

POLITICKÉ VEDY / POLITICAL SCIENCES

Časopis pre politológiu, najnovšie dejiny, medzinárodné vzťahy, bezpečnostné štúdiá / Journal for Political Sciences, Modern History, International Relations, security studies

URL časopisu / URL of the journal: <http://www.fpvmv.umb.sk/politickevedy>

Autor(i) / Author(s): Dobias Daniel
Článok / Article: Produktivnosť „schizofrénie“ v teórii a praxi humanizmu / Productivity „Schizophrenia“ in Theory and Praxis of Humanism
Časopis / Journal: Politické vedy / Political Sciences
Vydavateľ / Publisher: Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov – UMB Banská Bystrica / Faculty of Political Sciences and International Relations – UMB Banská Bystrica

Odporúčaná forma citácie článku / Recommended form for quotation of the article:

DOBIAŠ, D. 2012. Produktivnosť „schizofrénie“ v teórii a praxi humanizmu. In *Politické vedy*. [online]. Roč. 15, č. 1, 2012. ISSN 1335 – 2741, s. 179 – 191.

Dostupné na internete:

<http://www.fpvmv.umb.sk/userfiles/file/1_2012/dobias.pdf>.

Poskytnutím svojho príspevku autor(i) súhlasil(i) so zverejnením článku na internetovej stránke časopisu Politické vedy. Vydavateľ získal súhlas autora / autorov s publikovaním a distribúciou príspevku v tlačenej i online verzii. V prípade záujmu publikovať článok alebo jeho časť v online i tlačenej podobe, kontaktujte redakčnú radu časopisu: politicke.vedy@umb.sk.

By submitting their contribution the author(s) agreed with the publication of the article on the online page of the journal. The publisher was given the author's / authors' permission to publish and distribute the contribution both in printed and online form. Regarding the interest to publish the article or its part in online or printed form, please contact the editorial board of the journal: politicke.vedy@umb.sk.

PRODUKTÍVNOSŤ „SCHIZOFRÉNIE“ V TEÓRII A PRAXI HUMANIZMU

Daniel Dobiaš*

RESUME

The evolution of humanism is marked by contradictions and by antithesis of ideals to which human in the process its "humanization" heads. Freedom, justice, morality or desires for peace are its fundamental essences and attempts for their practical realization form from time immemorial the basis for considering the humanly decent and meaningful existence.

Key words: human being, humanism, dignity, naturalness, schizophrenia

„Postavil som ťa doprostred sveta, hovorí Boh Adamovi, aby si sa tým ľahšie rozhladal a videl všetko, čo ťa obklopuje. Nestvoril som ťa ani ako nebeskú, ani ako pozemskú bytosť, ani ako smrteľného, ani ako nesmrteľného len preto, aby si sa ty sám, podľa svojej vôle a ku svojej cti, stal svojím vlastným sochárom a tvorcom: môžeš sa zvrhnúť na zvieru a môžeš sa povzniesť na bytosť podobnú Bohu.“

Pico della Mirandola

Uvažovanie nad neustálym kolobehom začiatku a konca, fascinácia nad tým, ako svet, veci či ľudia fungujú a prečo sú také, aké sú, dráma živého boja spoločenských predstáv a ideálov odzrkadľujúca intelektuálne dobrodružstvo ľudského rodu pri ambíciách o racionálny prienik do dynamiky skutočnosti, predstavujú abstraktnú (spirituálnu) povahu ľudskej schopnosti myslieť a neustále ženú snaženie človeka smerom k odkryvaniu jej primárneho zdroja, ktorý nesie zodpovednosť za túto duchovnú schizofréniu vlastnej evolúcie. Schizofréniu v nekonečnej mnohotvárnosti svojich prejavov, večnú otázku predurčujúcu heroickú tragickosť ľudského osudu so snahou pojmovo (substanciálne) uchopiť jeho neuchopiteľnú a mnohorozmernú podstatu.¹

* PhDr. Daniel Dobiaš, PhD. pôsobí ako odborný asistent na Katedre politológie Filozofickej fakulty, Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, e-mail: daniel.dobias@upjs.sk.

¹ Jednou z najintenzívnejších teoretických interpretácií tejto situácie je syntéza **Hegelovej** dialektiky myšlienok (myšlienky sa vyvíjajú dialekticky a vedú ku koncu dejín – slobode) a **Marxovho** dialektického materializmu (vývin myšlienok určujú výrobné podmienky a vzťahy, ich odrazom je

Schizofréniu, ktorá je aj vo svojej exteriorizovanej podobe dokonalým stelesnením ťaživého paradoxu: materiálne, charakterové, intelektuálne zdokonaľovanie človeka a podmienok jeho existencie, výsledkom čoho je (takmer) kontrolovaný stav prírody, úroveň dosiahnutej kultúry, víťazstvo nad nedostatkom, chudobou, hladom, si podávajú ruku s nenávisťou, vojnami, rasovými čistkami, iluzórnym obrazom dostatku a prosperity, s dichotómiou skutočného stavu vecí a hypotetickou povahou našich pojmových ideálov. Schizofréniu životných napätí medzi slobodou a nutnosťou, medzi tým, čo sa smie a tým, čo sa musí, medzi spojením konečného s nekonečným, relatívneho s absolútnym, duchovného s hmotným - schizofréniu životného zápasu naplno obnažujúcu dynamický rozvoj všetkých jeho zákonitostí a antagonizmov!

Aj keď mnohé myšlienky a ideové koncepcie na dlhý čas a s veľkou intenzitou ovplyvnili (stále ovplyvňujú) spôsob života celých spoločností, civilizácií či jednotlivcov, vedomá skúsenosť so skutočnosťou je stále plná neočakávaných udalostí a problémov, ktoré ľudí bytostne sprevádzajú stáročia a ktorých prítomnosť nedokážeme ani z perspektívy dneška uspokojivo eliminovať. Najmä v humanitných vedách je v tomto smere situácia nadmieru komplikovaná, pretože hypotetická (ne)definovateľnosť slobody, dobra, spravodlivosti, pravdy, morálky či humanizmu predstavuje platformu pre nekonečnú kontinuitu neustále si uvedomovaného pocitu, že všetko môže byť inak.² Politická prax a ideologické sváry vyplývajúce z tejto logickej protirečivosti takto veľmi často rezultujú do hodnotových konfliktov racionálnych

ideologická nadstavba). Ako však naznačujú niektorí autori (napr. **G. Soros**), ani myšlienky, ani materiálne podmienky sa nevyvíjajú dialekticky sami osebe, ale dialektický proces vytvára ich vzájomná súhra, ktorú nazval *reflexivitou*. Vzájomná hra medzi materiálным a ideálnym ako niečím, čo sa nezhoduje ani neurčuje, je kauzálnou silou dejinného procesu a omylnosť vyjadrená v chybných interpretáciách alebo predstavách účastníkov hrá v historických udalostiach rovnakú úlohu ako genetické mutácie v udalostiach biologických. Naznačený mechanizmus sa teda dosť odlišuje od systému, ktorého fungovanie môžeme vysvetliť univerzálne platnými zákonmi - z dôvodu voľby, ktorú musia (a majú výsadu) účastníci vykonať na základe svojho nedokonalého chápania. Táto voľba jednoznačne vnáša do chodu udalostí prvok neurčitosti... (Bližšie pozri: Soros, 2001)

² Analýzu akéhokoľvek pojmu by sme mali vždy začať s použitím jednoduchej, ale o to užitočnejšej pomôcky – rozlíšením medzi pojmom a jeho rôznymi interpretáciami. Ak sa pridržíme tohto rozlíšenia, ktoré platí pre rôzne pojmy (humanizmus, pravda, spravodlivosť, moc, bytie, demokracia, sloboda...), môžeme sa vyhnúť mnohým nejasnostiam. Pojem je totiž „akási všeobecná štruktúra termínu a interpretácia pojmu je jeho konkrétna náplň, získaná upresnením niektorých jeho detailov. Najmä v politických debatách je príznačným javom zhoda ľudí na všeobecnej štruktúre pojmu – na tom, ako ho používať – a pritom majú ľudia odlišnú predstavu o jeho konkrétnej podobe“. (Bližšie pozri: Swift, 2005, s. 21)

a osvietených aktérov, ktorými sú produkované a pre ktorých „konzumáciu“ sú určené.

Uvedenú obsahovú diverzitu musíme vnímať ako dôsledok toho, poznamenáva **T. Münz**, že s „*ľudským duchom prišlo na svet aj ľudské zlo, špecifické zlo, ktoré vyplýva z človekovej prirodzenosti, vynachádzavosti a slobody, služobnosti jeho záujmom, až inštinktom. Zlo, aké na svete dovtedy nebolo a ktoré vie byť v určitých súvislostiach horšie než prírodné zlo. Je odstupňované a najhoršie z neho je morálne, úmyselné, pomstivé, ničivé zlo, v ktorom je rozum nepostrádateľný... Ľudský duch pochádza len zo živej prírody, je jej dieťaťom a má všetky jej pozitívne a negatívne vlastnosti – znásobené, umocnené jeho schopnosťami a možnosťami*“ (Münz, 2002, s. 135 – 139). Ľudský duch, tento piaty prírodný živiel s jemu vlastnou inteligenciou, dokáže zapojiť do svojich služieb aj ostatné živly a znásobovať svoje vlastné dobro, ale aj zlo, dokáže vytrysknúť do neobyčajných rozmerov v rozvoji svojich pozitívnych, ale aj negatívnych mohutností.³ Preto čo je pre jedného spravodlivosť, iný nazýva nespravodlivosťou, zbabelosť sa snúbi s hrdinskosťou, naša morálka je druhým vrcholom amorálnosti, sloboda otroctvom a štát sa v okamihu mení z dojky na suverénny nástroj ovládania človeka človekom. Chorály pre víťazov sú vydláždené slzami a bolesťou porazených, sila uznania a úspechu potopená v mori pokrytectva a pretvácky. Hrdina vrahom, tyran prototypom humanistu. Hľa, človek.⁴

³ Perspektíva ponímania Európy, ktorá ju stotožňuje so Západom, zakladá hlavný rys európskeho myslenia – *dichotomičnosť*. Európa ako Západ predstavuje prevzatie označenia, ktoré jej dali iní, pretože Západ je možné použiť iba vtedy, ak stojíme na východ od označovaného územia a navyše je to pomenovanie „*pochádzajúce akoby z diaľky, z cudziny, z miesta, kde lúče vychádzajúceho Slnka smerujú hore, a nie z Európy, miesta, kde naopak, so zapadajúcim slnkom smerujú dole a za obzor... Na toto základné rozlíšenie nadväzuje Európa ďalšími polaritami... ,myslením samej seba iba v konfrontácii pólou, v strete vlastného s inakosťou, vo vylučovaní cudzosti a v neprimeranej reakcii na odlišnosť. Východ a Západ, vlastné a iné, pól proti pólu, subjekt proti objektu, „ja“ proti „ne – ja“, pravda proti ľži, dobro proti zlu, kresťanstvo proti islamu, boh a diabol, svetlo a tma, ľudskosť a barbarstvo... Európa proti všetkému neeurópskemu, to budú n budúce najčistejšie znaky Európy, ktorá pohľtená normovaním pravdy, dobra a skutočnosti urobí z neho nakoniec normu európskosti a bude ňou rozumieť aj normu kultúrnosti*“. (Bližšie pozri: Horyna, 2001, s. 15)

⁴ Ako upozorňuje **M. Gbürová**, len málo objavov dráždi viac než tie, ktoré obnažujú korene ideí, čo je dôležitým ukazovateľom faktu, že za každým konaním, praktickým činom stojí určitý ideový konštrukt, určitý systém myslenia či videnia sveta. Dejiny „*myšlienkových pochodov v ľudskom vedomí*“ nám preto odhaľujú pestrú paletu ideologických, spoločenských, psychologických, ale aj politicko – ekonomických podmienok, v ktorých sa mohli rozvinúť mnohé (tribalizmus, nacionalizmus, intelektuálny elitizmus), často extrémne a absurdné formy (fašizmus, komunizmus, rasizmus) ľudskej „*tvorivej aktivity*“. Je preto potrebné „*zdôrazniť, že najmä racionalistické*

Vedomé uvažovanie o ľudskom postavení v súvislostiach sveta je vitálnym nervom *humanistického* životného postoja, od svojho vzniku⁵ poznamenaného už spomínanou schizofréniou, ktorého étos charakterizoval jeden z najväčších humanistov obdobia renesancie, **Pico de la Mirandola** vo svojom traktáte „*O dôstojnosti človeka*“ (práve túto charakteristiku uvádzame ako „motto“), čím v podstate vyjadril fundamentálny rozmer impozantnej kultúrno – duchovnej éry, keď „*rozum obral človeka o skutočnosť*“ (Carrol, 1996, s. 7-9) a vyhnal ho do slzavého, krvou a potom naplneného údolia poznávania, na ktoré je odkázaný a ktoré mu síce darovalo slobodný údel toho, kto vie, ale zároveň ho zavalilo ťažkým bremenom zodpovednosti zvažovať, hodnotiť, teda vedieť.⁶

konštrukcie modernizmu koncom 18. storočia zradikalizovali otázku biologického determinizmu a rozvinuli ho smerom k filozoficko – teoretickým exkurzom o štáte, národe a spoločnosti. Utváranie myšlienkového naturalistickej konštrukcie rasy, nový spôsob obhajoby nerovnosti ľudí na základe somatických znakov v podmienkach vznikajúcej občianskej spoločnosti malo pôvodne elitársky, sociálne – statusový základ a výraznú podporu uvedeným teoretickým zdrojom „prirodzenej odlišnosti“ ľudských komunít poskytli výsledky výskumu dobovej prírodovedy, biológie a antropológie (K. Linné, P. F. Buffon, J. F. Blumenbach, S. J. Gould a i.).“ Bližšie pozri: **Gbúrová, M.**: Ideové zdroje holokaustu. In: *Fenomén holokaustu. Ideové korene, príčiny, priebeh a dôsledky*. Bratislava: Úrad vlády Slovenskej republiky, 2008, s. 16.

⁵ V polohe úvah o vzájomnom vzťahu biologickej a duchovnej otvorenosti človeka, sveta a pôvodu európskej kultúry sa veľmi často zdôrazňuje (J. Strinka, F. Briška, B. Seilerová) práve aspekt životného postoja nazývaného humanizmus, ktorý sa zrodil počas klasického obdobia antickej kultúry (okolo 5. st. p. n. l.). Humanizmus je pozíciou pýtajúcou sa na podstatu človeka ako bytosti obdarenej vedomím, vôľou, schopnosťou prostredníctvom ducha a vedomia urobiť všetko (aj samého seba) predmetom poznania, povzniesť sa nad vlastnú súčnosť mimo interval priestorovej, biologickej determinovanosti (v kultúre) a žiť tak autentický, slobodný život. V najširšom význame slova tento pojem znamená vlastnosť byť človekom ako určitým špecifickým prírodnou – historickým druhom s len jemu prínáležiacimi vlastnosťami, teda rešpektovať ideu ľudskosti (dôstojnosti a slobody) ako východisko akéhokolvek konania.

⁶ **Mirandolov** voluntarizmus a subjektivizmus vyjadrený postulátom „*môžeme byť tým, čím chceme byť*“ sa stal podľa J. Carrola základnou axiómou humanizmu. Jeho „*cieľom bolo zaviesť na Zem poriadok daný človekom, v ktorom by bez akejkoľvek transcencie či nadprirodzených síl prevládli šťastie a sloboda – poriadok, v ktorom bude človek pánom..., nahradiť boha človekom, z ktorého si trúfol urobiť stred vesmíru, ba čo viac – urobiť z neho boha*“ (Carrol, 1996, s. 7-9). Dôsledky uvedených ambícií však podľa autora viedli k stavu, kedy nám neostáva nič iné, ako „*moc, ktorá poháňala našich predkov v mene svojej neúprosnej logiky neochvejne vpred, stvorila ohromnú, silným jasom žiariacu metropolu kultúry..., kládla najrevolučnejšie a najrozpomejšie otázky v histórii ľudstva a predstavovala budúcnosť duše západu*“ vyhlásiť za mýtus, absurdným a cynickým hrobom, ktorého sa stal Osvienčim, ktorý jednoducho sklamal a naďalej rozdeľuje osvietených ľudí... (Bližšie pozri: Carroll, 1996, s. 7 – 9)

Podvedomá ľudská predstava o kolosálnej, priam živočíšnej sile, personifikujúca ideál renesancie (sprevádzaná rozkladom feudalizmu, úsilím o oslobodenie od náboženskej neznášanlivosti, sektárskeho fanatizmu, nabúravaním metafyzických špekulácií a rozvojom vedy) uviedla na scénu dejín nový rozmer ľudskej sily, vyrovnanosti, vnútornej sebadôvery, ktorá nepotrebuje počúvať nikoho, ktorá sama určuje, čo je dobré a čo nie, ktorá uznáva autonómne kritériá cti a ušľachtilosti. Renesančný humanizmus so svojimi postulátmi osobitnej hodnoty či možnosti človeka navyše pretransformoval ideál skúmania prírody ako hľadania noriem pre dobrý (cnotný) život⁷ na hľadanie poznania umožňujúceho zasahovať do prírody a využívať tak jej zdroje v koordinácii s ľudskými ambíciami.

Modifikácia prvkov cieľavedomej racionality do etickej a politickej roviny (poznatie ako moc), na ktorú napríklad vo svojom diele „*Humanizmus ako životný postoj*“ poukázal **G. W. von Wright**, (Wright, 2001) znamenala nasmerovanie racionalizmu k určitému odklonu od teológie, mysticizmu (vo význame odklonu od dogiem, konvencií viery) a nastolila situáciu, keď sa veda vďaka technickým aplikáciám postupne stávala nástrojom na vykonávanie moci. Plánovité využívanie poznania mohlo do istej miery vytvárať prostriedky na nadvládu nad inými, čím spojenectvo novej racionality s mocou otvorilo novú kapitolu v dejinách vývoja ľudských spoločností. Táto vývojová línia svetského humanistického myslenia mala v konečnom dôsledku bezprostredný vplyv aj na chápanie politickej aktivity, pretože človek bol považovaný za tvorca spoločensko – politických pomerov a politické inštitúcie (vrátane štátu) mali byť nástrojom ľudských záujmov na presadzovanie nastupujúcich teórií suverénneho, národného štátu, silnej centralizovanej moci, politického nacionalizmu.⁸

⁷ Základnou témou uvažovania o človeku rozvíjajúceho sa už v myšlienkach starých Grékov bola predstava platnosti poriadku daného prírodou aj vo svete ľudských záležitostí. Zákony, normy konania znamenali konvenciu kopirujúcu prírodný poriadok vecí, ktorý bol takto, ako ideál ich premietnutím do roviny spoločenského usporiadania.

⁸ Spomínaný **G. W. von Wright** prináša veľmi zaujímavý pohľad na uvedené skutočnosti: „*Moc, ktorej sa nová veda sama dala do služby, bol národný štát západného typu. Ten sa vtedy práve rodil a malo trvať ešte dlho, kým sa jeho povýšenecký vzťah k vede naplno rozvinie. Nová veda sa totiž v prvom rade musela legitimovať voči inej moci, ktorá vtedy slabla, ale zatiaľ sa ešte stále mohla pokladať za silnejšiu než štát. Touto mocou bola cirkev, lepšie povedané, bolo ňou kresťanské náboženstvo*“. (Bližšie pozri: Wright, 2001, s. 44)

V kontexte predkladaných úvah pripomínáme ešte jeden dôležitý rozmer vo vývoji humanizmu vtedajšej Európy,⁹ ktorým bol stále výrazný vplyv kresťanského náboženstva. Hoci sa humanisti tohto obdobia stavali veľmi negatívne k úlohe „kléru“ a otrockému podliehaniu jeho dogmám, nebolo by korektné pripisovať humanizmu nejaké protináboženské zameranie. Napriek tomu, že rozum bol často „pasovaný“ za posledného arbitra v teoretických a praktických otázkach, už oveľa skôr **T. Akvinský**¹⁰ urobil intelektuálne aj duchovne prijateľný kompromis medzi gréckym racionalizmom a kresťanskou vieroukou, ktorá viedla k prekonaniu stredovekej prísnej askézy a postulovaniu telesnej a duševnej harmónie, rovnováhy, umiernenosti, čo v intenciaciach samotného kresťanského náboženstva viedlo v období renesancie a reformácie k novému vyjadreniu jeho princípov a syntéze jeho ideových odkazov s humanizmom (*kresťanský humanizmus*). Zmysluplne sa k tomuto postulátu priblížil **T. G. Masaryk** výrokom: *„Moderný človek má kúzelné heslo „humanita“ – „človečenstvo“ ktorým vystihuje všetky svoje túžby asi tak, ako človek stredoveký všetky svoje túžby vyjadroval slovom kresťan. Tento ideál humanitný je základom všetkých túžob novodobých a predovšetkým tiež národnostných, ako už vieme z Kollárovho výroku: „A vždy, ak voláš: Slovan! Nech sa ti ozve človek!“ Od renesancie a reformácie počínajúc ustalať sa nový tento etický a sociálny ideál vedľa kresťanského; ideál ten sa stáva čoskoro protikresťanským a nadkresťanským: človek – idea humanitná, humanitism“* (Masaryk, 1990, s. 9). Podstatu tohto nového humanitného ideálu teda **Masaryk** vidí v tom, že ho vníma ako prirodzený zdroj práv človeka v ňom obsiahnutých sa postupne rodia práva národné a jazykové, práva sociálne

⁹ Nemôžeme opomenúť, že idea zrodu racionalizmu ako poznávacieho postoja (typu myslenia) a korene konceptualizácie racionality s humanizmom charakteristickým pre európsky civilizačno – duchovný priestor, sú spojené so spoločenskými, hospodárskymi a politickými zmenami v procese utvárania sa gréckej spoločnosti v oblasti stredomorskej panvy na prelome 8 a 7. st. p. n. l. V tomto zmysle môžeme západnú civilizáciu odvodiť od gréckej civilizácie (aj s transformáciou pôvodných mytologicko – náboženských reflexií skutočnosti do podoby prirodzeného, na vlastnom rozume založeného výkladu sveta). V širšom ponímaní môžeme tradíciu gréckeho racionalizmu, radikálneho humanizmu, kresťansko – židovskej morálky a rímskeho práva považovať za paradigmy vývoja Európy.

¹⁰ Kresťanské posolstvo spásy vystupuje ako ohlasovanie novej slobody alebo oslobodenia (*eleutheria*). Tento výraz zodpovedal klasickému pojmu právo – politickej slobody, nie však slobody vôle, ale stavu slobodného občana v kráľovstve Božom. U **Augustína** sa tlačí do popredia reflexia slobody voľby a vôle pod titulom *„liberum arbitrium“*, čo neskoršie viedlo (najmä pod vplyvom **T. Akvinského**) k veľkej, špekulatívne hlbokkej metafyzike slobody, spájajúcej aristotelovsko – augustínovské motívy chápania subjektívnej slobody vôle.

a hospodárske a v konečnom dôsledku práva žien a detí.¹¹

Tento trend sa výrazne posilnil nástupom osvieteniského racionalizmu,¹² kde na pozíciu kľúčovej hybnej sily dejinného procesu definitívne vstupuje rozum a historický progres všetkých jeho modifikácií. Súčasne sa vyslovujú požiadavky programového úsilia o vylúčenie fanatizmu a dogmatickosti z „duchovného repertoáru“ človeka, z jeho myslenia, názorov, ale predovšetkým z jeho konania, požiadavky intelektuálnej sebvýchovy konkrétneho jedinca vedúcej k jeho oslobodeniu od omylu, od zotročenia rôznymi druhmi falošných vier, od ničím nerušenej autority tradície a slepého uctievania. Intelektuálna sebvýchova by mala byť v duchu týchto zásad pre každého jednotlivca nevyhnutnou, aj keď nie úplne vyčerpávajúcou úlohou pri napĺňaní zmyslu vlastnej existencie na základe autentickej slobody a rešpektovaní slobody a rozdielnosti iných, nakoľko ľudská dôstojnosť spočíva práve v slobode, v autonómii. *Morálny koncept tradicionalisticky (boh, dedičnosť, viera...) uznanej legitimacy politickej moci týmto prešiel definitívne k legitímite budovanej na vôli individuí (liberálno - demokratický prvok).*

¹¹ **T. G. Masaryk** v kontexte vývoja „humanitného ideálu“ ako niečoho nového pripomína, že prirodzenosť tvorí jeho podstatu a tým ho zásadne odlišuje od starého, historicky daného. Stáva sa tak stelesnením moderných politických cností a moderného usporiadania spoločenských pomerov od absolutistického k demokratickému a ľudovému štátu. Ideál čistého človečenstva (náboženstvo humanity) má podľa neho u rôznych národov a v rôznych časových etapách odlišné podoby (Angličania vypracovali jeho najvšestrannejšiu, eticko – sociálnu verziu, Francúzi filozoficko – literárnu, Rusi náboženstvo – sociálnu, Poliaci národno – politickú, Česi kultúrno – osvieteniskú), avšak z perspektívy osobne prežívanej súčasnosti považoval humanitnú ideu za veľmi úzko spätú s ideou národnostnou, pretože práve národnosť, rovnako ako človek - jednotlivec, majú a môžu byť humánni, humanitní. Ľudskosť totiž nepokladal za abstrakciu mimo skutočných ľudí a národov, ale za ich prirodzenú súčasť. Dokonca zašiel ešte ďalej, tvrdil, že humanitnú a národnú ideu je potrebné vnímať ľudovo, sociálne, nakoľko ľud je niečo iné ako národ, takže heslom a cieľom našich túžob by sa mali stať ľudovosť, socializmus ako prvky humanity. V konečnom dôsledku teda najmä praktické potreby privádzajú človeka k medzinárodnosti, kosmopolitizmu, k úsiliu (rovnakému oprávneniu) každého národa približovať sa k účasti na človečenstve príslušnosťou k svetovej, univerzálnej organizácii. (Bližšie pozri: Masaryk, 1990, s. 10 – 12)

¹² **I. Kant** vo svojej štúdií „Čo je osvietenstvo“ konštatuje: „Osvietenstvo je východiskom človeka z nesvojprávnosti, ktorú si sám zavinil. Nesvojprávnosť je neschopnosť používať vlastný rozum bez riadenia niekým iným. Človek si svoju nesvojprávnosť zaviní sám vtedy, keď jej príčiny nespočívajú v nedostatku rozumu, ale v nedostatku rozhodnosti a odvahy používať rozum bez riadenia nikým iným. Sapere aude! Maj odvahu používať rozum! Tak teda znie heslo osvietenstva.“ (Bližšie pozri: Kant, 1993, s. 381)

Súčasťou osvietenského modelu človeka bola jeho morálna a intelektuálna autonómia, čo vyžadovalo slobodné rozhodnutia jednotlivcov o svojich vlastných osudoch a aj v kontexte verejného (verejnej mienky) sa vychádzalo z optimistického predpokladu, že v slobodnej konkurencii názorov získajú podporu disponovanej a kultivovanej väčšiny rozumné argumenty. Takýto „kult rozumu“ so svojím zdanlivo nevinným „*sapere aude*“ predpokladal do istej miery vlastný monopol na rozhodovanie o oprávnenosti všetkých otázok a odpovedí, ktoré sa v našej mysli môžu vynoriť, skepticizmus a individualizmus zas vyústili do opakovaného zdôrazňovania možností nekonečného spoločenského pokroku.

Na druhej strane osvietenstvo so svojím uctievaním slobody rozumu neobsahovalo žiadny princíp, pomocou ktorého by sme mohli definovať jej hranice, mravná tradícia rozlišovania dobra a zla bola nahradená utilitaristickým individualizmom necitlivým ku klasickým morálnym predpokladom. Reflexia samozrejmosti a záväznosti ideálu autority spôsobila eróziu hraníc medzi možným a dovoleným, nastúpila tendencia postupného spochybňovania tradičného pýtania sa na niečo nemenné, stále, podstatné, zasadené do pevného rámca, s typicky novovekým pýtaním sa na to, čo je prechodné, premenlivé, dočasné. Svetodejinný rámec bol takto spochybnený, prestali existovať pevné oporné stĺpy každodennej existencie a základným médiom ľudského života sa stáva zmena, otvorenosť. „*V súvislosti so zmenou statusu vedomia sa mení aj koncepcia rozumu. Tradične sa preferovalo ponímanie rozumu ako schopnosti vhladu do podstatného, ako schopnosti odvodzovať z princípov... Tým, ako pojem vedomia stráca dominantné postavenie pri interpretácii nášho bytia na svete, rozum sa začína chápať nie ako schopnosť realizácie cieľov, ale ako schopnosť improvizácie, využívania príležitostí. Rozum sa stáva oportunistom, kultúra princípov je nahradzovaná kultúrou zručností*“ (Novosád, 1999, s. 25).

Bezprostredným následkom snahy o vládu rozumu bez „apriórnych“ morálnych základov¹³ (liberálne, utilitárne ponímanie pojmu cnosť v zmysle idey

¹³ Oslabenie kultúrnych a náboženských autorít malo dva dôsledky. Prvým z nich je zatrpknutosť a zloba, pretože ak sa niekde likviduje božstvo a kultúrne vzory, ich najväčší vyznávači sú nevyhnutne kvôli hĺbke svojich citov vnútorne zasiahnutí, rozrušení a v prudkom hneve sa obracajú proti novým perspektívam. Druhým dôsledkom je chaos, ktorý sa hlavne v 19. storočí začal prejavovať v dvoch podobách: *nihilizmus*, ktorý postavil doterajšie opory existencie, teda kresťanský pojem spásy a aristokratický kód cti do vzduchoprázdna (**Nietzscheho** „smrť Boha“ a **Dostojevského** „všetko je dovolené“) a *cynickosť* klasickej liberalistickej formulácie, podľa ktorej

sebauspokojovania) bola protireakcia v podobe romantizmu, respektíve romantického nacionalizmu. Vyznačovala sa prejavmi nesúhlasu s prísnou racionálnou usporiadanosťou osvietených racionalistov (ich kritikou autority¹⁴ a tradície, emancipačnými snahami, ktoré sa snažili skoncovať so starým poriadkom troch stavov v súlade s heslom „sloboda, rovnosť, bratstvo“) a úsilím o revitalizáciu citu, dobrodružstva či vášne človeka ako základných foriem prístupu k životu. V podstate ním nazývame myšlienkový prúd, ktorý sa vyvinul v Nemecku po francúzskej revolúcii a v prvých troch desaťročiach sa rozšíril do celej Európy, kde vznikol celý rad jeho nespočetných modifikácií.

Ekonomická a politická prevaha buržoázie vo všetkých vyspelých krajinách Európy ostro kontrastovala s politickou a ekonomickou roztrieštenosťou a zaostalosťou Svätej ríše rímskej (oficiálny názov vtedajšieho Nemecka). Celonemecký národný trh neexistoval, ani jednotný nemecký národný štát, kultúrna a ideová rôznorodosť Nemecka však ukrývala, napriek všetkému,

je možné žiť v súlade so zákonitosťami rozumu a slobodnej vôle.

¹⁴ Vymiznutie autority z moderného sveta sa všeobecne považuje za jednu z jeho najcharakteristickejších črt a odkazuje nás najmä v kontexte 20. storočia k pojmu kríza. **Hannah Arendtová** poukázala vo svojej knihe „*Kríza kultúry*“ práve na tento fenomén, ktorý „je svojím pôvodom a povahou politický. Ku vzniku politických hnutí usilujúcich sa odstrániť systém politických strán a k vývoju novej totalitnej formy vlády došlo na pozadí viac či menej všeobecného a viac či menej dramatického zrútenia všetkých tradičných autorít., pretože autorita vždy vyžaduje poslušnosť, a preto sa zvyčajne omylom považuje za určitú formu moci či násilia. Autorita však použitie násilia a vonkajších donucovacích prostriedkov vylučuje, a nie je zlučiteľná ani s presvedčaním a používaním argumentov. Oproti presvedčaniu, ktoré vyžaduje rovnosť partnerov, je autoritatívny poriadok vždy hierarchický, takže ak máme vôbec určiť, čo je autorita, musíme ju vidieť ako protiklad k donucovaniu silou, aj voči presvedčaniu pomocou argumentov. To, čo vytvára autoritatívny vzťah, je hierarchická štruktúra, ktorej oprávnenosť uznávajú prikazujúci aj poslúchajúci a v rámci ktorej má každý z nich dopredu určené miesto“ (Arendtová, 1994). Z dejinnej perspektívy **Arendtová** vidí stratu autority ako konečnú fázu vývoja, ktorá po stáročia podrážala hlavne tradíciu a náboženstvo, avšak v momente, keď všeobecná skepsa novoveku prenikla aj do ríše politiky, došlo k jej radikalizácii v podobe rozšírenia duchovného významu vecí pre niektorých na skutočnosť týkajúcu sa existencie všetkých. Teda“ – upozorňuje autorka – „autorita, ktorú sme v modernom svete stratili, totiž nie je autoritou všeobecne, ale ide skôr o veľmi špecifickú podobu autority, ktorá dlhú dobu prevládala v západnom svete. So stratou autority (a s ňou prepojených pojmov tradície a náboženstva) sme stratili aj niť, ktorá nás bezpečne viedla širokými priestormi toho, čo už pominulo, ktorá bola putom každej ďalšej generácie k nejakému vopred určenému aspektu minulosti... Autorita, ktorá povstáva zo svojho založenia, v minulosti má svoj neotrasiteľný základ, dávala svetu ľudí – najnestálejších a najpomínuteľnejších zo všetkých známych bytostí – potrebné trvanie a stálosť. Strata autority sa rovná zrúteniu základov sveta..., keď v každom okamžiku sa čokoľvek môže stať čimkoľvek iným“. Strata stálosti a spoľahlivosti ľudského sveta má teda svoj politický výraz v strate autority. (Bližšie pozri: Arendtová, 1994, s. 6 – 9)

obrovský potenciál, ktorý čoraz viac spomínal na „sladký sen“ dávnej moci a slávy ríše, pričom dominantnou platformou vo vtedajšej duchovnej produkcii (**Goethe, Herder, Kant, Fichte, Hegel, Humboldt**) sa stávala myšlienka národnej obrody, hnutia za jednotu. Nemci veľmi intenzívne teoreticky a umelecky prežívali to, čo iné národy už uskutočnili takpovediac na vlastnej koži a ich duchovná produkcia tlmočila túto revolučnú prax hlavne do prehnane abstraktných, myšlienkových aktivít. Túto citlivosť človeka doby romantizmu je možné definovať nemeckým slovom *streben*, ktoré znamená úsilie, snahu či smerovanie. Všetky tieto významy vyjadrujú chápanie života ako nepretržitého úsilia, s ktorým sa človek pokúša prekonať akúkoľvek, či už hmotnú alebo duchovnú prekážku a ktoré sa prejavuje v túžbe po nekonečne, v odpore k akémukoľvek putu spolu s priáním prekročiť hranice bežnej každodennej skúsenosti.¹⁵

Osudové a neprekonateľné rozdvojenie základných hodnôt európskej kultúry vyústilo do paradoxnej situácie, keď „všetok lesk európskeho ducha humanitnej osvietenскеj a klasickej epochy, ako aj jeho postupný zostup k materializmu a naturalizmu, pokles človeka od najvyšších duchovných hodnôt až k sféram prevažne zmyslovým a pudovým, materiálnym a mocenským, ktoré ho strhávajú až k živočíšne bezútešnému naturalistickému determinizmu a napokon nihilizmu..., vidíme nielen v myšlienkovvej a umeleckej oblasti, ale nájdeme ho aj v národnostnej otázke, ba celkom podobne prebieha dokonca v ekonomickom procese. A tento protichodný pohyb so všetkými protikladmi v národnostnej otázke sa nám v najvypuklejšej podobe objaví zasa na vývoji nemeckého nacionalizmu..., kde proces prebieha od humanity cez nacionalizmus k beštialite“(Štúr, 1998, s. 140). Umenie vychovávať a premeniť tak duchovný a mravný predobraz minulosti k dokonalej súčasnosti viedli k zbožšťovaniu národa, prirovnávaniu jeho nacionálneho charakteru k zákonu pôvodného božského vývoja (**Fichte**), z nacionalizmu (neskoršie vôle k moci) sa stáva exkluzívny princíp, vylučujúci všetko „nenemecké“, štát (germánsky duch) sa stáva nositeľom svetodejinného ducha (**Hegel**). V tejto pôde pevne

¹⁵ Nájdeme tu motívy hľadania absolútna, prioritáciu túžby po všetkom, čo vyvoláva strhujúce emócie, rehabilitáciu viery a záujmu o všetky náboženstvá, lásku k histórii (idealizácia hlavne období starovekého Grécka a stredoveku), zvedavosť vo vzťahu k iracionálnym aspektom života (nová vlna záujmu o mysticismus a mágiu), vznik **Freudovej** psychoanalýzy, čierneho romantizmu (hľadanie estetických hodnôt v morbidnosti, oplzlosti, pochmúrnosti, zle), obnova starých, predvedeckých učení o duši sveta a jednote medzi mikro a makrokozmosom, rozvoj mýtu ako návratu k sebe samému, úteku z reality).

zapustili korene nemeckého nacionálneho cítienia, ktoré sa naplno rozvinulo v nacionálo – mocensko – šovinistickej podobe v 20.storočí a svojim vstupom (najmä rasová ideológia) do arény dejinnej ľudskej skúsenosti so skutočnosťou nastolilo úplne novú „schizmu“, vyhocujúcu antagonizmus jej fundamentálnych progresívnych a regresívnych charakteristík.¹⁶

Na pozadí uvedomovanej protikladnosti, rozporuplnosti jednotlivých dejov reálneho sveta a ich rozumových reflexií, v priestore revízie ideových základov nášho myslenia a odcudzenej, „bezobsažnej“ hodnotovej eschatológie neustáleho zhonu a túžby po neobmedzenom, stojíme pri analýze genézy humanizmu pred „trinástou komnatou“ vlastnej civilizovanej minulosti. Nie sú to teda žiadne „kontemplatívne stanoviská“, ale vedomé (chcené) dynamiky ľudskeho myslenia, ľudskeho konania, vyžadujúce silný akcent na morálny impulz pre činnosť v ktorejkoľvek sfére sociálnej reality, pre preferenciu a voľbu hodnôt slobody, tolerancie, solidarity, pravdy ako zásadných hodnôt vytvárajúcich základ pre akceptáciu a realizáciu idey humanizmu.

Hodnota človeka ako ľudskej bytosti je niečo, čo predstavuje kľúč k prolongácii druhu „homo sapiens“ a čoho autenticita sa zakladá na princípe každodennej praktickej realizácie vzťahu „ja/ty“, „my/vy“ či „moje/tvoje“ (v duchu jedného z nahumánnejších regulatívnych ideálov - zásady „ži a nechaj žiť“)... Hodnota akejkoľvek hodnoty sa však nenaplní, ak spoločnosť (jednotlivci, ktorí ju tvoria) nedosiahla vývojový stupeň schopný neutralizovať faktickú nejednoznačnosť, protikladnosť reálneho sveta a z toho plynúcu nevyhnutnosť rozhodovať sa medzi jednotlivými možnosťami konania, ktoré pred nás reálny život stavia. Ak nedosiahla vývojový stupeň schopný neutralizovať bariéry, ktoré pred nás stavia protikladnosť, rozporuplnosť a dichotómia našej vlastnej (biologickej) prirodzenosti. Kultiváciu a devalváciu ľudskej odkázanosti na túto harmonickú rozmanitosť (rozmanitú harmóniu) človečenstva, odkázanosť na to,

¹⁶ Vznik a počiatkové formovanie rasovej ideológie prináleží – slovami **Iva T. Budila** – k tým oblastiam v intelektuálnych dejinách západnej civilizácie, ktoré sú relatívne málo prebádané. To je podľa neho prekvapujúce najmä vzhľadom k úlohe kategórie rasy v rámci totalitného hnutia 20. storočia, ktorá stále zohráva dôležitú úlohu v diskusiách o povahe dnešnej multietnickej spoločnosti. Ak budeme rozlišovať medzi rasovou teóriou a rasovou ideológiou, tak „rasová ideológia v modernom zmysle je relatívne neskorým fenoménom. Starovek, stredovek a raný novovek až do druhej polovice 18. storočia ju nepoznali..., zásadný kvalitatívny skok smerom k atraktívnej masovej politickej ideológii rasové myslenie uskutočnilo až od osemdesiatych rokov 19. storočia pod vplyvom sociálneho darwinizmu. Zrodila sa eugenika, boli prijímané zákony o nedobrovoľnej sterilizácii, eutanázii, čistote rasy a celý proces vyvrcholil tragédiou holokaustu a etnických čistiek v priebehu 2. svetovej vojny“. (Bližšie pozri: Budil, 2009, s. 30)

čo **M. Gbúrová** (aj v iných súvislostiach) vníma „ako cit presvedčenia byť predovšetkým človekom v zmysle otvorenosti voči názorovej inakosti a rôznorodosti, rozšírenia vedomia o sebe samých a rešpektovania slobodnej vôle k spoločnej budúcnosti.“ (Gbúrová, 2005, s. 63) by sme preto mali vnímať ako kategórie, ktoré vstupujú na scénu „bytia“ až s človekom, s bytosťou, ktorej podstata (prirodzenosť) je súčasne vybavená túžbou rozkazovať a ochotou počúvať, byť súčasťou prírody a zároveň ju svojou činnosťou zničiť (tým aj samu seba). Bytosťou, ktorá je preto v naznačených intenciách naďalej najviac a najmenej spoľahlivým faktorom.¹⁷ Tento moment protirečivosti a paradoxnosti nás v konečnom dôsledku vedie k myšlienke o tom, že *ak raz uznáme moment aktívneho zasahovania človeka do „toku dejín“ (máme na mysli jeho chcené či nechcené, vedomé či nevedomé, dobrovoľné či nedobrovoľné konanie), už sa nemožno až tak veľmi ničomu (a nikomu) čudovať.*

Pokiaľ nechceme byť odtrhnutí od skutočného sveta a zotrvať v rovine ilúzií,¹⁸ je vždy nevyhnutné produktívne preskúmať konkrétny dopad akýchkoľvek regulatívnych ideálov na reálny život jednotlivca, spoločnosti. Keďže sloboda myslieť sám za seba dovoľuje človeku objavovať hranice svojich možností, dosahovať doposiaľ netušené intelektuálne, praktické, umelecké a intuitívne horizonty svojich predispozícií a premieňať tak svoje sny na skutočnosť, neostáva nám nič iné, ako si na záver položiť otázku: Je humanizmus skutočne praktickou, a nie len elitárskou teóriou? Nie sú vedomie (povaha) bežných ľudí skôr epizodické a emotívne ako poznačené kritériami

¹⁷ Uvedomovanie si samého seba a obsahová nasýtenosť atmosféry, v ktorej vyrastáme, formujú individuálne názory, činy, pocity, pričom recipročne pocitové a kognitívne predispozície veľmi výrazne ovplyvňujú našu „spoločenskú“. Považujeme preto skutočnosť, že človek nežije izolovane, ale spolu s inými ľuďmi a prostredníctvom koexistencie realizuje svoju „substanciálnu“ dimenziu človečenstva za jednu z kľúčových pri klasifikácii a analýze nami naznačených programových súradníc produktívnosti schizofrénie v teórii a praxi (nielen) humanizmu.

¹⁸ Napriek nespornému progresu sila a schopnosť oslovenia prostredníctvom teoretických parametrov naznačených v intelektuálnej produkcii neustále klesá vo vzťahu k nesmierne zložitému, chaotickému utváraniu vzťahov a najrôznejších rozhodovacích (mocenských) aktivít súčasnej doby. Sloboda, morálka, veda, vzdelanie, láska predstavujú často iba nepodarených súrodencov zisku, úspešnosti, efektivity a virtuálnej dokonalosti, čo zväzda k domnienke, že sa bez nich v pohode zaobídeme. Ostrý kontrast s teoretickými parametrami naznačenými predovšetkým v etických učeniach intelektuálnych tvorcov dokonca vedie k nedôvere v existenciu morálnych princípov, k nerozlišovaniu medzi dobrom a zlom, k zásadným nezhodám ohľadom toho, čo je správne, pretože prerastanie utilitarizmu, podnikateľskej mentality zameranej na zisk či honby za úspechom do oblastí, v ktorých je ich úloha skôr kontraproduktívna (zdravotníctvo, školstvo, veda...) znamenajú často pokrytecké ospravedlňovanie nemorálneho správania (zneužitie morálky).

raciónálnej a mravnej zodpovednosti? Kde hľadať subjekt našich doterajších úvah, slobodného, racionálneho, morálne a intelektuálne autonómneho, zodpovedného jednotlivca, s vysokým stupňom kultivácie vlastnej pudovosti, slepej, naturálnej vôle, ktorá je hnacím motorom neustálej potreby uspokojovania jeho potrieb? Je vôbec legitímne uvažovať v nami naznačených kontextoch principiálnej schizofrénie (dualizmu) života (človeka ako jeho imanentnej súčasti) o nejakom univerzálne akceptovateľnom (objektívnom) závere? Ak chceme byť korektní, mali by sme si priznať, že stojíme pred problémom „večného hľadania“ v panoptiku dôvery vo vlastné sily pri realizácii malých krokov v neznámom, neistom, nebezpečnom, ale zároveň ľudskému citu, rozumu a vôli rozkošne bohato prístupnom, nekonečnom tajomne.

Literatúra:

- ARENDTOVÁ, H. 1994. *Krize kultury*. Praha: Mladá fronta, 1994. 157 s. ISBN 80-204-0424-4.
- BUDIL, I. T. 2009. *Jitro Árijců*. Praha: Triton, 2009. 417 s. ISBN 978-80-7387-274-8.
- CARROLL, J. 1996. *Humanismus. Zánik západní kultury*. Brno: CDK, 1996. 197 s. ISBN 80-85959-13-5.
- GBÚROVÁ, M. 2005. Európska integrácia a národná identita. In *Formovanie Európskej občianskej spoločnosti*. Prešov: Grafotlač, 2005. ISBN 80-8068-335-2. s. 55 - 63.
- GBÚROVÁ, M. Ideové zdroje holokaustu. In *Fenomén holokaustu. Ideové korene, príčiny, priebeh a dôsledky*. Bratislava: Úrad vlády Slovenskej republiky, 2008. ISBN 978-80-8106-003-8. s. 14 - 21.
- HORYNA, B. 2001. *Idea Evropy*. Praha: Argo, 2001. 212 s. ISBN 80-7203-299-2.
- MASARYK, T. G. 1990. *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich, 1990. 127 s. ISBN 80-7023-036-3.
- MÜNZ, T. 2002. *Listy filozofom*. Bratislava: Kalligram, 2002. 205 s. ISBN 80-7149-459-3.
- NOVOSÁD, F. 1999. Filozofia ako čítanie znamení doby. In *Čas a dejiny I*. Liptovský Mikuláš: SFZ, 1999. ISBN 80-8040-113-6. s.8 - 28.
- SWIFT, A. 2005. *Politická filozofie. Základní otázky moderní politologie*. Praha: Portál, 2005. 179 s. ISBN 80-7178-859-7.
- ŠTÚR, S. 1998. *Zápasy a scestia moderného človeka*. Bratislava: Veda, 1998. 257 s. ISBN 80-224-0536-1.
- WRIGHT, G. H. 2001. *Humanizmus ako životný postoj*. Bratislava: Kalligram, 2001. 159 s. ISBN 80-7149-363-5.