

## PRAVDA A/ALEBO SLOBODA

MIHÁLY VAJDA

Narodil sa v r. 1935. V r. 1953-56 študoval na Leninovom ústave Univerzity Loránda Eötvösa a v r. 1957-60 na Filozofickej fakulte. V r. 1958-61 bol učiteľom na základnej škole a od r. 1961 do r. 1973 pracovníkom Filozofického ústavu MAV. Vtedy ho prepustili zo zamestnania. V nasledujúcich rokoch bol hosťujúcim profesorom v Brémach a v New Yorku. V súčasnosti je vedúcim Katedry filozofie Univerzity Lajosa Kossutha v Debrecíne. Hlavné diela: „*Zárójelbe teti tudomány (Veda v úvodzovkách, 1968); A mítosz és a ráció határán (Na pomedzí mýtu a rozumu, 1969).*

Ja som sa na to narodil a na to som prišiel na svet, aby som vydal svedectvo pravde. Každý, kto je z pravdy, počúva môj hlas. Pilát mu povedal: čo je to pravda?

(Ján 18, 37-38)

Napriek tomu, že to môže znieť ako fráza, nemôžem na samom začiatku môjho výkladu nepripomenúť, že Kristova a Pilátova *pravda* sa navzájom neodlišujú, „iba“ z hľadiska obsahu; Kristovu pravdu totiž nie je možné sformulovať ako slovné vyjadrenie sumy etických alebo iných noriem. Pravda, o ktorej vydal svedectvo Ježiš Kristus, predstavuje jedinečné a výsostne osobné posolstvo, ktorého *vyslyšanie neznamená osvojenie si nejakého poznania: ide o spôsob existencie*. Máme tu do činenia s niečím, čo sa vymyká definovateľnosti človekom, a je takmer isté, že Kristovo mlčanie na Pilátovu otázku „Čo je to pravda?“ možno interpretovať iba takto, a nie ako prejav pýchy alebo opovrhovania protivníkom. Ak by to totiž bolo bývalo možné, prečo by Kristus i v tomto prípade nebol dal – obrazne povedané – cisárovi, čo je cisárovo? Na jednej strane pravdu, ktorú môžeme, alebo nemôžeme poznať, i verbálne uchopenie a učenie budem nazývať metafyzickou pravdou; na druhej strane je tu pravda, ktorá je nám daná vo svedectve a zjavení – tieto dve pravdy majú málo spoločného. Cieľom mojej úvahy nie je podrobná analýza problematiky Kristovej pravdy a pravdy obsiahnutej v kresťanskej viere. Napriek tomu som však pokladal za potrebné – keďže už z úvodných myšlienok vyplýva, že obe roviny pravdy nemožno stotožniť – načrtnúť aspoň v hrubých obrysoch i tento problém. Vychádzajúc z názvu úvahy som zamerlal svoju pozornosť na kardinálny problém neoddeliteľnosti pravdy a slobody. Mojou snahou je uviesť pádne argumenty *proti* stavaniu týchto dvoch základných hodnôt európskej kultúry do protikladu; táto možnosť však prichádza do úvahy iba v prípade, ak obe hodnoty interpretujeme „metafyzicky“. Je nesporné, že pravdy konečného ľudského rozumu sú pravdy, ktoré možno sformulovať ako odpovede na otázku „Čo je pravda?“ a bez ktorých, resp. bez viery v ktoré by sme sa – podľa všetkého – nezaobišli; tieto tzv. metafyzické pravdy sa v priebehu dejinného vývinu dostali neraz do protikladu so slobodou. Myslím, že tento fakt nie je potrebné zvlášť zdôrazňovať, a neverím, že by sa našiel úprimne veriaci kresťan, ktorý by popieral, že niektoré kresťanské pravdy slúžili a dodnes slúžia na potlačanie idey *slobody jednotlivca*, ktorá tvorí neoddeliteľnú súčasť

európskeho kultúrneho dedičstva<sup>1</sup> a pochádza takisto z kresťanstva. Obmedzovanie osobnej slobody nebolo v prvom rade dôsledkom zneužívania kresťanských práv niektorými jednotlivcami, prípadne ich nesprávnej interpretácie alebo úmyselnej deformácie – i keď ani takéto prípady neboli zriedkavosťou –, ale dialo sa tak najmä preto, lebo verbálne pravdy (môžeme ich označiť i za dogmy bez ohľadu na to, či sme si ich osvojili prostredníctvom racionálneho nazerania alebo nám boli vnuknuté zvonku) sú intolerantné voči iným pravdám a ich nositeľom, pričom ich pokladajú bez výnimky za ne-pravdy.<sup>2</sup> Na rozdiel od verbálnych práv je však Kristova pravda, ktorá je integrálnou a neoddeliteľnou súčasťou európskej kultúry, dominantným prvkom európskeho myslenia, nevynímajúc ani tých európsky cítiacich a zmýšľajúcich ľudí, ktorí neveria vo verbálne pravdy kresťanskej vierouky.<sup>3</sup> Kristova pravda, ktorá je pravdou zjavenou, pretože sa nenachádza mimo nás; pravda ako spôsob bytia, ktorý nemá sformulované postuláty v zmysle postulátov metafyzických práv, je pravda, ktorá sa nemôže ocitnúť v protiklade so slobodou, pretože je s ňou *totožná*.

So slobodou sa však môže dostať do protikladu nielen metafyzická čiže verbálna pravda a ku konfliktu nedochádza iba medzi metafyzicky interpretovanou pravdou ako pseudohodnotou a praktickou nevyhnutnosťou na jednej strane a slobodou ako skutočnou hodnotou na strane druhej. Hodnota slobody sa dá totiž interpretovať i tak, že sa táto interpretácia dostáva do antinómie s Kristovou pravdou – pričom analogicky s predchádzajúcim myšlienkovým sledom názvom túto slobodu metafyzickou slobodou. Na tomto mieste sme dospeli v našich úvahách do štádia, v ktorom myseľ filozofa najviac inšpiruje problém, ako sa moja pravda mení na ne-pravdu v momente, keď sa dostáva do protikladu so slobodou a likviduje osobnú slobodu druhých; pri hlbšom zamyslení sa nad európskymi dejinami každý pochopí podstatu tejto dilemy. Odstrašujúce príklady inkvizítorov, ktorí v mene čistoty kresťanskej vierouky posielali kacírov do bĺciacich plameňov, či novodobých straníckych bossov, likvidujúcich nepriateľov ľudu a robotníckej triedy pomocou najmodernejších výdobytkov techniky, hovoria pre Európanov až príliš jasnou rečou, aby im bolo treba podrobne rozvádzať neľudskosť za-pravdu-horiaceho fanatizmu a jeho bytostnej ne-pravdy z hľadiska Kristovej pravdy.

---

<sup>1</sup> Som presvedčený, že v európskej kultúre niet hodnôt, ktoré by neboli prinajmenšom inšpirované kresťanstvom. V tejto súvislosti uvediem citát z rozsiahleho diela významného maďarského mysliteľa 20. storočia Istvána Bibóa: „...antiký otrokársky demokratizmus by sa bez kresťanstva nikdy nebol pretvoril na modernú demokraciu, ktorej základným pilierom je rovnosť všetkých ľudí pri dôslednom rešpektovaní dôstojnosti každého jednotlivca; bez stredovekého asketizmu rehoľníkov by sa však ani z nepredpojatého a zvedavého skúmania prírody nebola vyvinula moderná veda, fungujúca na princípe striktnej exaktnosti. Bez inšpirácie kresťanskými ideami by sa však rezignovaný a v podstate pesimistický humanizmus antiky nebol pretransformoval na moderný, aktívny optimistický humanizmus.“

<sup>2</sup> Waldemar Besson cituje vo svojej štúdii *Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie* učebnicu cirkevného práva, vydanú kardinálom Ottavianim v r. 1960, v ktorej sa o.i. uvádza: „Usudzujete nebadaj, že katolícka cirkev pristupuje k veciam podľa dvojakej miery; tam, kde vládne, sa snaží obmedzovať práva príslušníkov menšinových vierovyznaní; naopak tam, kde sa cirkev sama ocitne v menšine, sa dožaduje rovnakých práv, akými disponuje väčšina. Naša odpoveď znie nasledovne: musíme aplikovať dvojakú mieru, jednu pre pravdu a druhú pre omyl.“ Každá svetonázorová politika je postavená na princípoch sformulovaných kardinálom – azda iba s tým rozdielom, že svoje stanovisko nevyjadruje natolik jednoznačne. Veď napokon, ako hovorí Carl Schmitt, ktorý sa však s kardinálovou formuláciou plne stotožňuje, „z hľadiska ľubovoľného svetonázoru sa všetky politické formy a možnosti stávajú iba prostriedkom na realizáciu idey.“

<sup>3</sup> Aby sme sa vyhli prípadným nedorozumeniam, chcem k uvedenej pasáži dodať ešte niekoľko doplnujúcich myšlienok: bolo by nezmyselné popierať, že Kristova pravda sa stala súčasťou európskej kultúry prostredníctvom Ježišovho jedinečného a výsostne osobného svedectva. Zároveň sme však presvedčení, že život v súlade s pravdou je možný i v kultúrach, ktorých Ježišovo svedectvo nie je súčasťou, nakoľko v nich toto svedectvo *historicky* nie je prítomné.

Dnešní myslitelia preto presadzujú svoje metafyzické pravdy – napriek tomu, že sa bez nich nezaobídu – s určitým nadhľadom: akceptujú skutočnosť, že popri ich pravdách existujú aj iné pravdy, ktoré sa sami snažia pochopiť. Podľa môjho názoru sa koncom 2. tisícročia celý problém značne skomplikoval; má totiž aj svoju druhú stránku, ktorá by sa dala vyjadriť takto: *ne povedie distancovanie sa od za-pravdu-horiaceho fanatizmu nevyhnutne k takej interpretácii pojmu slobody, ktorý sme označili za „metafyzický“?*

Už predtým som vyslovil názor, že Kristova pravda, ktorá je pravdou zjavenou, sa nenachádza mimo nás, ale v nás: pravda ako spôsob bytia, ktorá nemá exaktne sformulované postuláty v zmysle metafyzickej pravdy; *táto pravda* sa nemôže dostať do protikladu so slobodou, pretože je s ňou *totožná*. Moje tvrdenia vychádzajú z Heideggerovej interpretácie pravdy, podľa ktorej *podstatou pravdy (Das Wesen der Wahrheit) je sloboda*. Ako máme túto tézu chápať? Heideggerovi je, samozrejme, jasné, že z pohľadu bežného ľudského rozumu i bežnej každodennosti je stotožnenie pravdy so slobodou holým nezmyslom, ba priam škandalom, nakoľko bežné, metafyzikou určené myslenie dnešného človeka nie je schopné predstaviť si pod ním nič iné ako vydanie *nespochybniteľnej a večnej pravdy* napospas ľudskej svojvôli.

Lenže tak, ako je večná a nespochybniteľná pravda v metafyzickom chápaní, kde vystupuje ako od nás nezávislá, ale subjektom poznateľná vlastnosť objektu, aj sloboda – bez ohľadu na to, či existuje reálne, alebo iba v predstave – sa javí ako zdanlivá nezávislosť subjektu od objektu, ako svojvôľa iba z pohľadu metafyziky. V rámci takéhoto chápania je človek mysliaca substancia, jeho jedinou istotou je jeho vlastné myslenie (*cogito*) a – ako to sformuloval Descartes – z istoty svojho myslenia odvodzuje vlastné bytie.

Podobne ako metafyzický pojem pravdy je sformulovaný i pojem slobody, založený na oddelení subjektu od objektu a na ich vzájomnom protiklade. Človek v metafyzickom období vývinu dejín bytia, ponechaný sám na seba a uzavretý do vlastnej subjektivity, sa stáva na objekte nezávislým subjektom, ktorý sa vo svojej neznesiteľnej slobode snaží zúfalo nájsť nejaký pevný bod, hľadá teda pravdu mimo seba, vo sfére objektivity. Vo chvíli, keď ju zdanlivo nachádza a domnieva sa, že konečne našiel pevnú oporu, sa už, samozrejme, za nič na svete nemieni vzdať tejto náhodne objavenej pravdy a snaží sa ju vnútiť každému. Akonáhle sa „moja“ pravda stáva i „jeho“ pravdou, bytie stráca svoju „neznesiteľnú ľahkosť.“

Naproti tomu Heidegger vychádza z predpokladu, že človek je v prvom rade bytie-vo-svete (*In-der-Welt-Sein*). Nespochybniteľnou istotou je tu fakt, že som, resp. som v tomto svete a zároveň som spolu s inými ľuďmi, pričom Heidegger interpretuje vzťah poznávajúceho subjektu k objektu poznania iba ako odvodený modus bytia-vo-svete. Postulovanie bežnej, nedosiahnuteľnej objektivity stojacej v protiklade k holému, osamotenému *cogito* predstavuje odvodenú myšlienku. Sloboda ako podstata pravdy nespočíva v našej nezávislosti od objektu; ľudská sloboda je v prvom rade naša schopnosť odovzdať sa odkrytosti jestvujúceho, aby sme ponechali veci takými, aké sú; vtedy sa naša sloboda stáva schopnosťou žiť v súlade s pravdou.<sup>4</sup>

Ak sú teda pravda a sloboda totožné, neznamená to iba to, že ne-pravda je všetko, čo obmedzuje osobnú slobodu iných, ale ne-pravdou je tu súčasne i všetko, čo protirečí slobode. Na prvý pohľad sme dospeli k uspokojivému riešeniu, ale... čo s ním? Pomôže nám orientovať sa vo svete? Tu môžem povedať iba toľko – a vedie ma k tomu moje najhlbšie presvedčenie –, že filozofia nie je iba prostriedkom, ktorý nám pomáha pri orientácii vo svete; ak by

<sup>4</sup> Tento záver nemá vôbec nič spoločného s Hegelovým chápaním slobody ako poznanej nevyhnutnosti. Hegel sám, pravda, popiera, že by sloboda mohla byť totožná so svojvôľou; zároveň však v duchu metafyziky interpretuje pravdu ako poznatok, presnejšie povedané, ako vlastnosť našich poznatkov.

som zostal iba pri konštatovaní, že chápanie filozofie ako prostriedku na dosiahnutie určitého cieľa sa zakladá na metafyzickej interpretácii filozofie a ľudských poznatkov vôbec, a prehlásil by som, že sa s ním stotožňujem, moje filozofické svedomie by ma hrýzlo ďalej. Lebo filozofia prekonávajúca metafyziku v heideggerovskom zmysle už nikdy nebude môcť o sebe tvrdiť „...vydržať, len ešte trochu vydržať a nastane úsvit Veľkej idey – stačí, ak sa potvrdia naše tézy a všetko sa na dobré obráti“ – ako výstižne poznamenal maďarský spisovateľ a satirik Frigyes Karinthy vo svojej paródii na Lukácsovu ranú filozofiu poznačenú predimenzovaným metafyzickým myslením. Táto nová filozofia sa už nikdy nebude môcť realizovať v podobe abstraktných teórií; jej hlavným cieľom sa stane analýza a – ak to bude vôbec možné – predstavovanie.<sup>5</sup>

Na tomto mieste uvádzam citát z diela Carla Schmitta *Römischer Katholizismus und politische Form*. Táto kniha je z nášho pohľadu stelesnením stavovskej myšlienky, o ktorej maďarský filozof Imre Csécsy napísal: „Sociálna sloboda je možno utopickou myšlienkou; je však isté, že človek nie je vo svete sám, lebo spolu s ostatnými ľuďmi vytvára spoločnosť, národ, štát a je pútaný zväzkami spolupatričnosti. Preto je prakticky nemožné stavať v podstate pohanskú realitu politickej sféry<sup>6</sup> a kresťanskú ideu osobnej slobody do nezmieriteľného protikladu. Duch kresťanstva sa predsa rozvíja vždy v rámci určitého spoločenstva, v ktorom sa realizujú i hodnoty kresťanskej morálky. Pozemským cieľom tejto morálky však je vždy *sám človek*; politika je iba prostriedkom dospievania človeka, prichádzajúceho na svet so slobodonou vôľou, na stále vyšší stupeň kolektívnej slobody, aby nezostal iba súčiastkou v súkolí obrovskej mašinérie, ale aby sa stal činiteľom s vlastnou hodnotou a vlastnými cieľmi v rámci spoločenstva, národa a štátu.<sup>7</sup> Vráťme sa však k avizovanému citátu Carla Schmitta. „Osvietení filozofi 18. storočia hlásali osvietený despotizmus a diktatúru rozumu, pod ktorou títo uvedomelí aristokrati chápali svoj vlastný rozum. Osvietenci sa snažili založiť autoritu ideálu humanity na fakte, že jeho nositeľmi sú práve oni, ako i tajné spolky snažiace sa zachovať si charakter striktné ezoterických spoločenstiev. Pre túto ezoteriku je práve tak ako pre všetky ostatné typy ezoteriky charakteristické antihumanistické povýšenectvo voči ne-zasväteným, voči priemernému človeku a demokracii. Kto by sa dnes už opovážil takto myslieť a konať? V tejto súvislosti je veľmi poučné sledovať, aký osud stihol jednu z typických podôb tohto humanitného postoja – Mozartovu *Čarovnú flautu* v nemeckom prostredí.

<sup>5</sup> Je možné, že práve táto radikálna metafyzická vyhrotenosť znemožnila Lukáčsovi dospieť k poznaniu, že dobro, ktoré je integrálnou súčasťou Kristovej pravdy, možno dosiahnuť už na tomto svete. „Dobro – hovorí Lukács – je božské, dobro je metapsychologické. Ak sa v nás objaví dobro, raj sa mení na skutočnosť a v nás sa prebudilo božské.“ V tejto súvislosti sa – aspoň podľa môjho názoru – odvoláva Lukács na Krista úplne neprávom. „Prečo hovoríš, že som dobrý? Niet predsa na svete nikoho dobrého okrem Boha.“ Byť dobrým v zmysle stelesnenia dobra predsa ešte neznamená, že človek je schopný konať dobré skutky.

<sup>6</sup> Carl Schmitt sa v tejto otázke stavia radikálne proti protestantovi Csécsymu kvôli jeho, ako hovorí, „nevyhnutne protestantskému mysleniu“; „V jeho chápaní (predstaviteľa ducha kapitalizmu a socializmu – M.V.) je politika sférou neodbornosti, pretože sa musí odvolávať nielen na ekonomické, ale aj na iné hodnoty. V porovnaní s touto absolútnou ekonomickou predmetnosťou je katolicizmus v imanentnom zmysle politický.“ Pravdaže, ani Csécsy nestavia politiku a kresťanstvo proti sebe, ako sa to podľa Schmitta na každého „poriadneho“ protestanta patrí, avšak politiku ako takú nepokladá za kresťanskú „realitu.“

<sup>7</sup> Csécsyho kritiku stavovskej myšlienky sme tu citovali v takom rozsahu preto, že názory na túto problematiku, ktorá sa v mnohých bodoch dotýka i témy mojej úvahy, sa rôznia. V súvislosti s uvedenou kritikou nebudem skúmať, či jedno stanovisko je „typicky katolícke“ a druhé „typicky protestantské“. Základný problém je tento: do akej miery je filozofia, ktorej hlavnou ambíciou je prekonať metafyziku, schopná vyrovnať sa s dôsledkami svojich záverov, ktoré sú nemenej závažné ako interpretácia slobody a pravdy z hľadiska doterajšej, metafyzickej filozofie?

Znamená Mozartova slávna opera pre dnešného intelektuála okrem lahodnej nemeckej hudby, idyl a skutočnosti, že *Čarovná flauta* je jednou z predchodkýň viedenskej operety, aj voľačo iné? Pritom nik nepochybuje o tom, že táto opera je ódou na osvietenstvo, ospevujúcou boj, v ktorom deň zápasí s nocou, svetlo s tmou. Z hľadiska zmýšľania demokratickej epochy by bolo všetko v poriadku, keby sme nevedeli, že Kráľovná noci, proti ktorej kňaz-slobodomurár bojuje, je zvláštnym spôsobom – matkou. Predovšetkým ale – aká neslýchaná nadutosť vládne medzi kňazmi a aká to diabolská irónia voči Papagenovi, obyčajnému človeku, dobrému manželovi a otcovi starajúcemu sa o uspokojenie materiálnych potrieb rodiny, ktorého odbavia tým, že mu splnía všetky želania a uspokojia všetky jeho potreby! Nepozná na tomto svete nič hroznejšieho ako zamyslieť sa nad *Čarovnou flautou* z hľadiska dejín myslenia. Stačí letmé porovnanie so Shakespeareovou *Búrkou* a prideme na to, ako sa stal z Prospera slobodomurárskeho kňaza a z Calibana Papagenu.“

Keby sa citát netýkal Mozartovej *Čarovnej flauty* a keby to neboli myšlienky autora, ktorý vidí záruku – aby som použil svoju terminológiu – toho, že metafyzicky poňatá sloboda nevyženie zo sveta pravdu, v politike jednej inštitúcie, potom by som s týmito myšlienkami plne súhlasil. Pravdupovediac, *Čarovná flauta* bola dlhé roky – aj keď som v súvislosti s týmto problémom nepoznal Schmittove názory ani názory iných mysliteľov – veľkým hlavolamom i pre mňa. Samotný príbeh, libreto opery, sa inak, ako to urobil Schmitt – ak chcete, z „politického“ hľadiska – interpretovať ani nedá. V hudbe však (na rozdiel od Schmitta) jasne cítim Mozartovu veľkosť, porovnateľnú s výnimočnosťou opery *Don Giovanni*. Protiklad medzi oboma rovinami sa mi nedarilo objasniť až do chvíle, kým som si nespomenul na génia filmového umenia Ingmara Bergmana – a odrazu mi bolo všetko jasné. *Čarovná flauta* nie je ničím iným ako pokračovaním *Dona Giovanniho* a nechce povedať nič iné – ak hudba a umenie môžu vôbec povedať čosi, čo možno vyjadriť verbálnymi prostriedkami – ako to, že spolu s Giovannim sa ocitol v prepadisku i celý stavovský, hierarchicky usporiadaný svet a na jeho mieste vznikol svet meštiansky, objavujúci sa v závere opery *Don Giovanni*, ktorý už nikdy *neumožní žiadnej elite nárokovat' si rolu vlastníka pravdy* v podobe kánonu metafyzických právd. Sarastro i Kráľovná noci pôsobia nefudsky a anachronicky (nezabúdajme, že Sarastrova ríša je zároveň i Monostatovou ríšou); Tamino a Tamina pôsobia vyslovene komicky a v porovnaní s nimi predstavuje i Papagenova jednoduchá metafyzická pravda *stelesnenie Kristovej pravdy*. Ingmarovi Bergmanovi sa tak podarilo dostať libreto a hudbu *Čarovnej flauty* do vzájomného súladu, čo mu veľmi pomohlo pri súčasnom prekonaní metafyzického racionalizmu osvietenstva a racionalistickej kritiky meštianskeho sveta ako pekla.

Pred nami sa otvára ďalší problém: čo ak niet žiadnej inštitúcie, ktorá by mohla aspoň s relatívnou legitimitou vystupovať v úlohe politického stelesnenia pravdy nachádzajúcej sa za hranicami poznateľnosti a definovateľnosti človekom a ktorá by sa zároveň mohla, opierajúc sa o túto relatívnu legitimitu, prezentovať navonok ako vlastníka tejto pravdy? Pritom som presvedčený, že v meštianskom svete (či sa nám to páči, alebo nie) nie je a ani nemôže existovať takáto inštitúcia; potom si treba položiť otázku, kto alebo čo by mohlo vytvoriť konsenzus, ktorý by bol – relatívnou, pretože iba ľudskou – zárukou zachovania princípu totožnosti slobody a pravdy na tomto svete a ktorý by zabránil tomu, aby sa v mene „konečnej a nespochybniteľnej“ metafyzickej pravdy páchalo násilie na človeku, obmedzovala jeho osobnú slobodu; alebo naopak – aby sloboda individua viedla k vytlačeniu nedefinovateľnej, Kristovej pravdy z tohto sveta? Ako vieme, žiadna „racionalita“ nie je schopná vytvoriť takýto konsenzus, pretože „rozum je prostriedkom kalkulácie, plánovania, je neutrálny vo vzťahu k cieľom a jeho živlom je koordinácia“ [1].

Známy maďarský mysliteľ István Bibó zanechal nasledujúcim pokoleniam v rámci svojho rozsiahleho diela jednu úvahu, ktorá má pozoruhodný, priam barokovo poprekrúcaný názov: *Keby bolo KONCILOVÉ HNUTIE v 15. storočí zvíťazilo... Hovory titulárneho kanonika Istvána*



na Bibóa so svojím svokrom, kardinálom arcibiskupom Lászlóm Ravaszom o novodobých dejinách rímskokatolíckej cirkvi so zvláštnym zreteľom na luteránske a kalvínske kongregácie. *Cirkevno-kultúrno- a politicko-historická uchrónia*. Uchrónia znamená oživenie a skonkretizovanie predstáv o neexistujúcich epochách podľa vzoru utópií, predstáv o ideálnom spoločenskom zriadení na neexistujúcom mieste sveta. Bibó sa vo svojej práci zamýšľa nad tým, „čo by sa bolo stalo, keby bolo koncilové hnutie dospelo k víťazstvu: predstavujem si, že jednota Cirkvi v 16. storočí sa prostredníctvom historického kompromisu medzi katolíkmi, protestantmi a stúpenkami Erazma Rotterdamského zachovala; táto koncilovo-presbyteriánska reforma cirkvi sa v ďalšom vývoji stáva vzorom pre realizáciu ústavných zmien, ktorých iniciátori v spolupráci s cirkvou eliminujú pokusy o reštauráciu stredovekého absolutizmu, takže k intermezzu v podobe osvietenského absolutizmu nedôjde a moderné ľudské práva a slobody organicky vyrastajú zo stredovekých práv a slobôd – podobne, ako sa to naozaj udialo v Anglicku. Cirkve si v tomto procese zachováva svoju tradičnú úlohu zjednocujúceho rámca európskeho duchovného života a všetky moderné hnutia ako osvietenstvo, moderný scientizmus, humanitarizmus, demokratizmus, liberalizmus a socializmus sa rozvíjajú v rámci tejto cirkvi; vďaka rozšíreniu rehoľných princípov na celú spoločnosť by sa všetci príslušníci duchovnej elity stali nositeľmi aspoň titulárnych cirkevných hodností.“

Vidíme, že Bibó bol presvedčený o tom, že v prípade zachovania jednoty katolíckej cirkvi by sa boli v minulosti vytvorili jedinečné rámcové podmienky pre pokojný prechod od stredovekých slobôd k modernému chápaniu ľudských práv a slobôd. Základným predpokladom takéhoto vývoja by však muselo byť budovanie autority cirkvi na spôsob duchovnej elity, ktorá by ako taká stratila charakter politickej inštitúcie disponujúcej značnou mocou. Predpokladom zachovania skutočnej slobody je však – ak som Bibóve slová pochopil správne – existencia duchovnej elity, ktorá by nedisponovala v prvom rade politickou mocou, ale predovšetkým prirodzenou autoritou. Na záver svojich uchronických hovorov s arcibiskupom Ravaszom vykladá kanonik svojmu diskusnému partnerovi skutočnú vývinovú líniu európskych dejín ako uchróniu, čo pána kardinála „hlboko urazí a autora týchto myšlienok označí za somára. Svoje výhrady sústreďuje do troch bodov: v prvom rade pokladá za nevkusné, ba priam škandalózne niektoré anekdotické pasáže dielka, v ktorých kanonik napríklad uvádza, že z kardinála Borgiu sa stáva pápež a práve on dáva upáliť Savonarolu, keď sám je povestne známy neslýchanými rodinnými škandálmi alebo organizovaním nechutných orgií vo Vatikáne; alebo príbeh smilného, brutálneho a vierolomného kráľa, ktorému sa napriek hrozným charakterovým črtám podarí ako jedinému vytvoriť aspoň akú-takú inštitucionálnu formu syntézy katolicizmu, protestantizmu a „erazmovstva“, čím z hľadiska dlhodobej perspektívy zachraňuje jednotu katolíckej cirkvi. Kardinál ďalej pokladá za absurdnú i predstavu, že by moderný scientizmus založený na rehoľnej askéze a moderná idea slobody vychádzajúca z kresťanskej koncepcie dôstojnosti jednotlivca mohli časom opustiť rámec kresťanského myslenia a ako proticirkevné hnutia zaznamenať prenikavý úspech a že odtrhnutie sa od hodnôt kresťanskej morálky povedie ku katastrofálnym dôsledkom až v 20. storočí (v podobe atómovej hrozby, kultu násilia a mravného nihilizmu).“ Z priestorových dôvodov citát na tomto mieste prerušujem.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Bibó ďalej pokračuje: „Najškandalóznejším momentom celej uchrónie podľa kardinála nie sú nevkusné a nepresvedčivé pasáže, ale časť, ktorá vyznieva nanajvýš dôveryhodne a presvedčivo. Cirkve bola totiž v 16. storočí naozaj veľmi blízko k tomu, aby sa rozpadla na petrifikovaný monolit ortodoxného katolicizmu, sústreďujúceho celé svoje úsilie na udržanie moci, a na atomizovaný protestantizmus. Predstaviť si takúto situáciu čo len ako teoretickú možnosť by znamenalo pripustiť možnosť, že by Duch Svätý mohol cirkve eventuálne opustiť.“ Na otázku kanonika Bibóa, či takýto prípad predsa len nemôže nastať, odpovedal kardinál iba pohoršeným pokrútením hlavy.

I keď sa nemôžem stotožniť s Bibóovou formuláciou v súvislosti s „dôsledkami odtrhnutia sa od kresťanských morálnych hodnôt“ – čo vyznieva už na prvý pohľad veľmi metafyzicky, pretože odsúva konsenzus do sféry definovateľného –, pokladám ju za vyslovenie jednej z najpálčivejších otázok súčasnosti. Podstatou problému je totiž postupný – a dnes už prakticky zavŕšený – zánik duchovnej elity, ktorej autorita by dokázala i bez explicitne formulovaných dogiem a využívania mocenských pák artikulovať a dostávať do povedomia spoločnosti to, čo je pre ňu *posvätné*. V danom prípade – keďže hovoríme o európskej spoločnosti – je takouto posvätnou vecou Kristova pravda. Bez sprostredkovateľskej úlohy duchovnej elity bude totiž podľa všetkého vývoj určovať na jednej strane kult násilia a mravný nihilizmus a na druhej strane zaslepený fundamentalizmus rôznych odtieňov. Znamená to, že nastávajú zlé časy? „Časy sú zlé – hovorí Heidegger –, pretože v nich abscentuje ne-za-halenosť bolesti, smrti a lásky. Zlé je i samo osebe zlé, pretože odvrhuje od seba sféru podstaty, kde bolesť, smrť a láska patria neoddeliteľne k sebe.“ Touto sférou podstaty je posvätné. Podľa Heideggera však „... skryté nezostane iba posvätné ako stopa vedúca k božskému, ale skrytá zostane i stopa vedúca k posvätnému čiže vyhasína všetko, čo je zdravé.“ Heidegger má však pravdu možno i v tom, že – na základe trpkých skúseností s diabolskou mocou – zjavenie Svätého vo svete si nemožno vynútiť prostredníctvom vedomých ľudských snáh – teda politiky – ako výsledok týchto snažení. „O tom, či Boh žije, alebo zostane mŕtvy, nerozhodne okolnosť, či je človek veriaci, alebo nie, tobôž teologické aspirácie filozofie a prírodných vied. O tom, či je boh naozaj Bohom, sa rozhodne až z konštelácie bytia a v jeho vnútri.“

Z maďarského originálu *Igazság es/vagi szabadság* preložil František Fundárek

## LITERATÚRA

[1] HORKHEIMER, M. – ADORNO, T. W. : Die Dialektik der Aufklärung, 1947.