

FILOZOFIA DEJÍN A PROBLÉM ZMYSLUPLNOSTI DEJINNÉHO PROCESU

JÁN BODNÁR, Filozofický ústav SAV, Bratislava

BODNÁR, J.: The Philosophy of History and the Meaningfulness of History
FILOZOFIA 54, 1999, No 10, p. 742

The paper aims at a critical analysis of two conceptions of the philosophy of history - those of St. Augustine and Hegel, both of them built up on an eschatological basis. The importance of Popper's criticism of historicism for the philosophy of history is also taken into account. In conclusion the author's own conception of the philosophy of history is outlined, based on the idea of evolutionism.

Čas, ktorý s neúprosnou postupnosťou odmeriava posledné chvíle druhého tisícročia, priamo nabáda ľudí zamýšľať sa nad otázkou, čo vlastne ľudstvo dosiahlo v priebehu doterajších dejín a čo ho očakáva v nasledujúcom tisícročí. Bude aj naďalej akcelerovať vedecko-technický rozvoj so svojimi pozitívnymi, ale aj negatívnymi dosahmi na rozvoj civilizácie? Ako ďaleko postúpi ľudstvo na ceste k planétam našej slnečnej sústavy, ba aj k vzdialenejším vesmírnym objektom v úsilí preskúmať možnosti existencie mimozemských civilizácií a kontaktu s nimi? Bude sa zvyšovať tvorivosť v oblasti kultúry, umenia? Keď však človek obráti pohľad na uplynulé obdobie, stačí aj na posledné storočie, musí ho priam šokovať narastajúci počet rasových, náboženských, sociálnych konfliktov, riešených stále ničivejšími prostriedkami, prinášajúcich stále väčšie utrpenie, biedu stále väčšiemu počtu ľudí. Bude sa azda naďalej zväčšovať medzera medzi hodnotami umožňujúcimi civilizovaný, kultivovaný a zmysluplný život a orgiami zločinnosti a primitivizmu?

A tak sa priamo natíska otázka, čo sú to vlastne dejiny ľudstva: prostá následnosť udalostí bez zmysluplnej perspektívy a cieľa, hra náhody či akejsi skrytej nevyhnutnosti? Alebo je dejinný proces riadený "zvonka", prebieha podľa zákonov stanovených Prozreteľnosťou, Osudom, Bohom a sleduje vopred stanovený cieľ?

Pri hľadaní odpovede na tieto otázky sa priamo či nepriamo dostávame na pôdu filozofie, presnejšie na pôdu špeciálnej disciplíny - **filozofie dejín**. Na základe zovšeobecnenia doterajšieho priebehu dejinného procesu by mala táto filozofia odhaliť "zmysel dejín", resp. poskytnúť reálnu víziu budúceho vývoja. Existujú však reálne, racionálne dôvody na zvládnutie takejto úlohy? Názory sa rôznia. J. Patočka napr. považuje filozofiu dejín za "jednu z najproblematickejších filozofických disciplín" ([1], 57). Obzvlášť kriticky sa k filozofii dejín v jej tradičnom chápaní stavia K. Popper, ktorý píše: "Nemôže existovať žiadna vedecká teória historického vývoja, ktorá by slúžila ako základ historickej predpovede." ([2], 11) Na inom mieste píše: "Ak sa domnievame, že dejiny kráčajú vpred alebo že sme nútení kráčať vpred, potom robíme tú istú chybu ako tí, ktorí veria, že dejiny majú zmysel, ktorý možno v nich odhaliť, a nemusíme im ho dávať." ([3], 238)

Aj keď systematický výskum v oblasti filozofie dejín je zriedkavý a práce venované tejto problematike sú ojedinelé, filozofické reflexie dejín sú priamo alebo nepriamo súčasťou filozofického uvažovania v rámci toho-ktorého filozofického smeru. Ich prehľad výstižne uvádza R. Dupkala vo svojej práci *Úvod do filozofie dejín*.

Chceme tu reagovať na postoje K. Poppera a súčasne chceme načrtnúť vlastnú predstavu o zmysle bádania v oblasti filozofie dejín, ktorú považujeme za mimoriadne dôležitú a závažnú, preto našu úvahu začneme stručným poukázaním na dve koncepcie filozofie dejín, ktoré podľa nášho názoru najviac ovplyvňovali a stále ešte ovplyvňujú názory ľudí pri hľadaní odpovedí na otázky o zmysluplnosti dejín, možnosti teoretickej reflexie o zákonitostiach, hybných silách, cieľoch dejinného procesu, resp. o možnosti predvídania budúcnosti. Jedna koncepcia čerpá zo židovsko-ranokresťanskej nábožensko-filozofickej tradície a o jej najrozpracovanejšiu podobu sa zaslúžil Aurelius Augustinus. Druhá sa postupne rodila z myšlienkového odkazu osvietenského racionalizmu a jej systematické rozpracovanie predstavuje dielo J. W. Hegela *Filozofia dejín*.

Práca sv. Augustína *O Božom štáte* (*De civitate dei*) sa všeobecne považuje za prvú kresťanskú teologicko-filozofickú filozofiu dejín. Dejinný proces začínajúci aktom stvorenia Augustinus líči ako konflikt medzi dvoma obcami: obcou božou a obcou svet-skou. Výklad týchto pojmov, ako správne poznamenáva H. Höffding, nie je v tomto diele vždy jednoznačný. "Na počiatku spisu podľa neho boží štát znamená kresťanstvo a štát pozemský pohanstvo, neskoršie cirkev viditeľnú a hierarchickú a štát pozemský spoločnosť mimo cirkev a ešte ďalej štát boží čiže nebeský len obec vyvolených, predurčených na spásu, *communio sanctorum*, kým štát pozemský čiže diablov spoločnosť zatratených, bezbožných, nepriateľov božích." ([4], 92) Silným racionálnym nábojom Augustínovej koncepcie dejinného procesu je pozitívna vízia budúcnosti. Napätie medzi oboma obcami Augustín chápe ako dlhodobý zápas proti zlu, hriechu, nenávisti, ktorý má v konečnom dôsledku zabezpečiť spásu, blaženosť v božom kráľovstve. Všeobecné filozofické či skôr teologické východiská Augustínovej koncepcie filozofie dejín čerpajú z ranokresťanského učenia o Bohu ako transcendentnej bytosti, ktorá vládne nad svetom, riadi a usmerňuje dianie v ňom podľa stanovených zákonov. Túto ranokresťanskú doktrínu sv. Augustín originálnym spôsobom dopĺňa a dotvára. Zrejme tu zohral významnú úlohu aj časový odstup, aj vplyvy meniacich sa udalostí - z nich azda najvýznamnejšej pre rozvoj kresťanstva bol Milánsky edikt (r. 313), ktorý znamenal zrovnoprávnenie kresťanstva, počiatok tzv. konštantínovskej epochy kresťanských dejín a ďalej mohutné pohyby germánskych kmeňov - Ostrogótov, Vizigótov, Vandalov, vpád Húnov do Európy. Významnou udalosťou, ktorá ovplyvnila Augustínovo myslenie, bolo aj dobytie Ríma Alarikom, vodcom Vizigótov, v dobe, keď koncipoval svoje dielo *O štáte božom*.

To, čo spája ranokresťanskú tradíciu s Augustínovým spôsobom uvažovania a súčasne ju od neho radikálne odlišuje, je akceptovanie tzv. eschatologickej vízie budúcnosti sveta a jej interpretácia. Pod eschatológiou sa rozumie učenie o "posledných veciach" človeka, ľudstva. R. Bultmann vo svojej práci *Dejiny a eschatológia* (Praha 1974) vykladá eschatológiu ako náuku o konci sveta, po ktorom nasleduje jeho znovuzrodenie.

V období raného kresťanstva (do konca 2. storočia) sa eschatologická vízia budúcnosti spájala s vierou v parúziu - v skorý druhý príchod Ježiša, t.j.

s apokalyptickou víziou o zásadnom zvrate ľudského života i života spoločnosti, ktorý prinesie Ježišova spasiteľská misia, t.j. koniec zlého, hriešneho a začiatok nového veku spásy, vykúpenia, raja. Tento dejinný zvrst sa mal pritom uskutočniť tu na zemi, dokonca podľa slov sv. Matúša sa ho mali dožiť "niektorí, stojaci tuto" (Mat, 16, 28).

Postupne plynul čas, ale viera v parúziu sa nenaplnila a pred kresťanskými obcami stála naliehavá potreba brániť čistotu evanjelií proti rôznym myšlienkovým prúdum zvonka (manicheizmus) i zvnútra (donatizmus). To všetko spôsobovalo, že kresťanské obce upevňovali svoje organizačné štruktúry - predovšetkým sa menili na cirkevné organizácie s rastúcou právomocou a autoritou cirkevných hodnostárov. A tak v čase, keď došlo k "obrátenu" sv. Augustína (r. 387 bol pokrstný), cirkev už predstavovala dobre vybudovanú inštitúciu s pevne stanovenou hierarchickou štruktúrou jej predstaviteľov. Sám sv. Augustín po vysvätení za kňaza rýchle stúpil po rebríčku cirkevnej hierarchie a získaval si autoritu aj ako autor početných teologických a filozofických prác.

A tak práve jemu ako cirkevnej a teologickej autorite pripadla úloha dať kresťanskej viere, ale i pôsobeniu cirkvi nové impulzy, ktoré do značnej miery prispeli k jedinečnému rozmachu kresťanstva i k mocenskému postaveniu cirkvi v nasledujúcich storočiach. Ideovým pilierom Augustínovho novátorstva sa stala práve reinterpretácia eschatologickej náuky. M. Machovec to vo svojej práci *Svätý Augustín* vykladá nasledovne: "Dôležité bolo aj to, že Augustín preniesol na cirkev aj ranokresťanské ideály a túžby po "kráľovstve božom" na zemi. Tu treba upozorniť na zdanlivo drobný, ale pritom kardinálny rozdiel: zatiaľ čo ranokresťanská cirkev žila v očakávaní tohto vysneného "kráľovstva božieho" na zemi, podľa Augustína je týmto "kráľovstvom božím" **priamo cirkev sama**. Kráľovstvom božím sú podľa neho tí, ktorí veria a žijú vierou. Tým sa celkom nenápadne uskutočnila vôbec najzávažnejšia zmena spoločenského zmyslu kresťanstva, ktoré tak bolo odeschatologizované." ([5], 22) Podľa môjho názoru tu nešlo ani tak o deeschatologizáciu, ako skôr o takú reinterpretáciu, ktorá posúva eschatologické zavŕšenie boja dvoch obcí do budúcnosti a podmieňuje ho ustavičným zápasom človeka proti zlu, hriechu, nedokonalosti, za presadzovanie dobra, pravdy a lásky. Takýmto chápaním eschatológie dal sv. Augustín kresťanstvu impulzy, ktoré prenášajú jeho morálnu autoritu do súčasnosti i budúcnosti.

Žiaľ, Augustínova koncepcia dejinného procesu ako zápasu dvoch obcí dostávala v priebehu dejín aj inú podobu, podobu, ktorá zvyrazňuje potrebu boja kresťanov s pohanim, vyvolených so zatratenými, pravoverných s nevercami. Tak sa stal zápas dvoch obcí arénou krvavých bojov, represálií, mučenia, násilia, nenávisťi. Stačí pripomenúť "pokresťančovanie" pôvodných obyvateľov Ameriky, Afriky, vyčŕňanie inkvizície, likvidáciu husitizmu, u nás protireformačné orgie. Sudcovská autorita cirkevných inštitúcií sa uplatňovala aj v záležitostiach, ktoré s ideovým jadrom kresťanstva nemali nič spoločné, napr. pri schvaľovaní či zatracovaní vedeckých koncepcií, teórií, poznatkov. Preto treba vítať súčasné snahy Vatikánu dištancovať sa od týchto tragických záležitostí, rehabilitovať neprávom odsúdených či zatratených.

* * *

Nástup éry novovekých dejín, sprevádzaný rozkladom feudalizmu, oslabovaním scholastiky, vznikom a rozvojom novovekej vedy, ovplyvňovaný ideami renesančnej,

humanistickej a reformačnej duchovnej obrody, postupne pripravoval pôdu pre formovanie silného myšlienkového hnutia - osvietenského racionalizmu. Jeho výrazný vplyv sa presadil aj pri utváraní predstáv dejinného procesu, pri uvažovaní o jeho zmysle a smerovaní. V názoroch jeho čelných predstaviteľov (F. M. A. Voltaire, M. C. Condorcet, francúzski encyklopedisti a i.) absentuje eschatologická predstava o začiatku a konci dejín, o riadení dejinných udalostí Prozreteľnosťou, "vyšším" zámerom. Ako hybná sila dejín sa inštaluje rozvoj rozumu, vyhlasuje sa boj proti povere, nevedomosti a historický progres sa vykladá ako permanentný vzostup od barbarstva k civilizovanému životu a jeho permanentnému skvalitňovaniu.

Aj G. W. F. Hegel sa hlásil k ideovému odkazu osvietenského racionalizmu. Pretváral ho však do podoby, v ktorej strácal svoj pôvodný, progresívny myšlienkový náboj a pretavil sa do krajne špekulatívnej metafyzickej doktríny. Najmarkantnejšie sa to prejavilo v jeho filozofii dejín, ktorá rehabilituje eschatologickú doktrínu s tým rozdielom, že ju zbavuje morálneho podtextu, ktorým sa vyznačuje Augustínova filozofia dejín. Súčasne treba priznať, že Hegelova filozofia predstavuje logický, koherentný, vnútorné konzistentný systém, ktorý môže byť vzorom pre systematické filozofické bádanie. Stojí a padá však - a to najmä v oblasti filozofie dejín - s reálnou nosnosťou základných filozofických postulátov, na ktorých je vybudovaná. Hegel ich skutočne majstrovsky zhrnul takto: **"No jediná myšlienka, ktorú filozofia prináša, je jednoduchá myšlienka rozmyslu, totiž, že rozmysel ovláda svet, že teda aj svetové dejiny prebiehajú rozmyslene.** Toto presvedčenie, a toto podstatné poznanie je **predpokladom** samých dejín. Vo filozofii samej to nie je predpokladom. Špekulatívnym poznaním sa v nej dokázalo, že rozmysel ... je **substanciou ako nekonečnou mocou**, že je sebe samému **nekonečnou látkou** všetkého prírodného a duchovného života, ako aj **nekonečnou formou** uplatnenia svojho obsahu..., je **nekonečnou mocou**, keďže rozmysel nie je taký bezmocný, že by sa zastavil pri ideálne, pri tom, čo má byť, a že by to malo existovať len mimo skutočnosti... Látku čerpá zo seba a sám si je materiálom, ktorý spracúva." ([6], 16-17)

Inými slovami, svetové dejiny sú produktom "tvorivého rozmyslu" ([6], 22) (treba ho chápať ako synonymum pojmov Absolútny duch, Prozreteľnosť, Boh, Absolútna idea), ktorý na začiatku existuje ako čistá možnosť, ktorá sa má realizovať, uskutočniť. Táto sebarealizácia je určením rozmyslu a implikuje otázku "Aký je konečný cieľ sveta?" ([6], 23) Keďže "substanciou, podstatou ducha je sloboda" ([6], 24), svetové dejiny nemôžu byť ničím iným ako "napredovaním v uvedomovaní si slobody" ([6], 26). Sloboda "je si sama cieľom, ktorý uskutočňuje, a je jediným cieľom ducha" ([6], 26). Aby sloboda mohla byť úplnou realizáciou ducha, musí mať určitú reálnu podobu v konkrétnom bytí. Touto jej podobou je štát ([6], 29). "Štát je božskou ideou vo forme jej pozemskej existencie." ([6], 46) "Vo svetových dejinách môže byť reč len o tých národoch, ktoré tvoria štát." ([6], 45-46) "Národy sú tým, čím sú ich činy." "... Národ je mravný, cnostný, silný, keď vytvára to, čo chce, a keď bráni svoje dielo proti vonkajšiemu násiliu na svojej objektivizácii." ([6], 79-80)

Treba sa ešte zmieniť o dynamike **postupného** vývoja "princípu, obsahom ktorého je vedomie slobody" ([6], 62). "Prvý stupeň - píše Hegel - tvorí už spomenuté ponorenie sa ducha do prírody, druhý jeho vzostup k uvedomovaniu si svojej slobody... Tretím

stupňom je povznesenie sa z tejto ešte zvláštnej slobody k jej čistej všeobecnosti, k sebauvedomeniu a sebacitu podstaty duchovnosti." ([6], 62)

V čom vidím najproblematickejšie miesto Hegelovej filozofie dejín? Predovšetkým je to metodologický aspekt prístupu k problematike. Podobne ako Platón aj on je presvedčený, že pomocou intuície (intelektuálnej) sa ľudský rozum môže priamo zmocňovať samotnej podstaty, podstatného určenia bytia. Svedčia o tom známe Hegelove výroky: "Objavil som ideu, načo sú mi fakty?"; alebo keď hovorí o svetových dejinách ako výsledku výskumu, zdôrazňuje, že tento výsledok "je **mne** [podčiarkol Hegel] už známy, lebo ja už poznám celok" ([6], 18). Intuícia, ktorú nepredchádza dôkladná práca s poznatkovým materiálom, metodické uvažovanie o ňom z určitej teoretickej pozície, nemôže byť ničím iným ako voľnou, nezáväznou špekuláciou a jej výsledok má skôr charakter "veštenia" (ako hovorí K. Popper), nie je to seriózne poznávanie hlbších súvislostí a väzieb.

Rast ľudského poznania je proces, ktorý vyžaduje, aby sme pri skúmaní akéhokoľvek javu či veci disponovali určitou teóriou a určitým poznatkovým materiálom, ktorý platnosť tejto teórie dokladá. Teória stráca platnosť, ak ju nové fakty oslabujú, vyvracajú "a nové fakty sú len súborom poznatkov, kým nie je vybudovaná nová adekvátnejšia teória". Takto je rast poznania podmienený výlučne ľudskou schopnosťou racionálne, teoreticky myslieť: každá nová teória, nový pohľad na danú skutočnosť je tvorivým aktom, ktorý na jednej strane obohacuje naše poznanie, na druhej strane jeho výsledky nemožno jednoznačne predpovedať. U Hegela sa poznanie nerozvíja preto, že sa rozvíjajú ľudské schopnosti rozumne uvažovať, tvoriť. Rozum je v jeho chápaní produkt historického vývoja spoločnosti a tento vývoj prebieha podľa zákonov dialektiky, t.j. je výsledkom riešenia rozporov, protikladov. Tento výsledok je vždy a za každých okolností vyšším stupienkom v poznaní, lebo je vyšším stupienkom rozvoja samotného ducha, ktorý garantuje, že to, čo je v rozume reálne, je v skutočnosti aj pravdivé. Rozum ako "stelesnenie" ducha tak manifestuje svoje sebatvrdenie, sebaevidenciu toho, čo produkuje, tým, čo je reálne.

Svetové dejiny - píše Hegel - nie sú ničím iným ako vývinom pojmu slobody ([6], 435). "Sloboda je si sama cieľom a ako taká je jediným cieľom ducha." ([6], 26) Jej konkrétnou realizáciou, ako sme už uviedli, je štát. "Štát je božskou ideou vo forme jej pozemskej existencie." ([6], 46) V tomto bode jeho eschatologická vízia začína nadobúdať už veľmi konkrétnu podobu. "Až germánske národy dospeli v kresťanstve k vedomiu, že človek ako človek je slobodný, že sloboda ducha vytvára jeho najvladnejšiu prirodzenosť." "Germánsky duch je duch nového sveta, jeho cieľom je uskutočnenie absolútnej pravdy ako nekonečného, sebaurčenia slobody." Konečným spríkladnením germánskeho ducha je, ako to otvorene dáva najavo, Prusko s monarchom Friedrichom Wilhelmom. K. Popper v tejto súvislosti poznámenáva, že Hegel sa stal "prvým oficiálnym filozofom prúšiacťva v dobe feudálnej reštaurácie po napoleonských vojnách" ([3], 31).

Je tu ešte jeden moment hegelovstva, ktorý si nemožno nevšimnúť. Svetový duch na svojom vzostupe k sebarealizácii nedostáva konkrétnu podobu v živote jednotlivcov, ale v takých spoločenských útvaroch, akými sú národ a predovšetkým štát (neskoršie u Marxa v triedach a ešte neskoršie u Rosenberga a ďalších ideológov fašizmu v rase). Na jednotlivé individuum, ako na to poukazuje Hegel, nemožno pozerať inak ako "zo

zorného uhla prostriedku" ([6], 40). "Svetové dejiny nie sú pôdou šťastia, obdobia šťastia sú v nich prázdnyimi listami." ([6], 33) Možno aj to by mohlo byť len banálnou frárou, keby práve týmto postojom nebol zasial semeno budúceho totalitarizmu, extrémneho nacionalizmu a kolektivismu.

Nakoniec treba ešte pripomenúť jeden z najväčších omylov Hegelovej filozofie dejín. Podľa Hegela "zmeny v prírode, nech sú akokoľvek nekonečne rozmanité, ukazujú len stále sa opakujúci kolobeh. V prírode sa nedeje nič nové pod slnkom a v tom zmysle je mnohotvárná hra jej foriem do určitej miery fádna." ([6], 60) Týmto postojom vytvoril nepreklenuteľnú priepasť medzi realitou duchovných entít a realitou prírodných entít v ich anorganických či organických podobách. Posunul tak filozofické uvažovanie na perifériu novodobých myšlienkových pohybov, v ktorých veda, vedecké myslenie zohrávali stále významnejšiu úlohu pri riešení kľúčových problémov filozofie.

V doterajších úvahách sme venovali pozornosť dvom koncepciám filozofie dejín, ktoré podľa nás najviac ovplyvnili a stále ešte ovplyvňujú myslenie ľudí. Prvá, s evidentným nábožensko-teologickým podtextom, zakladá ideu dejinného procesu na eschatologickej doktríne začiatku a konca tohto procesu a jeho zmysel a cieľ vidí v boji o spasu ľudskej duše. Druhá, Hegelova koncepcia, vykladá dejiny ako proces začiatku a konca sebarealizácie absolútneho ducha a jeho zmysel a cieľ vidí v dosiahnutí absolútnej slobody. Treba povedať, že v podstate ide o sekularizovaný variant eschatologickej doktríny.

* * *

K. Popper predstavuje azda najradikálnejšieho odporcu filozofie dejín, ktorá dejinnú postupnosť vykladá ako proces uzavretý začiatkom a koncom, resp. ako proces riadený "zvonka", Osudom, Prozreteľnosťou, "vyšším zámerom" či slepou nevyhnutnosťou vopred stanovených zákonov, ktoré možno intuitívne poznať a tak predpovedať budúcnosť. Takýto prístup k výkladu dejín nazýva historicizmom. "Historicizmom - píše - nazývam taký prístup k sociálnym vedám, podľa ktorého je ich hlavným cieľom **historická predpoveď** a tento cieľ je dosiahnuteľný odhalením **rytmov** či **vzoriek, zákonov, či trendov**, ktoré sa skrývajú v pozadí historického vývoja." ([2], 14) "Každá verzia historicizmu - píše ďalej - vyjadruje pocit, že nás do budúcnosti ženu nevyhnutné sily." ([2], 23) Stúpenec historicizmu verí, že "samotná história alebo história ľudstva" určuje svojimi vnútornými zákonmi nás samých, naše problémy, našu budúcnosť..., že v našej túžbe po historickej interpretácii nachádza svoj výraz hlboká intuícia, že premýšľaním nad históriou môžeme odhaliť tajomstvo, podstatu ľudského údely" ([3], 229).

Historicismus podľa Poppera nadobudol svoju najvyhranenejšiu a súčasne aj "najzvrhlejšiu" podobu u Hegela, u predstaviteľov absolútneho idealizmu vôbec a v marxizme. Najmä Hegelovu filozofiu dejín považuje za "intelektuálny podvod, možno najväčší v dejinách našej civilizácie" ([3], 72). Historicismus dosiahol údajne "svoj najväčší úspech až vtedy, keď hegelovstvo poslúžilo ako základ pre skutočne humanistické hnutie - marxizmus - doteraz najčistejšiu, najprepracovanejšiu a najnebezpečnejšiu formu historicizmu" ([3], 73). Jeho kritike sa nevyhli ani "apologéti kresťanstva" a "kresťanská dogma", že "Boh sa zjavuje v dejinách, že dejiny majú zmysel a že týmto zmyslom je božský zámer. Historicismus sa tak pokladá za nevyhnutný prvok náboženstva. Tvrdí, že Boh sa zjavuje v tom, čo sa obyčajne nazýva 'dejinami', teda

v dejinách medzinárodného zločinu a masového vraždenia, je v skutočnosti rúhaním." ([3], 231)

Popperova kritika historicizmu, aj keď je azda nadsadená a prezrádza určitú osobnú zaujatosť, má svoje racionálne jadro a opodstatnenie, a to prinajmenšom z dvoch dôvodov: a) proti iracionalizmu a voľnej špekulácii zdôrazňuje potrebu racionálneho prístupu, korelujúceho s vedeckým skúmaním skutočnosti, pričom kladie dôraz na také chápanie "rozumu", "racionality", ktoré požaduje kontrolu ich úkonov skúsenosťou, pozorovaním, overovaním; b) skúmanie dejinného procesu zakladá na filozofickej idei evolucionizmu, to znamená, že mu pripisuje univerzálny, "kozmický", a nie výlučne ľudský rozmer, ďalej, že mu dáva zmysel, v ktorom pojmy "začiatku", "konca", zmyslu a cieľa dejín strácajú racionálne opodstatnenie. Tieto dôvody vyznačujú aj naše kritické stanovisko k historicizmu a sú východiskovými bodmi, ako to ukážeme na ďalších stranách, aj nášho prístupu k problematike filozofie dejín.

V prácach *Otvorená spoločnosť a Bieda historicizmu* Popper sústreďuje pozornosť na ľudské dejiny a naširoko rozvádza dôvody, prečo nemožno predpovedať ich budúci priebeh, prečo v ich postupnosti nemožno odhaliť ich zmysel a ciele. "Keďže priebeh ľudských dejín je silne ovplyvnený rastom ľudského poznania..., nemôže existovať žiadna vedecká teória historického vývoja, ktorá by slúžila ako základ historickej predpovede." ([2], 11) Je to preto, že "racionálnymi či vedeckými metódami nemôžeme predvídať budúci rast vedeckého poznania" ([2], 11). To je takpovediac gnozeologický dôvod a ten sa spája s psychologickým dôvodom, týkajúcim sa samotného "ľudského faktoru". "Vyhlasujeme, že ľudský faktor je práve tým najmenej spoľahlivým a najspiatočnickejším prvkom v živote spoločnosti a vo všetkých spoločenských inštitúciách." ([2], 122) "Evolucionista požadujúci 'vedeckú' kontrolu ľudskej povahy si neuvedomuje, aká samovražedná je táto požiadavka. Hlavným zdrojom pokroku a evolúcie je rôznorodosť materiálu, z ktorého sa dá vyberať." ([2], 122)

Ak však existuje rast poznania, a to podľa Poppera nielen v ľudských, ale i v najširších biologických reláciách ("od améby po Einsteina je rast poznania vždy taký istý" - ([7], 267)), ak v dejinách dochádza k pokroku a evolúcii využívaním materiálu, z ktorého možno vyberať, je tento rast a výber čisto náhodný, alebo je v určitom slova zmysle zákonitý, a tak implikujúci určitý zmysel, či ciele evolúcie? Odpoveď Poppera - evolucionistu je prekvapujúca: "Hoci dejiny nemajú ciele, môžeme im tieto ciele dodať a napriek tomu, že dejiny nemajú žiaden zmysel, môžeme im ho dať." ([3], 237) Na inom mieste v tejto súvislosti píše: "Sme to my, kto dáva účel a zmysel prírode a dejinám." ([3], 237)

Podľa Augustínovej koncepcie je dejinný proces drámou ľudskej duše zameranej na konečný cieľ - spásu. Podľa Hegelovej koncepcie je dejinný proces drámou ľudského rozumu nasmerovaného na konečný cieľ - absolútnu slobodu. V oboch prípadoch garantom tohto procesu a usmerňovateľom jeho priebehu je transcendentálny činiteľ - Boh, Prozreteľnosť, Absolútny duch. Popper, ako už vieme, odmieta "vonkajšiu" príčinu ako zdroj usmerňovateľa dejín. Preto podľa neho dejiny samy osebe nemajú zmysel, nesledujú nijaký cieľ. Ako evolucionista však vie, že všetko vzniklo "historicky", že - ako hovorí F. M. Wuketits, "dejinnosť, historicita sú podstatnými vlastnosťami života" ([8], 11). Dôkazom toho je aj Popperova koncepcia troch svetov: prvý a druhý svet sa utvárali pred človekom ako štádiá kozmickej evolúcie, postupujúcej od nižších, menej

zložitých štruktúr a systémov vývoja k vyšším, zložitejším, komplexnejším: od atómov vodíka a hélia k živým organizmom (prvý svet) a od živočíšneho vedomia k seba-vedomiu, utvárajúceho sa už od ranných štádií evolúcie homo sapiens (druhý svet) ([9], 16). V tomto období sme predsa my nemohli dávať účel a zmysel prírode a dejinám. Bol tento evidentný vzostup vecou čirej náhody, výsledkom hry pokusu a omylu, alebo mal určité zákonité znaky?

Teraz sa pokúsime načrtnúť našu predstavu dejinného procesu, ponúkajúcu alternatívne riešenie problematiky filozofie dejín. Predovšetkým v idei evolúcie, ktorú dnes už akceptujú všetky vedné odbory ako teoreticko-metodologický základ skúmania živej a neživej prírody, človeka, ľudskej spoločnosti, nachádzame potvrdenie možnosti vzťahovať dejinnosť, historickosť na všetky procesy a javy odohrávajúce sa v našej kozmickej epoche. Rozhodujúci význam má odpoveď na otázku, čo tvorí základnú reálnu jednotku či zložku dejinného procesu. Podľa nášho názoru sú to organické systémy ako štruktúrne a funkčné integrované celky, ktoré sa sebautvárajú, sebaorganizujú, a práve to je históriou ich "života", prejavom ich samo-vývoja. Tento proces ich sebautvárania nevyžaduje žiadne transcendentálne entity, žiadne endogenetické komponenty (napr. elan vital); prebieha od viacej či menej primitívnych k stále komplexnejším systémom, k stále vyšším organizovaným celkom a "vyznačuje sa prírastkom stupňa usporiadanosti živých systémov" ([8], 85). "Princíp vzniku nových organizačných foriem je **integračným princípom**, princípom hierarchického zapojenia prvkov do stále komplexnejších, stabilnejších celkov." ([8], 105) Výstižne to formuloval A. N. Whitehead: "Konkrétne pretrvávajúce entity sú organizmami, takže plán celku ovplyvňuje všetky vlastnosti rozmanitých podriadených organizmov, ktoré sa stávajú súčasťou tohto celku." ([10], 142) Netreba azda pripomínať, že všetko to, čo charakterizuje "históriu" či fungovanie organických systémov, spoločenstvá týchto systémov, platí rovnako pre ich najjednoduchšie podoby, ako aj pre taký zložitý, štruktúrne a funkčne diferencovaný organický systém, aký predstavuje človek, resp. ľudské spoločenstvo, aj keď tieto systémy nadobúdajú novú dimenziu - dimenziu kultúrnej evolúcie.

Pre utváranie organických systémov, históriu ich vývoja sú dominantné dve tendencie. Prvú charakterizuje snaha či cieľ **optimalizovať, stabilizovať** vzťahy s prostredím, a to spôsobmi, ktoré umožňujú nielen **prispôbovať** sa jeho permanentne meniacim sa nevyhnutnostiam, ale, a to je veľmi dôležité, aj **meniť, pretvárať, prispôbovať** si toto prostredie podľa vlastných potrieb tak, aby sa maximálne eliminovali negatívne vplyvy jeho pôsobenia. Tejto tendencii pripisuje aj K. Popper veľký význam s ďalekosiahlym ekologickým dosahom ([10], 12). Druhú tendenciu predstavujú **tvorivé, kreatívne** potencie organických systémov, narastajúce v priamej závislosti od ich zložitosti a komplexnosti. Prejavujú a uplatňujú sa v originalite a novátorstve pri rozvíjaní vlastných aktivít, pri výbere vhodného materiálu, v prispôbovaní, resp. pretváraní prostredia, teda v celkovom procese sebautvárania. V tejto súvislosti platí priamo zákon ireverzibility vývojového procesu. V týchto potenciách treba hľadať príčiny, prečo nemožno stanoviť konečnú predpoveď, navždy určiť platné zákony či pravidlá, vzorce budúceho diania, vytyčovať konečné ciele ani formulovať akúsi všeobecne platnú a záväznú zmyslupnosť dejinného procesu, napr. vznik nových organizmov, novú kvalitu ich systémových znakov, podobu vzniku nového druhu, budúci rast

vedeckého poznania, osudy našej civilizácie (napr. čo nás konkrétne čaká v nasledujúcom tisícročí).

Na akých predpokladoch teda navrhujeme koncipovať filozofiu dejín?

a) Filozofiu dejín považujeme za legitímnu, dôležitú filozofickú disciplínu. Jej hlavnú úlohu vidíme v zovšeobecňovaní poznatkového materiálu získaného skúmaním dejinných procesov, odohrávajúcich sa na jednotlivých úrovniach evolúcie neživej a živej prírody, človeka a spoločnosti. Jej cieľom je objasňovať univerzálne, fundamentálne charakteristiky tohto globálneho evolučného procesu, teda to, čo je spoločné, čo vnútorne spája, čo poukazuje na vnútornú postupnosť od nižších úrovní organických systémov k vyšším, komplexnejším, a súčasne objasňovať tie špecifiká, kvalitatívne odlišnosti, ktoré poukazujú na ich osobitosť a jedinečnosť, vzájomnú nereducovateľnosť.

b) Z nášho doterajšieho výkladu vyplýva, že filozofia dejín budovaná na iracionálnych predpokladoch či pozíciách alebo na čistej a nezáväznej špekulácii, spájanéj s eschatologickými víziami začiatku a konca dejín, s predstavami dejinného procesu ako permanentne vzostupného procesu, riadeného a usmerňovaného "zvonka" podľa uložených zákonov a cieľov, ako procesu postupujúceho od nevyhnutnosti k slobode, od zatratenia k spásy či od praatónu k bodu Omega - (T. de Chardin) stráca kontakt s moderným racionálnym spôsobom uvažovania, založeným na skúsenosti, vedeckom dokazovaní a overovaní poznatkového materiálu.

c) Filozofia dejín vykladajúca dejinný proces na báze idey evolúcie organických systémov nemôže ponúknuť záväzné prognózy budúceho vývoja. Permanentná kreativita, nepredvídateľné novátorstvo vlastné týmto systémom neprípúšťa existenciu nemenných podstatných určení, zákonov, zmyslu a cieľov dejinného procesu. Inak by dejiny filozofie suplovali úlohu veštiarní a prognózy by mali charakter prorociet. Určujúcim znakom evolučného procesu, v ktorom sa píše história každého organického systému, je úsilie o optimalizáciu a stabilizáciu podmienok jeho existencie, sebauvárania, seabývoja. Toto úsilie sa vnútorne spája s tendenciou zvyšovať kvalitu života, zabezpečovať jeho pretrvávanie, tvorbu kvalitatívne nových systémových znakov, a tým vytvárať stále komplexnejšie a stabilnejšie systémy.

Takto chápaná zmysluplnosť a zacielenosť dejinného procesu nám umožňuje načrtnúť určité prognózy týkajúce sa predpokladov možného budúceho vývoja našej civilizácie:

a) Úsilie, optimalizovať a stabilizovať podmienky existencie a ďalšieho napredovania je často sprevádzané neľútostným bojom a doterajšie dejiny ľudstva sú toho azda tým najpresvedčivejším dôkazom. Dominantným znakom tohto úsilia je však vzájomná kooperácia: preto organické systémy navzájom kooperujú, navzájom podmieňujú svoju existenciu, vytvárajú spoločensvá a spoločensvá týchto spoločensiev. Čím je prostredie stabilnejšie, čím viac si jeho členovia pomáhajú, navzájom kooperujú, chránia sa, tým je optimalizácia a stabilizácia efektívnejšia a produktívnejšia. Ak človek, dnešná civilizácia bude doterajším tempom pokračovať v devastácii prostredia, ničenia systémov, s ktorými ju pevne, geneticky spája evolučné puto, potom možno azda s presnosťou zákona predpovedať zánik tejto civilizácie.

b) Tvorivé schopnosti takých rozvinutých a komplexných organických systémov, aké predstavujú človek a ľudské spoločensvá, môžu postupne a efektívne znižovať negatívne vplyvy na svoje prostredie, môžu vytvárať nové, vhodnejšie podmienky pre

skvalitňovanie a ďalší perspektívny rozvoj. To všetko má podstatný význam, ak si uvedomíme, za akých neuveriteľne krehkých podmienok existuje naša planéta a život na nej, ako málo poslov z veľkého neznáma, ktoré nás obklopuje, je potrebných na to, aby sa stala pustatinou, akou sú z hľadiska možnosti života okolité planéty.

Čo však je na to nevyhnutne potrebné? V antickom svete boli centrami múdrosti, akými oknami do budúcnosti, veštiarne. V stredoveku boli takými centrami kláštory, v ktorých sa pestoval zmysel pre vnútorné rozjímanie a súčasne sa tu kládli základy novovekého racionalizmu. V treťom tisícročí by sa centrami múdrosti mali stať vedecké inštitúcie ako najpreferovanejšie zložky spoločnosti. Jedine tieto inštitúcie spolu s morálno-výchovnými, kultúrnymi a vzdelávacími inštitúciami môžu zabezpečiť, že ľudské poznanie bude narastať a orientovať vývoj k novým, možno aj vesmírnym dobrodružstvám, že morálne hodnoty dosiahnu úroveň, ktorá do života vnesie skutočne ľudskú, humánnu dimenziu.

LITERATÚRA

- [1] PATOČKA, J.: Náš národní program. Praha 1990.
- [2] POPPER, K. R.: Bída historicizmu. Praha 1994.
- [3] POPPER, K. R.: Otevřená společnost a její nepřátelé, II. Praha 1994.
- [4] HÖFFDING, H. - KRÁL, J.: Přehledné dějiny filosofie. Praha 1947.
- [5] MACHOVEC, M.: Svatý Augustin. Praha 1967.
- [6] HEGEL, G. W. F.: Filozofia dejín. Bratislava 1957.
- [7] POPPER, K. R.: Objective Knowledge. London 1974.
- [8] WUKETITS, F. M.: Základy evoluční teorie. Bratislava 1997.
- [9] POPPER, K. R. - ECCLES, J. C.: The Self and Its Brain. London 1977.
- [10] WHITEHEAD, A. N.: Veda a moderný svet. Bratislava 1989.

Autor je externým spolupracovníkom grantového projektu č. 2/5097/99 vo Filozofickom ústave SAV.

Doc. PhDr. Ján Bodnár, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR