

TRANSCENDENCIA A DEMOKRACIA

JOZEF PAUER, Filozofický ústav SAV, Bratislava

PAUER, J.: Transcendence and Democracy
FILOZOFIA 51, 1996, No. 9, p. 550.

The paper outlines the issues of freedom and choice as the fundamental values of democracy. Since an attitude of a person to himself/herself, to society and transcendence plays a more important role in history than the political organization of society does, the relation represents a determining factor of values on which freedom and choice are substantially dependent. From an outline of the structure of knowledge common to ancient Greek thought, Christian thinking and contemporary science, the paper passes through to an assertion of essential correlation between creation, knowledge and love as the identification with the other. Thus free choice is no more a superficial selection. It disposes an order which springs out from an openness to transcendence as the identification with the other.

Výtvor antického Grécka – demokracia sa javí ako charakteristický prvok vývoja európskej kultúry. Sú však aj také obdobia západných dejín, kedy sa tento prvok stráca. Na základe toho sa možno domnievať, že politická organizácia spoločnosti nezohráva v dejinách až takú dôležitú úlohu, ako sa to na prvý pohľad javí. Azda významnejší, i keď menej zreteľný, je tu problém postoja človeka k sebe, k spoločnosti, k transcendentii a k transcendentnu. Takisto to súvisí s rozdielmi medzi západnou a východnou duchovnou tradíciou vzhľadom na problémy metafyziky bytia, vzťahu človeka a kozmu, miesta a zmyslu transcendencie. Z iného hľadiska tu možno spomenúť Frommovo rozlišovanie dvoch spôsobov existencie – „mať“ a „byť“ – alebo tiež Jungovu extrovertnosť ako „štýl“ Západu a introvertnosť ako „štýl“ Východu.

Demokracia, kultúra a hodnoty sú vzájomne prepojené spôsobom, ktorý možno v dejinách spätne sledovať, preto môžeme osobitnú pozornosť venovať aj problémom slobody a voľby ako fundamentálnym hodnotám demokracie.

Historická analýza a sloboda voľby. Dejiny možno chápať aj ako sled udalostí a údajov, ktoré máme k dispozícii. Podobne možno zaobchádzať s ideami, hodnotami a kultúrou. Potom disponujeme jasne formulovanými a klasifikovanými historickými faktami, na ktoré sa môžeme voľne odvolávať. Podľa inej definície kultúra a dejiny sú živé a nemožno ich klasifikovať bez toho, aby sme ich zbavili ich obsahu.

V každej klasifikácii je to, čo nachádzame, vlastne informáciou o indivíduu, škole alebo kultúre, ktorá túto klasifikáciu uskutočnila. Môžeme sa tak len priblížiť k istému historickému obsahu v rovine nášho historického poznania. V prvom rade sa tu však odкрýva naše vlastné kultúrne prostredie. Hrozí nebezpečenstvo stratenia sa v bludnom kruhu historickej argumentácie o ktorejkoľvek myšlienke. Historický výklad toto riziko

ešte znásobuje. Možno ho však prekonať, ak našim úmyslom je iba snaha o zexplicitnenie problému analýzou, ktorá chce odhaliť isté historické témy pomocou našich vlastných kultúrnych obsahov. Spomeňme si na Pascalov argument: „Nehľadal by si ma, ak by si ma už nebol našiel.“ Takisto podľa Tomáša Akvinského nachádzame pôvodnú tézu opäť na konci logického dokazovania, ale s hlbším pochopením a v širšom kontexte.

Riziká každého analytického výkladu slobody a voľby spočívajú v tom, že vychádza z premís, ktoré sa považujú za správne, a končí závermi, ktoré sa považujú za definitívne. Ak závery výkladu závisia od premís, potom zmenou premís možno vysvetliť a dokázať takmer všetko. Prvoradá význam nespočíva v dôkaze istých tvrdení, ale v prehĺbovaní ich obsahu.

Kritické rozbor (napríklad Ortegu y Gassetu) logickej argumentácie poukazujú na riziko logického chaosu, ktorý pramení z ľubovoľnosti alebo z náhodných predpokladov premís. „Ťažkostiam historicizmu“ sa vyhýbajú tradičné spoločnosti s archaickým typom kultúry. Riadia sa „večným opakovaním archetypov“, v ktorom anulujú všetky osobné a historické zvláštnosti historických udalostí a premieňajú ich na mýtické kategórie (M. Eliade). Na rozdiel od archaického človeka, ktorý odmieta dejiny a život v konkrétnom, historickom čase, moderný človek, ktorý hlása, že prijíma dejiny, sa chce chrániť pred hrôzou dejín tvorivou činnosťou, slobodou tvoriť dejiny tým, že tvorí seba. No len čo sa zrodí čarodejov učeň, len čo sa faustovský mýtus uskutoční, logický a technologický chaos sa stávajú prirodzenými partnermi. Za faktor stability v zmysle koherencie a harmónie možno potom považovať transcenciu.

Z tohto hľadiska možno desakralizáciu definovať ako rozchod s počiatkom a prazákladmi, ktorý riskuje stratu hlbšieho zmyslu hodnôt a rozpustenie harmónie v chaose. Napriek tomu sa zdá, že desakralizácia je proces kontrapunktický, vždy a nevyhnutne sprevádzaný re-sakralizáciou (ktorá je spočiatku skrytá). Takže logický chaos nesie skryté zárodky nového poriadku. Tu sa vynára všeobecnejší problém, ktorý súvisí so vzťahom protikladov. Azda bude na tomto mieste zaujímavé pripomenúť si indickú tradíciu, podľa ktorej Višnu prechádza do Indru, ktorý ho zabil. Naše limity tak už nie sú explicitné, sú transformované a skryté. V inom zmysle tu ide tiež o problém cyklickosti. Možno ho rozoberať v zmysle indickej tradície, v zmysle vzťahu posvätného a profánneho alebo v zmysle pytagorovského vzťahu kozmickosti a chaosu. Ale takisto ho možno vidieť v zmysle Akvinského logickej štruktúry dôkazu.

Tento problém antinomickeho vzťahu kladiem preto, že za hlavný, určujúci faktor hodnôt, od ktorých podstatne závisí sloboda a voľba, považujem vzťah človeka k transcencii. Tento vzťah má fundamentálny význam pre morálne a politické zdravie človeka a spoločnosti.

Okrem spomenutých vzorov sa v kresťanskom svete transcencia vzťahuje bezprostredne k antinomickeému charakteru Trojice a k jej najvlastnejšiemu vzťahu, k láske.

Antinómia a vzťah lásky a poznania. Problémy slobody, voľby a hodnôt sú intímne spojené s problémom vzťahu človeka k sebe samému, k vonkajšiemu svetu a k transcendentnu. Každá pozornejšia analýza napokon poukáže na podstatnú antinómiu, ktorú možno asimilovať buď sebatransformáciou, ako je to v indickej tradícii, alebo čínskou

formálnou konštrukciou Jin a Jang, alebo ju možno jednoducho poprieť. Tým sa však jeden z opozičných členov stráca.

Pozrime sa na kresťanskú tradíciu. Podstata teoretického ducha kresťanstva spočíva v explicitnom prijatí antinómie. Boh je ako bytie jedno a ako osoba je mnohosť. Kristus je syn Boží, ale narodil sa ako človek. Kristova dvojakosť implicitne potvrdzuje otvorenosť človeka voči Bohu. Podstatné určenie Boha – stvoriteľa, ktorý je láskou, sa stáva kvalitou človeka. Lásku teda možno považovať za rozhodujúci problém. Predpokladá otvorenosť človeka pre transcendenciu. Ako teda pristupovať k láske?

Pri pohľade cez prizmu poznania a činnosti vidíme, že ak sa význam činnosti odvodzuje predovšetkým od významu lásky ako tvorby, potom význam lásky pre poznanie možno chápať ako identifikáciu s objektom. Poznávaci akt sa teda nechápe ako fotografia poznávaného objektu, ale ako identifikácia s ním. (V identifikácii je človek otvorený okolitému svetu. Nechápeme ju ako „vnútornú“ kvalitu každého jednotlivca, ako akúsi realizáciu skrytého ja, skôr ako interiorizáciu pochopených vecí. Tá predpokladá otvorenosť človeka voči svetu, ktorý ho obklopuje.) To koreluje s bežným poznatkom, že ľahšie rozumíme osobe, ktorú ľúbime.

Kresťanský význam identifikácie láskou a poznaním neznamena a nemôže znamenať stratu ja alebo individuality. Naopak, znamená cestu k skutočnému naplneniu. Pojem Trojice naznačuje, že láska sa netýka len jednej osoby. Vo svojom naplnení predpokladá tri osoby. Láska medzi dvoma osobami by mohla predstavovať izoláciu, uzatvorenosť, obmedzenosť, egocentrickosť. Len účasť tretej osoby v jej radošti zabezpečuje naplnenie ostatných dvoch.

Z tohto hľadiska nemožno lásku oddeliť ani od tvorby, ani od činnosti a poznania alebo identifikácie s iným. Ak v perspektíve pôvodného aktu lásky možno dokázať predominanciu tvorby, z hľadiska ľudskej činnosti je táto záležitosť chúlостivejšia. Predominancia činnosti či tvorby by mohla charakterizovať spôsob, akým sa človek zmocňuje demiurgickej funkcie. Len čo sa činnosť či tvorba stane túžbou, márnivosťou alebo satisfakciou, odumiera v nej kvalita aktu lásky. Z demiurgického aktu sa môže stať akt démonický. V tejto súvislosti je zaujímavé, ako v ľudovej tradícii viacerých národov pri stvorení sveta pomáha Bohu démon. Keďže takpovediac technologický charakter stvorenia nemôže dosiahnuť Boh sám, musí sa na to podujat diabol alebo niektorý z jeho predstaviteľov.

Len v dostatočnej vzdialenosti človeka od božského nadobúda ľudský akt lásky prevažne aktívny charakter tvorby, takže láska alebo akt tvorby môže prejsť do faustovskej posadnutosti. Ako v prípade Fausta, tento akt tvorby bude napokon pozostávať z hodnôt, ktoré sú vlastné tomu, čo sme metaforicky nazvali „technologické“, teda činnosti, ktorej cieľom je v podstate produkt, nie poznanie ako identifikácia alebo skutočná a hlboká účasť. Poznanie sa tak stalo – ako teória aj ako životná skúsenosť – aktom produkcie.

Faustovský prvok predpokladá, že sloboda voľby sa zakladá na novosti a dynamickosti transformácie. Účasť nemá vplyv na obsah, prvoradá je len obnova. Naproti tomu poznanie sa zaoberá premenou len nepriamo, v zmysle identifikácie so svojím objektom. Sloboda voľby takto dôverne súvisí so všeobecnou potrebou harmónie, ktorá plynie z metafyzického zmyslu bytia.

Iný pohľad poskytuje Frommovo rozlíšenie dvoch spôsobov, ktorými sa človek môže projektovať. Modus „mať“ znamená, že človek sa riadi predmetom ako vlastníctvom, „byť“ je zasa spôsob, v ktorom sa človek sústreďuje na vlastný spôsob bytia, hodnota sa odvodzuje nie z objektu ako hypostazovaného symbolu, ale z vlastnej identifikácie s iným, ktoré možno poznávať hlbokým, dôverným aktom lásky.

Od lásky k rozumu. Identifikácia poznávacej štruktúry spoločnej pôvodnému kresťanskému mysleniu a súčasnej vede môže byť provokatívna. Je však prinajmenšom zaujímavá. Jednak preto, že zmenšuje trhlínu medzi tzv. exaktnou vedou a teozofickým, metafyzickým alebo mýtickým myslením, ktoré sa často považujú za falošné typy poznania, a jednak preto, že znovu otvára problém transcencie a poznania ako identifikácie alebo lásky, ktoré vracia do oblasti súčasnej vedy.

Faustovský duch a ústup kresťanskej lásky pred agresívnym pragmatizmom súčasnosti nepredstavuje evolúciu, ale iba isté štádium.

Veda je jedným zo základných tlakov súčasnosti. Hodnoty, sloboda a možnosť voľby sú poplatné paradigmatickému systému vedy. Spojivo medzi hlbokým obsahom vedy a európskou kultúrou je mimoriadne dôverné, a preto také dôležité pre naše skúmanie. Z celého radu prvkov možno na tomto mieste načrtnúť len niektoré. Svoju pozornosť však upriamime na tie menej diskutované.

Oproti všeobecnej osvietenskej koncepcii zrodu vedy z ničoho sa ukazuje, že vynorenie klasickej vedy sa pripravovalo vnútri katolíckej cirkvi. Svedčia o tom myšlienky obsiahnuté v dielach Jeana Buridana, Alberta Saského, Mikuláša Oresmeho, ktorí anticipovali základné idey modernej vedeckej revolúcie (v prípade Mikuláša Kuzánskeho aj súčasnej vedy).

Intelektuálne úsilie niekoľkých storočí logickej analýzy teologických základov nastolilo principiálny problém logických sporov v otázke Boha a hlbokého antinómického obsahu Trojice. Vyústením bolo logické prispôbenie tejto antinómie, jej transfigurácia. Prechádza sa teda od Boha ako jedného a mnohého k Bohu, ktorý je ako bytie jedno a ako osoba mnohé. Antinómia nie je rozriešená, kým neuvoľníme pôvodný zmysel Trojice. Dospejeme však k logickej akceptovateľnej forme, ktorá umožňuje ontologickú argumentáciu. Tu sú zaujímavé dva momenty. Jedným je dignita logického myslenia, ktoré napomáha pri odkrytí existencie antinómie – Trojice. Druhý sa týka faktu, že pojmy vypracované v tejto perióde ľudskou myslou bez akéhokoľvek spojenia so svetom zmyslov získavajú veľmi konkrétne postavenie, stávajú sa významnejšími a konkrétnejšími (napr. spory o anjeloch).

Na druhej strane v tomto období matematika predstavuje ľudskú racionalitu vôbec. Zároveň sa veľmi zblížuje teoretické myslenie s experimentom. Máme na mysli významné astronomické dielo vytvorené v rámci cirkvi, ale aj konkrétnu aktivitu súvisiacu s konštrukciou katedrál. Vo svojej vzájomnosti tieto aktivity uviedli experimentálne činnosti do vzťahu s činnosťami teoretickými, matematickými a zároveň s vierou v Boha.

V tomto historickom kontexte vytvoril Newton svoj matematický a fyzikálny systém, vychádzajúc implicitne z antinómie konečného a nekonečného. Newton však vytvá-

ra abstraktný pojem definovaný ako interval, ktorý sa stáva nekonečne malým, a tak vymedzuje bod. Takto má tento abstraktný prvok nekonečný rozmer. Striktne povedané, má neurčený rozmer, ale vymedzuje bezrozmerný prvok, bod. Inými slovami, charakterizuje ho antinómia konečno-nekonečno. Od tohto antinomického abstraktného termínu sa odvíjala celá moderná fyzika a matematika. Bod, ktorý má tento nový obsah, získava ďalší abstraktný parameter, zotrvačnú hmotnosť. Takto definovaný hmotný bod sa stal najdôležitejším prvkom vedy a sveta. Keďže výsledné teórie nemôžu vysvetliť realitu úplne, zavádza sa množstvo tvrdení alebo – z experimentálneho hľadiska – tzv. preparačných pravidiel, ktoré môžu zaväzovať predmet experimentu, aby sa správal podľa príslušnej teórie. Stotožňovaním substance so sústavami hmotných bodov považovaných za konkrétne prvky sa materialisti snažili skonštruovať a zaviesť mechanistické univerzum. Veľa tvrdení sa neuviedlo explicitne a potlačením dignity racionality a vedy sa zaviedol tento nový pohľad na univerzum. Azda sa možno domnievať, že tento nátlak má pôvod v Descartovom diele, ktoré vychádza z pochybovania a končí implicitným zákazom akejkolvek pochybnosti o racionalite.

Newton svojím prehlásením, že Božie zákony čítal v knihe prírody, posvätil silu rozumu. Začínajúc metodickou skepsou, Descartes dospel k prvej istote: dubito, ergo cogito, ergo sum. To však je len prvý nevyhnutný krok v dokazovaní a zdôvodňovaní existencie Boha. Ak si uvedomíme, že Augustinus založil svoj systém na láske, kým Descartes potreboval „cogito“, uvedomíme si aj mieru rozvoja, ktorý uskutočnili scholastici. Len ak sa dokázala existencia Boha, dokáže a objasní sa aj vlastná existencia človeka. No táto existencia už nie je ovládaná láskou, ale rozumom.

Rozum už nezakladá poznanie na identifikácii človeka s poznávaným, ale na vytvorení explanačnej štruktúry, ktorá „číta nanovo“ alebo znovuobjavuje akt stvorenia. Tu je počiatok moderného faustovského ducha. Sloboda už neprináleží láske či participácii, ale rozumu. Závisí od jeho konštruktov. Poznanie končí ako číra klasifikácia alebo systém pravidiel.

Prehodnotenie antinómie. Na kultúrnom pozadí antinómie Trojice vychádza klasická veda z antinómie konečno-nekonečno. Antinomický abstraktný pojem sa stal konkrétnym termínom vedeckého myslenia, ktoré sa riadi matematickými pravidlami. Jeho antinomický charakter sa ďalej neskúma a nemá viac miesta v platných vzoroch. Mechanicizmus je stále agresívnejší a autarkický. V humanitných vedách začína často dominovať linearita logického prístupu a pozitivizmus sa stáva školou.

Tento prechod vyvolal pomerne problematický vývoj, ktorému nechýbala istá dávka domýšľavosti a márnivosti. Vyvolal však aj osamelosť individua. Isteže, stimuloval aktivitu a človek sa stal pretvárateľom. Zároveň sa však znásobovala jeho osamelosť.

V tomto kontexte sa zdá, že psychoanalýza sa vynorila práve pod tlakom modifikácií tejto osamelosti. Rôzne školy, či už Freudova, alebo Adlerova, nie sú ani tak odlišnými interpretáciami, ako skôr výrazom paralelných modifikácií. Poukazujú na hlboké zmeny v hodnotách a v kultúrnom obsahu našej civilizácie a my sme zasa ďalekosiahle podmiernení týmito zmenami.

Poznanie chápané ako identifikácia subjektu s poznávaným objektom prežilo tiež, hoci dnes sa môže zdať nevhodné nazývať ho láskou.

Ako mimoriadne dôležité sa nám javí nástojčivé vynáranie neredukovateľnej antinómie, čo šokuje laikov i vedeckú komunitu. Máme na mysli kvantovú mechaniku, v ktorej svetlo a hmota zavádzajú neredukovateľnú dualitu – vlnu a časticu – tak v experimente, ako aj vo fyzikálno-matematickej teórii. Podrobnejšia analýza by mohla ukázať, že toto je opravdivé otvorenie starej antinómie konečna a nekonečna, z ktorej sa vynorila moderná veda. Tá spolu s antinómiou konečno-nekonečno aktualizuje aj antinómiu identického a rôzneho.

Mechanicistickému duchu sa kvantové univerzum javí ako neinteligibilné. Hovorí sa, že veci sa nemajú chápať, ale jednoducho prijímať ako také. To poukazuje na jednej strane na ťažkosti pri osvojovaní tejto antinómie a na strane druhej na disponovanosť prijať toto nové univerzum novou formou identifikácie, ktorá sa javí ako istá resenzibilizácia racionality.

Zjavným sa tiež stáva nové otvorenie pre transcenciu, pretože vedci majú sklon hľadať transcenciu vo sfére ich vedeckého univerza.

Inou zjavnou a ešte hlbšou koreláciou je to, že riešenie neredukovateľnej antinómie vyžaduje skok do transcendentna. Alebo, z hľadiska kvantovej mechaniky, keď sa pohybujeme v rámci priestorovo-časového univerza, sme nútení explicitne prijať túto antinómiu. Prechodom do odlišného matematického priestoru, v ktorom koordináty opisujú stavy vlastné kvantovej sústave, antinómia prestáva byť viditeľná. K týmto matematickým univerzám sa niekedy pristupuje v snahe oživiť ich ako „brány“ k transcencii.

Antinómia vykázaná z vedy sa vo vedeckom myslení opäť vynára ako sám predmet jeho poznania. A zároveň transcencia sa odкрýva ako „kľúč od mestskej brány“.

Súčasnú univerzum hodnotí je takto vymedzené bojom medzi dvoma opozičnými vedeckými tlakmi: mechanisticko-pozitivistickým a tým, ktorý podporuje neredukovateľnú antinómiu, nedeliteľnosť a jednotu sveta. Naše hodnotové univerzum je stále ovládané zrážkou týchto dvoch protikladných vplyvov.

Možno naše utajované poverby a nádeje poznamenajú podstatné mutácie, ktoré bude treba odhaliť, aby sme sa priblížili k hlbším aspektom slobody voľby. Ak sa kultúrna antropológia zameriavala všeobecne na možnosť pochopenia iných kultúr, dnes by malo byť jej cieľom pomáhať nám v nevyhnutnom úsilí o seba pochopenie a v odkrývaní našich vlastných kultúrnych určení.

Dva európske svety. Ak pokrok fundamentálnych vied poukazuje na evolučnú obnovu tejto antinómie a jej počiatkov, technický prístup a časť vedeckého myslenia pokračuje v línii pozitivizmu. Pozornosť si však zasluhuje aj paralelná evolúcia vo východnej a západnej Európe.

Obdobie medzi 17. a 19. storočím poznačil tiež intenzívny proces sekularizácie, ktorý viedol postupne k strate hlbšieho zmyslu vecí. Zavládla prevaha zmyslov a racionálna prestíž hmoty. Marxovo prenesenie Hegelovej dialektiky zo sféry ducha do sféry hmoty je významné. V jeho diele – z hľadiska jeho dialektického a materialistického myslenia jednotnom – možno identifikovať dva hlavné smery analýzy: ekonomický

a filozofický. Ekonomický smer jeho myslenia vyústil napokon do vymedzenia abstraktného univerza v rámci spoločenského systému. Napriek tomu bolo toto univerzum dostatočne konkrétne prostredníctvom konštruktov, ktorým vďačilo za konzistentnosť, vďaka ktorej sa považovalo za skutočnosť osebe. Práve toto sa javí ako Marxov odkaz západnému svetu.

Marx zároveň skonštruoval pojem vedomia ako formy existencie hmoty a spoločenského vedomia, ktoré ako zhodnotenie objektívnej reality postavilo pred človeka jeho vlastný objektívny obraz. Komunistický egalitarizmus a totalitarizmus boli samozrejmi dôsledkami, ktoré napokon generovali spoločnosť redukovanú na mechanické používanie predmetov. Vytváram si teda určitý abstraktný termín, dávam ho do vzťahu k nejakej existujúcej entite, s ktorou potom zaobchádzam nie podľa jej vlastných nárokov, ale podľa povahy tohto môjho abstraktného pojmu. Navyše si ponechávam právo meniť ho podľa svojej vlastnej vôle. Takáto energia sa zameriavala na individuálne sebauvedomenie v snahe anihilovať ho.

Aj západný svet zakúsil autarkiu ekonomického prvku, istý tlak na zredukovanie hodnoty na výmennú hodnotu. Napokon dochádza k postupnej strate zmyslu pre hodnotu v prospech zachovania jej utilitárneho významu. Tento ekonomický prístup sa ešte posilňuje jeho vzťahom k teórii systémov, v ktorej sa daný prvok redukuje prakticky na vzťah medzi vstupnými a výstupnými údajmi, ako aj k teórii informácií, kde informácia prestáva byť informáciou, prestáva identifikovať subjekt a objekt a nedokáže byť senzibilnou bránou k transcencii. Namiesto toho sa stáva iba symbolom, ktorý môže indukovať špecifickú a reverzibilnú modifikáciu v danej dvojpolohovej bunke informačného systému. Z hľadiska, v ktorom je spoločnosť ekonomickým systémom, človek predmetom výmeny a informácia sa redukuje na lineárny rad núl a jednotiek, nie je vôbec čudné, že možno teoretizovať o tzv. posthistorickej dobe, pre ktorú je charakteristická výmenná hodnota ako jediná efektívne akceptovaná hodnota. V takomto vzore sloboda a voľba prakticky strácajú svoj význam. Alebo ešte inak, v istej kultúrnej perspektíve nemožno hovoriť autenticky o slobode a voľbe, a to rovnako – hoci z iných dôvodov – ako o nich nemožno hovoriť v spoločnosti, v ktorej je vedomie redukované na formu hmoty a ľudská existencia je zovretá v kazajke „spoločenského vedomia“.

Ak diktatúra proletariátu a štátna štruktúra priniesla len málo odtienkov, diskusia o západnej demokracii, ktorá pripúšťa slobodu v rovine života samého, je komplikovanejšia. Nezaujímá nás ani tak analýza zložitosti týchto dvoch spoločenských a kultúrnych modalít ako skôr zdôraznenie dvoch hlavných tendencií, ktoré zohrávajú dôležitú úlohu v našom storočí a ktoré podstatne poznamenali evolúciu týchto dvoch spoločensko-kultúrnych oblastí. V tejto evolúcii treba rozlíšiť dva komplementárne účinky: priamu zmenu a kompenzáciu. Tlak ekonomického sa vzťahoval na teóriu systémov a teória informácií viedla k obrovskej kultúrnej mutácii, ktorá zahŕňa zmeny tak v hodnotách, ako aj vo vzťahu k slobode a možnosti voľby. Len nedávno a ešte len ustráchané viedla ku kompenzačnej reakcii. Tieto mutácie – i keď s veľkými rozdielmi – sa týkajú Východu aj Západu.

Sloboda a voľba. Človek ako racionálna bytosť sa nám môže javiť ako najzákladnejšia hodnota, ako kvalita, ktorá umožňuje človeku posudzovať svoju existenciu. Racionálne konanie kladie samo seba ako permanentné a jeho výsledok nadobúda význam tvorby a kozmickej participácie. Človek tým získava liturgické postavenie pretvárateľa prírody a tvorcu nových svetov. Boh sa vytráca, kým človek sa usiluje zaplniť trhlínu po jeho zmiznutí. V tomto prípade by bola sloboda predovšetkým slobodou rozumu a voľba rozumovou voľbou. Tento záver sa však javí ako falošný. Ak by sme mohli efektívne uzavrieť človeka do stavu rozumovej bytosti, predošlá odpoveď by bola správna. Ale ak sa spolu s Augustínom považujeme za bytosti, ktoré existujú v prvom rade prostredníctvom lásky, potom je náš vzťah transcencie neredukovateľný. Redukcia človeka na čisto rozumovú bytosť by sa vzdala celého duchovného univerza. Ak spánok rozumu prebúdzá monštrá, redukcia duše na holý rozum neprináša naplnenie. Naopak, môže viesť na jednej strane k traumám, ktoré študuje psychoanalýza, a na druhej strane k skrytým poverám a falošným nádejám, o ktorých sa zmieňuje Ortega y Gasset. Tieto dva aspekty pôsobia niekedy ako autarkné sily, ktoré nám diktujú, ako a čo máme voľiť, a dávajú obsah našej slobode – ale aký obsah? Snažia sa nahradiť náš hodnotový systém. Descartovo tvrdenie „Cogito, ergo sum“ predstavuje únik z metodologickej skepsy. Tým, že považuje nejaký záver uvažovania za definitívnu pravdu, zabráňuje pochybovať v zmysle kladenia otázok vo vzťahu k samému tomuto záveru, ktorý sa kladie ako konečná pravda. Tak sa zavádza moderné tabu: mimo rozumu neexistuje nič. Fakt, že súčasná veda poukazuje na existenciu neredukovateľnej antinómie vo svojom vlastnom jadre, má význam rozchodu s týmto tabu. Nie zvonka, ale zo samého centra tejto dogmy.

Pri porovnávaní Jaspersovho myslenia s Heideggerovým – „nič“ a „objímajúce“ – je pozoruhodné, ako sa skutočnosť javí v dvojacom vzťahu k transcencii. Analogicky v rovine vedeckého univerza má hmotný údaj dvojité cestu zo svojej konečnosti – do nekonečnosti a do antinómie.

Tým nepodporujeme iracionalizmus proti rozumu. Naopak, tvrdíme, že to, čo mienime rozumom, sme „my“ – kým rozum možno redukovat' na nás, nás určite nemožno redukovat' na rozum. Len ak sa nám podarí odstrániť racionalistické tabu, ktoré bráni pýtať sa na všetko, čo presahuje oblasť rozumu samého, len potom dobyjeme slobodu nášho rozumu a azda aj viac. Aby sme to dosiahli, musíme si všimnúť, že poznanie neznamena nevyhnutne fotografovanie či analýzu delením predmetu poznania. Možno ho skôr chápať ako identifikáciu s iným. Poznať, poznávať a byť poznaný znamená lásku.

Z tohto pohľadu pýtanie a pochybovanie nepredpokladajú otázku ako prostriedok pitvy, ktorý kladie poznanie ako rozkúskovanie iného podľa metódy mechanizmu a analytického pozitivizmu. Pochybovanie a pýtanie môžu znamenať nový horizont, novú skúsenosť lásky.

Azda môžeme pripomenúť, že obnovenie neredukovateľnej antinómie ako pôvodného základu modernej kultúry v samom jadre súčasnej vedy môže vnieť do našej mysle oživujúcu spomienku na slobodu lásky. „Miluj, a rob, čo chceš!“ Nie ako návrat do minulosti, ale ako nový otvor do budúcnosti. Pretože láska vo svojom akceptovaní poznania neanuluje rozum, ale ho oslobodzuje od jeho vlastných tabu. Význam voľby a slobody

už takto viac nezostáva vo faustovskej sfére chaosu vyvolaného čarodejníkovým učňom. Prichádza, aby sa zabýval v onom dvojitom ohraničení, ktoré neuzatvára, ako to naznačuje dvojica „nič“ a „objímajúce“ ako dvojité otvorenosť do transcendentie.

Často nepochopené „Miluj, a rob, čo chceš“ má ďaleko od zavádzania chaosu povrchného výberu. Naopak, kladie istý poriadok slobody, ktorý pramení zo samého aktu lásky vždy otvorenej pre transcendentiu v jej úsilí identifikovať sa s iným. V tom spočíva moc našej hlbokaj zodpovednosti za iných a za nás samých ako za bytie. Len v doméne lásky nadobúda rozum svoju pravdivú náplň a sloboda a voľba nesú v sebe skutočný poriadok.

Sloboda a otázka viny. Pre našu súčasnú situáciu je charakteristický istý stav zmätenia. Pri snahe o prechod od jedného typu spoločnosti k inému je to len prirodzené. V takejto situácii sa aj problémy slobody a voľby kladú s mimoriadnou naliehavosťou.

Minulých päťdesiat rokov diktatúry konfrontovalo individuálne vedomie s problémami podobnými na problémy hitlerovského Nemecka.

Vo svojej *Otázke viny* rozlišuje Karl Jaspers štyri druhy viny: kriminálnu, politickú, morálnu a metafyzickú. Prvá sa týka právnych aspektov, druhá politických so zásadným doplnkom, že každý je spoluzodpovedný za spôsob vlády, ktorej podlieha. Morálna vina sa vzťahuje na všetky skutky jednotlivca, jediným sudcom je v tomto prípade vlastné svedomie jednotlivca. Metafyzická vina pramení v ľudskej solidarite – zodpovednosť človeka za každú nespravodlivosť na svete. Z hľadiska metafyzickej viny kým človek nerobí všetko, čo je v jeho silách, aby zabránil zločinu, podieľa sa na vine, a je teda vinný. Ak z morálneho hľadiska nemožno človeka donútiť, aby riskoval svoj život, ak je jeho gesto zbytočné, z metafyzického hľadiska sám fakt, že človek pokračuje v živote, sa môže považovať za vinu.

Metafyzická vina nie je absurdné sebaobviňovanie, ale sebaapresahovanie. Tak podľa Jaspersa tí, ktorí pobúrení a zúfalí nemohli zabrániť spáchaniu zla, prežívaním metafyzickej viny boli ešte vždy schopní vykonať ďalší krok k premene svojho vedomia. Metafyzická vina je priamo spojená s problémom lásky ako identifikácie s iným, čo sa u Jaspersa objavuje vo výraze „láskyplného boja“, ktorý sa týka komunikácie a poznania.

Dotýkame sa tu mimoriadne citlivého aspektu slobody a voľby. Pri absencii morálneho a najmä metafyzického vedomia sa sloboda javí ako takmer neobmedzená: môžem voľiť bez akýchkoľvek obmedzení. Ale voľba sa rozkladá v oblasti faktov a činnosti.

Sloboda, ktorá neberie do úvahy metafyzické ohraničenie, je prísne determinovaná zákonmi morálky, práva a politiky.

Ak sa tieto zákony považujú za naše vlastné normy, potom náš osobný pocit bude predstavovať úplnú slobodu. Tu však vzniká otázka, či túto slobodu možno chápať ako slobodu. Pretože v tomto zmysle sa nám aj ignorancia môže javiť ako forma slobody. Predsa si však myslíme, že sloboda sa netýka akceptovania alebo osvojenia politických a právnych noriem (ako to je napríklad v marxistickej teórii), ale čohosi hlbšieho.

Sloboda človeka spočíva v osvojení noriem nie v zmysle ich uznania alebo stotožnenia sa s ich účelom, ale vzhľadom na ich základ a hlbší význam. Normy si musíme osvojovať „z druhej strany“, nie z pozície „tu“.

Prevzatie metafyzickej viny teda nemožno považovať za neúspech, ale za cestu k naplneniu, pretože znamená hlbšiu identifikáciu s iným, hlbšie pýtanie sa na hodnoty, slobodu a voľbu z najhlbšieho pohybu lásky.

Aj keď sa názory prijímajú ako úplne osobné, tlačia na nás zvnútra tým, že nás situujú do určitého rámca, istým spôsobom ohraničeného. Len metafyzické vedomie vytvára stav vzájomnosti, ktorý nás permanentne otvára, hranicu, ktorá neobmedzuje. Len z tohto hľadiska môžeme začať hovoriť o slobode v hlbšom zmysle.

Voľba sa nám potom už nejaví ako náhodná, príležitostná či svojvoľná záležitosť. Stáva sa organickým krokom k slobode, pretože predstavuje nepretržité otváranie hranice, ktorá neuzatvára.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/1026/96.

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