak dejiny sú späté s problematickosťou zmyslu, ktorá sa odráža vo vzniku filozofie a politiky. Dejiny povstávajú úplnou stratou zmyslu, z ktorého povstáva skutočný zmysel – problematický. Patočka tu poukazuje na výkon človeka, jeho rozhodnutie k autenticite vyjadrujúc to slovami: „dejiny môžu byť len opakovaným vzmachom z upadnutia“. ([2], 155–156) Tento výkon umožňuje človeku vidieť to, čo mu bolo dovtedy skryté: „Odhaliť to, čo sa tak v ukazovaní skrýva, znamená však otázku, znamená objaviť problematickosť, nie toho alebo onoho, ale celku vôbec a prísne do neho zaradeného života v ňom. Ak sa však takáto otázka raz položí, potom sa človek vybral na ďalekú cestu, na ktorej je možné hocičo získať, ale na ktorej sa je možné stratiť. Je to cesta dejín.“ ([3], 59) To, čo sa na ceste dejín objavuje vyvoláva údiv, ktorý je počiatkom pýtania sa – impulzom polozenia otázky, ktorá človeka uvádza do dejinného sveta. Tento prechod človeka zo sveta bezprostredne daného, harmonického do sveta neistoty, sveta nechráneného Patočka demonštruje na rozdiely sveta preddejinného, prirodzeného, „pretože spoločnosť toho, čo ho naplňa, prijíma ako niečo dané, ako to, čo sa samo ukazuje“ ([5], 39) a dejinného sveta prostredníctvom troch životných pohybov: pohybu akceptácie, obrany a pohybu pravdy. Dôležitým prvkom v Patočkovom výklade je spoluprátnosť všetkých troch pohybov tak v období preddejinnom ako aj dejinnom. Pohyb pravdy však v období preddejinnom nie je predmetom tzv. tematického zamerania. Preddejinný život, „ktorému sa nestalo javenie zjavným a život problematickým, nie je zbavený tretieho základného pohybu života – pohybu pravdy, aj keď bez výslovne – tematického zamerania, ktoré je charakteristické pre dejinnú epochu.“ ([5],

43) Vystáva tu otázka, či je počiatok dejín aj počiatkom tematizácie. Ako je pohyb pravdy prítomný i v období pred-dejinnom? Ako môže byť niečo netematicky prítomné? Ak sa pozrieme na inšpirácie Patočkovho myslenia opäť sa dostaneme k Heideggerovi, pretože vzťah pred-dejinného k dejinám vykladá v štruktúre onticko-ontologickej diferencie. Analýza pobytu v *Bytí a čase* ukázala bytie vo svojej odlišnosti od súcna. Rozdiel medzi ukazujúcim sa súcnom, a tým vďaka čomu sa ukazuje resp. „je“ Heidegger označil pojmom ontologická diferencia. Akékoľvek poznanie súcna je možné len vtedy, keď bude zbavené skrytosti, pokiaľ sa stane neskrytým. Je to neskrytosť ako odkrytie, ako ukazovanie sa. Súčno však nezíska neskrytosť až súdom. Práve naopak akákoľvek výpoveď o súcne je možná len vtedy, keď už predtým bolo odkryté. Táto štruktúra súvisí s Heideggerovým výkladom pravdy ako alétheia v gréckom význame ako neskrytosť. Neskrytosť je podmienená schopnosťou logu dostať pravdivé zo zakrytého obsahu. Pravdivé v Heideggerovom chápaní je neskrytosťou, ktorá sa necháva vidieť, nazrieť, ale nepôsobí násilne. Otázka pravdy chápanej ako neskrytosť (súcna) súvisí s otázkou (s našou možnosťou pýtať sa na bytie) prehĺbenia pôvodného pýtania sa na bytie súcna (t. j. na súcno ako také), čo znamená odkrytie dynamickej štruktúry javenia sa súcna vo svojom bytí. Heidegger v dejinnom zamieňaní bytia za súcno znovu objavuje štruktúru odkrytosti súcna a zároveň zakrytosti bytia. Túto štruktúru človek nemôže ovládať na základe svojho chcenia, snaženia, túžby a pod., pretože človek v tomto kontexte nevystupuje ako poznávajúci, túžiaci, usilujúci sa subjekt, ale ako miesto bytia (preto Da-sein). Odhalenie takejto bytostnej štruktúry súcna Heidegger nazval ontologickou pravdou, ktorá je podmienkou možnosti zjavnosti súcna, tzn. ontickej pravdy. Súčno je zjavné, keď je poznané vo svojej bytostnej štruktúre. „Zjavnosť súcna (ontická pravda) je závislá na odhalenosti bytostnej štruktúry súcna (na pravde ontologickej); nikdy sa však ontické poznanie nemôže riadiť „podľa“ predmetov, pretože bez poznania ontologického nemôže vôbec mať ani nijaké možné „podľa čoho“.“ ([2], 31) Skrytosť bytia pre Heideggera znamená, že bytie sa samo skrylo v odkrytosti súcna a zároveň túto skrytosť spája s problémom zabudnutia a úpadku. Napriek tomu, že bytie je pobytu najvlastnejšie, že určuje súcno ako súcno, že má ontologickú prednosť (význačnosť) upadá do zabudnutia. Zabudnutím nemyslí mentálnu záležitosť ako bežné zabudnutie myslenia na niečo. Už samotná bytnosť zabudnutia vždy obsahuje v sebe tzv. vyhýbanie sa sebe samému“ a upadanie pobytu, čím sa súcno v celku zakrýva a bytie zostáva skryté pred „tu“, ktoré je najbližšie, t. j. pred súcnom v jeho spôsobe bytia. Tak najmenšia blízkosť je záro-

veň najväčšou zakrytosťou a zabudnutím. K zabudnutiu bytia nedošlo ľudským zabudnutím, pretože zabudutosť znamená odvrátenie sa bytia samého. V tomto kontexte Heidegger hovorí o dejinnom a epochálnom odhalení bytia či ontologickej diferencie. Patočka nadväzuje na tieto Heideggerove analýzy.

Počiatok dejín v dielach Patočku neznamená vznik nového fenoménu, ale znamená robiť tematickým to, čo bolo spolu dané ako netematické a nutne spolu s fenoménom ontickým: ontologický fenomén. Dejiny začínajú povstaním ontologického fenoménu, t. j. sproblematizovaním ontického, ktoré je problematizované v tom, ako sa javí a ako čomu mu rozumieme. Problematickosť dejín, ktorá sa ukazuje vo sfére ontickej, znamená uvedomenie si, že veci tak, ako sa nám javia vo svojej samozrejmosti, by mohli byť i inak. Znamená uvedomenie si rozdielu medzi bytím a javením súcna. Toto uvedomenie si je možné len v skúsenosti či odkrytí javenia sa bytia ako toho, ktoré necháva súcno samé javiť sa. Dejiny vykladané z onticko-ontologickej diferencie vlastne začínajú uvedomením si tejto diferencie. Až z pohľadu dejín môžeme hovoriť o dobe pred-dejinnej. Až z tematizovania môžeme poukázať na to, čo bolo prítomné netematicky. Tak, ako bol pohyb pravdy prítomný v dobe pred-dejinnej, sú aj v dejinách všetky tri pohyby ľudskej existencie súčasne ľudskou možnosťou. Zatiaľ čo pohyby akceptácie a obrany vytvárajú pre človeka potrebnú istotu, domov, vždy smerujú k uchovávaniu toho, čo pre nás vyplýva z tradície a sú obrátené do minulosti. Pohyb pravdy tvorí potrebný protipohyb, ktorý smeruje do budúcnosti. To, že raz povstal ontologický fenomén znamená, že pri každej samozrejmej danosti sa skrýva otázka a problematickosť je vždy pripravená prepuknúť. Odkrytý vzťah medzi ontickým a ontologickým umožňuje položiť otázku. Problematizovať to, čo sa v ukazovaní skrýva, či klásť otázku však predpokladá, že máme možnosť dištancie voči tomu, čo sa nám najprv dáva. Takto je Patočkom charakterizovaná sloboda: „Dejiny sú doménou konania zo slobody a sloboda... spočíva v uchopení možnosti nechať veci byť, čím sú, nechať ich objaviť sa, ukázať sa, v ochote byť pre nich pôdou k prejaveniu, v pohotovosti k otrasu istôt zvyknutých a daných, aby sa ukázalo to, čo skutočne je.“ ([5], 136)

Slobodu nechápe tradične ako možnosť výberu z viacerých možností, ale primárne ako odstúpenie od toho, čo nás určuje bez nášho vedomia, ako možnosť rozhodnúť o veciach a sebe samom zo seba samého. Znamená to, že človek získal priestor, do ktorého sa môže stiahnuť „krokom späť voči súcnu“. ([3], 22) Heidegger aj Patočka používajú v tomto kontexte termín nechať veci byť, čo znamená ponechať súcno, nech sa ukáže

samo a zároveň byť aj tomuto seba-zjavovaniu súcna priechodom. Sloboda je nebyť zjavovaniu pravdy prekážkou. Toto ponechanie nemá v sebe žiaden pasívny prvok. Je záležitosťou myslenia a ako také vždy úlohou, ktorá stojí pred nami. Slobodu nikdy nemáme len tak samú od seba, je výkonom, ktorý je potrebné neustále konať. Človek je bytosťou nehotovou, ktorá sa realizuje ako boj o seba samého, bytosťou, ktorá si seba samú musí neustále vydobýjať. Človek nie je pre seba samého danosťou, ale sebauvzťahom, teda vzťahom k vlastnému bytiu. Východiskom Patočkovej filozofie dejín je výkon slobodnej ľudskej existencie, ktorý je ontologicky zakotvený v dejinnosti konečného pobytu. Život dejinného človeka je miestom, kde sa plne uplatňuje pohyb pravdy, kde všetko začína byť videné a spoznávané v novom svetle. Odhalenie fenoménov z ich pôvodnej skrytosti na svetlo je umožnené dejinným človekom preto, lebo je zainteresovaný na svojom bytí zodpovednosťou, ktorú môže prijať, alebo si ju môže uľahčovať tým, že ju zakrýva a uteká pred ňou.

Na tejto rovine sa môžeme opäť vrátiť k Heideggerovi, pretože Patočka nadviaže na jeho binaritu autentického a neautentického spôsobu bytia pobytu. Dejiny na individuálnej rovine začínajú odhalením možnosti byť autentický, prekročiť neautenticitu, priemernosť a anonymnosť. Skutočnú možnosť byť autenticky získal pobyt až s počiatkom dejín, s odstúpením od seba samého a prekonaním odcudzenia zapríčineného akceptáciou daného zmyslu. Podľa Patočku sú v dejinách prítomné všetky tri životné pohyby a preto aj vzťah medzi autentickým a neautentickým spôsobom bytia pobytu, každodenným a nekaždodenným sa ukazuje rovnako v období dejinnom ako i pred-dejinnom. V autenticite a neautenticite sa prejavuje vzťahovanie sa k sebe samému. Modus neautenticity je modus zakrytosti, nestretnutia sa so sebou samým, je len reakciou na to, čo od nás vyžaduje priemernosť davu, pohlteného každodennosťou, vychádzajúceho z verejnosti, z iných rozvrhov unikajúc tak od seba. Rozumieť si však inak, t. j. vo svojej individualite, ktorá je rovnako pôvodným údelom našej existencie ako „byť ako všetci ostatní“, znamená resp. vyžaduje byť inak, totiž sám sebou. Táto možnosť spočíva v tom, čo Heidegger aj Patočka označuje ako autenticita pobytu. Modus autenticity predstavuje vzťah k sebe samému bez sprostredkovania. Vlastný spôsob bytia pobytu je založený na voľbe, na rozhodnutí, a v ňom obsiahnutej rozhodnosti, ktorá oslobodzuje od prepadnutia nevlastnému a neosobnému „sa“ a oslobodzuje pre najvlastnejšie „môcť byť pobytu“. Autentická sloboda sa netýka jednoduchej voľby tej či onej možnosti, ale slobody celostnosti voľby, v zmysle konečnej voľby ako takej. Sloboda je neoddeliteľná od autenticity, je možné o nej hovoriť len

z pozície autentického porozumenia, pretože neautentickosť si nevolíme ale ňou sme od narodenia až do smrti. Realizácia autentického života, autentické dianie existencie vedie k zmene samého života. Práve tu sa ukazuje problém slobody pre autenticitu, ktorý sa stal základom Patočkových úvah o dejinnosti a dejinách.

Patočka preto, aby popísal dejiny ako epochu poukazuje okrem individuálnej roviny autentického života na dôležitosť roviny celého ľudského spoločenstva, verejno-politického priestoru ako polis, kde ľudia, konajúc voči seberovným dosahujú svoje „plné ľudstvo“. Zatiaľ čo život v domácnosti je určovaný základnými potrebami a nevyhnutnosťami života, sféra polis je ríšou slobody. Vzniká z iniciatívy človeka, ktorý sa musí o ňu neustále starať. Sféra polis je nezakotveným a nehotovým útvarom v tom zmysle, že sa udržiava vždy len novým slobodným konaním. „Táto nová ľudská možnosť spočíva vo vzájomnom uznaní rovných a slobodných, uznaní, ktoré musí byť stále vykonávané...“ ([3], 49) Polis dynamizuje neustála nutnosť nového slobodného výkonu. Nie je sférou, ktorá by bola raz a navždy založená, ale predstavuje možnosť do nej vstupovať. Dalo by sa povedať, že táto sféra sa odкрýva len vtedy, keď do nej niekto vstupuje a potvrdzuje ju novým slobodným aktom. Bez možnosti problematizovania, by sa veľmi ľahko mohla stať neslobodou, totalitou, keď sa vytratí z tradície otvorenosť. Slobodné politické zriadenie tak ako aj slobodná individuálna existencia má sklony k úpadku, pokiaľ prestane umožňovať kladenie otázok, týkajúcich sa jeho vlastnej povahy. Polis takto udržiava slobodnú ľudskú aktivitu, a vznik a manifestácia slobody sa ukazuje ako výraz ľudskosti, kde človek môže byť v spoložití s „rovnými“. Realizácia slobodného života, podľa Patočku prináša doteraz nepoznaný druh napätia. Slobodný človek je vystavený nutnosti konať, „... bytostne žiť nie v spôsobe akceptácie, ale iniciatívy a prípravy, vystihnúť príležitosti k činu, ponúkajúcich sa možností, to znamená život aktívneho napätia, krajného rizika a neukončujúceho rozmachu, kde každá pauza je nevyhnutne slabosťou, na ktorú striehne iniciatíva druhých.“ ([3], 85) Otvorenie sveta preniknutého problematickosťou Patočka vidí ako otras, ktorý zásadným spôsobom mení spôsob života človeka, mení jeho svet a aj človeka samého. Až toto nové dianie nazýva Patočka dejinami. „Dejinný život znamená na jednej strane diferenciáciu konfúzneho každodennosti života preddejiného, deľbu práce a funkcionalizáciu individua, jednak vnútorného zvládnutia posvätného jeho interiorizáciou, tým, že sa mu neoddáваме vonkajškovo, ale vnútorne sa konfrontujeme s jeho bytostným základom, ku ktorému otvára cestu od základov otrasená ľudská nejasnosť, útočisko našej životnej rutiny.“ ([3], 111)

Literatúra

- [1] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha : Oikoymenh 1996.
- [2] HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Praha : Filozofia 2004.
- [3] PATOČKA, J.: *Kacírske eseje o filozofii dejin*. Praha : Academia 1990.
- [4] PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*. Praha : Československý spisovatel 1990.
- [5] PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha : Oikoymenh 2002.
- [6] PATOČKA, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha : Oikoymenh 1995.
- [7] PATOČKA, J.: *Věčnost a dějinnost*. Praha : Oikoymenh 2007.

Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
email: ajavorska@ukf.sk

ŽIVOTNÁ DRÁMA...

(nie len Platóna, či Jana Patočku)

Peter NEZNÍK

Life drama...

The paper is devoted not only to Platon's life drama, but also to life dramas of his followers. V. S. Solovjov belongs to the group of philosophers who are constantly studied, yet they remain almost unknown. A philosopher, by cautious incompleteness, often provokes and challenges common sense that uses simple questions and expects simple answers. This is the case of all those philosophers who besides their unrelated theoretical ideas also wanted to cure not only themselves but others as well. Moreover, they tried to cure the humankind from stupidity and blindness. A philosopher-genius, however extraordinary or unbelievable talent, becomes a feeble-minded man when entering stakes of the strong and powerful. If in a spiritual twirl, we need to reckon our gains and loses. Socrates, possibly the best therapist, inspired Plato, Aristotle, Cusanus, Ficino, Erasmus, Leibniz, Hegel, but also V. S. Solovjov, Lev Schestov, Losev and Jan Patočka. Searching for certainty as an ability of movement within unentrenched, and the courage to face doubts and step into the spiritual twirl, these are the ideas that connect them. Without these ideas the spiritual life is impossible.

“If a human wants to be an animal – let him be,
but then he should not claim that he aims
for the good and truth...”

V. S. Solovjov

Rok 2007 nám priniesol viaceré významné okamihy v oblasti filozofického diania u nás na Slovensku vhodné k zamysleniu. Boli to životné jubileá akademika Igora Hrušovského (1907 – 1978) a profesora Jana Patočku (1907 – 1977), ktorý svoj život zviazal s Prahou. To, čo ich vzájomne spája je Európa, jej kultúra, veda a umenie, ale aj osudové križovatky a smerovania v čase jej rozkvetu a kríz.

Akademik Hrušovský v jednom liste napísal: „Goethe, rovnako ako Hegel tvrdil, že človek môže sám seba pochopiť iba z dejín. Náš J. M. Hurban vravel, že dejiny sú pre živý národ tým, čím je svedomie pre človeka.“ ([6], 144) Preto vidíme, že mnohé naše dnešné úvahy, a niekedy aj

rozhodnutia sú zakorenené v minulosti, kde žili a tvorili naši predchodcovia, naše filozofické a ľudské vzory, či myslitelia a umelci, prostredníctvom ktorých premýšľame náš dnešok, našu súčasnosť. Hrušovský pri jednej príležitosti uviedol slová svojich predchodcov: „Obyčajne až ex post vnikneme príliehavo do poznania veľkého množstva súradníc, ktoré predurčujú všetky udalosti aj nás všetkých.“ ([6], 144) Hrušovský bol hlboko presvedčený o tom, že „dôkladná dejinná erudícia a dlhoročné osobné skúsenosti by mali byť bázou zodpovedného individuálneho konania, ktoré by nad to všetko malo byť osnované taktiež hlboko eticky.“ ([6], 144) V tom prípade môžeme pri všetkej trpezlivosti, mať právo na istú podobu historického optimizmu, aj keď „nedosiahneme spravidla presne to, po čom som túžil a čo som zamýšľal.“ ([6], 144)

Hrušovský je pre nás dôležitý nielen svojou tvorbou, ale aj zložitou a často tragickou a rozporuplnou životnou púťou, plnou hľadanií, obratov a blúdení. Rovnako je však inšpiratívny aj hlbkou svojich talentov a záujmov. Nie je úzkym špecialistom, intelektuálom, ale skutočne duchovným človekom. Udivuje nás svojimi ponormi do oblastí literatúry a hudby, zvlášť do Beethovenovej tvorby. A tu akoby vyvažuje Hegelovu skúposť voči svojmu súčasníkovi, keď meno Beethoven prehliada – totiž je ho márne hľadať u Hegela, jednoducho ho tam nenájdeme.

Hrušovského zaujíma *životná dráma* Beethovena, ktorá stmľuje celé jeho dielo, čím sa umocňuje jej sila a pôsobivosť na poslucháča v čase osobných kríz a stroskotaní, keď hľadá podporu, často však márne posilňujúce porozumenie u svojich blízkych. Vtedy môže *terapeuticky* pôsobiť a pomôcť práve *hudba*. Beethovenova tvorivá sila sa „umocňovala aj v procese osobných mravných konfliktov a vyrastala z vnútorných mravných rozporov. Prekonal ich jeho životodarný duch, a to mocným hudobným tvarom. Práve preto má jeho hudba aj výsosťne humanitné poslanie a vyvoláva odozvu a ohlas najmä vtedy, keď na ľudí doliehajú vážne životné skúšky.“ ([6], 125)

Súhlasíme s Hrušovským, že by sme nemali zabúdať pri štúdiu diela umelca, či filozofa aj na štúdium míľnikov jeho života, avšak nie len povrchné, nekriticky a mechanicky. „Životné osudy veľkého tvorca sa niekedy chápu ako ľahostajné z hľadiska jeho umeleckého prínosu. Dokonca aj jednotlivé ľudské črty veľkej osobnosti sa pokladajú niekedy za celkom irelevantné vo vzťahu k jeho tvorivým potenciám.“ ([6], 127) Hrušovský zdôraznil, že veľký rozvíjajúci sa talent, často reaguje – a v mnohých prípadoch hoci aj sprostredkované, „na celkom nenápadné fakty a udalosti tak či onak spojené s jeho životom“ ([6], 127). Diela veľkých osobností sú spojené s veľkými výškami, s ohromnou silou rastu

ich osobnosti, ich charakteru, ale pri bližšom pohľade zistíme, že aj im je vlastné nízke, ľudské, či malicherné. Žiadna výška nie je mysliteľná bez zrázov a príkrych roklín, a pri veľkých osobnostiach to platí tým viac. Preto chceme hovoriť o životnej dráme človeka cez *problém rastu a krpatenia charakterov*, nie len filozofov, či umelcov a vedcov, ale tak isto aj nás všetkých.

Lalíková v štúdií «*Erazmovské*» dilemy Igora Hrušovského pripomenula slová Erasma Rotterdamského, že vzdelanci mali zvyk, všetko to, čo ich „zarmucovalo, alebo tešilo“, zverovali „stránkam papiera ako verným priateľom, s ktorými zdieľali všetko to, čo im jatrilo srdce“ ([9], 149). Často si kladli aj otázky o zmysle svojej práce. Patočka keď uvažoval v *Negatívnom platonizme* o problémoch metafyziky, filozofickom étose zodpovedného života v jednote so sebou samým cez návraty k Platonovi a Sokratovi, sa neubránil otázke: „Nebude tiež skúsenosť slobody niečím, čo sa týka iba tých, čo ju majú, a nie je niečím všeobecne ľudským? Čo je po nej ľudom, ktorí trpia všeobecne ľudskými núdzami a nedostatkami, ktorí chcú úľavu vo svojich materiálnych starostiach a vo svojom ponížení, ktorí potrebujú chlieb, aby sa nasýtili, liek, aby zachránili život, plán a stroje, aby ich život nebol ustavičným otročením (ich) vlastným biologickým a cudzím panským potrebám? Nie je dokonca táto celá «skúsenosť» púhou konštrukciou, aby ľudom uspokojeným a sýtym bolo poskytnuté dobré svedomie ich výnimočného postavenia...?“ ([16], 45) Už v milej detskej knihe *Byl jednou jeden krték* vidíme, že túžba mať je tým prvým, čo splodí aj v tej najmenšej duši krtka túžba, nenásytný pohľad závidí. Ale za tým všetkým nasleduje neľahký pohyb, ktorý je nemysliteľný bez práce, (útrap, rizika) boja a utrpenia, aby nastal rast. Takým je ľudský život, kde *možnosť slobody sa týka človeka vôbec*, a „človek pracuje a tvorí zo slobody aj tam, kde sa stavia k slobode chrbtom. Sloboda nie je aristokratickou výsadou, ale obracia sa ku všetkým a platí pre všetkých; bez nej by človek nebol človekom...“ ([16], 46). Sokrates formuloval túto skúsenosť pomocou myšlienky *nevediaceho vedenia*.

Maurice Merleau-Ponty tvrdil, že moderný filozof je často funkcionárom a vždy spisovateľom. Sokrates bol však *iný*. Sokrates a jeho skryté tajomstvo – tým je princíp *poslušnosti*, ktorý budí pohoršenie, pretože je maličkým, takmer až neuchopiteľným. Je to akási neprítomná prítomnosť občana s neúctivou poslušnosťou zákonov. Sokrates je „... vždy vinný nadmierou alebo nedostatkom, vždy je prostejší a menej strohý ako druhí, poslušnejší a nepohodlnejší, takže druhých zneľudňuje a spôsobuje im neodpustiteľnú urážku tým, že sami začnú pochybovať o sebe.“ ([13], 26) Je uprostred života, vravel Merleau-

Ponty, ale všade, kde je, je tak, že nikto naňho nemôže...

Solvjov v *Životnej dráme Platóna* (1898) zdôraznil, že v prípadе Sokrata máme zobrazenú drámu, kde stojí a bojuje proti sebe dobro a zlo v najčistejšej podobe. Nie na divadelnej scéne, ale v reálnych ľudských životných tragédiách. K jeho zavraždeniu nedošlo len kvôli nejakej maličkosti, či „akýmsi“ omylom. Solvjov napísal, že Sokrates – tento svätec, „bol zavraždený práve kvôli svojej svätosti, kvôli pravde a vlastnej rozhodnosti do konca doviesť svoje vnútorné mravné presvedčenie“ ([20], 59).

Téma Sokrata a Platóna je stále prítomná v živote a diele Patočku. Nie náhodou súhlasil s názorom, že Sokrates je tým najpravnejším filozofom. Sokrates je neoddeliteľný od Platóna. Patočka, ako pokračovateľ Husserlových úvah o kríze európskej civilizácie, si uvedomoval, že „aj Platónova filozofia bola reakciou na krízu, na krízu tradičnej gréckej polis“ ([22], 358). Platón chcel nájsť niečo trvalé, nemenné. „Stručne povedané: Platón sa snažil vymániť Európu z jednej nemoci, a vohnal ju pritom do inej: do nemoci objektivistickej metafyziky. Práve táto nemoc je jednou z príčin súčasnej krízy. Platón nám však nezanechal iba svoju metafyziku, ale práve tak nám zanechal aj ideu, ktorú sám zdedil od Sokrata a ktorá sa stala princípom európskej identity: ideu starostlivosti o dušu.“ ([22], 359) Práve Sokratom je možné ísť cez Platóna za Platóna, a o tom bol Patočka hlboko presvedčený. Patočka bol filozofom pohybu a slobody, a aj z toho dôvodu mu Platón nemohol vyhovovať, pretože Platón hľadá nehybnosť a nemennosť, akúsi cestu duchovnej mumifikácie, kde sa skôr, či neskôr prichádza o to najpodstatnejšie – pre minulosť sa obetuje prítomnosť a budúcnosť, obetuje sa samotný život.

Solvjov sa už v mladosti dostal do konfliktu s mocou, keď quijotovský chcel žiadať omilostenie atentátnika cára /pozri k tomu bližšie in: Losev, ([11], 60); alebo aj Feber, ([3], 79); či Dudinská, ([2], 18)/. Ako je na tom Patočka, kto mu je bližší – Kant, Sokrates, či samotný Platón?

Patočka naopak, akoby stále iba naberal silu a odvahu, akoby neustále váhavo zotrúval v otáľaní. Asi najlepšie charakterizuje *životný pohyb* Patočku *zneistené otáľanie*. Tu sme v tesnej blízkosti shakespearovského Hamleta. Kafka radil stať sa malým, ak nechceme byť konfrontovaní s tým obrovským – s Mocou. Tak ako Kafka, možno aj Patočka, túžil v hĺbke svojej duše stať sa menším, tichším, ľahším – až by zmizol (Canetti), aby ho moc vôbec nevníkala, tzv. umenie stať sa prehladaným, ak nedokážeme bojovať. Celý život sa mu to úspešne darilo. Akoby jeho krédom bolo – zostať nehybným – nehýbať sa a nemútiť zbytočne vodu.

J. Komorovský, v doslove k Solovjovovej práci *Zmysel lásky* (1892) sa pýtal, či je Solovjov hamletovský, či skôr don quijotovský typ. Konštatuje, že don quijotovský typ by bol Solovjovovi bližší. Ako by sme rozhodli v tejto voľbe vzhľadom k životu a dielu Jana Patočku? Otázka teda znie: Patočka ako Hamlet, či skôr Patočka ako Don Quijote?

Nie je to ľahká otázka. V živote Patočku je veľa nejasností. Viac svetla by mohli vniesť ľudia, ktorí s ním boli v bezprostrednom kontakte, ale ani tam nemáme úplnú istotu. Bez nároku na pravdu a hodnovernosť sa pokúsime uviesť niekoľko *konštatácií a faktov*, ku ktorým sme sa dostali.

Až keď sa Patočka ocitol na pomedzí bytia a nebytia, keď sa dostatočne teoreticky vyzbrojil a napísal o odvahe, boji, odhodlaní a utrpení, t. j. mal za sebou *spisovateľskú* prácu filozofa – Platona, opustil ako Sokrates obvyklý druh svojej činnosti a strmhlav sa vrhol do *večnosti*. Bola to uvážená kalkulácia, alebo iba akási mladícka nerozvážnosť Patočku – na životnej púti zrelého sedemdesiatnika a zároveň greenhorna politiky a politických zápasov? Čas nemilosrdne plynul a Patočka zostarol, ale neprestával veriť v to, že je dedičom a vyvoleným... Patočka po Abrahámových sedemdesiatinách bude vystavený skúškam. Je možné, že Patočka, rovnako ako Abrahám veril a nepochyboval, veril v nemožné? Odtiaľ, z tohto prameňa je jeho *moc bezmocných*?

Neudivuje nás ľudsky úprimná účasť na cudzom nešťastí. Čítame ako intenzívne sa Patočka zaujímal o dianie disentu v Rusku, premýšľal o postojoch Sacharova a Solženicina. Patočka je však celý čas ako aj Sokrates *apolitický*. Okrem toho o človeku a problémoch človeka uvažuje stále čisto akademicky a pre režim neškodne. Leško poznamenal, že Patočka uvažuje neustále o človeku. Ústredný problém Patočkovho filozofovania je „*človek, človek a ešte raz človek*“ ([10], 302). Avšak tieto úvahy pražského Sokrata sú značne vágne. Sokrates, ten skutočný Sokrates, premýšľal hlavne o Aténach, ako občan chcel byť najviac nápomocný spolu-občanom Atén, svojej vlasti – samozrejme aj iným ľuďom... Nedokázal by intrigovať proti rodnej vlasti a písať pamflety, vyzývať k jej rozvratu.

Máme mnoho otázok, a ešte viac nejasností v tom, čo by sa dalo nazvať *záhada menom Patočka*. Čoho sa vlastne Patočka tak veľmi bál, z čoho mal taký *strach*? Neveril vo svojich žiakov? Vari naozaj neveril, že by zavŕšili jeho nezavŕšené a torzom zanechané dielo? Bál sa zrady, keď aj Platon nevydržal a svojím životom naplnil zradu svojho milovaného učiteľa – Sokrata? Čo potom môže spraviť obyčajný smrteľník v malom Československu doby Patočku, ale aj nás neskôr narodených ako náš hrdina, ak naše ľudové príslovie hovorí mnohovravne, že „naši-

nec dokáže zradiť seba, či dokonca aj vlastnú mater za misu šošovice...“, tak čo si počne malá česká akademická dušička?

„Napriek tomu, že Patočkovmu dielu boli venované stovky štúdií a článkov a rad monografií, doposiaľ chýba seriózne spracovaný a na overených faktoch založený podrobný Patočkov životopis. Táto okolnosť zrejme spôsobuje, že o Patočkovom živote kolujú najrôznejšie legendy a občas môžeme čítať aj takéto nehorázne tvrdenia: „Je zamestnaný ako prostý archivár najskôr v Masarykovom ústave, a keď je aj ten v roku 1954 zrušený, ako pomocný robotník v Akadémii vied, a okrem toho je mu zakázaná akákoľvek publikačná činnosť. Patočka je donútený pokračovať vo svojom filozofickom skúmaní v miniatúrnom podzemnom byte». Pamätníci sa môžu nad týmito slovami pousmiať.“ ([25], 917)

Zumr sa na základe historických faktov pokúsil vniesť trochu svetla do právd, či skôr poloprávd, ktoré kolujú o živote a diele Jana Patočku, ktorý niekedy spod rúk ich tvorcov vystupuje ako figurka kolotočov a púti, najľudskejší Človek, večne živý a samojediný... čias iba nedávno minulých, teda skôr iba nepodarený postmoderne moderný mýtus ako pravdivá výpoveď o filozofovi.

Kto vlastne bol Jan Patočka? Ako sa vyjadril okrem iných aj Josef Cibulka „Patočka nepatril medzi politicky angažovaných odporcov komunistického režimu“, preto aj otázka jeho ďalšieho zotrvania po februári 1948 zostávala po určitú dobu otvorenou možnosťou. Patočka sa neodhodlal k tomu, aby „zvolil v tejto situácii radikálne riešenie, akým by bol odchod do emigrácie (prípady Kovárny, Odložilíka a iných), ale domnieval sa, že bude môcť aj v nových pomeroch nájsť dostatočný priestor pre uplatnenie svojej filozofickej koncepcie.“ ([25], 918) Ponúka sa nám tu nekonečné množstvo odpovedí na otázku: Bol *aj* Patočka ukotvený v modernom obraze sveta, kde rozhodujúcou je predovšetkým *kalkulácia*?

Zanechajme dohady, nechajme prehovoriť fakty. Zumr konštatuje, že Patočka celkom isto na základe svojej lojálnosti k režimu „nepatril do kategórie tých, na koho mala dopadnúť «päsť robotníckej triedy». Patočka našiel v Pedagogickom ústave existenčné zaistenie a možnosť vedecky pracovať“ ([25], 918). Patočka spravil generačnú výmenu s bývaním svojej dcéry a presťahoval sa do bytu vo vile architekta Sokola, ktorý bol otcom manžela jeho „dcéry Františky. V porovnaní s Digenovým sudom to bolo skutočne apartmán.“ ([25], 918) Patočka teda mohol uplatniť svoje hlboké vedomosti a široký záber, aj keď situácia na Pedagogickom ústave pokiaľ ide o ideové ovzdušie nebola najpriaznivejšia. V roku 1958 dostal ponuku presunúť sa na Filozofický ústav ČSAV, kde „mal medzi pracovníkmi hlásiacimi sa k marxizmu celý rad

žiacov a priateľov. Zdôvodniť pred akademickými a straníckymi orgánmi príchod filozofa označovaného niektorými oficiálnymi ideológmi za «buržoázneho» do ústavu, ktorý bol pokladaný za stranícke pracovisko a kde podmienkou prijatia vedeckého pracovníka bolo členstvo v komunistickej strane, nebolo jednoduchou záležitosťou. Napriek tomu, vďaka dôslednému rokovaniu zvlášť vtedajšieho vedeckého tajomníka ústavu Ivana Svitáka a vďaka podpore výboru straníckej organizácie sa mohol Patočkov prechod uskutočniť.“ ([25], 918)

Tu je potrebné zdôrazniť slová Zumra: „*Tak sa Jan Patočka, po dlhú dobu jediný nestraník, ocitol na tomto ideologicky exponovanom pracovisku. Toto výnimočné postavenie mu poskytlo určité výhody, predovšetkým relatívne veľký priestor tvorivej slobody. Ak totiž na ostatných vedeckých pracovníkov uplatňovali nadriadené ideologické orgány požiadavky straníckej disciplíny, Patočka stál akosi mimo tento tlak.*“ ([25], 919)

Patočka ako nestraník nemohol vstupovať do vážnych problémov života ústavu a tak tam žil do roku 1968, aj keď „plne sympatizoval s jeho protagonistami a v úsilí o prehlbenie filozofického aspektu práce bol významnou oporou. Jan Patočka bol teda prijatý na Filozofický ústav ČSAV do funkcie *vedúceho* edičného oddelenia“ ([25], 919 – 920).

Zumr zdôraznil, že vo svojom príspevku chcel *iba* poukázať na tú skutočnosť, že „Patočka nemusel dobu strávenú vo Filozofickom ústave považovať za premárnené roky“ ([25], 922). Uvedme ešte tento údaj, *možno* je dôležitý: „V roku 1967 podal výbor straníckej organizácie Filozofického ústavu príslušným inštitúciám návrh na menovanie Jana Patočku riadnym profesorom. K menovaniu došlo v roku 1968. Na počiatku tohto pamätného roku dostal Patočka ponuku, taktiež z iniciatívy členov straníckeho výboru, stať sa riaditeľom ústavu. Dal prednosť odchodu na Filozofickú fakultu, ktorá lepšie vyhovovala jeho bytostnej túžbe po pedagogickom pôsobení.“ ([25], 922)

Veľa iniciatívy *straníckeho výboru* Filozofického ústavu ČSAV bolo na strane nestraníka Patočku. Avšak nešlo o občiansku, či demokratickú stranu, ako by si naivne myslel nezasvätený mladý človek dnešných dní v 21. storočí. Bola to *KSČ – Komunistická strana Československa*, v čase totality, ktorá bola paradoxne „tútorom“ filozofa Patočku.

Literatúra

- [1] ARISTOTELES: *Poetika řecko-česky*. Praha : Oikoymenh, 2008
- [2] DUDINSKÁ, I.: *Filozofia všejednoty Vladimíra Solovjova*. FF PU v Prešove, Prešov, 2005
- [3] FEBER, J.: *Náboženská filozofie S. L. Franka*. Ostrava : VŠB TU, 2005
- [4] GERCEN, A. I.: *Byloje i dumy*. Leningrad : OGIZ – Gosudarstvennoje izdatel'stvo Chudožestvennoj literatury 1946
- [5] HEGEL, G. W. F.: *Dějiny filozofie III*. Praha : Academia, 1974
- [6] HRUŠOVSKÝ, I.: *Monológy a dialógy*. Bratislava : Slovenský spisovateľ, 1980
- [7] KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvenie*. Bratislava : Kalligram, 2005
- [8] KOMOROVSKÝ, J.: Večná ženskosť v živote a myslení Vladimíra Solovjeviča Solovjova. In: Solovjov, V. S.: *Zmysel lásky*. Bratislava : Kalligram, 2002, s. 79 – 93
- [9] LALÍKOVÁ, E.: „Erazmovské“ dilemy Igora Hrušovského. In: *Igor Hrušovský osobnosť slovenskej filozofie*. Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie a 7. výročného stretnutia SFZ pri SAV 2. a 3. mája 2007 Bratislava – Smolenice. (Z. Plašienková; E. Lalíková eds.). Bratislava : Iris, 2007, s. 149 - 154
- [10] LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie. Silné a slabé modely. II*. Upravené a doplnené vydanie. Prešov : Grafotlač, 2004
- [11] LOSEV, A. F.: *Vladimir Solovjov i jeho vremena*. Moskva : Molodaja gvardija, 2000
- [12] MAMARDAŠVILI, M.: Mysl' pod zapretom. *Voprosy filosofii* (1992), N. 4, 5
- [13] MERLEAU-PONTY, M.: Chvála filozofie. In: Merleau-Ponty, M.; Lévi-Strauss, C.; Barthes, R.: *Chvála moudrosti*. Bratislava : Archa, 1994
- [14] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha : Československá akademie věd, 1990
- [15] PATOČKA, J.: *Péče o duši I. – III*. Praha : Oikoymenh, 1996 – 2002
- [16] PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*. Praha : Oikoymenh, 2007
- [17] PLATON: *Dialógy I.-III*. Bratislava : Tatran, 1990
- [18] SHAKESPEARE, W.: *Hry*. Praha : Mladá fronta, Naše vojsko, Smena, 1963
- [19] SOLOVJOV, V. S.: *Sočinenija v dvuch tomach*. Moskva : Izdatel'stvo Mysl', 1988

- [20] SOLOVJEV, V.: *Dráma Platónova života*. Samotižky : Spolek moravských nakladatelů, 1997
- [21] SOLOVJOV, V. S.: *Zmysel lásky*. Bratislava : Kalligram, 2002
- [22] SRODA, K.: Patočka, Platon a nesmrteľnosť duše. In: *Filosofický časopis* 39 (1991), č. 3, s. 357 – 362
- [23] ŠESTOV, L.: *Apoteoz bezpečnosti*. Moskva : Izdatel'stvo AST, 2004
- [24] ŠESTOV, L.: *Kierkegaard a existenciální filosofie (výbor statí)*. Praha : Oikoymenh, 1997
- [25] ZUMR, J.: Filosofický ústav Janu Patočkovi. In: *Filosofický časopis* 45 (1997), č. 5, s. 917 – 925

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA 1/4679/07.

PhDr. Peter Nezník, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FF
Univerzita Pavla Jozefa Šafárika
Moyzesova 16
040 01 Košice
Slovenská republika
e-mail: neznik@upjs.sk

PROBLÉM MARXISTICKEJ INTERPRETÁCIE ŠŤASTIA V PRÁČACH J. KÁNSKEHO

Lenka BOHUNICKÁ

Kansky's interpretation of the problem of happiness as elaborated in the Marxist paradigm.

The Philosopher Jiri Kansky (1930-1999) was a member of the philosophy generation which was attacked by the period of Normalization. His first enthusiasms for Marxism were becoming weaker and so he created his own position, which originally went away from Marxism, but was still critically based in the proletarian „reality“.

This text represents the interpretation of his gradually evolving point of view on the theme of happiness. Kansky published his theory in the monograph „Happiness and life style“, which was published in the 1970 and was the peak and at the same time also the end of his marxistic writing.

Šťastie určite nepatrilo k problematike, ktorá budila mimoriadny záujem budovateľskej generácie. Samotný fakt, že šťastie sa interpretovalo predovšetkým prostredníctvom individuálnej reflexie, zobúdzal obavy zo subjektivismu resp. odtrhnutosti od spoločenských cieľov.

Napriek týmto skutočnostiam sa v období 60-tych rokov minulého storočia objavilo niekoľko prác slovanskej proveniencie, venovaných problematike šťastia. Nevie, či je možné identifikovať „slovanský duch“ v týchto prácach, ale faktom, ktorý tu možno konštatovať, je značná miera filozofickej „citlivosti“ charakteristická pre snahu uchopiť komplikovaný fenomén šťastia.

Najkomplexnejšiu prácu, venovanú fenoménu šťastia, napísal poľský filozof Wladyslaw Tatarkiewicz. Autor nemal ambíciu marxistickej interpretácie šťastia, skôr naopak, na pozadí historicko-filozofického prístupu, prezentuje analytický pohľad na problematiku šťastia. Kľúčovým problémom je podstata šťastia v jeho rozličných súvislostiach a nie otázky jeho dosahovania v konkrétnych podmienkach. Tatarkiewiczova práca „*O štěstí*“ vyšla v slovenčine v roku 1973. Český autor, ktorý pôsobil na FiF UK Bratislava, Jiří Kánsky vydal svoju prácu v roku 1970 pod názvom „*Šťastie a životný štýl*“ a v mnohom bol inšpirovaný Tatarkiewiczovou predchádzajúcou prácou „*O scesciu*“, ktorá vyšla vo Varša-

ve v r. 1962, ale do slovenčiny či češtiny preložená nebola.

Kánsky však svoj teoretický záujem o problematiku šťastia prezentoval už v štúdiu z roku 1960, ktorá má názov „*Kategorie štěstí v neotomistické a v marxistické etice*“. Tento text je jasne vymedzený: boj marxistickej pozície proti náboženstvu, ktoré interpretuje ako buržoáznou ideológiu. Práve kategóriu šťastia považuje za jedno z najslabších miest etického systému neotonizmu. Cituje Jacquesa Maritaina: „Co do mravů, ačkoliv elita duchů přináší nádherné ovoce svatosti pokání a života vnitřního, přece katolická obnova u mnoha lidí docílila jen toho podivného konkordátu srdce, jenž vedle víry ještě statné, ale přísně omezené na bohoslužby a cnost náboženskou, zřizuje jakousi vládu života, intelektuální a morální režim zcela přirozený a pozemský. S prostotou neviného dítěte lidé ti jsou katolíky v kostele a stoiky, skeptiky nebo epikurejci ve světě; zejména jsou pevně rozhodnutí zasloužit si nebeské spásy, když si byli jak se patří dobyli štěstí na zemi. Pojetí křesťanství, jakého neznaly doby minulé.“ ([1], 258)

Kánsky upozorňuje na skutočnosť, že etika je v neotomistickej podobe podriadená teológii. Problém životného šťastia je interpretovaný teologicky. Najväčšie šťastie je konečným cieľom človeka. V neotomistickej koncepcii však jestvuje blaženosť rozumovej prirodzenosti a blaženosť v Bohu. A tak šťastie ako dosiahnutie toho najvyššieho dobra musí byť trvalé a nemenné. Kánsky kritizuje absolutáciu jednej zo stránok procesu poznania, ktorá „spochívá v umrtvovaní“ zkoumaného javu a v jeho izolaci“ ([1], 261). Túžba po absolútnej dokonalosti a nemennosti je v rozpore s neustálym pohybom hmoty a jej nevyčerpatelnosťou a tak dokonalé poznanie je možné až v živote nadprirodzenom. V neotomistickej etike však šťastie, resp. jeho význam spočíva nielen v jeho poznaní ale aj vo význame dokonalého spôsobu života. V tomto zmysle, tvrdí Kánsky „je štěstí přímo povinností každého člověka (neboť je povinen být dokonalý). Tato dokonalost ve způsobu života spočíva v žití podle všech božských zákonů, v dodržování všech příkazů církve a jejich představených“. ([1], 262) Problém však Kánsky vidí v skutočnosti, že v antagonistických spoločnostiach často slúžili morálne postuláty ako ideologické nástroje v triednom boji. A neotomistické stanovisko, že úplnej dokonalosti človek nemôže dosiahnuť tu, na zemi, kde je mu šťastie dostupné iba čiastočne, ale až v posmrtnom živote, kedy bude jeho duša úplne šťastná, Kánsky neprijíma. Tu ponúka predovšetkým ideologickú interpretáciu v tom zmysle, že zameranie sa na predstavu dokonalého šťastia mimo pozemského života je odvádzaním pozornosti utláčaných tried od ich vlastného životného postavenia a snahou o lik-

vidáciu triedneho boja. Interpretácia spoločenských problémov ako neschopnosť omylného a nedokonalého človeka poznať a žiť svoj život v súlade s kresťanskými princípmi, čo by zaručovalo harmóniu, je podľa Kánskeho ilúziou.

Oveľa realistickejšim sa mu vidí pohľad marxistickej etiky, ktorá vychádza z materialistického chápania dejín. Nakoľko však marxistická interpretácia šťastia rozpracovaná nebola, predkladá svoju koncepciu. Odmietla teleologickú interpretáciu šťastia resp. zmyslu života, ako ju prezentoval napr. Machovec. (1957 *O zmyslu ľudského života*) a kladie si otázku:

Kde vzniká v ľudskej spoločnosti morálna hodnota šťastia? Jeho odpoveď smeruje k predstave, že gnozeologické korenie treba hľadať v úsilí človeka po dokonalom ovládnutí prírody a v túžbe poznať spôsob, ktorým by bolo možné zmeniť život v ľudskej spoločnosti.

Z historického pohľadu vývinu triednej spoločnosti, vzniká podľa Kánskeho aj názorová polarita predstáv o šťastí. Iné je šťastie boháča, iné chudáka.

Marxistickú interpretáciu šťastia sa usiluje vystavať dialekticky a konkrétne-historicky. Rozoznáva dve stránky morálnej hodnoty šťastia: individuálnu a všeobecnú.

Všeobecná je určujúca, nakoľko zahŕňa vzťah človeka ku spoločnosti a v súvislosti s týmto vzťahom aj k prírode, individuálna je sekundárna.

Všeobecná stránka šťastia či nešťastia je „daná ve vzťahu k faktorům, které působí ve stejné míře celou třídou určité společnosti. Naproti tomu individuální stránka těchto hodnot je ve značné míře určena činiteli, kteří jsou u jednotlivců těže třídy obsaženy v různé míře. (napr. určitý druh talentu, citový rozvoj, estetická míra, věkové stadium, atd.“ (pozri [1], 268) V snahe poskytnúť ucelené vymedzenie vzťahu obecného a jednotlivého, v rovine šťastia, Kánsky definuje šťastie takto: „Šťastím v komunistické morálce rozumíme uskutečnení plného rozvoje všech bytostných sil člověka v boji na vytvoření komunistické společnosti.“ Popri šťastí je v komunistickej morálke priznaná aj existencia nešťastia. Ako nešťastie chápe, resp. pôvod nešťastia vidí jednak v konaní v rozpore s morálnym cieľom, ale aj v neúplnosti, jednostrannosti rozvoja bytostných sil.

Kánsky si uvedomuje, že v ľudskom živote nastávajú situácie, kedy sa človek musí niektorých šťastných momentov v živote zriecť pre to, aby mohol dosiahnuť nejaký morálny cieľ. Hovorí sumárnym charaktere šťastia a nešťastia. (ako konkrétny príklad uvádza napr. prednosť výstavby fabriek pred individuálnou bytovou výstavbou).

Hoci pripúšťa potrebu primeraného materiálneho zabezpečenia, od-

mieta hľadanie šťastia vo vzťahu k veciam. V komunistickej morálke vidí podstatu šťastia vo vzťahoch k ľuďom, k spoločnosti, v možnosti rozvoja ľudských bytostných síl. Praktické dôsledky marxistického chápania šťastia smerujú podľa Kánskeho k aktívnej účasti na spoločenskom dianí, vždy na strane pokroku. K šťastnému životu ľudí treba odstrániť tie javy, ktoré robia ľudský život nešťastným: vojny, nezamestnanosť, krízy, nedostatočnú sociálnu starostlivosť, nemožnosť uplatniť svoje nadenie – „souhrne řečeno, je nutno odstránit kapitalismus“.

Vyriešenie základných problémov v spoločenskej rovine umožní riešiť parciálne, individuálne stránky šťastia jednotlivca.

Výrazný názorový posun v interpretácii šťastia v porovnaní s uvedenou štúdiou, prezentuje Kánsky v monografii „*Šťastie a životný štýl*“, ktorá vyšla v roku 1970 a na nasledujúcich 20 rokov bola jeho poslednou teoretickou prácou.

Jeho budovateľské nadšenie hlboko zasiahli udalosti a deformácie prameniace z kultu osobnosti. V úvode píše: „Veď čo mohli dať človeku, zmietajúcemu sa v pochybnostiach a osobných krízach, pociťujúcemu nedostatok osobnej slobody a právnej istoty, prekonávajúcemu bôle a krivdy alebo tápajúcemu v rozporoch a skutočnostiach pre neho nepochopiteľných, len všeobecné a proklamatívne state o tom, že šťastie spočíva v budovaní komunizmu“ a „hlavnou príčinou toho, že ľudia nežijú šťastne je kapitalizmus.“ ([5], 7) Ale nielen bolestná skúsenosť reality, ale aj hlbší teoretický ponor do problematiky šťastia inšpirovaný už uvedenou prácou Tatariewiczza nasmerovali Kánskeho k zmene pohľadu na túto problematiku.

Už v úvode svojho textu si uvedomuje veľmi podstatnú skutočnosť mnohovýznamnosti pojmov šťastia a charakterizuje šťastie v týchto podobách:

1. šťastie ako priaznivá náhoda;
2. priaznivá alternatíva na pozadí nepriaznivých (pád z okna);
3. pocit radosti a rozkoše, duševná alebo telesná slasť (dosiahnutie živ. cieľa);
4. duševný stav vyrovnanosti a pohody bez zážitkov diskonfortu;
5. kladné hodnotenie života, príp. jeho jednotlivých etáp.

Z pohľadu filozofa a etika, zdôrazňuje Kánsky, je dôležitý posledný význam.

Inšpiráciou pre jeho historizujúce úvahy bol opäť Machovec, ktorý síce písal o zmysle života, ale Kánsky vzťahuje jeho pokus o systematický pohľad do minulosti aj na problematiku šťastia:

Základné varianty možných interpretácií vymedzuje takto:

- náboženská varianta
- riešenie vychádzajúce u potreby slasti (hedonizmus, epikureizmus)
- teórie založené na aktivite osobnosti (Aristoteles, stoicizmus, lyrizmus, Kant)
- teórie založené na vývinových koncepciách (viac či menej utopistické, Morus, Campanella, Goethe...)
- názory životného pesimizmu a rezignácie (Schopenhauer, Kierkegaard)

Konštatuje, že každá z uvedených podôb, resp. činností, dáva odpoveď na jeden u aspektov možných interpretácií šťastia. Marxistická etika zdôrazňuje spoločenskú determinovanosť šťastia a usiluje sa o komplexný pohľad. Z tohto pohľadu je kľúčovým momentom spojenie šťastia a zmyslu život. Túto skutočnosť si Kánsky jasne uvedomuje:

„Nemožno šťastne prežívať taký život, ktorý je vlastne celý nezmyselný, absurdný.“ ([5], 25) „Zmysel života má imanentný charakter, ľudia si ho utvárajú v súlade s dobou, v ktorej žijú a miestom, ktoré zaujímajú vo výrobných vzťahoch.“ ([5], 31)

Otázku o zmysle života rozdelil do troch úrovní:

1. Akú náplň dať svojmu životu
 2. Stojí za to vôbec žiť
 3. Aký zmysel má všetko naše úsilie. (časovosť života mu dáva snahu o intenzitu a harmóniu)
- (pozri bližšie [5], 32)

V snahe osvetliť problematiku zmyslu života, Kánsky zdôraznil, popri chcení a snahe dať životu „správny smer“, podporený vzdelaním a určitým stupňom kultivovanosti, potrebuje človek aj citové prežitky, vnútornú zaangažovanosť a životnú skúsenosť. Autor si uvedomuje stálu aktuálnosť úvah o zmysle života, ktorú vymedzujú ako psychologické a intelektuálne osobitosti jednotlivca, ale aj reálne životné podmienky života. „Každý sám dáva zmysel svojmu životu (alebo ho prežíva nezmyselne). Pri tvorivom uplatňovaní zmyslu života presahujeme svoju ohraničenosť a žijeme súčasne aj pre iných. Tým participujeme na večnosti, tým sa spätne zdokonaľujeme, približujeme sa ideálu autentického, totálneho človeka. V tomto životnom procese nič nie je vopred isté, nik nás nemôže zbaviť rizika, ale ani nádejí spätých s každou našou voľbou či rozhodnutím, vrátanie rizika smrti celého ľudstva.“ ([5], 69) Problém väzby na iného, interpretuje Kánsky, z marxistického hľadiska, ako zodpovednosť nielen za seba samého, ale aj ako zodpovednosť za budúce

pokolenia. Tá zodpovednosť je o to ťažšia, že pre marxistov nejstvue nijaká absolútna istota, akou je pre veriacich boh.

Napriek väzbe zmyslu života a šťastia, Kánsky si uvedomil, že naplnením zmyslu života sa šťastie nevyčerpáva. To, čo má na mysli ako zmysel života, postihuje tendenciu individuálneho žitia, ktorú ale možno do značnej miery objektívne hodnotiť, resp. hodnotiť zložky, ktoré tento fenomén utvárajú. Túto ambíciu prezentovala marxistická teória a Kánsky túto pozíciu prijal. Šťastie však chápe oveľa subjektívnejšie a upozorňuje na skutočnosť, že šťastie „často ani priamo nezávisí od cieľov, vedomostí vôle jednotlivca.“ ([5], 78) Ako príklad uvádza šťastné detstvo, ktoré môže byť výsledkom aktivity, prípadne možností rodičov, alebo naopak, psychické dispozície, ktoré v neurotizujúcom prostredí môžu viesť k neschopnosti prežívať šťastie. Šťastie môžu ovplyvniť mnohé náhodné javy, ktorým sa nemožno vyhnúť.

V snahe eliminovať bezbrehú subjektivitu v interpretácii chápania a pociťovania šťastia a zároveň nesklznúť k dogmatickému marxistickému stereotypu, Kánsky sa usiluje hľadať a posudzovať rozličné možnosti, ktoré zvažuje človek pri individuálnom rozhodovaní. Vracia sa k ideálu múdrosti. „Múdrosť, ktorá sa získava osobným rozhodnutím a zodpovednosťou, i keď vždy, prirodzene, s nevyhnutným zužitkovaním a individuálnym pretvorením skúseností a poznania iných ľudí.“ ([5], 79)

Na otázky, ktoré faktory ovplyvňujú šťastie, Kánsky vymedzuje dve veľké skupiny, podľa sféry ich pôsobenia. Do prvej skupiny zaradil činitele, ktoré ovplyvňujú v rozličnej miere šťastie jednotlivcov jednej a tej istej spoločenskej triedy alebo vrstvy. Druhá skupina predstavuje faktory pôsobiace na celú spoločenskú štruktúru v danom štáte, spoločenskú triedu alebo vrstvu spoločnosti. V konkrétnejšej podobe potom zdôrazňuje vplyv hodnôt, kultúry, vzdelanosti a pod.

Neobchádza ani problém materiálnych predpokladov šťastia. Konštatuje však „že lepšie materiálne zabezpečenie prispieva k väčšiemu šťastiu len vtedy, keď sa stáva prostriedkom rozvoja bytostných síl s cieľom stať sa autentickou osobnosťou. Keď však začína byť cieľom samo osebe, je to prejav odcudzených, zvecnených vzťahov...“ ([5], 150). Predstavu rovnostárskych tendencií, ktoré prezentovali predovšetkým marxistickí ideológovia Kánsky odmietol. Považoval ju za škodlivú, predstavujúce nebezpečenstvo dogmatizmu.

Vo svojej monografii nakoniec prichádza k záveru, že ľudské šťastie súvisí s umením žiť. Antické tradície umenie žiť síce oceňuje, ale neprijíma bez výhrad. Zdôrazňuje predovšetkým kvality, ktoré spája s psychickými procesmi rozhodovania:

- 1 „Umenie“ štrukturovať osobný život z hľadiska jeho intenzifikácie.
2. Subjektívny vzťah k základným životným javom, hlavne negatívnym, najmä k tým, voči ktorým sme takmer bezmocní.
3. „Umenie“ zaobchádzať s ľuďmi.
4. „Umenie“ vytvárať a realizovať osobné perspektívy, ideály a nádeje, ktoré budú tomu-ktorému jedincovi čo najadekvátnejšie a ktoré bude možné čo najefektívnejšie uskutočniť. ([5], pozri 177)

Za dôležité považuje aj osobnostné morálne kvality. Šťastný život teda, podľa Kánskeho možno žiť vtedy, ak si uvedomíme jeho plnosť a bohatstvo.

Literatúra

- [1] KÁNSKÝ, J.: Kategorie štěstí v neotomistické a marxistické etice. In: *Philosophica X* (1960), Bratislava, str. 257 – 278
- [2] KÁNSKÝ, J.: O krirériu morálnosti. In: *Otázky marxistickej filozofie*. Časopis Fil. ústavu SAV 16 (1961), číslo 3, str. 230 – 232
- [3] KÁNSKÝ, J.: *Čo je zmyslom života nášho*. Osveta Bratislava, 1961, 93 str.
- [4] KÁNSKÝ, J.: Problém svědomí v komunistické morálce. *Sborník filozofickej fakulty Univerzity Komenského XIV – XV* (1964-65), Bratislava str.61 – 78
- [5] KÁNSKÝ, J.: *Šťastie a životný štýl*. Smena 1970

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č.2/7156/7.

PhDr. Lenka Bohunická, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: lenka.bohunicka@fphil.uniba.sk

REFLEXIE DARWINIZMU NA SLOVENSKU V PRVEJ POLOVICI 20. STOROČIA

Alexander KÖVÉR

On reflection Darwin's texts in the first half of the 20th century

*The abstract focused on history is aimed at the implementation of Darwin's texts into our Slovak intellectual environment at the end of the 19th century and in the first half of the 20th century. The contribution is devoted to the text implementation of the book *The Origin of Species by Means of Natural Selection* from the first English edition published in 1860.*

Môj historizujúci príspevok hovorí o implementácii Darwinových textov do nášho slovenského intelektuálneho prostredia na konci 19. a v prvej polovici 20. storočia. V našom prípade sa budeme venovať implementácii textu knihy *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (*O pôvode druhov prirodzeným výberom*) z prvého anglického vydania z roku 1860.

Schematicky by sme na úvod mohli povedať, že texty veľkých historických postáv vedy (v našom prípade prírodovedy) sú koncentrované a vnímané pomocou kľúčových metafor a iných rétorických figúr, ktoré obsahujú. Mohli by sme ich nazvať aj teórie, ale tento náhľad v mojom príspevku nebudem rozoberať.

Metafory, ktoré tieto kultové vedecké práce obsahujú, generujú jazyk, slovníky a gramatiky, ktoré obyčajne úspešne predefinujú určité časti vedeckej skúsenosti v prospech svojho chápania určitých skutočností. Táto základná situácia – rozvrh prijímania textov v tomto chápaní zapríčiňuje rozpad čitateľov týchto textov triviálne na priaznivcov a odporcov.

V následnej situácii na trhu textov sa potom rozhoduje o tom, či dané jazyky a slovníky spomínaných metafor a iných rétorických figúr budú konštitutívne a hegemonistické, tzn. či získajú v určitej epoche, prípadne v určitom stave rozpracovanosti vedeckého problému (v našom prípade ohľadom problému vzniku a vývinu druhov) nadvládu. Nadvláda znamená, že sú napr. prírodovedeckou obcou prijaté a vzniká veľmi veľa následných textov, ktoré smerujú v ich trajektórii. Pretože situácia nikdy nebýva modelová a vždy vznikajú aj kontratexty, ktoré smerujú proti trajektórii takýchto hegemonistických jazykov a slovníkov, čomu všeobec-

ne hovoríme kritika (v našom prípade kritika Darwinovej teórie alebo darwinizmu).

K týmto všeobecným vlastnostiam implementácie textov pripojíme ešte niekoľko všeobecných predpokladov týkajúcich sa argumentácie, ktoré sú vlastne tým pravým predmetom nášho záujmu v tomto príspevku:

1. Ak je vyslovený nejaký predpoklad (tvrdenie, hypotéza), musíme argumentovať v smere pravdivosti alebo nepravdivosti daného predpokladu.
2. Pravdivosť a nepravdivosť zatiaľ hypoteticky zameníme za slovo skutočnosť. Teda vrátíme sa k prvej téze: Ak je vyslovený nejaký, napr. vedecký predpoklad, musíme sa preargumentovať až do bodu, v ktorom napr. odporca (nášho predpokladu) uzná, že je to skutočne tak. Ospravedlňujem sa za túto schému, samozrejme existuje v komunikácii veľké množstvo iných možností vo vedeckej komunikácii, ale argumentačný rad, ktorým sa preargumentovávame ku skutočnosti ako takej, je práve to, čo používame ako nástroj analýzy textov, ktoré vznikli ako reakcia na spomenuté Darwinovo dieło. K tejto vlastnosti argumentov „padáť do skutočnosti“ ([1]) a byť najpresvedčivejším práve v tzv. nulovom stupni textu, keď – ako v prirodzenom jazyku hovoríme o pravej (a zároveň triviálnej) skutočnosti, pripojme ešte jednu vlastnosť týchto nami pozorovaných argumentačných radov, a to vlastnosť, že samotný predpoklad (hypotéza) nikdy nie je na rovnnej ploche, ale naopak, je na naklonenej rovine, ktorá svojou situovanosťou alebo kontextom (Heidegger, Gadamer, Bělohradský) spôsobuje určitý „tropický spád“ ([1]) argumentov až k spomínanej skutočnosti.

Ak by sme sa to pokúsili zosumarizovať, budeme v textoch, ktoré si predbežne označíme ako texty priaznivcov a odporcov na Slovensku, pozorovať spád ich argumentačných radov. Predbežne vytvoríme určitý model argumentačných radov v domácej (slovenskej) reakcii na Charlesa Darwina.

Prvým modelom bude pokus o rekonštrukciu argumentov oxfordského biskupa Samuela Wilberforceho z roku 1860 (v sobotu 30. júna) na zasadaní Britskej spoločnosti pre pokrok vedy (British Association for the Advancement of Science – BAAS).

Wilberforce si útok na Darwinovu knihu, ktorá vyšla 7 mesiacov pred konaním uvedeného zasadania, pripravil spolu so sirom Richardom Owenom, uznávaným komparatívnym anatómom danej doby. Treba povedať, že na tomto zasadnutí boli aj priaznivci aj odporcovia evolučnej

teórie Ch. Darwina. Situáciu predznamenal aj to, že práve samotný biskup veľmi silne kritizoval Roberta Chambresa, ktorý v roku 1844 vydal prácu popularizujúcu evolúciu. I keď stenografický záznam celého pred-slovu Wilberforceho nemáme k dispozícii, môžeme z celej tejto „vedec-ko-náboženskej“ situácie odvodiť nasledovné idey, ktoré pravdepodobne prezentoval na spomínanom zasadnutí ako kritiku Darwinovej teórie vzniku druhov. Argumentačný rad bol nasledujúci:

1. Označil Darwinovu teóriu len za domnienku, ktorá sa celkom nefilozoficky zmenila v dôstojnú kauzálnu teóriu.
2. Ďalším argumentom bolo, že poukázal na to, ako by sa veľmi nepríjemne cítil, keby niekto dokázal, že nejaká opica v ZOO bola jeho predkom (čo Darwin nikdy nepovedal, ani pravdepodobne na to nikdy nepomyslel).
3. K týmto dvom emocionálne ladeným argumentom, ktoré sa používajú dodnes, pridal ešte invektívu voči prítomnému Huxleyemu vo forme rečnickej otázky. Spýtal sa Huxleyho, či sa svojim opičím pôvodom pyšní z babičkinej alebo dedkovej strany.

O značíme si takto štrukturovaný argumentačný rad ako W1.

Ďalšie vlastnosti argumentačného radu W1.

Kritika alebo kreacionistické mučenie Darwinovej teórie a Darwina samotného pokračovala aj niekoľko dní po zasadnutí Britskej spoločnosti pre pokrok vedy (BASS) z 30. júna 1860. Biskup Wilberforce uverejnil totiž recenziu v časopise *Quarterly Review* na Darwinovu knihu *O pôvode druhov...* Tentokrát stál oxfordský biskup pevnejšie na Zemi ako vo veľkej zasadačke Cambridžskej univerzity. Ostro napadol tú časť Darwinovej práce, o ktorej si samotný Darwin myslel, že bude radšej ponechaná mimo kritiky a nachádzala sa v záverečných poznámkach 1. vydania *Pôvodu druhov*. V týchto poznámkach sa Darwin veľmi opatrne vyjadril, že pôvod človeka a jeho minulosť bude v budúcnosti objasnený/á omnoho viac ako doteraz. Oxfordský biskup vedel, že toto malé miesto v Darwinovom texte je veľmi zraniteľnou slabinou Darwinovej teórie prirodzeného výberu. Je pravdou, že Darwin vlastne v celom 1. vydaní nepovedal o aplikácii prirodzeného výberu na ľudský druh homo nič. Argumenty biskupa boli nasledovné:

1. tvrdil, že Darwin použil schému prirodzeného výberu nielen na zvieratá, ale aj na ľudské bytosti (to by bola pravda v celom rozsahu, keby to biskup napísal o 12 rokov neskôr ako recenziu na Darwinovu knihu *Pôvod človeka a výber vo vzťahu k pohlaviu* (vyšla v roku 1872).
2. biskup Wilberforce ďalej tvrdil, že ľudská nadradenosť, ľudská

moc artikulovanej reči, ľudský dar rozumu, slobodná vôľa, zodpovednosť človeka, ľudský pád a vykúpenie, vtelenie Večného Syna, sila Večného Ducha – to sú všetko vlastnosti človeka, ktoré sú naprosto nezlučiteľné so zneuctievajúcim názorom o zvieracom pôvode toho, ktorého Boh stvoril na svoj obraz (možeš si teda Darwin hovoriť, čo chceš o zbytku živočíšnej ríše, ale ľudí treba určovať transcendentálnymi určeniami, ktoré ich ľudskosť utvorili za posledných dvetisíc rokov).

Druhým protikladným modelom, ktorý použijeme pri posudzovaní implementácií základných metafor Pôvodu druhov... na Slovensku v 1. polovici 20. storočia, je argumentácia – pracovne si ju nazveme – Huxley-Hookerova opozícia.

Vrátíme sa znovu k legendárnemu zasadnutiu BASS do Oxfordu 30. júna roku 1860. Po frenetickom potlesku, ktorý bol udelený biskupovi Wilberforcovi od 300 prítomných duchovných a odporcov darwinizmu, vystúpil Thomas Henry Huxley, významný vedec – zoológ, geológ a antropológ. V jeho a neskôr v Hookerových slovách je sformulovaná základná opozícia voči povrchnosti a ideologičnosti kritiky darwinizmu vo vtedajšej dobe. Huxleyho argumenty boli nasledujúce:

– Huxley povedal len niekoľko viet. Prvou bolo, že je na tomto zasadnutí v záujme vedy, a že nepočul na tomto zasadnutí nič, čo by mohlo vedu poškodiť. Čo sa týka pôvodu z opice, Huxley povedal, že by to nepociťoval ako hanbu mať taký pôvod, ale za hanbu by považoval, keby pochádzal z niekoho, kto ponížujúcim spôsobom zapredal dary kultúrnosti a dar argumentácie službám predsudkov, falše a klamstva. Potom sa pridal do tohto mohutného záveru aj britský botanik Joseph Dalton Hooker. Poznámeneľ na úvod, že biskup Wilberforce očividne nečítal Darwinovu knihu a rovnako očividne ignoruje základy botanickej vedy. Ďalej povedal nasledovné – že vedel o teórii vzniku druhov už pred 15-timi rokmi a bol proti nej. Ale od tej doby sa neustále venoval prírodovede a cestoval po celom svete. Fakty vedy, ktoré predtým neboli vysvetliteľné, sa mu postupne vyjasňovali a jeho presvedčenie sa tak postupne muselo zmeniť v priazeň voči Darwinovej teórii.

Tieto dva zásadné modely sme použili pri posudzovaní dokumentov z konca 19. storočia a v prvej polovici 20. storočia na Slovensku. Preskúmali sme niekoľko historických dokumentov na mikrofilmoch a aj dve učebnice prírodopisu – *Stručný prírodopis pre slovenské národné školy* (Gustav Kordoš) z roku 1870 a *Vývin života a zeme* (Ivan Houdek) z roku 1922. Okrem týchto zdrojov sme preskúmali aj a porovnali aj *Letopis Matice slovenskej* z roku 1869 od Samuela Ormisa.

Východiskovou otázkou bolo, ako a kde slovenské intelektuálne prostredie reagovalo a či sa táto reakcia dá zaradiť pod spomenuté dva myšlienkové argumentačné modely.

Je zrejme, že príspevok anonyma z roku 1865 bude veľmi kritický k Darwinovej teórii. Úspechom snáď je, že už v roku 1865 určitá reakcia na Darwina na Slovensku existovala. Príspevok má povahu odmietavej reakcie k domnelému opičíemu argumentu Darwina. Zaujímavejšiu štruktúrovanosť má spomenutý Samuel Ormis, ktorý ako mladoheglovec a príslušník Štúrovskej školy kritizuje Darwinovu hypotézu z určitých pozícií náboženského výkladu Heglovho slovníka. Vyčíta Darwinovej mienke tri chyby. Prvá sa týka pravdepodobne Darwinových úvah o vzniku života. Ormis argumentuje nasledovne: „*Prvá, že mu je hmotný atóm prabytnosťou, teda od nikoho nestvorenou, ani netvoriacou; po druhé, že kladie n á h o d u za Boha; po tretie, že kladie p o t r e b u za Boha. Teda chtiac moc božiu, moc ducha vytvoriť zo stvorenia, za každým krokom nového Boha kladie, pod triviálnymi menami: hmota, náhoda, potreba. Konečne však najväčšia chyba u neho je ešte tá, že nezná vysvetliť, ako by z nerozumnej duše opice mohla povstať rozumná duša človeka – ačkoľvek podľa jeho slov toto bola najposlednejšia, teda najnovšia premena, a tak by ju najistejšie vysvetliť mal.*“ ([6], 29)

Takže máme tu kritiku z smere materializmu, kritiku z hľadiska transcendentného heglovského systému voči materialistickej prírodovede, ďalej tu vidíme kritiku náhodnosti procesov vzniku druhov a v neposlednom rade aj nie veľmi slávny opičí argument. Celkovo môžeme konštatovať, že Wilberforcov model W1 sa nám úplne naplnil.

Kordošova učebnica z roku 1870 sa v diely *Zvieratá* zmieňuje len o základných taxónoch zvierat bez akejkoľvek zmienky o vývoji alebo evolúcii. Je to kniha napísaná úplne v duchu Linného klasifikácie druhov. Ani záverečná časť s určitými metodickými pokynmi (*Ako a čo učiť*) nezmieňuje nič o významnosti pochopenia vývoja pre pochopenie druhov.

Kľúčovou učebnicou, v ktorej je Darwinova teória prezentovaná veľmi vedecky a fundovane, je učebnica už spomenutého Ivana Houdeka z roku 1922. Darwinizmus je zahrnutý v kapitole *Vývojová veda*, kde je Darwin zahrnutý v historickom kontexte vývoja evolučnej myšlienky v biologických vedách. Táto kapitola o vývojovej náuke by mohla byť aj v súčasnosti celkom solídnu kapitolou o Darwinovej evolučnej teórii. Za jadro Darwinovej teórie autor považuje náuku o boji o život. „*a z toho vyplývajúci prirodzený výber, ku ktorému sa pridružuje ako druhotriedny činiteľ pohlavný výber. Boj o život a prirodzený výber uplatňuje sa už od počiatku, keď prvý žijúci tvor na zemi začal sa príliš rozmnožovať, takže*

pôvodné bydlisko už nepostačovalo potomstvu, ktoré nútené bolo rozísť sa po veľkých oblastiach zeme. Ale keďže sú životné podmienky všade iné a boj o existovanie zúri ustavične, pomaly prispôsobnili, premenili sa všetky bytosti a povstalo tak postupne nesmierne množstvo druhov. Keďže majú všetky tvory spoločný pôvod a sú vetvami toho istého stromu, musí sa javiť u nich istá príbuznosť, istý súvis.“ ([4], 28)

Hodnotenie Houdekovej voľby argumentov a jazyka reprezentujú aj veľmi kladné recenzie na jeho práce v jeho dobe, ktoré si čitateľ môže prečítať priamo v jeho knihe (za obsahom). Z dnešného hľadiska by sa síce dali kritizovať určité Houdekove slabé miesta výkladu darwinizmu, napr. jeho nadšenie pre Häcklovo biogenetické pravidlo. Ďalej sa v texte nenachádza ani zmienka o Mendelových zákonoch, avšak fundovanosť jeho textu ide až napr. k Johnovi Raskinovi ako kritikovi darwinizmu, ktorý tvrdil, že prírodu riadia nielen rozumové zákony (princípy darwinizmu), lebo tie nie sú v stave krásy prírody vysvetliť, vysvetlí ju len duša, ktorá ju tvorí.

Záver

Slovenské intelektuálne prostredie reagovalo pomerne rýchlo na prvé vydanie Darwinu, aj keď ako vidíme na príklade S. Ormisa, určitou prekážkou bolo napr. novoheglovstvo štúrovskej školy, ako aj pochopiteľná ideologická kritika cirkevných kruhov. Situácia sa ale už v prvej polovici 20. storočia, ako to vidíme na Houdekovej učebnici, inštitucionalizáciou Darwinovej teórie zásadne zmenila. Antievolucionizmus našťastie nikdy neprerástol v „opičie procesy“, ako tomu bolo v Spojených štátoch amerických, kde na začiatkom 20. rokov 20. storočia dosiahli antievolucionisti zákaz vyučovania náuky o evolúcii v troch štátoch: Tennessee, Mississippi, a Arkansasu.

Literatúra

- [1] BĚLOHRADSKÝ, V.: *Rétorika modernosti*. Zvuková nahrávka prednášky z roku 2001 na Pedagogickej fakulte Karlovej Univerzity.
- [2] Cirkevné listy (II. ročník) – 1865 – anonym „Darvinovo učení“, s. 50 – 61.
- [3] HELLMAN, H.: *Velké spory na poli vědy*. Ostrava : HEL, 80-86167-14-3
- [4] HOUDEK, I.: *Vývin zeme a života*. Druhé doplnené vydanie. Ružomberok : Ján Párička, 1922.
- [5] KORDOŠ, G.: *Stručný prírodopis pre slovenské národné školy*, 1870.
- [6] ORMIS, S.: *Letopis Matice slovenskej*. 1. zväzok, Viedeň, 1869.

PhDr. Alexander Kövér
Vysoká škola Sládkovičovo
Fučíkova 269
925 21 Sládkovičovo
alexander.kover@vssladkovicovo.sk
alender.kover@gmail.com

VPLYV DARWINOVEJ EVOLUČNEJ TEÓRIE NA FILOZOFICKÉ MYSLENIE NA KONCI 19.STOROČIA NA SLOVENSKU

Simona WAGNEROVÁ

The impact of Darwins evolution theory for the philosophical thinking in the second half of 19th century in Slovakia.

The author of the presented article allocated the period of the second half of 19th century, when the new academic informations (Darwins evolution theory) are interfused in the region of Slovakia, which has been discredited at that time established mechanical and metaphysical materialism in the natural sciences. The main author's consideration is addicted to the ideas of Slovak natural scientists (Mr. A. Kmeť, Mr. J. A. Wagner), who strictly uprised against to evolution theory, which was also incorrect interpreted by the study of Mr. Hebert Spencer. In the second section of this article, author is focused on the pioneers of Darwins evolution theory in the Slovakia (Mr. D. Štúr, Mr. J. Pantoncsek), who created the space for discussion with oposite, speculative, conservative and theological thoughts of previously period.

Domnievam sa, že koniec 19. storočia v dejinách filozofie na Slovensku priniesol novú interpretáciu myšlienok o mechanistickej podstate človeka (človek – stroj)¹, ktorá sa nepotrebovala opierať o vieru v existenciu kresťanského Boha, ovplyvňujúceho myslenie, cítenie a konanie človeka. Objav bunky, zákon zachovania a premeny energie a predovšetkým Darwinova evolučná teória, čoraz častejšie spochybňovali kreačné hypotézy, na ktoré sa vo vede aj vo filozofii odvolávalo ešte v polovici 19. storočia. Kresťanská nábožensko-filozofická koncepcia ako aj substanciálna metafyzika a idealizmus boli otrasené v základoch. Darwinova evolučná teória totiž upozornila na dôležitosť akceptácie mladých prírodovedných disciplín – biológie, sociológie či fyziológie, pri vytváraní nových filozofických systémov. Postupné objasňovanie princípov evolúcie posúvalo mechanisticko-metafyzické uvažovanie o svete smerom k dialektike. Novokoncipovaná

¹ Mechanistické (strojové) chápanie človeka bolo typické pre bratov Ľudovíta a Gustáva Reussa, Rehora Úrama. Väčšina slovenských prírodovedcov (I. B. Zoch, J. A. Wagner, P. Hečko) takéto vysvetľovanie zásadne odmietali a k problematike pristupovali skôr deisticky.

dialektika rozvíjala myšlienky vývoja, jednoty, diferenciacie jedinej pôvodnej formy a vzájomného pôsobenia prírodných javov. Menila aj názory na hmotnú podstatu sveta, na jej formy a prejavy ako aj na nevyhnutnú zmenu vzťahu medzi hmotou a vedomím. Charles Darwin predstavil objektívnu dialektiku nevyhnutnosti a náhodnosti v živej prírode. Kauzálna zákonitosť evolúcie bola podľa neho výsledkom kauzálnej nevyhnutnosti, ktorú neruší ani náhodný charakter zmien.² Rovnako tak bol aj vývoj živých bytostí podmienený neúprosnou náhodou a nevyhnutnosťou. Prísnu zákonitosťou pôsobiacich síl vonkajšieho prostredia tak prirodzený vývoj nadobúda istú účelnosť, aj keď v prírode podľa Darwina účelnosť ako taká neexistuje. Katolicizmus a protestantizmus na Slovensku koncom 19. storočia bol naopak naklonený akýmkoľvek argumentom v prospech účelného usporiadania sveta, pričom zároveň poukazoval na neschopnosť vedy podať uspokojivé vysvetlenia transcendentných problémov.

V oblasti prírodovednej filozofie sa situácia na Slovensku začala výrazne meniť až začiatkom 20. storočia. V publikáciách slovenských prírodovedcov však už na konci 19. storočia nachádzame prvé netradičné, vedecké myšlienky zo zahraničia, odporujúce teologicko-špekulatívnym prúdom. Názory slovenských prírodovedcov však neboli len akosi komplikáciou myšlienok významným publikovaných prác, ale určitým vyvodzovaním vlastných filozofických záverov a názorov, ktoré výrazne obohatili slovenské filozofické myslenie tohto obdobia.³ Darwinova evolučná teória na Slovensku výrazne oslabovala dovtedajšie silné náboženské presvedčenie o pôvode sveta a človeka.

V dôsledku nesprávneho pochopenia Darwinových myšlienok v zmysle sociálneho darwinizmu sa na Slovensku stretávame najskôr s negatívnymi ohlasmi na jeho teóriu. Sociálni darwinisti (O. Ammon, A. Weismann, I. Woltmann, H. Spencer) hlásali, že Darwinom formulovaný zákon o boji o život a prirodzenom výbere pôsobí aj v spoločenskom živote, kde prežívajú len silní jednotlivci.⁴ Andrej Kmeť v článku „*Zvelebenie človeka dľa učenia darwinistického*“ kritizuje túto názorovú diferenciaciu, ktorá oslabuje náboženský svetonázor. „*Mocnejší má právo, áno povinnosť*“

2 Mechanistický materializmus vo svojich počiatkoch uvažovanie o objektívnom charaktere náhody odmietal.

3 U scientisticky orientovaných prírodovedcov vyvolával špekulatívny hegelianizmus odpor a začínali sa orientovať smerom ku Kantovmu agnosticizmu, k téze o nepoznatelnosti ducha a hmoty ako objektívnych, na subjektu nezávislých sustancií a na konvenčionalistickú interpretáciu prírodných zákonov ako subjektívnych konštrukcií dočasnej platnosti. ([3], 611)

4 Prekladmi Darwinovho diela nastala možno chyba v interpretácii, pretože Charles Darwin hovoril o prežití najchopnejších jedincov a nie najsilnejších.

zničiť slabšieho. Láska k bližnému, milosrdenstvo k núdznému, to všetko je hriechom proti druhu človek.“ ([8], 2) Andrej Kmeť si uvedomenoval naliehavosť potreby vytvorenia bližšieho vzťahu medzi vedou a spoločnosťou, malo ísť však o vzťah konfesiónálneho charakteru, kde vedecnosť nebude odporovať duchovnosti.

Andrej Kmeť spočiatku vini darvinizmus za to, že svojimi hypotézami prispieva k utláčaniu malých národov a teda aj Slovákov, neskôr sa však vo svojich botanických prácach o Darwina opiera a dokonca čiastočne akceptuje aj myšlienku evolúcie. „*Jedno storočie je podkladom druhého, lebo v prírode skoku niet.*“ ([4], 24) Prírodovedná profilácia nútila Andreja Kmeťa, aby sa aspoň pokúsil odstrániť myšlienkový nesúlad medzi ateistickým prírodovedným myslením – Darwinovým bojom o existenciu a kresťanským princípom lásky, spolupatričnosti a vzájomnej pomoci.

Vo filozofických úvahách azda najostrejšie vystupoval slovenský prírodovedec a filozof Ján Alois Wagner, ktorý darwinizmus vnímal len ako jeden zo spôsobov prírodovedného skúmania. „*Darwinizmus je len mienka, hypotéza a nedáme sa uchvátiť deklamáciami materialistov o pôvode človeka z opice, o tvorení sa prírody ústrojnej z hmoty mŕtvej.*“ ([13], 29) J. A. Wagner odmietal redukciu zložitosti človeka iba na hmotu, pretože človek je telesno-duchovná bytosť. Dušu koncipujeme len duševne a telo prostredníctvom zmyslov. Darwinova evolučná teória je podľa J. A. Wagnera možno vhodná pre výklad určitých javov, ale nemá nič spoločné s vlastnou objektívnou skutočnosťou, ktorá síce existuje, ale je nám neznáma. „*My známe ten svet len natolko, nakoľko účinkuje na naše zmysly, známe vlastne len tie účinky, z týchto účinkov tvoríme si sami svet, tento svet poznáme, ten svet pre seba, ten „Welt an sich“ je nám neznámy.*“ ([14], 25) J. A. Wagner si neustále uvedomoval, že ako prírodovedec nemôže zanedbávať filozoficko-metodologickú stránku nových vedeckých teórií, aby sa vysvetľovanie základných charakteristík reálneho sveta neuberalo nesprávnym smerom, pretože odborná filozofia na Slovensku koncom 19. storočia sa začína ešte len formovať. Darwinizmus bol pre religiózne zameraného J. A. Wagnera, ktorý veril v stvorenie človeka Bohom len akosi pomocnou konštrukciou v prírodných vedách. „*Nikdy nikto nevidel nejaké zviera, z ktorého by mal povstať človek, človek bol už vždy tu hotový.*“ ([13], 27) Materialisticky orientovaným mysliteľom a vedcom vyčítal, že nevedia zakryť priepasť medzi človekom a zvieratom, pokiaľ nenaučia jednu opicu hovoriť, myslieť a rozumne pracovať. Takéto znevažujúce vyhlásenia však svedčia skôr o tom, že J. A. Wagner pravdepodobne pôvodne Darwinovo dielo „*Descent of Man*“, ktorá vy-

šlo v roku 1871 buď dôsledne nečítal alebo sa odvolával len na literatúru⁵, ktorá evolučnú teóriu skôr deformovala ako interpretovala. Presvedčenie o tom, že pôvod človeka nebude nikdy odhalený však podľa Charlesa Darwina vyplývalo skôr z nevedomosti človeka ako z pravého poznania skutočnosti, pretože zápas o existenciu a prežitie toho najsilnejšieho platí práve tak pre živočícha ako aj pre človeka.

Akceptácia tradičného kozmologického a teologického výkladu existencie Boha sa J. A. Wagnerovi nejavila ako obmedzujúca prekážka pri neustálom zverejňovaní nových vedeckých poznatkov a dôkazov. Pri priamej konfrontácii s Darwinovou evolučnou teóriou, kedy nedokázal prekročiť hranice materialistického nazerania na prírodu, sa takmer vždy staval do pozície agnostika, aby tak neprijateľné fakty a skutočnosti môhol ľahko napadnúť a vyvrátiť. „*Mnoho je toho, čo vôbec nebudeme vedieť nikdy, pretože to presahuje hranice rozumovania nášho. Taká je aj otázka o povahe tohto sveta, taká je aj otázka o jestvovaní najvyššej moci.*“ ([13], 47) Empirické zmýšľanie J. A. Wagnera sa opieralo o vnútorné presvedčenie, že veci okolo nás môžeme poznať len na základe našich piatich zmyslov, všetko ostatné je nám nedostupné. Objektívna skutočnosť len je jedna z možných predkladaných hypotéz, pretože ako píše v článku *Divy našej doby, v Slovenských pohľadoch, „každý vek má svoje divy a zázraky a takých nepostráda ani naša doba.*“ ([14], 25) Mnohé Wagnerove filozofické názory neboli konzekventné a tak sa jeho snaženia vnímajú skôr ako obrana viery a náboženstva. „*Veda končí so svojim bádáním, lebo skúmať môžeme činnosť duše ľudskej a vybadať tak zákony tej činnosti, ale samú dušu nepoznáme.*“ ([12], 131)

Myšlienka evolucionizmu bola naopak blízka slovenskému prírodovedcovi Dionýzovi Štúrovi, ktorú prvý krát načrtnol v spise „*O vplyve pôdy na rozšírenie rastlín*“. Dionýz Štúr verifikoval Darwinove dosiahnuté výsledky na vlastných pozorovaniach. „*Dopracoval som sa samostatnou cestou, ktorá sa tiahne už cez viaceré moje botanické práce, k výsledkom ktoré sa veľmi dobre zhodujú s výsledkami Darwinovými.*“ ([10], 13) O tejto skutočnosti svedčí aj fakt, že štúdia Dionáza Štúra bola uverejnená dva roky pred Darwinovým „*Pôvodom druhov*“. Dionýz Štúr veril, že ľudia boli predmetom rovnakých evolučných zmien a procesov ako ostatné živé bytosti na zemi. „*Mám k dispozícii fosilne exempláre, ktoré predstavujú akýsi prechod od jedného druhu k druhému.*“ ([7], 397)

⁵ Ján Bodnár v Dejinách filozofického myslenia na Slovensku uvádza, že práve Spencerova a Nägelioho literatúra ovplyvnila názor J. A. Wagnera na Darwinovu teóriu. ([1] 469)

Pri presadzovaní evolučnej teórie historickou metódou⁶ sa odvolával na pôsobenie vonkajších vplyvov na človeka a na jeho schopnosť prispôbiť sa prostrediu. Dôkladným sledovaním neustálych premien životných podmienok vyvodzoval závery konkrétnych vzťahov spoluúčinkujúcich pri vzniku určitého javu alebo procesu. Dionýz Štúr sa imanentne dopracoval k podobným konklúziám ako Darwin vo svojej teórii, pričom neskôr v svojich prácach používa Darwinove termíny ako prechodná forma, boj o život či medzičlánok. „*Príroda poskytuje priamo len formy, a základné typy, ku ktorým jednotlivé formy priradujeme, sú často povahy ideálnej, a pretože zväčša nepozorovateľné.*“ ([11], 621) V dôsledku absencie konkrétnych vývojových dôkazov, vo viacerých prípadoch však nedokážeme jednoznačne stanoviť alebo určiť, ktorý typ z prírodou daných foriem je práve ten základný. Dionýz Štúr predpokladá, že všetky formy vznikali vývojom z jednej dávno vyhynutej základnej formy. Na rozdiel od J. A. Wagnera, Dionýz Štúr nevyvodzoval zo svojich exaktných vedeckých záverov konkrétne filozofické protináboženské dôsledky. Snaha jeho výskumov smerovala skôr k presadeniu materialistického chápania vývoja organizmu a k formulácií dialektiky vzťahu organizmu a prostredia, o čom svedčí aj jeho najväčšia botanická práca „*Monografia rodu Draba*“, v ktorej dokazuje, že vývoj druhu existuje a že druh sa môže meniť pod vplyvom prostredia. ([3], 617)

Na dôležitosť adaptácie sa životným podmienkam poukazoval aj slovenský botanik Jozef Pantocsek. V prednáške „*O všetkých organizmoch Zeme a klímy*“, ktorú predniesol v roku 1874 na schôdzi Lekársko-prírodovedeckého spolku v Bratislave opisoval, ako sa jednotlivé organické druhy vyvíjajú aj napriek ustavičnej zmene, ktorej sú vystavené. „*Historický vývin druhov sa stáva nevyhnutnosťou, podmienkou ich existencie.*“ ([1], 471) Ak chce organizmus prežiť, musí sa prispôbiť. Prispôbovanie však prebieha veľmi individuálne a nerovnomerne. Nie je to čisto mechanistický proces, ale proces nevyhnutný a zákonitý.

Bohuslav Šulek rovnako reflektoval na publikované výsledky prírodovedných výskumov. Vášnivo obhajoval Darwinove učenie o evolúcii organického sveta podmieneného prirodzenými príčinami. K darvinizmu sa staval z pozície nejednoznačného materialistu, ktorý zásadne oddeľuje reálne javy od povier, predsudkov a dogmatických názorov. „*Jedni dokazujú, že sa materializmom preklenie cesta k pravému poznaniu, iní tvrdia, že je materializmus pohromou pre ľudstvo, lebo vedie k duchovnej a mravnej záhube.*“ ([3], 658) Prostredníctvom hypotéz, princípov kau-

⁶ Metódu, vychádzajúcu z časovej následnosti príčiny a účinku aplikoval pri porovnávaní anatómie rastlinných skamenelín so žijúcimi druhmi.

zalaty a indukcie sa prikláňa k predpokladu postupného vzniku a vývinu človeka z nižšieho živočíšneho druhu. Odmietal deduktívne skúmania prírody a aprioristické konštrukcie zákonov, podľa ktorých by mal byť svet stvorený, pretože ani empiria ani emócie nie sú jedinou možnou cestou k pravdivému poznaniu.

Bohuslav Šulek sa domnieval, že naša planéta ako pôvodná ohnivá masa časom tuhla a získavala kôru, z ktorej sa postupne vyvinulo všetko živé a to jedno z druhého. „*Z toho nemožno vylúčiť ani človeka, aj ten sa postupne vyvinul, aj keď nie z dnešných opíc, ale iste zo živočíchov, ktoré boli menej dokonalé ako človek.*“ ([9], 660) Duševné vlastnosti sa však formujú až po vývine zmyslov, preto ľudský mozog prevyšuje úrovňou mozog zvierací. Bohuslav Šulek síce akceptoval nezávislú existenciu hmoty, odmietal však pojmy ako večnosť a nekonečnosť, ale paradoxne pri náboženských otázkach zaujíma neutrálny postoj.

Prelom 19. a 20. storočia môžeme nazvať prelomom Darwinovho učenia. Atmosféru univerzálne aplikovateľného evolučného princípu pri-niesol slovenský filozof a teológ Ján Lajčiak. Oblasť kultúry, ktorou sa explicitne zaoberal obohatil o myšlienky evolucionizmu, ktoré narážali na tradičný slovenský klerikalizmus a fundamentalizmus. Podľa Jána Lajčiaka sa mnohí ľudia mylne nazdávali, že okolité veci majú zotrvať na svojom mieste a nevyžadujú si nijakú zmenu. „*Takáto domnienka je tou najväčšou prekážkou vývoja kultúrneho pokroku.*“ ([5], 58) Pre človeka obmedzeného a zaostaleho sa potom aj celý jeho život môže stať jedným veľkým nezmyslom. V práci „*Slovensko a kultúra*“ zastával názor, že všetky veci na svete sú podrobené zákonom, nevynímajúc hmotu, prírodu, ale aj svet duchovný. Ak človek nenahliadne do zákonov vývinu⁷ nedokáže pochopiť, že dôležité životné problémy môžu mať vážne konzekvencie pre ďalšiu existenciu.

Spoločnosť ako integrálny celok nie je podľa Jána Lajčiaka podrobená rýchlym zmenám. To, čo sa každodenne mení nie je spoločnosť, ale jednotlivé udalosti. Preto sa Ján Lajčiak nazdával, že konštantnosť a zmenu ako podmienky každého historického vývinu je dôležité bližšie analyzovať a aplikovať na slovenské pomery.⁸ Ján Lajčiak zdôrazňoval, že na historický vývin vplývajú nielen ciele a organizácia, ale aj náhoda. „*Kto by vo svojom živote nebol zbadal, ako číra náhoda*

⁷ Ján Lajčiak vychádza zo H. Spencerovej charakteristiky vývinu ako prostriedku umožňujúceho formulovať o istom spoločenstve alebo národe komplexný pohľad, celok poznania a jeho syntézu.

⁸ Na každé individuum majú veľký a určujúci vplyv obyčaje, zvyky, predsudky, cirkevná a školská výchova ako aj politické a sociálne pomery, v ktorých žije.

vplýva na vývin jeho individuálneho života ?“ ([5], 66)

Idea kultúry a vývoja sa stáva zmyslom a účelom ľudského a národného vývinu . . . *„Z tvorivej a nevyhnutnej tendencie a prekračovania primárnej väzby človeka s prírodou sa zjavuje bytosť, ktorá spolu s kultúrou zakladá spoločenský život.“* ([6], 175) Každým činom v spoločenských jednotkách (rodina, štát, škola, etnikum) vychádzame od spontánnej pudovej prirodzenosti k vedomej tvorivej bytosti. Nielen vonkajšie objektívne skutočnosti, ale aj vnútorné psychické podnety konkrétneho človeka smerujú ku kultúrnemu vývoju. Filozofická reflexia kultúry môže človeka priviesť k porozumeniu všetkých prejavov duchovného života ako aj k pochopeniu seba samého. *„Kultúra je všetko, čo človek vytvára vo svojom hmotnom okolí a kam dospeje svojim umom a imagináciou, je to aktívne prežívaná realita, ktorá spája členov spoločnosti a národa do jednoty mravov, zvyčajou a spoločenského vedomia.“* ([3], 693) Pre Jána Lajčiaka je kultúra určitou morálnou energiou, aktivitou, duchovným prejavom a hodnotou zároveň. Vyššia reflektovanosť a uvedomelosť jedincov zákonito musí smerovať k vývojovo vyššiemu stupňu vývinu spoločnosti.⁹ Ján Lajčiak sa usiloval o istú paralelu Darwinovho neútočného boja organických bytostí o existenciu s kultúrnym bojom slovenského národa. *„Tento boj je vedený sčiasťky proti našim protivníkom, avšak sčiasťky proti ľahostajnosti, nevšímavosti a nesvornosti.“* ([5], 58)

Dejiny filozofického myslenia na Slovensku na prelome 19. a 20. storočia možno vnímať ako zaujímavý pokus o skvalitnenie a prehĺbenie spoločenského, kultúrneho a prírodovedného vývoja inteligencie nášho národa. Osobnosti, ktoré reflektujú oblasť prírodovedného skúmania na prelome dvoch storočí, k tomu vývoju, svojou vedecko-výskumnou činnosťou nepochybne prispeli a to nielen dôslednou, systematickou a vytrvalou snahou, ale aj hodnotnými prácami, ktoré nám zanechali.

⁹ Ján Lajčiak čerpá z pozorovaných prejavov inštinktívneho správania sa slovenského ľudu, prevahy morálnej a psychickej nestability, alkoholizmu či nevdelanosti.

Literatúra

- [1] BODNÁR, J. : *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku*. Bratislava : SAV 1987.
- [2] DARWIN, CH. : *O pôvode druhov*. Praha : Academia 2005.
- [3] kol. autorov.: *Antológia z dejín českého a slovenského myšlení*. Praha : Svoboda 1989.
- [4] JANŠÁK, Š.: *Andrej Kmeť*. Martin : Matica slovenská 1991.
- [5] LAJČIAK, J.: *Slovensko a kultúra*. Bratislava : Q 111 1994.
- [6] KOLLÁR, K.-KOPČOK, A.: *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku v XX.storočí*. Bratislava : Infopress 1998.
- [7] kol. autorov.: *Práce Dionýza Štúra*. Bratislava : SAV 1960.
- [8] KMEŤ, A.: *Zvelebenie človeka dľa učenia darwinistického*. In : *Slovenské listy* (1899), č. 20
- [9] ŠULEK, B.: *Oblasť materializmu*. In : *Antológia z dejín českého a slovenského myšlení*. Praha : Svoboda 1989.
- [10] ŠTÚR, D.: *Geologicko-geografická osnova polohopisu Slovenska*. Martin : Osveta 1993.
- [11] ŠTÚR, D.: *O vplyve pôdy na rozšírenie rastlín*. In : *Antológia z dejín českého a slovenského myšlení*. Praha : Svoboda 1989.
- [12] WAGNER, J. A.: *Človek a hviezdy*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha 1904.
- [13] WAGNER, J. A.: *Hmota a hmotári*. Turčiansky sv. Martin : 1898.
- [14] WAGNER, J. A.: *Divy našej doby*. In: *Slovenské pohľady XXIV* (1904), č. 6.

Mgr. Simona Wagnerová
FPV, Katedra pedagogiky, psychológie a sociálnych vied
Hurbanova 15
010 26 Žilina
Slovenská republika
e-mail: simona.wagnerova@fpv.uniza.sk

POJEM KRÍZY V SYNKRITICIZME

Richard ŠTAHEL

The Concept of Crisis in Syncriticism

*Syncriticism is the first original slovak philosophical concept whose author is Jozef Piaček. He has devoted the formulation and terminological preciseness of this concept since 80-ties of 20th century. One of the crucial issues of the syncriticism is the reflection of a phenomenon of crisis in the western civilisation, originally inspired with late Husserl's work, in particular with his publication *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Currently, J. Piaček is settled on development of perichronosophy as the theory and practising of timelessness in the situation of human being placed in the world, or said by other words, the theory about atemporality. The perichronosophy may be seen also as a processualistic onthology of syncriticism, on elaboration which J. Piaček use the late Heidegger's work and his terminology. Thereafter, the term crisis in perichronosophy is presented in the sense of postponement of change, whose necessity and urgency is becoming evident through the various crisis phenomenons. Thus, according to J. Piaček, the crisis appears to be the postponement of unpostponable, or said by other words, "time tensing" at the place where „gapless-spaceless of time“, straightness, immediacy, instantaneousness and thus timelessness of implementation of change is required.*

Synkriticizmus je prvá pôvodná slovenská filozofická koncepcia, ktorej autorom je filozof Jozef Piaček. Na jej formulovaní a terminologickom precizovaní pracuje od konca 80. rokov 20. storočia. Jedným z kľúčových východísk synkriticizmu je reflexia fenoménu krízy západnej civilizácie, pôvodne inšpirovaná prácami neskorého Husserla, predovšetkým jeho dielom *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia*, jeho diagnostikovania krízy európskeho ľudstva prostredníctvom hľadania koreňov krízy európskych vied, rovnako ako Patočkovy úvahy o tejto problematike.

Vzhľadom na rozsah tohto príspevku nie je možné podrobne predstaviť celú koncepciu synkriticizmu (k tomu pozri [7], [8], [15]). Jeho cieľom je predovšetkým poukázať na to v akých súvislostiach a predovšetkým významoch intervenuje pojem krízy v dielach J. Piačeka,

pôjde teda predovšetkým o kontextuálnu analýzu, aj keď poukáže aj na niektoré etymologické súvislosti¹.

*

Podľa J. Piačeka napríklad „z nevyhnutnej podmienenosti vedeckosti, umeleckosti, športovosti, ekonomickosti, atď. činnosti jej kultúrnosťou vyplýva, že ak sa dostane do krízy kultúrnosť, čiže prospernosť človeku, nevyhnutne sa do krízy dostáva aj vedeckosť, umeleckosť, atď. Krízy ľudskosti osvojovania si sveta človekom sú azda najvýznamnejšími impulzmi filozofickej reflexie vôbec. Kríza ľudskosti sa v spoločenskom vedomí manifestuje rozmanite a práve také pestré sú aj spôsoby, ktorými ľudia túto manifestáciu vyjadrujú. Ako príklad takejto manifestácie krízy ľudskosti osvojovania si sveta človekom v jeho vedomí možno uviesť všeobecný pocit nezmyselnosti činnosti. Formou vyjadrenia môže byť napr. romantická revolta alebo rezignácia, revolučný program alebo prosté panické správanie sa, môže to byť gýč alebo nóvum v umení atď. V dejinách filozofie sú to napríklad tzv. kopernikovské obraty.“ ([4], 57)

Uvedený citát možno považovať aj za stanovenie programu, ktorého sa J. Piaček drží v celej svojej nasledujúcej tvorbe. Zároveň treba konštatovať, že podobne ako pre mysliteľov, ku ktorým sa J. Piaček hlási, aj pre neho je kríza, jej reflexia, úvahy o jej príčinách a možných následkoch východiskom v jeho filozofickom snažení, a to tak v dlhoročnej práci na minimálne v slovenských podmienkach unikátnej prvej otvorenej elektronickej filozofickej encyklopédii – FILITE (Pozri [5], [6], [13], [14]) ako aj na formulovaní a precizovaní jeho vlastného filozofického postoja, ktorý sám označuje ako synkriticizmus ([7], [8]).

J. Piačeka zaujíma predovšetkým kultúra a podmienky možnosti kultúry. Podľa synkriticizmu je totiž podstatou ľudského bytia transcendencia, teda „prekračovanie hraníc medzi imanenciou a transcenciou, v dôsledku čoho dochádza k autentickému pobývaniu človeka na svete, ktoré spočíva vo vyčnievaní či vykľenúvaní sa človeka z vnútrosvetského (immanentného) do mimosvetského (transcendentného)“ ([8], 236). Rozlišuje predovšetkým každodenné, umelecké, vedecké, filozofické, náboženské a synkritické formy transcendovania ([7], 484). Maximom ľudského bytia je podľa synkriticizmu kultúra, ktorú chápe ako pretváranie zla na dobro a škaredého na krásne ([7], 477). Za jeden z hlavných motívov synkriticizmu možno považovať potešenie z inakosti, napr. ži-

¹ J. L. Austin zdôrazňuje, že „slovo sa nikdy nedokáže – resp. sotva niekedy dokáže – striasť svojej etymológie a stôp svojho utvárania. Pôvodná idea v ňom pretrváva napriek všetkým zmenám, rozšíreniu a dodatkom k jeho významu, dokonca je schopná prenikať ich a určovať.“ ([1], 84)

votného partnera, názorov účastníkov diskusie, metód, kultúr, náboženstiev, atď. Synkriticizmus hľadá a súčasne skúma podmienky premeny spoločnosti na kultúrne spoločenstvo, takže ho možno považovať aj za určitú filozofiu kultúry.

Práve v súvislosti s kultúrou, západnou, európskou, euro-americkou sa v 20. storočí hovorí o kríze viac ako často. Väčšina týchto úvah, ktoré sa niekedy označujú aj ako prejav kultúrneho pesimizmu, sa však zameriava na vyjadrenie obáv o budúcnosť európskej alebo západnej kultúry. Keď hovoria o jej kríze majú na mysli úpadok a predovšetkým nejakú hrozbu. V konečnom dôsledku ide vždy o hrozbu existenčnú. Európskej či západnej kultúre alebo civilizácii tak v rôznych reflexiách hrozí zánik kvôli jej masovosti, utilitárnosti, technickosti, konzumerizmu, sekularizácii, úspechu alebo naopak úpadku vied, ekonomizácii, atď. podľa zorného uhla a preferencií konkrétnych autorov.

Piaček však hovorí, že „naša civilizácia už nie je v kríze, ale nachádza sa v postmortálnom štádiu. Je mŕtva, pretože stratila schopnosť iniciovať niečo originálne, hľadať niečo nové a už len opakuje staré vzorce, staré riešenia a ich chyby.“ ([12], 8) ... „ak sa naša civilizácia dostala do krízy, ktorá podľa mňa skončila jej smrťou, je to ukončenie jednej etapy, ktorú by sme mohli označiť ako etapu závislosti“ (Tamže). Tu možno nájsť určitú podobnosť s prístupom O. Spenglera ([11], 24 – 27) aj keď Piaček sa s týmto názorom nestotožňuje.

Ak je synkriticizmus aj určitou filozofiou kultúry, tak o ňom možno povedať, že podobne ako iné filozofie kultúry vychádza z konštatovania jej krízy. Synkriticizmus však v súvislosti so západnou civilizáciou hovorí o zavŕšenej kríze, o kríze ktorá skončila. Neviedla však k posilneniu, znovuzrodeniu, zrekreovaniu či uzdraveniu postihnutého subjektu, čo je jeden z možných výsledkov krízy, ale naopak k jeho smrti, katastrofe, nezvratnému zlomu či diskontinuite.

*

V ostatnom čase sa J. Piaček venuje rozvoju perichronozofie, teda teórii a praktikovaniu bezčasenia v situácii ľudského pobytu na svete či inými slovami náuke o bezčasí alebo bezčasovosti. Perichronozofiu možno chápať aj ako procesualistickú ontológiu synkriticizmu, pri vypracovávaní ktorej sa J. Piaček opiera o práce neskorého Heideggera a jeho terminológiu ([9]).

Práve toto sústredenie pozornosti na otázky súvisiace s časom J. Piačekovi otvára možnosť všímať si aj temporálny aspekt krízy. Dokonca sa dá povedať, že takto opätovne zvyrazňuje tak trochu zabudnutý významový aspekt pojmu krízy, ktorý sa spája práve s problematikou času.

Jedným z významov pojmu krízy je totiž aj zrýchlenie, zhustenie času, diania, príp. časová tieseň, rozhodujúci či prelomový čas.

Piačekov pojem krízy však nenarába so zrýchlením času, alebo inými slovami zhustením výskytu významných udalostí, typickým pre obdobie krízy, na ktoré poukazuje napríklad J. Burckhardt², ale spája ho s fenoménom odkladania zmeny.

Tu treba zdôrazniť etymologický rozdiel medzi dvoma gréckymi pojmami, ktoré tvoria základ Piačekovej filozofickej koncepcie – *krisis* a *synkrisis*. Kým *krisis* je nutnosťou vybrať si jednu možnosť, a tým zároveň ostatné možnosti zavrhnúť, opustiť, *synkrisis* rozličné a rozlíšené ponecháva, nezavrhuje, neredukuje (*synkritikos* – týkajúci sa spájania a porovnávania; *synkrinetai* – prepletanie). *Krisis*, teda slovo kríza „malo na zreteli konečné, neodvolateľné rozhodnutie; tento pojem implikoval vyhrotené alternatívy, ktoré už nedovoľovali nijakú revíziu: úspech, alebo stroskotanie, právo, alebo bezprávie, život, alebo smrť, a nakoniec spásu, alebo zatratenie“ ([3], 47). Inými slovami kríza je situácia, v ktorej sa musí rozhodnúť. Rozhodnutie je vyriešením, prekonaním krízy. Kríza je teda nerozhodnosť zoči voči nutnosti rozhodnutia, alebo slovami J. Piačeka odkladanie zmeny. Bezodkladné, okamžité, priame, teda bezčasé či bezčasové rozhodnutie, vykonanie zmeny je prekonaním krízy.

Pritom rozlišuje implicitné (skryté) a explicitné (otvorené) formy odkladania zmeny. Tie podľa neho možno sledovať v doterajšom fungovaní spoločnosti, predovšetkým v podobe vytvárania spoločenských inštitúcií, ktorých hlavnou náplňou je práve odkladanie potrebných zmien. „Na obhajovanie usporiadania spoločnosti založeného na odkladaní zmeny sa špecializujú propaganda a právo ako najčastejšie oficiálne sankcionované spôsoby odkladania zmeny. Spoločným menovateľom všetkých foriem odkladania zmeny je vmedzerovanie času do realizácie zmeny.“ ([10], 210) Najcharakteristickejšie znaky euroamerickej civilizácie sú tak podľa J. Piačeka zároveň príčinou jej kríz. Spoločenské inštitúcie majú spoločnosť stabilizovať, tým ale zároveň, vzhľadom na neustále prebiehajúci vývoj spoločnosti, spôsobujú jej krízy, pretože sa zmenám bránia, resp. sa im prispôbujú až ex post, často až po násilných zmenách v spoločnosti.

Možno sa stretnúť aj s tým, že kríza je interpretovaná ako panika, teda zmätok, zdesenie, chaos či inak neuvedomená reakcia jednotlivca, davu či masy. Podľa J. Piačeka je však synkriticizmus predovšetkým

2 „Svetový proces náhle nadobúda strašlivú rýchlosť; vývoj, ktorý by inak vyžadoval storočia, prebieha okolo nás za mesiace alebo týždne ako prchavý prelud, a tým sa zdá byť odbitý.“ ([2], 149)

„uvedomenie si problému“ ([7], 481). Synkrisis je potom uvedomenie si situácie, udržanie odstupu, nepodľahnutie panike, je to bdelosť až do posledného okamihu. Pojomom synkríza potom označuje uvedomovanú situáciu, teda ireducibilné uvedomenie si krízy. J. Piaček však tvrdí, že kríza má svoje miesto v diani, nie je možné sa jej vyhnúť, ale je možné si ju uvedomiť, je možné nenechať sa strhnúť panikou, či katastrofou, je možné zachovať si vedomie strachu a zároveň mu nepodľahnúť, nenechať sa ním paralyzovať.

J. Piaček ako dôvod uvažovania o bezčasí, ktoré považuje za základ synkriticizmu, uvádza to, že „odkladanie zmeny, ktorá sa navyše stáva čoraz naliehavejšou, začína vykazovať znaky ireverzibilnej katastrofy na úrovni ľudského individua (depresie, perverzie, drogové, pracovné, sexuálne a iné závislosti), spoločenskej skupiny (sektárske, politické, ideologické, mocenské zaslepenosti) i v globálnom meradle (vojna civilizácií, ekologická kríza, exodus z Afriky a Ázie, civilizačné choroby, automobilizmus“ ([10], 210). Kríza tak stále zostáva východiskom Piačekovho filozofovania. Zároveň možno povedať, že reflektovanie spomínaných fenoménov poukazuje na synkriticizmus ako na filozofiu, ktorá neuteká pred problémami a hrozbami súčasného sveta, ale naopak snaží sa o ich pomenovanie a skutočne filozofickú reflexiu.

Pojem krízy teda v perichronozofii vystupuje vo význame odkladania zmeny, ktorej potrebnosť a nevyhnutnosť sa stáva zjavnou prostredníctvom rozličných krízových fenoménov. Podľa J. Piačka je tak krízou odkladanie neodkladného, inak povedané „naťahovanie času“ tam, kde sa žiada „nevmedzerenosť času“, priamosť, bezodkladnosť, okamžitosť, teda bezčasovosť realizácie zmeny.

Literatúra

- [1] AUSTIN, J. L.: Obrana ospravedlnení. In: *Filozofia prirodzeného jazyka*. Archa : Bratislava 1992, s. 67 – 87.
- [2] BURCKHARDT, J.: *Úvahy o svetových dejinách*. Votobia : Olomouc 1996.
- [3] KOSELLECK, R.: Niektoré otázky spojené s dejinami pojmu „krize“. In: *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha 1992, s. 47 – 57.
- [4] PIAČEK, J.: Problém kultúry vo fenomenologickej filozofii. In: *Filozofia* (1987), č. 1, s. 57 – 61.
- [5] PIAČEK, J.: Hypertextová encyklopédia FILIT – nástroj transformácie filozofických poznatkov do školského vzdelávania a

- výchovy. In: *Technológie vzdelávania tretieho tisícročia*. Nitra : SLOVDIDAC 1995, s. 303 – 306.
- [6] PIAČEK, J.: *FILIT – OTVORENÁ FILOZOFICKÁ ENCYKLOPÉDIA*. In: <http://ii.fmph.uniba.sk/~filit/fil/fil.html>
- [7] PIAČEK, J.: Synkriticizmus ako filozofia a spôsob života. In: *Filozofia* (2002), č. 7, s. 475 – 492.
- [8] PIAČEK, J.: Úvod do sykriticizmu. In: *Brnianske prednášky*. Masarykova univerzita v Brne, Brno 2003, s. 230 – 248.
- [9] PIAČEK, J.: „...Die Zeit ist noch nicht.“ (Perichrónia, tzv. Neskorý Heidegger a otázky terminológie). In: *Filozofia* (2006), č. 1, s. 4 – 15.
- [10] PIAČEK, J.: Problémy perichoronzofie. In: *Filozofia* (2008), č. 3, s. 206 – 218.
- [11] SPENGLER, O.: *Der Untergang des Abendlandes. Umrise einer Morphologie der Weltgeschichte*. Gekürzte Ausgabe. München 1959.
- [12] ŠŤAHEL, R.: Filozofia sa ešte stále vyučuje. (Rozhovor s filozofom Jozefom Piačekom) In: *Literárny týždenník*, č. 21 (2000), s. 8.
- [13] ŠŤAHEL, R.: Encyklopédia je pre tých, ktorí chcú stále objavovať. S doc. PhDr. Jozefom Piačekom, CSc., autorom prvej slovenskej elektronickej encyklopédie. In: *Copernicus, príloha Hospodárskych novín*, 9. – 11.5.2003, s. 22.
- [14] ŠŤAHEL, R.: Byť filozofom znamená viesť dialóg. In: *Profesia* č.6 (2005), s. 4 – 5.
- [15] ŠŤAHEL, R.: O Jozefovi Piačekom a jeho diele. In: *Znak a fenomén* : Zborník z konferencie konanej dňa 8. februára 2007 (pri príležitosti životných jubileí Miroslava Marcelliho a Jozefa Piačeka) na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. - ISBN 978-80-969913-3-4. - (2007), s. 117 – 126.

Mgr. Richard Šťahel, PhD.
Katedra filozofie FF UKF Nitra
Hodžova 1
949 74 Nitra
Slovenská republika
e-mail: rstahel@ukf.sk

REFLEXE CIVILIZAČNÍ KRIZE (A. SIRÁCKY)¹

Petr JEMELKA

Reflection of civilisation Crisis (A.Sirácky).

The article presents a succinct statement of A. Sirácky's marxistics philosophy of history (s.c.historical materialism) – and any environmental aspects of this part of Slovak philosophy.

Historiografie novější slovenské filosofie by měla zohlednit i reflexi peripetií environmentální tematiky. Takovéto zkoumání nás přivedlo i k některým částem značně rozsáhlé textové produkce A. Siráckeho. Velmi slibně se jevila především jeho raná práce *Umierajúca civilizácia*.

V souvislosti s volbou autora lze ještě podotknout, že tvoří i jistou volnější spojku s vlastním tématem konference; Sirácky dlouho žil ve slovenské enklávě v jugoslávském Petrovci. Současně je však třeba poznamenat, že problematika „slovanství“ se u něj jako specifické téma až na několik výjimek² neobjevuje.

Máme-li ve stručnosti charakterizovat celkové zaměření díla A. Siráckeho, pak lze tohoto autora zcela jednoznačně zařadit do rámce marxismu. Konkrétně byl zaměřen na otázky historického materialismu včetně jeho ideologizované aplikace – např. šlo o dubiózní poměr k sociologii (od odmítání jakožto „pavědy“ až k její propagaci).³ Tato charakteristika může být doplněna o zpřesňující informace, týkající se konkrétních životních peripetií i tematického rozložení Siráckeho díla.⁴

My se nyní pokusíme o kritický pohled na ty Siráckeho práce, které již svým názvem signalizují možné tematické směřování k environmentální problematice.

1 Text je výstupem grantu VEGA 1/0290/08 Environmentalismus a slovenská filozofia.

2 Viz [10]. A také ve zmiňované *Umierajúcej civilizácii* lze najít malou poznámku, týkající se údajných rozdílů mezi německým a slovanským nacionalismem. ([7], 76) Tato interpretace dějin rozhodně není striktně historicko-materialistická.

3 Tu bychom ovšem neměli zapomínat na celkovou společenskou atmosféru – k tomu bližší viz A. Kopčok ([5], 299). V tomto dobovém kontextu např. stojí za povšimnutí detail, že v 50. letech Siráckeho za neortodoxnost tvrdě kritizoval sociolog D. Slejška, který byl přitom značně mladší a ještě původně studoval bohosloví.

4 Jako zdroj lze doporučit a) heslo Andrej Sirácky (autor K. Kollár) v ([1], 510 – 511), b) Kollárov text K filozofickej tvorbe Andreja Siráckeho v ([5], 304 – 313) a c) [4].

Jeho již zmíněná Umierajúca civilizácia vyšla v roce 1946. K. Kolár tento text označuje⁵ za vůbec první filosoficky relevantní Siráckeho práci s tím, že zároveň jde o text již cíleně zaměřený marxisticky. Podle Kollára tento text především „... analyzuje kultúru ako spoločensko-historickú kategóriu, jej materiálne a spoločenské podmienky a jej ideologické determinácie.“⁶ Zde ovšem musíme upozornit na jistou Kollárovu nepřesnost, neboť právě analytický základ v Siráckeho textu nenajdeme. Ten totiž neobsahuje vymezení základních klíčových pojmů – především *civilizace* a *kultury*. To lze považovat za poměrně zásadní metodologický nedostatek; text nedisponuje systematickou kategoriální analýzou, ale zmíněné pojmy užívá ve značně vágním smyslu.

Stejně tak je z hlediska samotné marxistické teorie zajímavé (jako projev nedůslednosti) i to, že se Sirácky vyhýbá užití jinak zcela standardního výrazu „proletářský internacionalismus.“ Místo toho hovoří o novém „lidovém“ formě nacionalismu.⁷ Internacionalismus je zde nastolován jako úkol budoucnosti.⁸ V tomto časovém aspektu – spolu s podtitulem knihy (*Na prelome vekov*) – lze snad dokonce spatřovat jistý Siráckeho latentní sklon k chiliasmu.

Onou „umírající civilizací“ je míněna kritizovaná buržoazní (kapitalistická) společenskoekonomická formace, současně ovšem Sirácky do jisté míry chápe tento rozklad jako konec civilizace *vůbec*, resp. její dosavadní vývojové fáze.

Civilizace vyčerpala svůj progresivní dějinný potenciál a ocitla se ve fatální krizi. Nejdrastičtějším projevem této krize se staly obě světové války. Krizový stav ještě nějakou dobu potrvá, aby byl následně (pravděpodobně po další celosvětové válečné katastrofě⁹) vystřídán beztržidní společností.

Toto základní rozvržení úvah se hlásí k historickému materialismu – vesměs ovšem v jeho primitivní stalinské interpretaci (viz konkrétní odkazy na více místech textu).¹⁰ Ideologický zájem tu evidentně pře-

5 Viz ([5], 308).

6 Tamtéž.

7 Viz ([7], 79).

8 Tamtéž, s. 80.

9 Tamtéž, s. 30, 129.

10 Jak jsme již upozornili, v některých aspektech však Sirácky tuto bázi nesleduje zcela důsledně. Neznamená to ovšem, že by dialekticko-materialistický rámeček kvalitativně překračoval, spíše naopak. Např. při interpretaci lidské evoluce (víceméně jde o vulgarizovanou parafrázi Engelse) píše: „Mnoho a mnoho rokov prešlo ...kým človek ... rozoznával a triedil upotrebované predmety, a postupne si ich začal prispôsobovať svojim potrebám...“ Tedy Sirácky naznačuje, že *člověk* již existoval a následně začal pracovat, což lze chápat jako nezamýšlený úkok směrem k metafyzice. Podobně nejistý je Sirácky

hlušil kvalitu filosofické výpovědi.

A. Sirácky začíná svůj výklad upozorněním na významný krizový symptom – myšlenkový chaos, postupující celek západní kultury. Příčinu tohoto stavu nejsou podle Siráckeho západní autoři schopni odhalit – ze dvou důvodů. Jedni podléhají reakčním myšlenkám, směřujícím k fašismu a nacismu (Nietzsche, Scheler, Spengler).¹¹ Ostatní pak zůstávají v zajetí idealismu, který se nedokáže adekvátně vyrovnat se společenskou realitou.¹²

První z uvedených myslitelů se uchylují k naturalismu (biologismu – Spengler); oni idealisté pak především nedokáží odhalit skutečný zdroj krize, spočívající v sociálních (třídních) antagonismech.

Takto ideově nedostatečně založená civilizace v současné době zaniká, i když ji zejména síly vědy a techniky mohou ještě po nějaký čas udržovat ve zdánlivé prosperitě.

Soudobá civilizace disponuje významnou reálnou materiální silou a potenciálem (technologemi), postrádá však adekvátní porozumění sobě samé, neboť je založena na archaických ideologických prototypch.¹³ Proto není tato civilizace s to onu krizi překonat, dokáže ji jen prodlužovat – cestou reforem.

Tato agónie s sebou nese značná rizika v podobě sociálních konfliktů, hrozby války, rasismu, zužování demokracie. Ke krizi patří také dekadence a úpadek uměleckého vkusu.¹⁴ Tu není bez zajímavosti, že některé rysy umění (Siráckym odmítané jako úpadkové) se následně realizovaly v rámci postmoderny; stejně tak je dnes realitou obliba retro-stylu, což Sirácky také odmítal.¹⁵ Sirácky dále uvádí, že se v úpadkovém buržoazním umění objevují rysy „... čierne, bezútešné, nekonštruktívne, neživotné a neradostné ...“ ([7], 70) – tedy zastává obdobný názor, jaký o něco později nabídl při hodnocení žánru sci-fi J. Popelová ve své *Etice*.

i v krátké poznámce o problematice determinismu – ([7], 122).

11 Viz ([7], 13). Zde není bez zajímavosti, že podle Siráckeho je nebezpečný i Nietzscheho ateismus jako destruktivní kulturní faktor. Oproti tomu socialistický ateismus se s křesťanstvím shoduje ve věci humanismu. ([7], 14)

12 Takto Sirácky kritizuje ([7], 14) mj. i Huizingovu práci *Homo ludens*, kdy celý obsah této významné kulturologické studie je u něj redukován na údajnou idealistickou obhajobu archaických ideologických forem. Konkrétně Sirácky takto dezinterpretuje Huizingovy myšlenky z úvodu, kde nacházíme tuto sevřenou formulaci: „Z mýtu a z kultu však pramenia veľké hybné sily kultúrneho života – právo a poriadok, doprava, priemysel, remeslo a umenie, básnietvo, učenosť i veda.“ ([2], 224)

13 „Je tu zřejmý rozpor: na jedné straně hrubá vykorisťovací prax, na druhé straně idealistické, mysticko-etické učenie.“ ([7], 26)

14 Tamtéž, s. 33.

15 Tamtéž, s. 38.

Ona kritika úpadkovosti buržoazní kultury má ovšem u Siráckeho jednu významnou mez. Tou je jeho upozornění, že ona krize se týká *naší* civilizace.¹⁶ Že žádná jiná zatím není k dispozici, že se nová civilizace teprve rodí z onoho chaosu.

Dobu naplnění této neodvratné logiky dějinného vývoje v celosvětovém měřítku nelze přesně odhadovat: „Vývoj v tomto směru se nedá zahatit, a nová, vyšší společnost stane sa realitou, bez ohľadu na to, či to potrvá päťdesiat, sto, prípadne aj päťsto rokov. Je zřejmé, že pri takom dôslednom, vedeckom prebudovaní sveta nejde o desaťročia, ale o storočia.“ ([7], 120)

Nyní se dostáváme k závěrečné kapitole Siráckeho textu, která je z hlediska našeho tematického zaměření zřejmě z celé práce nejzajímavější. Sirácky tu nastiňuje prognózu oné budoucnosti, která se má výrazně dotýkat i proměny vztahu lidstva k přírodě.

Světový socialismus (nikoli komunismus!) bude érou, kdy celá příroda bude sloužit člověku.¹⁷ Jedině takto bude skutečně důsledné osvobození člověka – od přírodní závislosti.

Zde již Sirácky píše utopii, když předpokládá vyřešení „... celej problematiky našej země (arktické kraje, púšte, oceány, zmena podnebia, zúrodnenie pustých oblastí, podzemné bohatstvo atd.).“ ([7], 121)

Sirácky také značně naivně předpokládá bezproblémové budoucí využití obrovského energetického potenciálu planety. Zde se dopouští i úvahy elementárně nesmyslné: „... polárny ľad – roztopený – by sa používal v obrovských hydrocentrálach ...“ ([7], 128)

I když Sirácky varuje před nebezpečím technokracie,¹⁸ techniku a vědu chápe jako prostředky lidského rozvoje – až k dimenzi kosmické expanze.

* * *

V Siráckeho *Umierajúcej civilizácii* jsme se setkali s pokusem o rozvíjení úvah, inspirovaných historickým materialismem. *Problém prostredí* je zde reflektován pouze okrajově – víceméně ve smyslu teze o lidském tvořivém potenciálu, který se bude teprve v budoucnu moci plně osvobodit a rozvinout i ve směru ovládnutí přírody nejen pozemské.

Obraťme však svoji pozornost k jinému Siráckeho práci. Jde o text, který

16 Tamtéž, s. 54.

17 Tamtéž, s. 119.

18 Toto nebezpečí ovšem podle něj reálně hrozí jen v rámci původních společenských poměrů ([7], 126). K této otázce (včetně problematiky *odcizení* a lidské pozice v industriální společnosti) se Sirácky vrátil ve své pozdější studii [8]. Poněkud překvapivé tu je zjištění, že Sirácky zde značně oceňuje Marcuseho snahu o doplnění marxismu psychoanalýzou.

je zcela cíleně zaměřen právě na námi zkoumané téma. Problém prostředí je zde ovšem řešen svérázně – leč pro danou dobu typicky. Jedná se o práci z roku 1951 *Přírodní a společenské prostředí*, která je ovšem textem neméně ideologicky jednoznačně zaměřeným.

I zde jsou východiskem především klasikové marxismu-leninismu (konkrétně Engelsova *Dialektika přírody*, Lenin i Stalin), Sirácky však odkazuje i na Mičurina a Lysenka.

Text je interpretovatelný podle následující struktury:

a) Kritika nemarxistických teoretiků

A. Sirácky tu užívá velmi ostrý polemický slovník, když se kriticky vyrovnává s myšlenkami tzv. buržoazních teoretiků. Ti se podle něj dopouštějí jedné zcela zásadní chyby – přecenění vlivu přírodních podmínek. Takto jsou nejprve podrobeni kritice¹⁹ Malthus, Sorokin, Pareto a Weber, následně pak kritika směřuje i do oblasti samotné přírodní vědy – genetiky: „Podľa prívržencov Morganových, Weismannových a Mendelových v prírode niet nijakých zákonitých súvislostí, ale panuje v nej náhoda a nevyzpytatelnosť.“ ([9], 74) Evidentně zcela nesmyslná Siráckeho námitka tu má obhájit názor, že protipól těchto nevědeckých výkladů dědičnosti tvoří progresivní myšlení Mičurinovo a Lysenkovo. Tím se dostáváme k další hladině textu:

b) Kritika prostředí

Na první pohled se zdá být takováto formulace Siráckeho názorů neologická. Ovšem jeho text je skutečně *kritikou prostředí* v tom smyslu, že přirozená podoba vztahů v přírodě podle Siráckeho není optimální: „Takéto prírodné prostredie, v ktorom žijú tvory s prirodzenými nástrojmi, neposkytuje veľké možnosti životné: tie možnosti sú malé, rýchle sa vyčerpávajú ...“ ([9], 17)

Siráckemu evidentně schází být elementární znalosti ekologie, ale bylo by jej možné kritizovat i z pozic dialektiky kvantity a kvality. Na fungování prostředí jej totiž zajímá jen aspekt kvantitativní, kvalitativní charakteristika (homeostatický ekosystém jako optimum) stojí zcela stranou Siráckeho pozornosti. Oním kvantitativním parametrem tu je možnost neomezeného rozmnožování. A to příroda ve své původní funkční podobě neumožňuje. Proto musí být pozměněna – uměle optimalizována technologickými zásahy.²⁰ Přetváření přírody je tedy jednoznačně správné, nesmí ovšem jít o živelný proces, jako je tomu v éře kapitalismu. Musí jít o plánovité zásahy. Vývojový trend pokroku se vyznačuje tím,

19 ([9], 8).

20 Proto zde (s.32) Sirácky uvádí, že hrozba přelidnění je buržoazním ideologickým zastrašovacím manévrem.

že „... čím sme vo vyspelejšej ekonomicko-spoločenskej formácii, tým sa úloha prírodných faktorov znižuje.“ ([9], 25) Z prírody se tak postupne stáva spoločenské prostredie ([9], 27), sama príroda tedy není hodnotou, ale pouze surovinovou bází lidské seberealizace.

c) Hodnocení úspěchů v podmaňování přírody.

Dobývání a přetváření přírody je v uvedené práci chápáno jako úkol a cíl lidského snažení – jde o nastolení vyšší kvality vztahu mezi člověkem a přírodou – ([9], 74). To je podle A. Siráckeho ovšem možné pouze v socialismu (o komunismu se práce opět nezmiňuje).

Siráčky tu poněkud nelogicky píše, že kapitalismus jen egoisticky vyčerpává přírodu ([9], 75). Socialismus však skutečnou pravou vládu nad přírodou.

Při naplňování tohoto cíle má svoje významné místo nová socialistická věda, která „... dokázala, že sa môžu meniť nielen všetky vlastnosti (získané aj dedičné), ale že sa menia aj životné organizmy, druhy a formy.“ ([9], 40) Lysenko a Mičurin jsou průkopníky tohoto fundamentálního přetváření světa: „Lidským zásahom možno donútiť každú formu živočícha alebo rastliny meniť sa rýchlejšie a pritom smerom, ktorý je pre človeka žiadúci ... Človek môže a musí vytvárať nové formy rastlín a živočíchov a to lepšie než príroda.“ ([9], 74)

Konkrétním příkladem tu je „... grandiózny stalinský plán pretvárania prírody z roku 1948.“ ([9], 76)

* * *

Uvedené myšlenky lze z našeho dnešního úhlu pohledu kritizovat jako projevy nepoučeného totalitarismu. Tyto názory by šlo označit i za formu novodobého kolonialismu, uplatňovaného jak vůči menšinám a jejich kultuře,²¹ tak i vůči přírodě.

V naší soudobé kritičnosti bychom si však měli uvědomit, že v podstatě stejné názory nalezneme i v soudobé technokratické variantě liberalismu. Siráckeho představy o grandiózní budoucí přestavbě přírody lze potom považovat za typickou a dobově přiměřenou součást ideologického projektování rozvoje socialismu. Rané stádium této realizace (spolu s vypjatou ideologickou angažovaností) tomuto autorovi v dané době neumožnily vnímat i problematické stránky lidské exploatace přírodních zdrojů.

Podobné dobové texty lze tedy právem kritizovat za evidentní chyby a logické lapsy, celkový *realizační optimismus* je však ideovým dítětem své doby a daleko kritizovatelnější jsou jeho *dnešní* projevy a dopady.

21 V citované práci je jako pozitivní příklad uváděn osud sovětských Tunguzů. ([9], 31 – 32) To, že jejich původní (nyní opuštěná a zanikající) kultura představovala svébytnou hodnotu se zde vůbec nebere v úvahu.

Také je vhodné upozornit, že ani v rámci dnes často souhrnně zatracované fáze naší minulosti bychom neměli odhlížet od vnitřního vývoje.

Pokud jde o reflexi *civilizační problematiky*, můžeme potom zjistit, že od oné původní až k utopii směřující představě antropogenní pozitivní transformace přírody, společnosti a celku životního stylu²² došlo postupně i uvnitř marxistické teorie k výrazné proměně.

Od poloviny 60. let totiž nalézáme notně jiný úhel pohledu. Velmi realisticky analyzuje soudobou situaci především týmová studie kolektivu pod vedením R. Richty *Civilizace na rozcestí*. Zde nalezneme kritické zhodnocení etapy socialistické industrializace – včetně upozornění na reálné zaostávání za Západem v úrovni produktivity práce.²³ Tato studie je nesena myšlenkou, že „... elementární silou civilizace druhé poloviny 20. století“ je vědeckotechnická revoluce. ([6], 31)

Těmito poznámkami jsme přesáhli rámec původního tematického vymezení našeho příspěvku; jsou však motivovány snahou o porovnání rozdílnosti v přístupu k témuž okruhu otázek ve vývoji uvnitř jedné doktríny.

Na adresu práce Richtova týmu tu můžeme také vznést kritickou připomínku – i zde přetrvává užití kvantifikujících kritérií hodnocení.²⁴ To se týká i nedocení problémů a rizik konzumního životního stylu. Naopak pozitivním rysem tu je značná pozornost, kterou text věnuje (opět na pozadí kritického hodnocení reálné situace u nás) *životnímu prostředí* – nyní již pojímanému jako *problém*.²⁵

* * *

V rámci historiografie filosofického myšlení zřejmě nejde ani tak o to být z našeho dnešního hlediska kritický vůči starším názorům. Důležitější je usilovat o postižení vnitřní logiky vývoje jistého problému samotného, jeho teoretické reflexe i peripetii jejich ideologických motivací i deformací.

Proto má také smysl vracet se a mapovat tento vývoj; ať se nám to sebedméně líbí – jde o vývoj naší duchovní kultury, naší etiky a filosofie. A i když její doboví reprezentanti nevycházejí v takovéto retrospektivě vždy nejlépe odborně ani lidsky, i oni tvoří součást dějin našeho myšlení.

22 Viz např. klasická Jefremovova sci-fi Mlhovina v Andromedě.

23 Viz ([6], 40). Konkrétní kritické hodnocení etapy let 1948 – 1960 u nás zde nalezneme na s. 51 an.

24 Tento aspekt naopak do značné míry přesahují texty O. Kleina – viz [3].

25 Ještě výrazněji se tento aspekt projevil v podstatně rozšířeném třetím vydání z r. 1969.

Literatura

- [1] GABRIEL, J. a kol.: *Slovník českých filozofů*. Brno : MU 1998.
- [2] HUIZINGA, J.: *Homo ludens. Jeseň stredoveku*. Bratislava : Tatran 1990.
- [3] KLEIN, O.: *Životní styl a moderní civilizace*. Praha : Symposium 1969.
- [4] KOLLÁR, K.: K teoretickej činnosti A. Siráckeho v 60.rokoch 20.storočia. In: *Filozofia* 57 (2002), č. 10, 725 – 734.
- [5] KOPČOK, A. - KOLLÁR, K. - PICHLER, T. (eds.): *Dejiny filozofie na Slovensku v XX. storočí*. Bratislava : FÚ SAV 1998.
- [6] RICHTA, R. a kol.: *Civilizace na rozcestí: společenské a lidské souvislosti vědeckotechnické revoluce*. Praha : Svoboda 1966.
- [7] SIRÁCKY, A.: *Umierajúca civilizácia. Na prelome vekov*. Petrovec : Matica slovenská 1946.
- [8] SIRÁCKY, A.: Herbert Marcuse a problémy vyspelej priemyselnej spoločnosti In: *Filozofia* XXIV (1969), č. 4, 407 – 419.
- [9] SIRÁCKY, A.: *Prirodné a spoločenské prostredie*. Bratislava : Tatran 1951.
- [10] SIRÁCKY, A.: *Slovanstvo a svetový mier*. Bratislava : Tatran 1949.

Doc. PhDr. Petr Jemelka, Dr., mim.prof.
Katedra filozofie FF UCM Trnava
Nám. J. Herdu 2, Trnava,
Katedra OV PdF MU Brno,
Poříčí 31, Brno
Česká republika
1178@mail.muni.cz

BONDYHO ESCHATOLÓGIA AKO VÝZVA PRE EKOFILOZOFICKÉ MYSLENIE

Róbert PIŇÁK

The Eschatology of E. Bondy as challenge for ecophilosophical thinking

The author seeks to show that the eschatology of Egon Bondy can help to understand our problems creating the ecological crisis. Awareness of our ontological situation is the essence of a possibility to change our consciousness, and to start filling the eschatological time. This time is a hope for human being that one day we will live like gods – in an infinite comprehension for everything and everybody.

Cieľom môjho príspevku bude snaha poukázať na niektoré relevantné odkazy vo filozofii Egona Bondyho, konkrétne v jeho eschatológii,¹ ktoré môžu, ako nazdávam, výrazne prispieť k novému vnímaniu či prehodnoteniu ekofilozofických² konotácií v súčasnosti.

Priznávam, že nadviazať na odkaz filozofického myslenia Egona Bondyho je problematická úloha, pretože Bondy o sebe rád vyhlasoval, že nie je filozof, ale básnik a vo svojich filozofických traktátoch si nikdy nedával servítku pre ústa, čiže bol kontroverzný a v česko-slovenskej filozofii mu patrí miesto outsidera. Na druhej strane sa Milan Machovec v dokumente o živote E. Bondyho vyjadril, že jeho knihu *Útěcha z ontologie*³ musíme považovať za vrchol filozofickej práce na pôde česko-slovenskej filozofie.

Avšak práve Bondyho outsiderstvo bude vhodným odrazovým mostíkom pre pochopenie odkazu jeho filozofie pre filozofické úsilie v rámci ekologického hnutia. Totiž, Bondy sa nikdy nehral na filozofa, písal a svojimi textami aj žil a to je dostatočný dôvod, aby sme sa mohli zao-

1 Etymologický výklad slova *eschatológia* môžeme určiť z gréckeho *έσχατος* - eschatos, „posledný“; *λόγος* -logos, „slovo, náuka“ a v religióznom kontexte znamená náuku o posledných skutočnostiach človeka či života. E. Bondy vo svojej filozofii nadväzuje na túto tradíciu, ale eschatológia je rozšírená na celý univerzum (ontologická realita), pričom človeka sa dotýka základná otázka bytia: ontologická situácia „v ktorej sa dá žiť“. ([2], 76)

2 V tejto štúdii budem pod ekofilozofickým myslením rozumieť konotácie hlboké ekológie (z ang. deep ecology), ktorej základy uviedol do filozofického myslenia nórsky logik Arne Naess.

3 *Útěcha z ontologie* vyšla v r. 1967 pod vlastným menom filozofa: Zbyněk Fišer, pozri [3].

berať jeho filozofickým dielom, či dokonca mohli Bondyho považovať viac menej za ekofilozofa, aj keď sa ekológiou v možnostiach filozofie vo svojich textoch zaoberal iba okrajovo.

No, vstúpiť na pôdu eschatologického rozmeru v podaní E. Bondyho znamená, vstúpiť do neurčitého priestoru ontologického poľa.⁴ Kategória neurčitosti v kontexte tejto štúdie bude poukazovať na fakt, že sa nedokážem a ani Bondy exaktne pridržiavať imanentných hraníc filozofického diskurzu, t. j. budem sa pohybovať na pôde filozofického experimentu. Totiž, základná otázka, ktorá ma bude zaujímať a ku ktorej sa budem snažiť zaujať stanovisko je – ako by mala vyzeráť ontologická situácia, v ktorej sa dá plnohodnotne existovať?

Určite nebudem d'aleko od pravdy, ak stav našej súčasnej existencie v ontologickom poli sa nachádza v absolútnom rozpore so stavom, v ktorom sa dá žiť. A predsa žijeme! Paradox? Nie, domnievam sa, že v súčasnosti sa naša existencia rozkrýva iba v rovine pobytu,⁵ v ktorej striktné negujeme spontaneitu.⁶ A nielen to, možnosť iba subjekt-objektového nazerania na svet spolu s ekonomickou determináciou urobili z človeka bytosť, ktorá je patologicky závislá na súkromnom vlastníctve⁷ a posadnutá existenciou v narcistickom zmysle.⁸

A takisto budem tvrdiť, že najväčšou katastrofou, ktorá postihla našu existenciu, je strata individuálneho hľadania zmyslu existencie.⁹ Totiž,

4 E. Bondy charakterizuje *ontologické pole* ako pole, ktoré je „na rozdiel od kozmologických fixovaných poli elektromagnetických či gravitačných fixované skôr na samotnú ontologickú realitu – ide o pole univerzálnejšie a menej špecifikované ako pole elektromagnetické a gravitačné. ... Je objektívne reálne a teda aj objektívne sa prejavujúce... Jeho funkciou nie je nič viac a ani nič menej, než udržovať integritu ontologickej reality.“ ([2], 14)

5 Kategóriu pobytu preberám od M. Heideggera: „pobyt je súcno, ktorému ide v jeho bytí o toto bytie samotné“ ([6], 220).

6 Problém stretu spoločnosti a spontánnosti jednotlivcov vo filozofii rozoberali F. Nietzsche, J. S. Mill, M. Heidegger, taktiež predstavitelia existencializmu a v umeleckej avantgarde tento problém prezentovali v teoreticko – praktickej koncepcii najmä surrealisti (A. Breton či S. Dali).

7 K. Marx upozornil vo svojich spisoch, že súkromné vlastníctvo nás môže viesť k zmene nazerania na svet (k zmene epistémy), pretože „nejaký predmet je našim predmetom až vtedy, keď ho máme, čiže až keď pre nás existuje ako kapitál“ ([9], 82) – a tak sa de facto kapitál stáva súčasťou ja (rozumej rozšíreného ega).

8 Už E. Fromm v knihe *Umění naslouchat* poznamenáva, že „narcizmus je hlavným problémom ľudského vývoja“ a taktiež dodáva: „Môžete si zhrnúť všetky učenia, či už budhizmus, židovských prorokov, kresťanstvo alebo humanizmus a to takým spôsobom, že im ide o prekonanie narcizmu.“ ([7], 189)

9 Strata zmyslu života vedie k tzv. provizórnemu odžitiu existencie. Tomuto problému sa vo svojich štúdiách venoval V. E. Frankl, pozri [5].

zmysel sa buď vytráca alebo v spoločenských diskurzoch (školský, zdravotnícky, výchovný systém) vytvára akýsi „virtuálny“ obraz šťastia, blahobytu či konzumu, ktorý sa v rámci brainwashingového projektu na potlačenie individuálnej zodpovednosti (politicko-mediálna štruktúra toku informácií) ponúka ako jediný možný priestor pre existenciu. Nuž, ale z hľadiska ontológie či priamo ontologického poľa potom prichádza k totalnej separácii ľudskej dimenzie od bytia a človek de facto kreuje odcudzenie či dokonca zabudnutie na bytie, ak využijem terminológiu M. Heideggera.

Aj keď Bondy implicitne nerieši otázku zabudnutia na bytie, zaujíma stanovisko k našej situácii v ontologickom poli a to takým spôsobom, že definuje tzv. axiologickú triádu medzi kategóriami – sloboda, riziko a zodpovednosť,¹⁰ ktoré sú permanentne ukotvené v ontologickom poli. Tým v skutočnosti Bondy upozorňuje na základnú situáciu antropologickej roviny v ontologickom poli – existencia je súčasť ontologického poľa, ktoré udržuje integritu a aj kontinuitu ľudskeho sveta. Ľudský svet (rozumej antropologická rovina) je tak súčasťou ontologického poľa, v ktorom koexistujeme s inými entitami (napr. abiotická a biotická sféra) v rámci „spolubytia“. Túto kategóriu (čes. sou-bytí) Bondy definuje v kontexte absolútnej synchronnosti informačného toku bytia a to tak, že „spolubytie“ má axiologickú relevanciu až v rovine ontológie – je jej konštitutívnym prvkom.¹¹

Teraz sa vrátim úplne na začiatok môjho príspevku a obrátim pozornosť priamo na eschatológiu v kontexte filozofie E. Bondyho, ktorý tvrdí, že „eschatologický rozmer je transcendentálny rozmer našej reality, tým je, ale jej vlastnou hnacou silou, hnacou silou ľudskej reality“ ([2], 83). Čiže, eschatologický rozmer je imanentne obsiahnutý v ontologickom poli, teda sa v procesuálnom bytí¹² vytvára, kľučí a možno aj završuje, ale pravdepodobne neprebíha iba v antropologickej rovine. A Bondy vo svojom experimente pokračuje ešte ďalej, pretože v rámci svojej filozofie definuje aj ďalšiu kategóriu – teocentrizmus,¹³ v rámci ktorej by asi

10 Pozri ([2], 80), no na etickú prepojenosť týchto kategórií už upozornil aj J. S. Mill vo svojej štúdií *O slobode*.

11 S kategóriou spolubytia pracuje aj H. Arendtová, ktorá sa ňou snaží poukázať na politickú ukotvenosť individuality v realite, pozri [1].

12 Bondy uvažuje o bytí iba ako o procesuálnom bytí – o neustále sa obohacujúcom bytí, pozri ([3], 164).

13 Bondy *teocentrizmus* či *ontocentrizmus* charakterizuje ako „silový stred – Archimedov bod, t. j. že nevidíme v jednej (ľubovoľne v ktorej) rovine či v pohybovej fáze skutočnosti (či už sme to my alebo biologično alebo vesmír!) ale v Bohu (ako šifra a metafora, doplnil RP) a že svoje usilovanie a svoje vedomie zameriavame k nemu ako usilovanie

ľudské vedomie mohlo zachytiť eschatologický rozmer bytia.

Tu už odbočím do ekofilozofie, pretože podobnú koncepciu môžeme objaviť napr. u H. Skolimowského, ktorý v rámci svojej koncepcie (teórie) *účastnej mysle* hovorí, že človek by mal jednať iba akoby z pozície Boha,¹⁴ ale v intelektuálnom hnutí na túto skutočnosť napr. v religióznom kontexte poukázal aj E. Fromm vo svojom revolučnom výklade starého zákona.

Zatiaľ som načrtol iba na dva základné odkazy či závery myšlienkovvej práce E. Bondyho – spolubytie a teocentrizmus v rámci našej existencie v ontologickom poli. Uviedol som možnú analógiu medzi kategóriou teocentrizmu a účastnou myslou (termín H. Skolimowského) ako pokus o akúsi novú verziu našej epistémy. Lenže, stále nevieme, ako to vyzerá s našou ontologickou situáciou, ak začneme využívať tieto kategórie v našom živote, keď sa presunú z teoretickej roviny do praktickej. No a samozrejme, otázkou zostáva či môže táto aplikácia nejakým spôsobom ovplyvniť náš vzťah k okolitému svetu.¹⁵

Aby som dokázal odpovedať na túto závažnú otázku, musím sa obrátiť k Bondyho videniu interakcií medzi antropologickou rovinou a ontologickým poľom. Bondy tvrdí, že „axiologická univerzalita, ktorá je umožňovaná ontologickým poľom v horizontále, je dopĺňovaná etickou univerzalitou umožňovaná samotným procesom *sebarealizácie* (zdôraznil R. P.) – či lepšie povedané: sebarozvíja sa (dokonca skutočne v zmysle sebarozvinovania ako čarovného koberca) ontologického poľa vo vertikále“ ([2], 29). Čiže u Bondyho ontologické pole vystupuje ako polydimenzionálna realita.

Polydimenzionálna realita naznačuje skutočnosť, že antropologická rovina ovplyvňuje stav ontologického poľa, t. j. nie je v žiadnom prípade rigidnou štruktúrou. Teda, sebarealizácia a sebarozvíjanie ľudského potenciálu umožňuje aj sebarozvíjanie ontologického poľa (rozumej univerza), a tým aj rast axiologickej dimenzie. Táto myšlienka nie je vo filozofii neprebádaná, pretože aj pre Nietzscheho bol človek iba prechodom – vznikom a zánikom, akýmsi vzrastaním mnohoúrovňovej štruk-

konkrétne objektívne a vedomie objektívne platné, pričom sme si vedomí neiluzívnosti, reálnosti axiologických výsledkov našich postojov a nášho úsilia“ ([2], 41)

14 H. Skolimowski v knihe *Účastná mysl* tvrdí: „Žiť akoby ste boli Bohom, znamená jednať princípom účastnej etiky a jednak princípom ľudského chápania. Účastná filozofia je akt odvahy žiť akoby ste boli Bohom, pretože čo iného človeku zostáva, keď berie svoj život vážne?“ ([10], 346).

15 Ekofilozofické myšlienkové hnutie vyrástlo de facto na neadekvátnom vzťahu medzi spoločnosťou a prírodou, ktorého prejavom je v súčasnosti ekologická kríza a jeho hlavným cieľom je snaha nájsť možnosti na zmenu tohto vzťahu.

túry vedomia. No, ako poznamenáva M. Foucault, každý plodný diskurz by mal vytvárať neobmedzenú slobodu tvorby, ale vždy sa ľubovoľný diskurz končí uzavretosťou vedomia, akými poľom epistémy, ktorú človek nedokáže prekonať a ak áno, tak prichádza trest alebo ostrakizácia.¹⁶ A preto, iba tvorba, slobodná tvorba kreuje pre človeka možnosť ako obohatiť ontologické pole. Už E. Fromm postrehol vo svojej vízii lepšieho sveta riešenie situácie pre človeka – orientáciu na bytie, pretože človeku v rámci praxe, ktorá podlieha iba ekonomickej determinácii (orientácia na mať) sa jednoducho vytráca zmysel existencie, čo som už spomínal.

Bondy chápe sebarealizáciu človeka ako proces tvorby, kreácie hodnôt, pričom uvažuje o možnej revolučnej premene jeho vedomia (rozumnej metanoi)¹⁷ iba vo voľnom čase, ktorý nie je zaťažený ekonomicou determináciou. Samozrejme, že hneď sa natíska veľmi závažná otázka, kde v súčasnosti, kedy môžeme hovoriť o zhŕšťovaní času (termín L. Hohoša), dokáže človek nájsť možnosti voľného času. Tento problém Bondy rieši v kontexte marxistickej teórie, ale v tejto štúdii sa danému riešeniu nebudem venovať.¹⁸

Ale teraz sa vrátim k základnej otázke, ktorú si v rámci eschatologickej dimenzie stanovil Bondy - ako by mala vyzeráť ontologická situácia, v ktorej sa dá žiť? Bondy skromne priznáva, že zatiaľ takúto situáciu nevie exaktne definovať a ani vymedziť, existuje iba ako vízia futurologického projektu – „stav, v ktorom sa môže dosahovať možnosť, žiť pre všetko a pre všetkých, nie len pre ľudský rod“ (83). A tu sa nachádzame, aspoň ako sa domnievam, v priestore, kde sa pre človeka naozaj rysuje možnosť na transgresiu Ja, čiže akési prehodnotenie všetkých hodnôt (termín F. Nietzscheho) a tým de facto aj možnosť nového náhľadu na svet (rozumnej epistémy).

Tým, že Bondy nechápe eschatológiu v striktno religióznom kontexte, t. j. že nejde o postmortalitu, teda riešenie „zla“ v termínoch smrti a ná-

16 Pozri [4].

17 Tento názor o možnej revolučnej premene vedomia človeka prebral E. Bondy od K. Marxa, pretože Marx vo *Filozofických rukopisoch* píše: „Dejiny nerobia nič, nemajú žiadne nesmierné bohatstvo, nevyhrávajú žiadne boje! To všetko robí, má a vybojováva človek, skutočný živý človek, nie je to tak, že by dejiny používali človeka ako prostriedku k dosiahnutiu svojich cieľov – akoby boli nejakou zvláštnou osobou – nie, dejiny nie sú ničím iným, iba činnosťou človeka, ktorý sleduje svoje ciele“. ([8], 111) E. Bondy sa vždy hlásil k odkazu marxizmu, aj keď mu boli udeľované nálepky budhistu či taoistu.

18 Na súvislosť medzi socializmom a ekologickým uvedomením upozornil H. Skolimowski, pozri www.ecophilosophy.org/articles/cosmocracy.html, text: *Cosmocracy as the next stage in the development in of democracy*.

silia, znamená, že eschatológia môže vystupovať ako dimenzia, ktorá je v ontologickom poli neustále prítomná. A tak de facto dotvára našu skutočnosť. To, ale znamená, že každý z nás si ju môže uvedomiť a dokonca môže na tejto dimenzii participovať v rámci eschatologického času.¹⁹

Lenže participovať na eschatologickom čase, t. j. na stave kedy konáme pre všetko a pre všetkých je v súčasnosti nemožné, pretože každý z nás participuje na živote iba v nejakom úzkom rámci – trebárs v rodine či v spoločnosti. Samozrejme, v globalizovanom svete nie je problém poslať peniaze na charitu, či dokonca si virtuálne adoptovať dieťa z rozvojovej krajiny alebo podporovať disidenta napr. na Kube. Problém, na ktorý poukazuje Bondy – participácia na eschatologickom čase je skutočne v inej rovine, aj keď esenciou v tomto čase je takisto praobyčajné premáhanie zla. No, zlo, ktoré sa Bondy snaží v eschatologickej dimenzii prekročiť či vyriešiť, je zlo našej ontologickej situácie, ktorá nám neumožňuje, aspoň zatiaľ neumožňuje, žiť na úrovni pre všetko a pre všetkých v univerze.

Bondy možno aj kvôli tejto situácii, ktorú som načrtol v predchádzajúcej stati, hľadá riešenie v prekročení biosu – vstupom do postbiotickej existencie. Bondyho k tomuto riešeniu vedie úvaha, že ak biotická rovina našej existencie nám neumožňuje žiť na úrovni pre všetko a pre všetkých v univerze, potom možno práve postbiotická rovina existencie môže človeku takúto existenciu umožňovať. V postbiotickej existencii sa podľa Bondyho nachádza možný prísľub existencie bez zla, pretože v biose je zlo ontologicky ukotvené (ohraničenosť poznania) a tým pre človeka, ktorý je jeho súčasťou nevyhnutne vyplýva participácia na zle. V možnosti, keď si túto participáciu uvedomí, Bondy človeka stavia pred otázku samovraždy (pozri [3], 43).

Našťastie, nie každý z nás túži spáchať samovraždu, aj keď žije s pocitom, že participuje na zle. Hovorím na šťastie, pretože bez šťastia by sme tu asi neboli a vôbec si nemyslím, že otázka existencie zla a participácii na jeho konzekvenciách (alebo priamo na zle) je iba otázka pre intelektuálov. Totiž, že otázky existencie sa dotýkajú každej bytosti je už staré otrepané kliše a vôbec ho netreba predkladať ako nejaký postulát. No, intelektuáli majú tu možnosť, aby poskytli iným možnosti riešenia problémov, ktoré sa dotýkajú existencie.

No, vrátim sa k Bondymu a jeho eschatologickej dimenzii. Premáhanie zla ako akýsi prísľub možného sveta bez zla, Bondy vidí v postbi-

19 Aj keď Bondy *eschatologický čas* definuje rôznymi spôsobmi, za základnú definíciu budem považovať, že „je to stav, v ktorom sa dá žiť, v ktorom stojí za to žiť, v ktorom to k niečomu je – a to pre všetko, čo v univerze je“ ([2], 87).

otickej roviny, ktorá je súčasťou ontologickej reality. Samotný akt uvedomenia si zla a jeho možného premáhania, Bondy považuje za zárodok (prvé kreovanie) ontologickej dimenzie. No mechanizmus samotného uvedomenia si tohto stavu nedokáže vysvetliť, a preto si z religióznej roviny vypomáha kategóriou milosti. Píše: „Keď čo najrozhodnejšie vyškrtáme zámenu eschatológie za vývoj či pokrok, sme skeptickí k čisto súkromným aktivitám od konania dobrých skutkov až po jogu, potom nám nezostáva nič iné, iba povedať, že približovanie a nástup eschatologického času prebieha akosi nad naše zásluhy, t. j. jednoducho povedané grátis – milosťou“. ([2], 84)

Milosť, ktorá je takisto ukotvená v ontologickom poli, milosť, v rámci ktorej si dokážeme uvedomiť svoju ontologickú situáciu a pravdepodobne aj v nej dokážeme začať premýšľať nad svojim konaním a nad jeho možnou zmenou. U Bondyho je prechod do postbiotickej reality práve touto možnosťou – transgresiou Ja do sféry neohraničeného poznania. Ale to, že niekedy jednáme na základe logiky srdca a nie podľa logiky rozumu (terminológia B. Pascala), aj keď nám nikto nikdy nezaručí žiadnu odmenu a budeme možno zabudnutí Bohom, znamená, že medzi antropologickou rovinou a ontologickým poľom existuje spätná väzba – dar. A iba v dare dokážeme plnohodnotne existovať v bytí v rámci hľadania zmyslu vlastného života. Aj keď sme náhodou spolu z vesmírom vznikli z ničoho a možnože aj v prázdnote trváme, máme všetko vo svojich rukách. A to nielen v rámci antropologickej roviny, ale najmä v ontologickom poli. No, aj keď skok z biosu do postbiotickej dimenzie sa síce nemôže uskutočniť bez nášho vedomia, určite sa môže uskutočniť v našej neprítomnosti (rozumej nevedomosti), akosi nasilu.

Bondy nikde vo svojich filozofických dielach totiž netvrdí, že ontologické pole má s antropologickou rovinou nejaký zámer, t. j. že by bolo teleologické. Ontologické pole vzniklo samovznikom, čo je jeden zo základných postulátov Bondyho nesubstančnej ontológie. A preto sa pre nás otvára ďalšia veľká otázka ohľadom eschatologickej dimenzie – „do akej miery ju spolupripravujeme aj utrpením“, totiž „utrpenie, keď má charakter katarzie, tu nie je samozrejme len tak, pre nič za nič“. ([2], 87)

Domnievam sa, že práve v utrpení ako v katarzii, ktorú môžeme praktizovať v existencii, sa približujeme k naplňaniu eschatologického času a myslím si, že Bondy by určite so mnou súhlasil. Je evidentné, že veľmi ľahko sa o takýchto veciach píše, ale veľmi ťažko sa prežívajú, lenže nesmieme zabúdať na jednu vec, že ontologická situácia, v ktorej existuje platí pre všetkých. Všetci sa snažíme nájsť zmysel existencie a to priamo v ontologickom poli, pretože nič iné nemáme a asi nám nič

iné ani nezostáva.

A tak žijeme a sem tam sa snažíme našu úroveň prekročiť, transgresovať vlastné Ja do sfér, kde nebudeme musieť ubližovať a iba poznávať a možno sa to stáva v našich snoch. Znamená to, že by bol Bondy snívajúci typ filozofa? Určite nie, práveže jeho východisková pozícia je naša ontologická situácia – naša praobyčajná realita, akási šuster ontológia v kontexte M. Heideggera. A to je práve jeden z najrelevantnejších odkazov jeho eschatológie pre ekofilozofické myslenie. E. M. Cioran skonštatoval, že každý prorok, ktorý sa schová pred súčasným svetom do jaskyne, bohužiaľ zahynie od hladu. Skeptický pohľad, ale realistický. Aj v ekofilozofii musíme predpokladať, že napr. zámena áut za bicykle je v súčasnosti čistá utópia. Čo nám zostáva, je veriť v nádej, že skok do neobmedzeného poznania sa dokáže kreovať práve uvedomením si našej situácie, ktorá je vzhľadom na neantropologickú rovinu výrazne neetic-ká, dokonca bez snahy o premáhanie zla.

Ale nádej, iskierka nádeje, že raz dokážeme vstúpiť do situácie, kde budeme žiť pre všetko a pre všetkých, čím začíname kreovať eschatologický čas a skutočne ho aj naplňovať, je nádej v gnozeologickom rozmere – naša šanca na zmenu všetkých hodnôt či uskutočnenie metanoie.

Literatúra

- [1] ARENDTOVÁ, H.: *Původ totalitarizmu I-III*. Praha: Oikoymenh 1996.
- [2] BONDY, E.: *Filosofické eseje sv. 3*. Praha: DharmaGaia 1994.
- [3] FIŠER, Z.: *Útěcha z ontologie*. Praha: Academia 1967.
- [4] FOUCAULT, M.: *Diskurz, autor, genealogie*. Praha: Svoboda 1994.
- [5] FRANKL, V. E.: *Psychoterapie pro laiky*. Brno: Cesta 1998.
- [6] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh 1996.
- [7] FROMM, E.: *Umění naslouchat*. Praha: Aurora 2000.
- [8] MARX, K. – ENGELS, F.: *Filosofické rukopisy sv. 2*. Praha 1957.
- [9] MARX, K. – ENGELS, F.: *Vybrané spisy zv. 1*. Bratislava: Pravda 1977.
- [10] SKOLIMOWSKI, H.: *Účastná mysl*. Olomouc: Votobia 2001.

Mgr. Robert Piňák
externý doktorand - Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK
Šafárikovo nám. 6
818 06 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: bobo.pinky@post.sk

SLOVENSKÁ ENVIROMENTÁLNA FILOZOFIA 90. ROKOV V SLOVENSKÝCH ČASOPISOCH^{1 2}

Slavomír LESŇÁK

Slovak Environmental Philosophy of the 90's of the 20th Century in Slovak Magazines

The paper is the introduction of Slovak environmental philosophy. It is the view of slovak philosophers who wrote in the articles in Slovak magazines of the 90th years of 20th century.

Author wants to make a system of Slovak environmental philosophers and different approaches. Autor comments the results of philosopher's.

Ekologická hrozba je v súčasnosti jedným z najpálčivejších a najdiskutovanejších problémov súčasného sveta. 90. roky minulého storočia boli poznačené i na Slovensku značnou publikačnou aktivitou³. Na rozdiel od predchádzajúcich desaťročí, keď sme za environmentálnu filozofiu mohli považovať ojedinelé uvažovanie o prírode, v 90. rokoch slovenskí autori reagujú už priamo na známe environmentálne koncepcie, či dokonca ponúkajú vlastné. ⁴ Príspevok sa pokúša byť krokom k identifikácii slovenských enviromentálnych filozofov a systematizácii slovenskej environmentálnej filozofie a etiky podľa existujúcich prístupov a smerov na základe autormi prejavovaných postojov, názorov a hodnotení jednotlivých koncepcií a niektorých problémov.⁵

Filozofia a Životné prostredie

Obdobie 90. rokov môžeme charakterizovať ako „štart“ slovenskej

1 Príspevok je vytvorený ako výstup grantu VEGA 1/0290/08 Environmentalismus a slovenská filozofia

2 Príspevok nadväzuje na prácu Petra Jemelku, ktorý vo svojich prácach mapuje slovenskú environmentálnu filozofiu a etiku: [5], [6].

3 Z hľadiska nutnosti „šírenia ekologického posolstva“ nás môže tešiť záujem o environmentálnu problematiku, je však potrebné dodať, že nie všetkých autorov, ktorí sa k ekofilozofii príležitostne vyjadrili, môžeme považovať za predstaviteľov slovenskej environmentálnej filozofie.

4 *Ekofilozofické príspevky slovenských autorov v 90. rokoch 20. storočia dostali priestor v časopisoch Filozofia a Životné prostredie*

5 Autorov sme rozčlenili podľa okruhu problémov, ku ktorému vyjadrili vlastné hodnotenie, názor.

environmentálnej filozofie a etiky – desaťročie prvých publikovaných reflexií a kritík zahraničných environmentálnych koncepcií, a postupne čoraz viac vlastného bádania a originálnych záverov. Podobne to vidí aj český filozof zaoberajúci sa dejinami slovenskej environmentálnej filozofie Petr Jemelka vo svojej reflexii tohto obdobia: „*Ve srovnání s předcházejícím obdobím se od počátku 90. let především výrazně otevírá vazba na západní teoretické zdroje a prameny, které představují nena-hraditelný impuls rozvoje vlastní produkce.*“ ([6], 205)

Členov slovenskej filozofickej obce, ktorí sa v uvedenom období vyjadřili k environmentálnej problematike, môžeme podľa ich prejavovaných názorov zaradiť do známych environmentálnych prúdov.⁶ K biocentризmu inklinovali v uvedenom období autori: E. Smolková, P. Krchnák, H. Ondrejková, Z. Androvičová. K antropocentризmu na základe ich postojov môžeme zaradiť autorov: T. Münz, Z. Palovičová, F. Mihina, D. Špirko, L. Štekauerová, P. Fobel. Riešenia ekologickej krízy niektorých autorov sú takmer totožné, avšak zdôvodnenie či demonštrovaný postoj ich umiestnil do druhého tábora.

Ontologický aspekt

Ako jedna z mála z filozofov, ktorí sa vyjadřili k pomenovaniu príčin ekologickeho problému súčasného sveta, začala Eva Smolková správne nazerať na problém environmentu ako na ontologický problém, hľadala v stave ekologickej krízy „ontologický aspekt:

„Pochopenie a riešenie ekologickeho problému vyžaduje takú ontologickú teóriu, ktorá by umožňovala uchopiť tento (ekologický) problém v celej šírke.“⁷ ([24], 146) Za jednu z hlavných príčin súčasného kritického stavu považuje E. Smolková deontologizáciu prírody. ([24], 145 – 150)

Ontológia je pre environmentálnu etiku a axiológiu tým správnym kľúčom – môžeme z nej odvodiť základné hodnoty potrebné pre zachovanie života a podmienok pre jeho pretrvávanie. Ak vieme, čo je základom sveta, môžeme stanoviť hodnoty, ktoré je dôležité zachovať pre zachovanie sveta. Ak vieme, čo je zmyslom života, vieme identifikovať hodnoty, ktoré vedú k naplneniu tohto zmyslu. Vieme stanoviť čo je dôležité a čo treba chrániť. Podľa E. Smolkovej je pre ekologickejší obrat

⁶ K istejšej identifikácii jednotlivých autorov by bolo potrebné potvrdenie postojov viacerými publikáciami, čo sa žiaľ častokrát nestalo.

⁷ E. Smolková naznačila, že efektívnejšou ako „klasickou“ substančnou ontológiou, na ktorej je založená „euroamerická“ kultúrna tradícia by mohlo byť zaužívanie niektorej vyhovujúcejšej koncepcie na báze nesubstančnej ontológie.

potrebné vyhnúť sa dualizmu, vytvoriť nesubstančný model bytia, vymedziť miesto človeka v prírode i v civilizácii, nahradiť antropocentrické hodnotové rámce biocentrickými. ([24], 150)

„Environmentálna etika by mala byť v prvom rade ontologizovaná“ ([27], 145), tvrdí tiež **Ján Urbánek**. Keďže všetko sa deje v určitom prostredí, prostredie dianie determinuje, preto je potrebné brať do úvahy kompozíciu prostredia. Priestor rozdelil J. Urbánek na globálne a lokálne. V globálnom prostredí sa zrážajú sféry, ktoré sú dlhodobé geologické rigidné útvary a navzájom sa hierarchicky ovplyvňujú. Staršia sféra vždy ovplyvňuje vznik a vývoj mladšej a nie naopak. Najmladšími sférami sú biosféra a antroposféra. Paradoxom je, že expanzia antroposféry ovplyvňuje i staršiu biosféru a staršie geologické, rigidné sféry (ťažším zdrojom). Keďže zmeny starších sfér sú imperatívom pre mladšie sféry, následkom sa nevyhne ani samotná antroposféra, čím si pod sebou láme konár. ([27], 146 – 151). A práve tu nastupuje východisko pre environmentálnu etiku: „jeho (pozn.: ľudské) bytie nie je autonómne“ ([27], 151). Autor necháva priestor pre vytvorenie vzorcov správania sa na iných, vymedzil však jasné mantinely, v ktorých by sa mali pohybovať. Participovať na svojom bytí znamená zmierniť až obmedziť aktivity, pre ktoré hrozí človeku zánik. Mal by obrátiť svoju pozornosť na „najbližšie“ sféry prostredia – napríklad biosféru a zabezpečiť si, aby zmeny, ktoré v tejto sfére spôsobuje, neznamenali nakoniec jeho zánik.

Technika a životné prostredie

Otázkami techniky sa zaoberá **Lubov Štekauerová**. Poukazuje na významné miesto techniky v dnešnom svete i v environmentálnej filozofii. Práve technika je demonštratívnym zhmotnením odcudzenia sa človeka od prírody, jeden z hlavných nástrojov kultúry. Technika nás ako „ruka vedeckej presnosti“ v modernej ére doviedla na „onú pomyselnú hranicu, za ktorou nás môžu očakávať zmeny.“ ([26], 365)

Ján Šlosiar vo svojej reflexii na Thoreaua a Nietzscheho vyjadril záver, že vedeckotechnický nesplnený optimizmus spôsobil traumu takmer vo všetkých oblastiach spoločenského života. Vyzýva nás k návratu prírode a životu podľa vzoru Nietzscheho nadčloveka: „Nietzscheho nadčlovek je šancou človeka dostať sa zo stáda, do ktorého ho uvrhla moderná civilizácia.“ ([25], 133)

Technike sa zo strany pracovníka venuje aj **J. Letaši**, poukazuje na praktické problémy späté s technikou: mnohí vedci – technici musia o technológiách dodržiavať pracovné tajomstvá, čím je technika menej kontrolovaná. Poukazuje tiež na dilemu zodpovednosti za dôsledky, kto-

ré vytvára technika – je zodpovedný tvorca techniky alebo používateľ? ([10], 91)

O vzťahu moderných technológií a súčasnej (Ohrozenej kultúry – J. Šmajš) kultúry vo svojom príspevku uvažuje **M. Čarnogurská**. Technika ako hlavný nástroj kultúry nás ľudí ohrozuje – je ako droga, ktorú používame a zároveň v ňu veríme, že vyrieši všetky naše problémy. ([2], 472)

Zúfalstvo a konzum

Ondrejková Anna: Jednými z hlavných problémov prispievajúcim k ekologickej katastrofe podľa autorky sú zúfalstvo človeka a z neho vyplývajúci nezmyselný konzum, od ktorého sú ľudia bez iného zmyslu závislí. ([16], 116) Konzumný spôsob života ľudí je skrývaním sa za pocit bezmocnosti voči reálnemu svetu, je popieraním skutočnosti: „Môžeme predstierať, že pocit prázdnoty a bezúčelnosti nevnímame, ale aj tak je zrejmý z neprirodzenej nestálosti, ktorou reagujeme na všetko a z toho, že trpíme mnohorakou a výraznou závislosťou.“ ([16], 116) Východiskom by mohla byť funkčná „ekologická etika“, ktorej úlohou je brániť prírodu pred ľudskou agresiou. ([16], 116)

Antropocentrizmus

K jasným zástancam antropocentrickej etiky sa postavil **Teodor Münz**. Človek sa nedokáže odpútať od svojho človečenstva, ktorým je aj mravnosť, ktorá je výlučne ľudskou vlastnosťou. Človek nemôže vnášať svoju mravnosť do ostatného „nemravného“ prírodného sveta, pretože môže vo svete iných zákonov spôsobiť vážne škody. Aplikáciou mravných zásad (či práv) na prírodu, sú napríklad práva zvierat. Kritici antropocentrizmu, ktorí chcú uplatniť našu mravnosť na celú prírodu, chcú vlastne paradoxne opäť uplatniť antropocentrizmus. ([14], 82) Nič iné, ako uplatňovanie antropocentrizmu teda nie je možné. Antropocentrické stanovisko nie je v rozpore so zachovaním života či biosféry, lebo túžba človeka žiť, sa stále nedá poprieť. Otázkou do diskusie medzi biocentrizmus a antropocentrizmus zostáva zodpovedanie hodnoty biosféry (aké je potrebné množstvo biosféry pre zachovanie života).

Koncepcia Trvalo udržateľného rozvoja

Už v 90. rokoch boli veľké pochybnosti o praktickom fungovaní notoricky známej koncepcie Trvalo udržateľného rozvoja (TUR). Túto tému reflektuje **Ján Letaši**. Vo svojej reflexii pomenoval slabé miesta, príčiny neúspechu, či dokonca klamné ciele koncepcie. ([9], 70 – 78) Dnes už

s určitosťou vieme povedať, že TUR do praktického života takmer vôbec neprenikla a preto ju môžeme označiť za neúspešnú, hoci ako ideu potrebnú.

Teleologická a deontologická etika

Triezve názory prejavuje vo svojich článkoch **Zuzana Palovičová**, ktorá stojí pri slovenskej environmentálnej filozofii od jej začiatkov. Autorku môžeme systémovo zaradiť k antropocentrickým mysliteľom – rozumie síce a chápe dôvody i hodnoty biocentrických koncepcií, avšak pre ich zdôvodnenie používa, alebo lepšie – vyvažuje antropocentrickým kritickým skepticizmom. Prínosom autorky je jej poznanie, že extrémny nie sú nikdy prijaté ako všeobecné normy, a preto by sa extrémov mala vyvarovať i environmentálna etika, inak je jej prijatie vážne ohrozené. „Tak zanedbávanie, ako i absolutizácia tej ktorej hodnoty môže viesť k absurditám.“ ([20], 97) Príkladom je ekologický fašizmus: „Stavanie prírodných hodnôt nad ľudské záujmy ospravedlňuje akékoľvek zásahy proti ľudskému druhu.“ ([19], 377 – 378) V prípade prenesenia polemiky medzi aplikáciu teleologických či deontologických princípov do environmentálnej etiky autorka zaujala kompromisné stanovisko: „Vzniká etika povinnosti zdôvodňovania cez záujem človeka o prežitie.“ ([17], 286) Z. Palovičová spojila povinnosť s racionálnym kalkulom.

Autonómnosť morálky

Ako problém individuálnosti môžeme označiť aj škodlivú autonómnosť morálky a rozumu človeka: „Fundamentálna závislosť človeka od prírody sa prestala uznávať, pretože rozhodujúcou sa stala autonómnosť rozumného subjektu.“ ([18], 491) Súhlasíme s autorkou, že sa „rozumný subjekt“ nedokáže kvalifikovane autonómne rozhodovať, pretože dnešný svet a procesy v ňom sú pre preň príliš zložité, rozhodnutie teda často stojí na nesprávnom, redukovanom závere subjektu.

Holizmus

Autorka uznáva hodnotovú koncepciu holizmu: „treba vnímať rolu a miesto prírodného objektu v komunite, celú mozaiku jeho funkcií, vzájomných vzťahov s inými objektmi, nielen jeho taxonómiu.“ ([20], 96) Pozície holizmu zastáva aj **Ladislav Hohoš**: V prírode neplatí nič samostatne, jedine celostným prístupom sú environmentálne problémy riešiteľné. „Dnešné právnické diskusie o právach zvierat naznačujú, že nevystačíme s hobbesovským vymedzením práva na život ako kooperácie medzi ľuďmi, ale že o kooperácii treba uvažovať v širšom rámci

biosféry ako celku.“ ([4], 89)

Ekonomické teórie

Ladislav Hohoš – ako jeden z mála, dáva environmentálne myslenie priamo do súvisu s niektorými ekonomickými teóriami (ekonomická paradigma Ja a My, neoklasická paradigma). Vyjadruje záver, že „musíme prehodnotiť vzťah medzi kooperáciou a konkurenciou (súťaživosťou) a trh považovať za podporný mechanizmus, nie za samoúčel.“ ([4], 90)

Hybris

Mikuláš J. Lisický za jedny z hlavných príčin nezodpovedného prístupu ľudí k Zemi považuje predstavy ľudí o iných časopriestorových systémoch, ktorých dosiahnutie sa stalo cieľom: Preto sa „o tento svet netreba starať, naopak, treba ním opovrhovať, pretože predstavuje akúsi zvieraciú kazajku pre rozvoj skutočného človečenstva. Odpoveď na takéto okolnosti býva neúčelne extrémna a zdanlivo paradoxne dvojaká: asketizmus alebo práve naopak, hedonizmus.“ ([11], 126) Nepriaznivý súčasný stav a spája s nepriaznivým spoločenským usporiadaním, prehľbovaním vzdialenosti medzi občanom a štátom, v upadaní demokracie: „Človek nemôže byť zodpovedný za prostredie, do ktorého bol vsadený proti svojej vôli, nerozumie jeho fungovaniu a cíti sa bezmocný, pokiaľ ide o jeho ovplyvnenie.“ ([11], 126) Podobne ako Egon Bondy hovorí o duševnej chorobe ľudí – hybris: ľudia si uvedomujú rozpornosť svojich poznatkov o stave Zeme, ale napriek tomu žijú ďalej spôsobom, ktorý je s udrжанím v dobrej „kondícii“ Zeme v protiklade.

Ľudskosť ako riešenie

František Mihina sa v svojich publikáciách ako zástanca ekologického humanizmu postavil na stranu umierneného antropocentrizmu: „Antropocentrizmus je idea produktívna, musí však byť doplnený kozmo- a bio- centrizmom. Človek nemusí zabudnúť na seba, aby sa zachránil.“ ([13], 136) Súčasťou imperatívnych výziev doby je tak prijímať alternatívne životné štýly, ktoré sú jedným z bezbolestných pomalých dlhodobých riešení ekologickej krízy, musíme ich však kriticky a racionálne zdôvodniť. ([13], 135 – 136)

Ne-ľudskosť je jedom ľudskosti a ľudskosť liekom ne-ľudskosti. Tak by sme mohli v krátkosti charakterizovať úvahu **Petra Krchnáka** nad príčinami ekologickej krízy. ([7], 132). Ne-ľudskosť považuje za duševnú chorobu⁸ ľudstva: „Ne-ľudskosť možno pokladať za zvláštnu, smrteľ-

⁸ Podobne o tom píše neskôr aj Jozef Lysý: „aktérom sa často zdá, že sú na vrchole vlny

nú chorobu výlučne ľudí. Príznaky sa však neprejavujú na pacientovi – na nás ľudí – ale na iných a na inom. Dnes má predovšetkým podobu premeny životného prostredia na neživotné.“ ([7], 132) Okrem identifikácie neľudskosti ako choroby, je neľudskosť aj prirodzenou nelegálnosťou, nepravosťou ľudí. Ľudskosť zase identifikuje s biocentrizmom: „Ak ľudskosť je budúcnosťou ľudskosti, potom by človek mal v hľadaní svojej ľudskosti nahradiť antropocentrizmus „novou“ metaforou, podľa mňa biocentrizmom.“ ([7], 132)

Ľudskosť je riešením i podľa **Pavla Fobela**. Hlavným nástrojom by sa mala stať úcta – úcta k životu, ktorá znamená existenciálnu otvorenosť človeka pre iné druhy. ([3], 138)

Zodpovednosť

Filozofický problém intencií, konania a zodpovednosti načrtáva vo svojej práci **Emil Višňovský**. Zodpovednosť za svoje konanie priznám uznaním zodpovednosti za svoje intencie. Tam, kde je úmysel, je i zodpovednosť. Pre environmentálnu etiku však problém zodpovedaním intencií nekončí – jedná sa totiž o individuálnu zodpovednosť, ekologická kríza je však problém všetkých – v rozličných podmienkach. ([28], 127)

Revolúcia

Dilemu transformácie či revolúcie protiprírodnej kultúry na prírodnú rieši vo svojom príspevku **Zlata Androvičová**. Jedinú možnosť revolúcie, ktorú osobne pripúšťa, je revolúcia filozofická. Hovoriť o násilnej revolúcii za špecifických podmienok je tiež možné, otázne je, či a kedy tieto podmienky reálne nastanú. ([1], 120) S veľkou pravdepodobnosťou by sa mohli tieto podmienky naplniť pri dlhodobom riešení ekologickej krízy, ktorá môže vyústiť v náhlu katastrofu, kedy je radikalizácia máš možná. Z. Androvičová však takúto možnosť považuje za nepravdepodobnú.

Záverom môžeme oprávnene zhodnotiť, že 90. roky boli pre environmentálnu filozofiu a etiku z hľadiska početnosti a rozmanitosti úspešným začiatkom. Oceňujeme nielen kvalitnú reflexiu autorov, ale hlavne vytvorenie originálnych návodov na zmenu. Rozmanitosť príspevkov ukazuje, že slovenská environmentálna filozofia má čo ponúknuť svetovému duchovnému dedičstvu. Preto je zřejmé, že v skúmaní slovenskej environmentálnej filozofie a etiky budeme pokračovať.

a to ich oprávňuje k predstave, že ju „ovládajú“. Naša pýcha sa potom musí vyrovnávať predovšetkým so skutočnou silou prírody.“

Literatúra

- [1] ANDROVIČOVÁ, Z.: Stojí ľudstvo na prahu ekologickej revolúcie? In: *Filozofia* 52 (1996), č. 2, s. 118 – 121.
- [2] ČARNOGURSKÁ, M.: Kam speje ohrozená kultúra ohrozujúca všetko na Zemi? In: *Filozofia* 51 (1996), č. 7, s. 469 – 472.
- [3] FOBEL, P.: Holistická environmentálna etika: možnosti, perspektívy. In: *Filozofia* 51 (1996), č. 2, 139 – 144.
- [4] HOHOŠ, L.: Hľadanie novej ekologickej paradigmy. In: *Filozofia* 51 (1996), č. 2, s. 84 – 90.
- [5] JEMELKA, P.: Reflexe morální, etické a axiologické problematiky ve vybraných slovenských odborných časopisech. In: *Kontexty a podoby morálky nedávnej minulosti*. (Slovensko v európskom a svetovom kontexte druhej polovice 20. storočia). ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS; Prešov 2007.
- [6] JEMELKA, P.: Počátky reflexe environmentálne etické problematiky v časopise *Filozofia*. In: *Morálka a súčasnosť*, ACTA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS PREŠOVIENSIS; Prešov 2008
- [7] KRCHNÁK, P.: O ľudskej existencii. In: *Filozofia* 51 (1996), č. 2, s. 135 – 138.
- [8] LETAŠI, J.: Technika, človek a príroda. In: *Filozofia* 48 (1993), č. 2, s. 86 – 93.
- [9] LETAŠI, J.: Trvalo udržateľný rozvoj vo filozoficko-ekonomickom, – technickom a – environmentálnom kontexte. In: *Filozofia* 51 (1996), č. 2, s. 70 – 79.
- [10] LETAŠI, J.: Technika, človek a príroda. In: *Filozofia* 48 (1993), č. 2, s. 86 – 93.
- [11] LISICKÝ, J. M.: Podmienky environmentálnej zodpovednosti. In: *Životné prostredie* (1996), s. 125 – 127.
- [12] LYSÝ, J.: Pasionárna teória etnogenézy. In: *CIVITAS* 12, (2006).
- [13] MIHINA, F.: Ekologický humanizmus a stav sveta. In: *Životné prostredie* (1996), s. 134 – 136.
- [14] MÜNZ, T.: K problému antropocentrickej etiky. In: *Filozofia* 51 (1996), č. 2, s. 80 – 83.
- [15] MÜNZ, T.: Esej o túžbe po stratenom raji. In: *Filozofia* 48 (1993), č. 8, s. 497 – 500.
- [16] ONDREJKOVÁ, A.: Morálna hodnota ako vzťah človeka k prírodnému bytiu. In: *Filozofia* 51 (1996), č. 2.

- [17] PALOVIČOVÁ, Z.: Čo je morálne? In: *Filozofia* 52 (1997), č. 5, s. 279 – 286.
- [18] PALOVIČOVÁ, Z.: K niektorým filozofickým problémom súčasných koncepcií prírody. In: *Filozofia* 48 (1993), č. 8, s. 490.
- [19] PALOVIČOVÁ, Z.: K východiskám etiky životného prostredia. In: *Filozofia* 50 (1995), č. 7, s. 375 – 381.
- [20] PALOVIČOVÁ, Z.: Problém hodnôt v environmentálnej etike. In: *Filozofia* 52 (1996), č. 2, s. 91 – 97.
- [21] SMOLKOVÁ, E.: Biocentrizmus verzus antropocentrizmus. In: *Filozofia* 52 (1996), č. 1, s. 128 – 130.
- [22] SMOLKOVÁ, E.: Náčrt genézy ekofilozofického myslenia. In: *Filozofia* 49 (1994), č. 9, s. 575 – 584.
- [23] SMOLKOVÁ, E.: Hodnotová dimenzia životného prostredia – šanca na prežitie. In: *Filozofia* 51 (1996), č. 2, s. 98 – 105.
- [24] SMOLKOVÁ, E.: Ontologický rozmer ekologického problému. In: *Filozofia* 48 (1993), č. 3, s. 145 – 150.
- [25] ŠLOSIAR, J.: Človek v prirodzenom a odcudzenom svete očami Thoreaua a Nietszcheho. In: *Filozofia* 51 (1996), č. 2, s. 128 – 134.
- [26] ŠTEKAUEROVÁ, L.: Technika ako objekt filozofickej reflexie. In: *Filozofia* 53 (1998), č. 6, s. 358 – 365.
- [27] URBÁNEK, J.: Ontológia prostredia – základ environmentálnej etiky. In: *Filozofia* 51, 1996, č. 2, s. 145 – 151.
- [28] VIŠŇOVSKÝ, E.: Intencionalita ľudského konania a problém zodpovednosti. In: *Filozofia* 51 (1996), č. 2, s. 121 – 127.

Mgr. Slavomír Lesňák
Hollého 8
053 11 Smižany
Slovenská republika
e-mail: slavo.lesnak@gmail.com

POCZĄTKI POLSKIEJ MYŚLI FEMINISTYCZNEJ (1870 – 1918)

Aleksandra E. BANOT

The beginnings of Polish feministic discourse (1870 – 1918)

The common opinion is that feminism is an ideology which describes a social order attractive to some people. It is also assumed that feminism „was invented” by white women, educated and rich. Much better – according to the stereotype – some „warriors in long skirts”, “madwomen” or „witches”. In fact, feminism was a kind of reply to women’s problems. A reflect of the dramatic situation which thousands of Polish women had to face after the collapse of the January Uprising in 1864. I would like to ponder in reply to what problems the Polish feministic discourse developed and part of which philosophic streams it became in the beginning.

Powszechnie uważa się, że feminizm jest pewną ideologią opisującą porządek społeczny atrakcyjny dla określonej grupy ludzi. Przyjmuje się także założenie, że feminizm „wymyśliły” kobiety rasy białej, dobrze sytuowane, wykształcone. Najlepiej – zgodnie ze stereotypem – jakieś „wojowniczkki w długiej spódnicy”, „wariatki” czy „wiedźmy”.

Współczesne badaczki i badacze dzielą feminizm na różne sposoby: mamy zatem feminizm liberalny i radykalny, marksistowski i socjalistyczny, feminizm globalny i ekofeminizm; wreszcie – feminizm kulturowy (tutaj czasem mówi się o feminizmie psychoanalitycznym, egzystencjalnym i postmodernistycznym). Dodajmy, że są to podziały w dużej mierze spekulatywne, mające przede wszystkim charakter porządkujący. Co więcej – ta metafeministyczna refleksja zaznacza swoją obecność dopiero od kilku dziesięcioleci.

Tymczasem feminizm był rodzajem odpowiedzi na palące problemy kobiet. Odbiciem dramatycznej sytuacji, w jakiej znalazły się tysiące polskich kobiet tuż po upadku powstania styczniowego w 1864 roku.

Chcę zatem zastanowić się, w odpowiedzi na jakie problemy formułował się polski dyskurs feministyczny i w jakie nurty filozoficzne czy szerzej – światopoglądowe – został wpisany u swego początku.

Najpierw jednak wyjaśnię kwestie terminologiczne i pokrótce scha-

rakteryzując założenia nurtu liberalnego, radykalnego oraz socjalistycznego. (Feminizm kulturowy, globalny i ekofeminizm kształtowały się zasadniczo w 2. połowie XX wieku.)

Wartopamiętać, że obok współcześnie używanych określeń „feminizm” i „feministka”, w XIX wieku oraz na początku wieku XX na ziemiach polskich funkcjonowały pojęcia „emancypacja kobiet” i „emancypantka”, zaś w krajach anglojęzycznych mówiono o „sufrażystkach” (ang. *suffrage* – prawo wyborcze dla kobiet). Co ciekawe, słowa „feministka” (łac. *femina* – kobieta) użyto po raz pierwszy na ziemiach polskich w 1891 roku. W tym samym czasie zostało ono wprowadzone do języka angielskiego. Przymiotnik „feministyczny” natomiast miał negatywne nacechowanie i kojarzył się z czymś bezkompromisowym i radykalnym. ([5], 19 – 20)

Zdefiniowanie feminizmu nie jest łatwym zadaniem ze względu na różnorodność tego zjawiska, wielość idei, programów, metod działania, celów. Można jednak przyjąć, iż feminizm to ruch społeczno-polityczny oraz różnorodne koncepcje i poglądy, które są (bądź były) żywe w tym ruchu ([13], 11 – 12). Maggie Humm określa feminizm jako ideologię „wyzwolenia kobiet, bowiem istotą wszelkich nurtów feminizmu jest przekonanie, że kobieta cierpi niesprawiedliwość z powodu własnej płci” ([6], 60).

Feminizm liberalny posługuje się pojęciem równości oraz kategorią równouprawnienia. Zgodnie z jego założeniami „w społeczeństwie brak równego uczestnictwa obu płci we wszystkich sferach jego działalności...” ([13], 269). Kobiety nadal mają mniejszy udział w sprawowaniu władzy na różnych szczeblach, mają mniejsze szanse na rynku pracy, statystycznie mniej zarabiają, trudniej im awansować, mają często mniej praw do ochrony zdrowia i życia. Nadal są bardziej obciążone obowiązkami domowymi i opieką nad dziećmi.

Feminizm radykalny, opisując zastaną rzeczywistość, posługuje się kategorią władzy jako pojęciem nadrzędnym. Władza należy do mężczyzn rasy białej, bogatych, heteroseksualnych, starszych, a jej utrzymanie wiąże się z uciskiem i zniewoleniem podporządkowanych sobie jednostek (nie tylko kobiet, ale także przedstawicieli ras innych niż biała, homoseksualistów, ubogich). Szczególną formą sprawowania władzy względem kobiet jest przemoc seksualna: fizyczna (np. molestowanie lub gwałt), symboliczna (np. kulturowy nakaz bycia atrakcyjną i pociągającą seksualnie). ([13], 302 – 309)

Feminizm socjalistyczny, opierając się na poglądach Fryderyka Engelsa, zakłada, że „podporządkowanie i zawłaszczenie kobiet przez mężczyzn jest pierwotniejsze od prywatnego zawłaszcze-

nia innych środków produkcji. Praca kobiet od zarania dziejów była i jest podporządkowana władzy mężczyźni” ([13], 384). Między płciami dochodzi do konfliktu interesów: kobiety dążą do zmniejszenia ilości pracy i wyższych zarobków – także – wynagrodzeń za pracę w domu, zaś mężczyźni chcą utrzymać swoją dominację.

Nie ulega wątpliwości, że najbardziej znaczący – z perspektywy poszukiwania korzeni myśli feministycznej – był wiek XVIII, a szczególnie Wielka Rewolucja Francuska (1789). To w tych niespokojnych - praktycznie dla większej części Europy - latach rozpowszechniono idee wolności, równości, braterstwa. I to właśnie one stały się podatnym gruntem dla rozwoju ruchu emancypacyjnego. To od tego czasu każdy dyskurs feministyczny będzie się odwoływał do wolności, równości (zauważmy: programy polityczno-społeczne Unii Europejskiej mówią o równym statusie kobiet i mężczyzn) i idei siostrzeństwa (jako analogii dla hasła braterstwo).

Tymczasem Polacy i Polki zajęci byli dramatycznymi próbami ocalenia suwerenności i niepodległości państwa. Po upadku kościuszkowskiego zrywu, w roku 1795 Polska zniknęła z map świata. Już wkrótce do rangi „sprawy narodowej” urósł ruch narodowowyzwoleńczy. Różnorodne inicjatywy mające uwolnić Polskę od zaborców angażowały rzesze mężczyzn, ale także wiele kobiet. ([3], 33 – 38) I kiedy mężczyźni walczyli w imię „sprawy narodowej”, za „sprawę” umierali lub byli więzieni i zsyłani na Sybir, kobiety zajmowały ich miejsca w przestrzeni publicznej. Ktoś przecież musiał uczyć w szkole, zredagować czasopismo i gazetę, napisać apel w sprawie. Ktoś przecież musiał zarabiać na utrzymanie dzieci. Na codzienny chleb.

Ta tendencja nasiliła się po ostatnim dziewiętnastowiecznym powstaniu – po roku 1864. Znaczne dysproporcje pomiędzy kobietami i mężczyznami (ilościowa przewaga kobiet), polityka wyłączeniowa, jaką władze zaboru rosyjskiego prowadziły wobec polskiej szlachty zmusiły wiele kobiet (zwłaszcza ze średniozamożnej klasy) do podjęcia zarobkowej pracy. Ogólne i powierzchowne wykształcenie, jakie najczęściej posiadały kobiety z tej klasy zamykało im drogę do objęcia dobrze płatnych i cieszących się prestiżem zajęć (których zresztą było niewiele), niejednokrotnie nie pozwalało znaleźć jakiegokolwiek pracy, a jeśli już – to minimalne zarobki uniemożliwiały im nawet biologiczne przetrwanie.

Rozpoznając tę sytuację, polscy pozytywiści uznali emancypację kobiet za jedno z najważniejszych haseł programowych. Dyskusję otworzył publicystyczny artykuł Elizy Orzeszkowej, *Kilka słów o kobietach* (1870).

Orzeszkowa rozumie emancypację jako istniejącą w ludzkości potrzebę zrzucenia z kobiet jakiegoś jarzma, uwolnienia od „...braku sił moralnych na samoistne i logiczne życie, od klątwy wiecznego niewolnictwa i anielstwa, od wypatrywania z cudzej ręki kawałka powszedniego chleba, od wiecznego zamykania przed nimi dróg poważnej i użytecznej pracy...” ([11], 93). Kładzie zatem nacisk na konieczność usamodzielnienia się kobiet poprzez zdobycie niezależności ekonomicznej. Dlatego też jej najważniejszym postulatem jest prawo do pracy i wykształcenia. W powszechnej pracy kobiet widzi bowiem możliwość przyspieszenia rozwoju społecznego, dzięki wspieraniu wykonywanej przez mężczyzn pracy. ([1], 38)

Projekt emancypacji proponowany przez autorkę *Marty* jest zbieżny z powszechnie panującymi wówczas poglądami, które wiele czerpały z pracy Johna Stuarta Milla, *Poddaństwo kobiet* (1869). Podobnie jak Mill – Orzeszkowa nie dąży do zmiany tradycyjnego podziału ról społecznych. Kobieta nadal ma być żoną i matką. Jak pisze: „...życie rodzinne to węgielny kamień obyczajów, na których opiera się gmach społecznego porządku i publicznej moralności...” ([11], 6).

Ostrożność w formułowaniu sądów oraz sprzeczności, jakie pojawiły się w publicystycznych wypowiedziach Orzeszkowej: postulat usamodzielniania się kobiet z jednej strony a gloryfikacja życia rodzinnego i podporządkowanie emancypacji mężczyznom – z drugiej – były często poddawane krytyce, m.in. przez Paulinę Kuczalską-Reinschmit. Orzeszkowa wpisuje się jednak w najgłośniejszy w owym czasie nurt dyskursu emancypacyjnego w Polsce (nurt ten można nazwać liberalnym), a także w pewien model wypowiedzania się w kwestii kobiecej. Co ważne – przytoczony artykuł Orzeszkowej zainicjował emancypacyjny dyskurs. Na łamach popularnych czasopism („Przegląd Tygodniowy”, „Tygodnik Mód i Powieści”, „Bluszcz”, „Niwa”) w kwestii kobiecej zabierali głos wybitni działacze społeczno-polityczni, literaci czy krytycy, m.in. Aleksander Świętochowski.¹

O ile Orzeszkową i Świętochowskiego zasadniczo wpisuje się w nurt liberalny, o tyle trudniej skategoryzować działania i wypowiedzi emancypantek skupionych wokół Pauliny Kuczalskiej-Reinschmit (takich, jak: Kazimiera Bujwidowa, Maria Dulębianka, Waleria Marrené,

¹ Ten, opowiadający się za otwarciem uniwersytetów dla kobiet i prawem do pracy zawodowej publicysta, w eseuju pt. *Mężczyzna i kobieta*, który w roku 1876 ukazał się na łamach „Przeglądu Tygodniowego”, podważył ideę równouprawnienia. Udowadniając niższość umysłową kobiet, twierdził, że „druga płeć” nie będzie umiała skorzystać z nadanych jej praw. Zob. Świętochowski, A.: *Mężczyzna i kobieta*. In: tegoż: *Dumania pesymisty*. Warszawa : Wydawnictwo Sic! 2002, 71 – 83.

Cecylia Walewska i inne). Świadome odmienności sytuacji kobiet na ziemiach polskich, autorki te wielokrotnie zaznaczały, że domagają się uczestnictwa kobiet w życiu publicznym na równi z mężczyznami po to, by współdziałać na rzecz ogólnego dobra. W programowym artykule do reaktywowanego czasopisma „Ster” Kuczalska-Reinschmit podkreślała, że pismo to jest organem równouprawnienia kobiet pojmowanego jako szeroki ruch społeczny, obejmujący swoim zasięgiem wszystkich ludzi, którzy wspierają idee wolności i równości, bez względu na płeć ([7], 165). Ten słynny zwrot „bez różnicy płci” oznaczał domaganie się praw wyborczych zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn. W Polsce porobiorowej mężczyźni nie mieli praw politycznych. ([15], 63 – 64)

„Ster” miał być też miejscem, w którym każda kobieta będzie mogła wypowiedzieć się na temat swoich praw: we własnym imieniu i własnym głosem. Przekonane, że formalne zrównanie praw kobiet i mężczyzn, czy to w kwestii praw publicznych czy ekonomicznych, nie przyniesie rozwiązania kwestii kobiecej, postulowały, aby kobieta stała się „przede wszystkim człowiekiem i to człowiekiem zupełnym. Powinna zdać sobie sprawę z tego, że *sama sobie* jest celem. I *sobą* przede wszystkim być winna. Powinna żyć dla siebie, a nie *dla mężczyzny*, ani *dla dziecka*. Powinna mieć swe własne cele, własne pragnienia, dążenia, ideały, a nie być tylko reflektorem, zwierciadłem mężczyzny” ([4], 298).

Suфраżystki często odwoływały się do popularnych pod koniec XIX wieku badań dotyczących matriarchatu (m.in. Johanna J. Bachofena, Lewisa H. Morgana). W tej idei bowiem widziały ustrój społeczny, w którym kobiety i mężczyźni - na równych prawach - mogliby realizować swoją indywidualność. Jednocześnie tradycyjne role kobiece nie byłyby traktowane gorzej od męskich. ([5], 102 – 103)

Walczące o prawa wyborcze polskie suфраżystki są przekonane – z jednej strony – o człowieczeństwie kobiety równym z człowieczeństwem mężczyzny. Wpisują się tym samym w nurt liberalny, podkreślający równość płci. Z drugiej strony jednak, waloryzując i afirmując to, co kobiece, dostrzegając zarazem w idei matriarchatu porządek społeczny alternatywny dla kultury patriarchalnej, dają wyraz przekonaniu o istnieniu specyficznie kobiecych cech i esencjalnej różnicy płci. Te poglądy charakteryzują już nurt radykalny. ([1], 43)

Za radykalne należy uznać wystąpienie Zofii Nałkowskiej w czasie Zjazdu Kobiet w 1907 roku. W przemówieniu pt. *Uwagi o etycznych zadaniach ruchu kobiecego* podjęła problem swobody obyczajowej, owego prawa do „całego życia”. Wypowiedzi dotyczące kobiecej cielesności, seksualności, macierzyństwa, ale także prostytucji wiążą się z jej

sceptycznym nastawieniem do idei równouprawnienia. Kobieta bowiem, próbując się upodobnić do mężczyzny, zawsze pozostanie jedynie niedokończonym człowiekiem ([5], 163 – 164). Jeśli kobieta chce się stać człowiekiem, musi najpierw stać się... kobietą. I musi zyskać prawo do swojego ciała. W *Dziennikach I* Nałkowska zapisuje znamienne słowa: „Nie wierzę, by możliwym było równouprawnienie bez zastrzeżeń – (...) – lepszym będzie raczej unormowanie i sformułowanie różnicy. Nigdy nie staniemy się zupełnymi mężczyznami, chociaż zadławimy cechy kobiece – lepiej więc rozwijać je w sobie i stawać się coraz wybitniej i swojszciej kobietami (...)” ([10], 117).

Autorka *Granicy* wyakcentowała jeden z kluczowych problemów emancypacyjnego dyskursu: upolitycznienie prywatnej sfery życia erotycznego kobiety. W latach 30. XX wieku tę kwestię rozwinęła Irena Krzywicka.

Feminizm socjalistyczny, czy marksistowski praktycznie nie istniał w polskich warunkach. Jedynie Cecylia Walewska, związana ze środowiskiem Kuczalskiej-Reinschmit, nawiązywała do idei socjalistycznych. W wydanej w 1908 roku publikacji *Z dziejów krzywdy kobiet* odwołuje się na wstępie do pracy Augusta Bebla pt. *Kobieta i socjalizm* (1883) i za nim porównuje sytuację kobiet do położenia robotników. Analizując krzywdy kobiet od zarania dziejów, przywołuje tzw. hipotezę pługa, sformułowaną przez F. Engelsa w pracy pt. *Pochodzenie rodziny*.²

Za podsumowanie tych krótkich analiz i podkreślenie wysuniętych tez niech posłużą wypowiedzi Walerii Marrené z artykułu pt. *Kobieta czasów współczesnych* (1903). Marrené zauważa, że zmiana stosunków społecznych, jaką niesie ze sobą emancypacja kobiet, dodatkowo obciąża kobiety – teraz nie tylko zajmują się domem, ale także często pracują zawodowo. Z tego powodu zatem kwestia kobieca nie jest jakimś „sztucznym wytworem niezdrowych pragnień i kierunków...” ([8], 73). I dalej: „Nie chodzi tu więc o jakiś bezmyślny prąd, kaprys, modę, bo te nie wytrzymałyby nigdy przy tak twardych warunkach. Powody tego kobiecego ruchu muszą być ważne. Jakaś konieczność musi je wypierać z domowego zacisza, pchać do pracy, do walki, jaką spotykają na szerszej arenie” ([8], 74). Istotnym czynnikiem inicjującym ruch kobiecy był – zdaniem publicystki – trwający od lat 70. XIX wieku kryzys ekonomiczny.

Feminizmu zatem nie skonceptualizowano jako pewnej ideologii, światopoglądu i jako tako ukształtowanego nie wprowadzano w życie.

² Hipoteza tę tłumaczyła m.in.: Beauvoir de, S.: *Druga płeć*. Warszawa : Jacek Santorski & co. 2003, s. 72 – 73.

Feminizm nie miał swojej Karoliny Marks, ani Fryderyki Engels. Może nawet dlatego, że potencjalna teoretyczka feminizmu, potrząsając kołyską, gotowała obiad.

Feminizm definiuje się poprzez działania i wypowiedzi kobiet, także mężczyzn, angażujących się w ruch na rzecz równego statusu kobiet i mężczyzn, starających się przeformułować porządek patriarchalny - bo nie tylko chodzi tutaj o proste zrównanie praw kobiet z prawami mężczyzn. Chodzi o taką redefinicję relacji płciowych, aby i kobiety, i mężczyźni mogli lepiej rozwijać swój egzystencjalny potencjał.

Literatura

- [1] BANOT, A. E.: Kobiety w historii – historia kobiet. Dyskurs feministyczny w Polsce. In: Mandal, E. (eds.): *W kręgu gender*. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2007, 31 – 57.
- [2] BEAUVOIR de E, S.: *Druga pleć*. Warszawa : Jacek Santorski & Co. 2003.
- [3] BORKOWSKA, G.: *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*. Warszawa : Wydawnictwo IBL PAN 1996.
- [4] BUJWIDOWA, K.: Stańmy się sobą. In: Górnicka-Boratyńska, A. (eds.): *Chcemy całego życia. Antologia polskich tekstów feministycznych z lat 1870-1939*. Warszawa : Fundacja Res Publica 1999, 290 – 299.
- [5] GÓRNICKA-BORATYŃSKA, A.: Stańmy się sobą. *Cztery projekty emancypacji (1863 – 1939)*. Izabelin : Świat Literacki 2001.
- [6] HUMM, M.: *Słownik teorii feminizmu*. Warszawa : Wydawnictwo Semper 1993.
- [7] KUCZALSKA-REINSCHMIT, P.: Wyborcze prawa kobiet. In: Górnicka-Boratyńska, A. (eds.): *Chcemy całego życia. Antologia polskich tekstów feministycznych z lat 1870 – 1939*. Warszawa : Fundacja Res Publica 1999, 164 – 170.
- [8] MARRENÉ, W.: Kobieta czasów współczesnych. In: Górnicka-Boratyńska, A. (eds.): *Chcemy całego życia. Antologia polskich tekstów feministycznych z lat 1870 – 1939*. Warszawa : Fundacja Res Publica 1999, 73 – 87.
- [9] MILL, J. S.: *O rządzie reprezentatywnym. Poddanie kobiet*. Kraków : Wydawnictwo ZNAK 1995.
- [10] NAŁKOWSKA, Z.: *Dzienniki I 1899-1905*. Warszawa : „Czytelnik” 1975.

- [11] ORZESZKOWA, E.: Kilka słów o kobietach. In: Górnicka-Boratyńska, A. (eds.): *Chcemy całego życia. Antologia polskich tekstów feministycznych z lat 1870 – 1939*. Warszawa : Fundacja Res Publica 1999, 91 – 110.
- [12] PUTNAM TONG, R.: *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.
- [13] ŚLĘCZKA, K.: *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*. Katowice : Wydawnictwo „Książnica” 1999.
- [14] ŚWIĘTOCHOWSKI, A.: Mężczyzna i kobieta. In: tegoż: *Dumania pesymisty*. Warszawa : Wydawnictwo Sic! 2002, 71 – 83.
- [15] WALCZEWSKA, S.: *Damy, rycerze i feministki. Kobięcy dyskurs emancypacyjny w Polsce*. Kraków : Wydawnictwo eFKa 1999.
- [16] WALEWSKA, C.: Z dziejów krzywdy kobiet. In: Górnicka-Boratyńska, A. (eds.): *Chcemy całego życia. Antologia polskich tekstów feministycznych z lat 1870 – 1939*. Warszawa : Fundacja Res Publica 1999, 174 – 201.

Dr Aleksandra Banot
Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
ul. Willowa 2
43-309 Bielsko-Biała
Polska
e-mail: aebanot@op.pl

MULTIKULTÚRNA VÝCHOVA A KULTÚRNA INTEGRÁCIA SLOVENSKA V NOVEJ EURÓPE

Anna KLIMEKOVÁ

Multicultural education and cultural integration of Slovakia into the „New Europe“

The present paper presents an analysis of multicultural education and - this is substantial - it focuses on the issues of cultural integration of Slovakia into the „New Europe“ as understood in a post-modern way. Slovakia as integrated and authentic national culture with fixed values schemes is beginning to gradually enter into the „New Europe“. In doing so, it must be aware of the existence of cultures having variable objectives and understand variability of cultural barriers and different cultural determinants pertaining to thinking, assessment, and human behaviour. The paper pinpoints the fact that we are not yet sufficiently prepared for Slovakia's entry with its various national minorities and multiculturalism. This is why I lay emphasis on the ability of intercultural communication as professional readiness to understand other cultures living in Slovakia. This is the only way for Slovakia to enter the „New Europe“.

V súvislosti s integračným procesom na Slovensku, ako i v „Novej Európe“, teda post-moderne chápanej, sa do popredia dostáva aj otázka kultúrneho zblížovania európskych národov. Tento proces vytvárania spoločenskej hodnotovej platformy vyžaduje schopnosť dohody medzi jednotlivými národmi, ktoré do procesu integrácie vstupujú.

Takéto spoločné úsilie a spolužitie znamená dobre fungujúcu komunikáciu, pretože v „Novej Európe“, ako i na Slovensku vstupujú do integračného procesu vyzreté, svojbytné národné kultúry s vlastnými historicky fixovanými hodnotovými schémami.

Problematika multikultúrnej komunikácie a výchovy sa dnes dostáva do popredia pozornosti, ktorú vyvolávajú potreby súčasnej medzinárodnej praxe v celoeurópskom rozmere.

„Hlavným praktickým stimulom rozvoja tohto nového odboru je predovšetkým snaha pochopenia rozličných kultúr s cieľom zefektívniť medzinárodné kontakty. Existuje množstvo výskumov, ktoré poukazujú na fakt, že vysoké percento neúspešnosti politických a obchodných jednaní

ide na konto právne kultúrnych bariér a nepochopenia odlišných kultúrnych determi-nantov myslenia, hodnotenia, správania“ ([1], 121).

Nejedná sa však iba o komunikáciu na úrovni oficiálnych politických či ekonomických vzťahov. V súčasnej multikultúrnej spoločnosti je skúsenosť z medzinárodných situácií pre väčšinu ľudí už bežnou skúsenosťou a mnoho ľudí sa s ňou musí veľmi často vyrovnávať.

„Nepochopenie takýchto situácií, nepripravenosť, prípadne i nezaujem o medzikultúrne situácie a neschopnosť komunikácie s ľuďmi z iných kultúr, než slovenských, môže potom vyústiť do postoja xenofóbie a rasizmu. V každom prípade môže byť brzdou efektívneho rozvoja spolupráce v rámci širších integračných procesov.“ ([2], 98)

Schopnosť multikultúrnej komunikácie sa preto stále výraznejšie ukazuje ako nevyhnutná súčasť celkovej profesionálnej vybavenosti – a to nielen u ľudí profesionálne pôsobiacich v oblasti zahraničných služieb. Malo by sa stať všeobecnou kompetenciou vzhľadom k tomu, že ľudia i inštitúcie v jednotlivých krajinách Európy, na Slovensku zvlášť, sa stále častejšie dostávajú do kontaktu s ľuďmi z odlišných kultúr.

Preto sa v mnohých krajinách uvažuje o tom, že by sa príprava pre multikultúrnu komunikáciu mala stať súčasťou všeobecného vzdelania.

Od druhej svetovej vojny sa pod tlakom potrieb medzinárodnej praxe rozvíja interdisciplinárny výskum multikultúrnej komunikácie, ako aj pedagogické a psychologické koncepty prípravy ľudí pre medzikultúrnu komunikáciu.

Základným teoretickým predpokladom výskumu multikultúrnej komunikácie boli poznatky z kultúrnej antropológie, týkajúce sa špecifik kultúrnych systémov (hodnotových paradigiem kultúr), ktoré dali podnet k úvahám o tom, nakoľko špecifikum kultúrnych systémov ovplyvňuje proces komunikácie medzi príslušníkmi týchto systémov.

Stručne je možné pojem multikultúrnej komunikácie vymedziť ako *„...reflexiu komunikačného procesu medzi individuálnymi a nadindividuálnymi subjektami, ktoré patria k rozdielnym kultúrnym systémom. O efektívnosti multikultúrnej komunikácie je možné hovoriť, pokiaľ v tomto procese interakcie nedochádza ku skresľovaniu odovzdávaných informácií, ktoré by vyplývalo z rozdielnosti kultúrnych systémov.“ ([3], 58)* Popri tomto vymedzení je vhodné poukázať na vymedzenie multikulturality a interkulturality podľa názoru Shadhaasa, ktorý hovorí: *„Formálny cieľ a úlohy výchovy multikultúrneho a a interkultúrneho učnia pozostávajú z učenia sa cudzej kultúry. To znamená byť „pozorný“, uvedomovať si cudzie „posudzovanie“ tých iných, „vážiť“ si cudziu kultúru a selektívne si osvojevať nové postoje a spôsoby správania, bikultúr-*

nost', pretože práve tu ide o určitú hierarchiu pojmov a postojov k sebe i tým iným.“ ([4], 98)

Z tohto vymedzenia vyplýva otázka, či odlišnosť kultúrnych systémov je natoľko podstatná, že je potrebné špeciálne hovoriť o *multikultúrnej komunikácii* popri procese komunikácie, ktorá prebieha v rámci jedného *sociokultúrneho systému*? A či komunikačné procesy prebiehajúce medzi týmito systémami majú rovnaký alebo rozdielny model v porovnaní s komunikačnými a výchovnými procesmi, ktoré prebiehajú v rámci jedného kultúrneho systému?

„Na tieto otázky by mohli zodpovedať výskumy v rámci kultúrnej antropológie, pedagogiky a psychológie kultúry, ktoré sa zaoberajú vzťahom formovania osobnosti človeka a kultúry a ktoré potvrdzujú podmienenosť konkrétnou špecifickou kultúrou. Subjekty multikultúrnej komunikácie vystupujú teda do komunikačného procesu s odlišnými, kultúrou determinovanými kognitívnymi a emocionálnymi štruktúrami, s odlišným spôsobom vnímania a hodnotenia skutočnosti.“ ([5], 98)

Kultúrne determinanty ovplyvňujú celkový proces komunikácie natoľko, že v porovnaní s procesom komunikácie v rámci jedného kultúrneho systému, formuje sa komunikácia medzi príslušníkmi rôznych kultúr celkom novú kvalitu. A to sa týka aj výchovného procesu v nielen v slovenskom, ale i celoeurópskom merítku. ([6], 54 – 60)

Na rozdiel od jednoduchej komunikácie, ktorá sa uskutočňuje v rámci jedného kultúrneho systému nemajú účastníci procesu zhodné vstupné predpoklady. „Komunikácia je tradične definovaná ako výmena významov medzi ľuďmi, ktorá je možná existovať iba v miere, s ktorou majú individuá spoločné poznanie a potreby.“ ([7], 129)

Znamená to toľko, že vstupná situácia komunikačného procesu je odlišná a určité spoločné hodnotové, kategoriálne a interpretačné štruktúry sa vytvárajú ako výsledok celého procesu. V rámci komunikácie jedného kultúrneho systému existuje určitý konsenzus ako jej predpoklad – t. j. súbor odovzdaných významov. Na základe tohto konsenzu sú ľudia schopní vzájomne sa dorozumievať. Tento konsenzus v prípade multikultúrnej komunikácie neexistuje, ale vytvára sa až ako jej výsledok.

„Pri príprave ľudí pre multikultúrnú komunikáciu je preto potrebné objasniť podstatu odlišnosti kultúr, ktorá spočíva v ich hodnotovej paradigme, objasniť, ako sa v priebehu socializácie tohto špecifika stáva súčasťou špecifik osobnosti, ako je osobnosť týmto kultúrnym špecifikom determinovaná, a to ako sa základné hodnoty príslušnej kultúry odrážajú v osobnostných charakteristikách i v správaní ľudí.“ ([8], 125)

Objasnenie špecifika kultúr je však iba jedna stránka problému. Dru-

há predstavuje systémové usporiadanie kultúrnych útvarov. Dá sa teda jednoducho povedať, že je to akási hierarchia kultúrnych systémov. Každý kultúrny útvar v oblasti zložitej systémovej hierarchie má potom svoju autonómiu, svoj jedinečný charakter, daný jedinečnou konfiguráciou jeho základných hodnôt a súčasne isté spoločenské hodnotové menovateľa, ktoré ho spájajú so všetkými ostatnými kultúrnymi systémami, ktoré ako prvky patria k určitému všeobecnému systému. Celá táto zložitá sieť hodnotových vzťahov sa potom odráža i v osobnostnej kultúre ľudí, ktorí do európskych multikultúrnych situácií vstupujú.

Európa a v jej rámci Slovensko, je z kultúrneho a výchovného hľadiska veľmi zložitý útvar. Popri národných kultúrach môžeme v Európe identifikovať národné kultúrne útvary rôzneho typu, ale nie je možné sa s nimi stotožňovať. V Európe môžeme nájsť kultúrne rozdiely národných regiónov. Svoju špecifiku má Stredná Európa, Severná Európa, baltská či balkánska oblasť etc. Národné kultúry, ktoré do týchto patria, majú jednak svoj neopakovateľný charakter, jednak majú isté spoločné kultúrne rysy, ktoré dávajú regiónu jeho špecifický charakter.

„Kultúrne útvary ešte vyššieho typu tvoria v Európe dva kultúrne historické okruhy – rímsky a byzantský, ktoré spájajú národné kultúry ešte do vyššieho celku. Otázka špecifičnosti a odlišnosti týchto dvoch okruhov v Európe nie je nová. Opäť sa však otvára v súvislosti s konkrétnymi problémami a úlohami rozširovania európskeho spoločenstva.“ ([9], 238)

Najvyššiu rovinu v hierarchii kultúrnych systémov by mala predstavovať celoeurópska kultúra. Úvahy o jednotnej európskej kultúre a perspektívach jej utvárania a sformovania ako najvyššieho kultúrneho útvaru kontinentu však predpokladajú odpoveď na otázku či existujú predpoklady takejto jednotnej európskej kultúry. Na túto otázku je možné jednoznačne odpovedať áno.

Európa sa už od historických počiatkov vymedzovala ako jeden kultúrny celok, daný spoločným duchovným základom – gréckym a štátoprávnym rímskym odkazom. Prelom medzi antikom a novou kresťanskou érou vytvára základy pre rozvoj dvoch odlišných kultúrnych okruhov rímskeho a byzantského; napriek tomu podvedomie a úsilie o ich duchovnú jednotu je stále živé.

V tejto dobe tiež postupne narastajú pokusy o hodnotovú sebaidentifikáciu európskej kultúry – a to hlavne v rámci filozofie a etiky – ktorá vrcholila v polovici 20. storočia so snahou európskej intelektuálnej formy pochopiť podstatu *kultúrnej krízy*, do ktorej sa západná kultúra dostala. Nehovoriac o slovenskej. Vymedzenie základnej spoločnej hod-

notovej štruktúry v súvislosti s kritickou reflexiou európskej kultúry na prelome storočí je dnes (už vedeckými metódami výskumu), potvrdené a upresnené.

V rámci tohto vedomého sebvymedzenia ako jednotnej kultúrnej oblasti sú identifikované základné spoločné hodnoty, ktoré tvoria základ európskeho kultúrneho špecifika a celoeurópskeho spoločného menovateľa.

„Zdrojom týchto spoločenských hodnôt sú jednak antická tradícia, kresťanstvo, obraz sveta a filozofické pochopenie miesta človeka v tomto svete. Z týchto duchovných základov sú formované hodnoty racionality, viery v možnosť ľudského poznania, slobody, humanizmu a zodpovednosti, akcent na druhý a mravný rozvoj človeka, jeho obsah a zmysel jeho slobody, hodnota uchopenia vlastnej viery a osudu etc.“ ([10], 92 – 99)

Základnou otázkou je otázka, či na základe týchto predpokladov je možné hovoriť o „Novej Európe“ a jej jednotnej kultúre a multikultúrnej výchove. Otázka nie je celkom presná, pretože vyvoláva predstavu kultúrnej unifikácie Európy. Takto však problém nestojí.

„Podstatou kultúrnej jednoty Európy je zvýraznenie už existujúcich princípov a hodnôt, pričom by nebola eliminovaná národná či regionálna svojbytnosť ich výrazu. Na druhej strane sú tieto hodnoty nevyhnutné pre fungovanie spoločenstva, rovnako ako spoločné normy, inštitúcie etc. Vyžaduje si ich samotná politická a ekonomická integrácia. Preto bude potrebná – vo vzdelávacích systémoch európskych krajín – výchova k spoločnému kultúrnemu odkazu – ako aj potreba rozvíjať a kultivovať ho.“ ([11], 121)

Pravdou je, že kultúrne „Jednotná Európa“ bude znamenať, že vo vzájomnej závislosti a väzbách sa budú rozvíjať mnohé kultúrne úrovne, a to tak celoeurópske, ako i slovenské.

A čo je podstatné, v tomto prípade i úroveň základných kultúrnych okruhov, úroveň regiónov a hlavne úroveň etnických skupín v rámci Slovenskej republiky.

To je pravý zmysel pojmu kultúrna integrácia, ale i výchova, ktorá znamená tak zjednotenie, ako i odlišnosť. Príliš veľká diferenciácia by bola brzdou integračných procesov. Tento princíp by mal byť základným imperatívom pri vytváraní koncepcií prípravy ľudí pre multikultúrnu komunikáciu, ale i výchovu, a to v rámci tak slovenského, ako i európskeho procesu.

Literatúra

- [1] SINGER, M. R.: *Perceptions in Internal Affairs*. Washington : WBP 1997.
- [2] PECK, M.: *V jiném rytmu*. Olomouc : Votobia, spol. s r. o. 1995
- [3] NUSKA, B.: *Základy evropského kulturního okruhu*. Liberec : Invental, spol. s r. o. 1996.
- [4] SHANDHAAS, B.: *Interkulturelles ternen – zur Grundlegung eines didaktischen Prinzip interkulturellen Begunden*. Frankfurt am Main : MWP 1996.
- [5] ADAMCZUK, F.: *Spoleczna akceptacja idei Euroregionalizacji*. Wroclaw : WGR 1989.
- [6] KLIMEKOVÁ, A: Postmoderne o medzinárodných výskumoch etiky a etickej výchovy. In: Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie: *Etická výchova. Problémy teórie a praxe*. Banská Bystrica : PdF UMB, 2007.
- [7] KRECHT, D.: *Individual and Society*. New York : NUP, 1962.
- [8] BALVÍN, J.: *Výchova a vzdělávání romských žáků jako pedagogický systém*. Praha : Radix, 2004.
- [9] HOFSTEDE, G.: *Variations in Value Orientations*. Greenwood : Wasport CTP 1961.
- [10] BALDUCCI, E.: Unitá europea e unitá del mondo. In: *Rivista di teologia morale*. Milano : Paoline, 1991.
- [11] SCHMIDT, P.: *Europäische integration - Europäische kommunikation*. Zittau : ZUP 1999.

Prof. PhDr. Anna Klimeková, PhD.
Katedra občianskej a etickej výchovy
Fakulta humanitných a prírodných vied
Prešovská univerzita v Prešove
ul. 17. nov. č. 1.
080 01 Prešov
Slovenská republika
e-mail: aklim@unipo.sk



FILOZOFIA
A
SLOVANSKÉ MYŠLIENKOVÉ DEDIČSTVO:
OSOBNOSTI, PROBLÉMY, INŠPIRÁCIE
II.

Zborník príspevkov z 2. ročníka slovensko-poľskej
medzinárodnej vedeckej konferencie
rozšírenej o spoluprácu s predstaviteľmi českej filozofie

Kongresové centrum SAV v Smoleniciach

14. 4. – 16. 4. 2008

Zborník bol čiastočne finančne podporený z grantovej úlohy Vega 2/
7156/7 (V-07-082-00) (vedúci grantu – doc. PhDr. Ladislav Kiczko,
CSc.). Na vydání abstraktov z konferencie sa finančne spolupodieľala
Katedra filozofie a dejín filozofie UPJŠ v Košiciach (vedúci katedry –
prof. PhDr. Vladimír Leško, CSc.).

Jazyková úroveň textov: autori príspevkov

Vydanie:

Počet strán:

Náklad:

Vyšlo vo vydavateľstve IRIS, Vydavateľstvo a tlač, s.r.o.
Bratislava 2008

ISBN