Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Constantine the Philosopher University in Nitra

Filozofická fakulta, Katedra filozofie
Faculty of Arts, Department of Philosophy

Slovenské filozofické združenie pri SAV
Slovak Philosophical Association

Hodnota slobody vo svetových kultúrach

recenzovaný zborník vedeckých článkov

Lenka Čupková – Juraj Skačan
(eds.)

NITRA 2013

Recenzenti / Reviewers:
prof. ThDr. Ján Zozuľak, PhD.
Mgr. Erika Brodňanská, PhD.

Editori / Editors:
Mgr. Lenka Čupková, PhD.
Mgr. Juraj Skačan, PhD.

Táto publikácia vznikla v rámci riešenia vedecko-výskumného projektu VEGA č. 1/0276/11: Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity.

Náklad: 100 kusov

Počet strán: 61

© Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, SFZ pri SAV, 2013

ISBN 978-80-558-0488-0

EAN 9788055804880

OBSAH

Úvod..... **4**

Sloboda a nevyhnutnosť v koncepcii T. Hobbesa..... **5**
Veronika Adamová

Koncepcia informácií vo verejnej sfére Jurgena Habermasa..... **10**
Vladimír Bačišin

Estetické a umelecké aspekty v chápaní slobody..... **14**
Viera Jakubovská

Problém slobody slovenského národa u Alberta Škarvana..... **19**
Gabriela Jonášková

Význam teologických východísk chápania slobody
ako vlastnosti božieho obrazu v človeku pre súčasnú spoločnosť..... **24**
Pavol Kochan

Sloboda v procese globalizácie kultúr..... **27**
Peter Kondrla – JalalAl-Ali

K základným obmedzeniam vlastníckeho práva v islame..... **32**
Martin Kubálek

„Neslobodne slobodní“ Rómovia / Cigáni..... **36**
Lýdia Lehoczká – Mário Griesbach

Sloboda, ako fenomén v období prenasledovania kresťanov
v prvých troch storočiach..... **42**
Ján Pilko

Problém davového človeka a jeho nároku „na všetko“..... **47**
Lucia Zimanová

Sociologický aspekt slobody a kvalitatívny koncept
udržateľného rozvoja..... **52**
Viera Zozuľaková

ÚVOD

Predkladaný zborník pod názvom *Hodnota slobody vo svetových kultúrach* je výsledkom riešenia vedeckovýskumného projektu Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity (VEGA 1/0276/11). Reflektuje výskum riešiteľov projektu, týkajúceho sa slobody, ktorá je základnou charakteristikou osobnosti človeka a jednou zo základných antropologických otázok. Na základe toho je možné pochopiť, prečo je táto problematika jednou z najdôležitejších tém v súčasnej dobe, o ktorej sa diskutuje v celosvetovom meradle. Otázky slobody a slobodnej vôle rezonujú v rôznych smeroch európskej filozofie, a prirodzene aj v iných kultúrach. Filozofia si často kladie za povinnosť vysvetliť zmysel ľudských práv a dôležitosť slobody človeka.

Autori venujú pozornosť predovšetkým slobode ako predpokladu interkultúrnej a interkonfesnej komunikácie, ako aj reflexie fenoménu slobody v dejinách myslenia a umení. Veronika Adamová sústreďuje pozornosť na Hobbesa a jeho myšlienky týkajúce sa koncepcie individuálnej slobody človeka. Vladimír Bačišin hodnotí Jürgena Habermasa, ktorý priniesol koncepciu informácie vo verejnej sfére. Viera Jakubovská analyzuje nové prejavy slobody v umení. Gabriela Jonášková sa zameriava na ponímanie slobody človeka a slobody národa vo filozofickom myslení na Slovensku na prelome 19. a 20. storočia cez prizmu slovenského tolstojovca Alberta Škarvana. Pavol Kochan poukazuje na slobodu človeka z pohľadu kresťanskej antropológie. Peter Kondrla a Jalal Al-Ali sa zamýšľajú nad tým, ako sa vyhnúť konfliktom, ktoré sprevádzajú prelínanie rôznych kultúr. Martin Kubálek sa na základe stredovekého islamského práva zameriava na ekonomickú dimenziu hodnoty slobody v islamskom svete. Lýdia Lehoczká a Mário Griesbach sa orientuje na skúmanie slobody v živote rómskych (cigánskych) spoločenstiev. Ján Pilko poukazuje, akou tvrdou cestou prešli prví kresťania, než dostali slobodu. Lucia Zimanová si kladie otázku, v čom spočíva problém davov a ako sa zmenila situácia davového človeka od čias Ortega y Gasseta. Viera Zozuľaková sa zamýšľa nad aktuálnosťou úvah Ch. W. Millsa o slobode človeka a predstavuje inšpiratívny a zároveň kontroverzný projekt Cradle2Cradle M. Braungarta a W. McDonougha ako príklad slobodného a zodpovedného konania spojeného so snahou o celkovú zmenu prístupu k životu.

Výskum eticko-historickej evolúcie, reflektovanie fenoménu slobody a aplikovanie etických kategórií na spoločenské otázky v rovine kultúrnej, spoločenskej, politickej a individuálnej tolerancie je veľmi podnetný aj pre ďalšie skúmanie v danej oblasti. Veríme, že tieto témy budú inšpiratívne aj v budúcnosti.

Ján Zozuľak

SLOBODA A NEVYHNUTNOSŤ V KONCEPCII T.HOBBESA
Liberty and necessity in Hobbes´s concept

Mgr. Veronika Adamová
Katedra filozofie FF UKF Nitra
Hodžova 1, 949 74, Nitra
e-mail: veronikaadamova@azet.sk

Abstrakt: ***V príspevku obraciame svoju pozornosť späť k Hobbesovi a jeho myšlienkam týkajúcich sa jeho koncepcie individuálnej slobody človeka. Hobbes povedal, že človek je slobodný, pokiaľ mu nič nebráni konať to, čo sám chce, inými slovami človek je slobodný, pokiaľ nie je nikým a ničím nútený robiť to, čo sám nechce. Cieľom nášho príspevku je ukázať, akým spôsobom sa Hobbes snažil zladiť pojmy, ktoré navonok pôsobia protichodne, predovšetkým nám pôjde o interpretáciu súladu medzi slobodnou vôľou a nevyhnutnosťou.***

Abstract: ***The paper investigates Hobbes´s conception of individual liberty. Hobbes says that man is free when he is not hindered to do what he has the will to do. Hobbes argues all actions are caused by something, and in this sense everything is determined, but this is a potential problem for his theory of freedom of action. Hobbes must make freedom and determinism compatible and this is the aim of our paper.***

Kľúčové slová: ***sloboda, kauzalita, slobodná vôľa, nevyhnutnosť***
Keywords: ***liberty, causality, freedom of will, necessity***

Afilácia k projektu: Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov grantového projektu VEGA č. 1/0565/13 „Idea človeka, slobody a súkromného vlastníctva v sociálno-filozofickom myslení ranného novoveku“, ktorá sa rieši na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

Jadrom sporu medzi determinizmom a indeterminizmom je otázka týkajúca sa existencie slobodnej vôle človeka. Determinizmus je teória, ktorá zastáva názor, že všetko, čo sa vo svete deje, deje sa podľa určitého zákona, inými slovami, všetko, čo sa deje, deje sa tak nevyhnutne, pretože všetko má svoju príčinu a v prípade človeka sa nejedná o žiadnu výnimku. Človek je súčasťou prírody, súčasťou sveta rovnako tak ako je jej súčasťou kameň, jablko, či zviera, a preto platia pre všetkých rovnaké zákony. Ostáva nájsť odpoveď na otázku, aké opodstatnenie má vlastne samotná etika ako veda, ak neexistuje slobodná vôľa, ale existuje len nevyhnutnosť. Naopak, indeterminizmus stojí v opozícii k takémuto stanovisku a odmieta tvrdenia, podľa ktorých je človek, ale aj jeho slobodná vôľa determinovaná jeho pudmi, žiadosťami, či vonkajšími okolnosťami. Človek má podľa nich slobodnú vôľu a podľa nej aj prakticky koná, prvotnou príčinou každého jeho činu je vždy jeho slobodná vôľa, nič iné a už von koncom nie nevyhnutnosť. Teda, ak sa človek rozhodne konať istým spôsobom, znamená to, že sa mohol rozhodnúť konať aj inak. Ak sa rozhodnem konať proti právu a spácham trestný čin znamená to, že som mohol konať aj v súlade s právom a trestný čin nespáchať? Čo ma však viedlo k tomu, že som sa rozhodol konať protiprávne? Bola to moja slobodná vôľa? Alebo situácia, v ktorej som sa náhle a nečakane ocitol a nemal som inú možnosť, bol som okolnosťami napríklad donútený kradnúť? Do akej miery som za svoj čin zodpovedný, ak som si uvedomoval, že konám protiprávne, ale situácia mi nedovolila konať inak? A čo v prípade, že som nebol schopný uvedomiť si následky

svojho činu? Takto nastolený spor je vlastne polarizáciou problému slobody konkrétneho človeka, podľa indeterministov sme absolútne slobodní, podľa deterministov absolútne neslodobní. A pravda je možno niekde uprostred.

Hobbes bol dôsledný materialista a v rámci neho interpretoval aj svoje názory na slobodnú vôľu človeka. Nič také ako slobodná vôľa v tradičnom zmysle slova podľa neho neexistuje, celý spor je len umelo vykonštruovaný a pochádza z nesprávneho zadefinovania pojmu slobodnej vôle: „Definícia vôle, ktorú bežne predkladajú scholastici, ako racionálnej žiadosti nie je dobrá. Ak by totiž bola nemohol by existovať žiadny dobrovoľný akt proti rozumu. Pretože dobrovoľný akt je to, čo pochádza z vôle a ničoho iného“ (Hobbes 2011, 102). Filozofi, ktorí obhajujú existenciu slobodnej vôle tvrdia, že pri svojom rozhodovaní nie sme nijakým spôsobom determinovaní, rozhodujeme sa len na základe svojej slobodnej vôle ako niečoho reálne existujúceho. Hobbes však tvrdí, že slobodná vôľa je len „posledná žiadosť pri rozvažovaní“ (Hobbes 2011, 102). Rozvažovanie je proces, ktorý prebieha v našom vnútri, je to proces vyvolaný v prvom rade predstavou ako prvou príčinou každého dobrovoľného pohybu. Predstava je vnútorným pozostatkom vonkajšieho pohybu vyvolaného pôsobením predmetov na naše zmysly (Hobbes 2011, 93). Všetko, čo sa v nás deje, je možné vyjadriť pomocou mechanického pohybu a kauzality, primárne sme teda determinovanými v prvom rade svojimi predstavami. Tie nás podľa Hobbesa vedú raz jedným smerom, inokedy druhým, túžba a odpor sa striedajú v mysli človeka, rovnako tak ako nádej alebo strach a to dovtedy, „kým vec buď nevykonáme, alebo neusúdime, že je to nemožné. To je to, čo nazývame rozvažovanie“ (Hobbes 2011, 102). Túto determináciu predstavami, ktoré subjekt vyhodnocuje, alebo lepšie povedané vníma raz ako dobro, inokedy ako zlo nepovažuje Hobbes za akúsi vnútornú prekážku, alebo zdroj neslobody, skôr naopak, vníma ich ako zdroj sily, motivácie dosiahnuť svoj vytýčený cieľ. V prípade, že ide o niečo, po čom túžime nie je takto sformulovanému stanovisku čo vyčítať. Hobbes sa tu snaží poukázať na rozdiel medzi silou niečo vykonať a slobodou dospieť k danému rozhodnutiu, nie je opodstatnené zamieňať si ich: „A hoci v bežnom diskurze hovoríme, že niekto mal niekedy vôľu vykonať niečo, čo napokon nevykonal, ide tu len o sklon, ktorý nerobí žiadne konanie dobrovoľným, pretože konanie nezávisí od neho, ale od posledného sklonu, či žiadosti“ (Hobbes 2011, 103). Ak sme niekedy mali vôľu niečo vykonať, ale nakoniec sme to nevykonali, znamená to len toľko, že sme pri konaní daného činu narazili na nedostatok síl, moci, či prostriedkov. Pokiaľ ide o vnútorné prekážky, tie podľa Hobbesa neobmedzujú človeka v jeho slobode, ale len v sile potrebnej pre voľný pohyb. Je to rovnaké ako s riekou, ktorá nevyhnutne preteká korytom, ale z času na čas môže byť taká silná a dravá, že sa z neho vyleje. To, že sa z neho nevylieva stále neznamená, že jej v tom bránia jej korytá, ale len to, že nemá dostatok síl vyliať sa, teda nemá dostatok síl pohybovať sa inak ako sa pohybuje. „Ak však prekážka pohybu spočíva v povahe veci samej, potom spravidla nehovoríme, že nemá voľnosť, ale že nemá silu sa pohybovať, ako napríklad kameň, keď sa nachádza v pokoji, alebo človek, keď ho na lôžko pripúta choroba“ (Hobbes 2011, 254).

Hobbesov dôsledný mechanistický materializmus aplikovaný aj v oblasti ľudskej slobody znamená však pre jeho teóriu podľa Rossa (1974) alebo Petersa (1956) potenciálny problém. Obaja upozorňujú na to, že ak chce Hobbes na jednej strane hovoriť o dôslednom determinizme, nemôže potom na strane druhej tvrdiť, že naše činy sú slobodné. Hobbes musí nejakým spôsobom zladiť nevyhnutnosť a slobodu. Nemôžeme teda na neho nazerať ako na prísneho deterministu, pokiaľ budeme akceptovať jeho tvrdenia o slobodne konajúcom človeku (Mill 2001, 444). Podľa Hobbesa nám však nevyhnutnosť nebráni v tom, aby sme konali slobodne. Medzi slobodou človeka a nevyhnutnosťou, ktorej podliehajú všetky prírodné telesá, nevidí Hobbes žiadny rozpor, v Leviatanovi píše: „ Sloboda a nevyhnutnosť

sú v zhode; napríklad voda má nielen slobodu, ale aj nevyhnutnosť pretekať kanálom; podobne skutky, ktoré ľudia konajú dobrovoľne, sú výsledkom slobody, pretože vychádzajú z ich vôle, no napriek tomu vychádzajú aj z nevyhnutnosti, lebo každý čin ľudskej vôle, každá túžba a sklon vyvierajú z nejakej príčiny, tá z inej príčiny a tak ďalej v nepretržitom reťazci" (Hobbes 2011, 246). Pre tých, ktorí sú schopní v procese rozvažovania odhaliť všetky tieto príčiny a ich vzájomné súvislosti, je nevyhnutnosť vlastne samozrejmosťou a nie prekážkou, či obmedzením. Pretože ten, kto je podľa Hobbesa schopný rozpoznať príčiny, je schopný vyvodiť si aj dôsledky, ktoré budú po konaní alebo nekonaní zákonite nasledovať, potom sa mu ale nevyhnutnosť nejaví ako niečo „jeho slobodu potláčajúce", ale naopak ako niečo prirodzené, evidentné, objektívne dané. Protikladom k slobode nie je podľa Hobbesa nevyhnutnosť, ale prekážka alebo prinútenie. Mill (2001) vo svojej štúdii napísal, že pokiaľ by sme chceli v Hobbesovej koncepcii nájsť hranicu medzi slobodou a neslobodou, nespočívala by v ničom inom len v rozdielnych stavoch mysle. Pokiaľ by bol napríklad človek zamknutý v jednej miestnosti, stále by bol slobodný, pretože by sa mohol rozhodnúť, kam si sadnúť, kam sa postaviť alebo kam si ľahnúť. Ak by tieto všetky veci boli jediným, po čom človek túži, k čomu inklinuje, múry väznice by nijako jeho slobodu neobmedzovali. Ale ak by človek zatúžil opustiť uzamknutú miestnosť, narazil by na vonkajšiu prekážku a svoju túžbu by nenaplnil, cítil by sa neslobodný. Pretože nemohol konať tak, ako sám chcel (Mill 2001, 445). Ani podľa Kocku nie je Hobbes prísny determinista, nepopiera totiž fakt, že sloboda existuje, ale: „Slobodu chápe ako možnosť rozhodnúť sa na základe uvažovania pre nejaký motív, no pritom naša vôľa, naše záujmy a pudové tendencie sú zaradené do rámca prírodnej zákonitosti. Sloboda je subjektívnym javom, ale podmienenosť nášho rozhodnutia je objektívna" (Kocka 1965, 170). Medzi nevyhnutnosťou a vôľou nevidí Hobbes žiadny rozpor, pretože ak by neexistovala nevyhnutnosť, slobodné konanie by nemalo význam, jednoducho by sme sa nikdy nedopracovali k cieľu. Ak sa rozhodnem uvariť si kávu, pretože mám práve na ňu chuť a ignorujem fakt, že skôr ako si kávu zalejem, musí voda nevyhnutne zovrieť, nikdy si ju nevypijem. Ak sa však s touto nevyhnutnosťou stotožním, budem ju brať nie ako prekážku brániacu mojej vôli vypiť si kávu, ale skôr ako samozrejmosť, podmienku k tomu, aby mohla byť moja vôľa naplnená. Nevyhnutnosť jednoducho musí byť v súlade s vôľou a niekedy je dokonca s ňou aj totožná, napríklad v 6. kapitole Leviatana uvádza Hobbes tvrdenie, že pre všetky živočíchy sú typické len dva druhy pohybov a jeden z nich nazýva životný pohyb. Ide o pohyb, ktorý je nepretržitý, trvá celý život a pre jeho funkčnosť nie je potrebná žiadna prvotná predstava, jednoducho ide o pohyb, ktorý je v súlade s nevyhnutnosťou, patrí sem krvný obeh, tep, dýchanie, trávenie, vyživovanie, či vylučovanie (Hobbes 2011, 93). Každý človek, ktorý chce žiť, chce aj dýchať, avšak dýchanie je zároveň aj nevyhnutnosťou, podmienkou, pretože bez dýchania je život človeka ohrozený.

Niektorí filozofi však hovoria o reálnom probléme a argumentujú tým, že ak je ľudské konanie len výsledkom nejakých vopred daných objektívnych zákonitostí, potom niet takých pojmov ako svedomie, morálka, zodpovednosť, či právo alebo spravodlivosť (Missner 2004, 93-96). Veď na základe čoho by sme spravodlivo odsúdili zlodeja, ak jeho čin bol len výsledkom nejakého objektívneho radu príčin? Jeho čin bol predsa nevyhnutný a nijaký iný prívlastok mu dať nemôžeme. Môže byť teda zlodej vinný a spravodlivo potrestaný, ak bol jeho čin len nevyhnutný? Nie je to tak, že konanie zlodeja bolo dávno vopred predurčené? Ak máme súdiť, musíme brať do úvahy len slobodnú vôľu konajúceho, ale v skutočnosti sa vždy prihliada aj na okolnosti, ktoré človeka k takému rozhodnutiu viedli. Zastávať krajné stanoviská v rámci tohto sporu evidentne nie je najvhodnejšia cesta. Lebo človek je na jednej strane determinovaný vonkajšími okolnosťami, na strane druhej rozhoduje sa sám, konečné rozhodnutie je výsledkom jeho uvažovania. Hobbes by nám povedal, že zlodej nepochopil

správne všetky objektívne súvislosti medzi konkrétnymi príčinami a situáciu vyhodnotil zle, neuvedomil si všetky dôsledky svojho činu, nepredvídal dostatočne dopredu, alebo si ich možno aj uvedomil, ale napriek tomu konal slobodne, lebo konal presne tak ako chcel a nenarazil na žiadnu vonkajšiu prekážku, ktorá by mu v jeho čine zabránila. Ak konal slobodne, potom je za svoj čin aj zodpovedný. Každý akt, ktorý pochádza z vôle je podľa Hobbesa dobrovoľný, a to predovšetkým z pozície subjektu a nevyhnutný, ak na neho nazeráme z pozície objektívnych príčin, z pohľadu prírodných zákonitostí. Na to, aby sme nakoniec nejaký čin vykonali alebo nevykonali nepotrebujeme nič iné len vôľu a tá je výsledkom nášho uvažovania, čin ktorý z nej vzíde je potom vždy dobrovoľný, ale človek sa zároveň za takéto konanie stáva aj zodpovedným. V procese voľby teda podľa Hobbesa niet ničoho, čo by človeka obmedzovalo alebo nútilo vybrať si práve jednu z ponúkaných možností, nie je to ani nevyhnutnosť, ani strach. Jediné, čo človeku môže zabrániť konať slobodne, môže byť podľa Hobbesa len nejaká externá, fyzikálna prekážka, ktorá mu bráni v pohybe konať podľa svojho rozhodnutia, nie však jeho vnútorný motív. Motív je v Hobbesovej filozofii príčina a nie prekážka. Preto je nevyhnutnosť v súlade so slobodnou vôľou človeka. Podľa Hobbesa však motív nakoniec nie je postačujúci k vysvetleniu činu, a preto k činu ani nenúti. „Prirodzená nevyhnutnosť slobode nebráni, pretože sloboda znamená nemať zabránené konať podľa toho, čo na nás najviac pôsobí. Vôľa nie je nič iné než apetít alebo motív, ktorý vedie bezprostredne k činnosti“ (Harris 2005, 8).

Nakoniec slobodu nemožno spájať len s duchovnou sférou človeka, sloboda sa predsa vždy prejaví až v jeho schopnosti konať alebo nekonať podľa toho, ako sám človek chce, ale to je už aj sféra jeho praktickej stránky, nie len duchovnej. Sloboda človeka spočíva podľa Hobbesa jednoducho v schopnosti konať to, čo sám konať podľa vlastnej vôle chce. Slobodné ľudské konanie je konanie, ktoré je v súlade s ľudskou vôľou a tá je v Hobbesovej koncepcii determinovaná vonkajším svetom, objektívnymi zákonitosťami. Neslobodnými sa podľa Hobbesa staneme až vtedy, keď sme sa síce rozhodli konať určitým spôsobom, ale zároveň sme narazili na nejakú vonkajšiu prekážku, ktorá nám zabráni v slobode vykonať to, čo chceme: „VOĽNOSŤ alebo SLOBODA znamená (presne) neprítomnosť odporu (odporom mienim vonkajšie prekážky pohybu); môžeme ju vzťahovať práve tak na bytosti nerozumné a neživé, ako aj na bytosti rozumné“ (Hobbes 2011, 245). Slobodní sme podľa Hobbesa vtedy, ak sa nám podarí vykonať to, k čomu sme sa pri rozvažovaní svojou vôľou priklonili, t.j. ak nám nič nebráni konať tak, ako chceme. „SLOBODNÝM ČLOVEKOM je ten, komu sa nebráni konať, čo chce, s vecami, na ktoré svojou silou a dôvtipom stačí. Ak sa však slová sloboda a voľnosť vzťahujú na niečo iné než na telesá, je to nesprávne, lebo to, čo nepodlieha pohybu, nepodlieha ani prekážkam; preto, keď sa napríklad hovorí, že cesta je voľná, neznamená to slobodu cesty ale slobodu tých, čo po nej nerušene kráčajú“ (Hobbes 2011, 245). Človek je v Hobbesovej koncepcii slobodný dovtedy, pokiaľ to, čo chce robiť, robí dobrovoľne a jeho vôľa nie je určovaná vôľou niekoho iného.

V dôsledku takto prezentovaných myšlienok sa Hobbes ešte počas svojho života dostal do konfrontácie s biskupom Bramhallom (1655), ktorý bol Hobbesovým názorom veľmi pobúrený a reagoval na jeho koncepciu slobody v práci: A Vindication of True Libery from Antecedent and Extrinsical Necessity. Spor medzi nimi bol zdĺhavý a v podstate nič nevyriešil, ani jeden z nich svoje pôvodné stanovisko nezmenil. Bramhall obvinil Hobbesa z ateizmu, Hobbes podľa neho svojím stanoviskom protirečil kresťanskej náuke, tvrdeniam Biblie, morálke i zdravému rozumu, podľa Missnera obaja účastníci sporu hrali len hru na citovanie z Biblie (Missner 2004, 93).

Podľa Bramhalla je sloboda slobodou výberu alebo „freedomofwill“. Vôľu chápal rovnako ako to bolo v období stredoveku, a teda v súlade s kresťanskou náukou, kedy bola

vôľa nazeraná ako schopnosť mysle a Bramhall vo svojej práci diskutoval o rozsahu tejto schopnosti. Avšak, kde je vo výbere nutnosť, tam podľa neho nie je možná sloboda. Slobodu výberu ale nechápal ako výber bez príčiny. Účinnou príčinou slobodného výberu je sám subjekt, teda ten, ktorý si vyberá. Ale spôsob akým vyberá, je determinovaný schopnosťou chápať, prostredníctvom ktorej porovnávame motívy a rozhodujeme o tom, ktorý je najlepší. Chápanie ale nerobí z výberu nevyhnutnosť, pretože agent si ponecháva moc konať alebo nekonať, ignorovať chápanie. Potom aj morálka človeka a jeho viera závisia na ľudskej slobode, lebo ak nemáme slobodu v tomto zmysle, potom nie sme ani zodpovední za svoje hriechy, či skutky. Akú funkciu alebo aký zmysel má potom v rámci spoločnosti morálka alebo právo? Sloboda spočíva v možnosti vybrať si jednu z ponúkaných alternatív bez nejakého vonkajšieho donútenia, vybrať si v súlade s rozumom tú najlepšiu alternatívu bez toho, aby ma k tejto voľbe viedol určitý konkrétny motív. Hobbes však hovorí, že chápať slobodnú vôľu v takomto kontexte je nezmysel, absurdita, pýtať sa či je slobodná vôľa slobodná je to isté ako pýtať sa či je chcenie skutočne chcením. Vôľa je posledná žiadosť v procese uvažovania, nič viac. Vôľa je len jedným z aspektov človeka. „Napokon z použitia slov slobodná vôľa nemožno vyvodzovať slobodu vôle, túžby alebo záľuby, ale slobodu človeka spočívajúcej v tom, že nenachádza nijakú prekážku konať, čo chce, po čom túži alebo čo má v záľube“ (Hobbes 2011, 246).

Zatiaľ, čo Bramhall hovoril o slobode výberu, Hobbes hovorí o slobode činu. Výber nemôže byť iný ako slobodný, ale skutok, môže byť neslobodný, pokiaľ človek narazí na vonkajšiu prekážku a nemôže svoju voľbu reálne uskutočniť, až v tejto rovine môžeme podľa Hobbesa hovoriť o neslobode subjektu. To, na čo sa Hobbes snažil poukázať je fakt, že slobodu môžeme a máme vzťahovať len na človeka, nie na jeho vôľu. Buď bude človek nástrojom svojej slobodnej vôle, alebo bude slobodný a vôľa bude nástrojom človeka. Podľa Harrisa bol Hobbes so svojou teóriou o kompatibilite medzi slobodou človeka a nevyhnutnosťou veľmi vplyvným filozofom (Harris 2005, 7). Dôkazom je fakt, že tento spor je vo filozofii aktuálny stále a dookola sa vedú diskusie o tých istých argumentoch.

Zoznam použitej literatúry:

ENDEN, V. H. 1979. Thomas Hobbes and the Debate on the Free Will. In *Philosophica*. 1979, Vol 24, No.2. P. 185-216.

HARRIS, J. A. 2005. *Of Liberty and Necessity*. Oxford : Clarendopress, 2005.

HOBBES, T. 2011. *Leviatan*. Bratislava : Kalligram, 2011.

KOCKA, J. 1965. Život a filozofia Thomasa Hobbesa. In *O telese*. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1965.

MILL, V. D. 2002. Civil Liberty in Hobbes´s Commonwelth. In *Australian Journal of Political Science*. 2002, 37 (1). P. 21-38.

MILL, V. D. 1995. Hobbes´s Theories of Freedom. In *The Journal of Politics*. 1995, 57 (5). P. 443-459.

MISSNER, M. 2004. *Hobbes*. Albert Marenčin – vydavateľstvo PT, 2004.

KONCEPCIA INFORMÁCIÍ VO VEREJNEJ SFÉRE JURGENA HABERMASA
Jürgen Habermas´s Concept on Information in Public Sphere

Mgr. Vladimír Bačišin, PhD.
Paneurópska vysoká škola
Tematínska 10, 851 01 Bratislava
Tel.: +421 915 778 158
e-mail: vladimir.bacisin@gmail.com

Abstrakt*: Jürgen Habermas priniesol koncepciu informácie vo verejnej sfére v práci The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into A Category of the Bourgeois Society. Verejná sféra vznikla v XVII. až XIX. storočí a do úpadku sa dostala v XX. storočí. Príčinou je premena médií z prostriedku verejnej služby na nástroj ovplyvňovanie verejnej mienky a nahradenie racionálnej politickej diskusie na show.*

Abstract*: Jürgen Habermas has brought the concept of information in the public domain at work The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of the Bourgeois Society. Public sphere was founded in from XVII. to XIX. Century and to decline came in XX. century. This is due to the conversion of media from public service tool to influence public opinion and the replacement of rational political debate on the show.*

Kľúčové slová: *informácie, verejná sféra, médiá*
Key words: *Information, Public Sphere, Media*

Vo svete existuje skupina analytikov, ktorí sa zaoberajú problematikou informačnej spoločnosti. Hoci súhlasia s tým, že vo svete cirkuluje viac informácií ako kedykoľvek predtým, v súvislosti s koncepciou informačnej epochy neprejavujú zvláštne nadšenie. Myslia si, že obiehajúca informácia je skazená. Existujú tiež takí, čo si vyberajú určitý spôsob jej podania a nanášajú na ňu lesk, ktorý nabáda ľudí k určitej pozícii. Manipulujú s ňou, aby dosiahli vlastné ciele či premieňajú informácie na zábavu, aby ich ľahšie predali. Informačná spoločnosť je taká spoločnosť, v ktorej je vytvorenie a rozširovanie informácií podriadené cieľom reklamných kampaní. Tie sa stali záležitosťou odborníkov pre dezinformácie, expertov pre vzťahy s verejnosťou a lobistov. Je to spoločnosť, v ktorej neprimeranú úlohu hrajú „spoľahlivé zdroje“ blízke niekomu.

Podobná interpretácia umožňuje položiť si nasledujúce otázky. Je možné aby v spoločnosti kde sa tak manipuluje s informáciami, fungovala demokracia? Ako sa v nej dá žiadať od voličov vzdelaný a uvedomelý vzťah k voľbám? Je dostatok informácií predpokladom väčšej životaschopnosti demokracie? Rozšírenie Internetu, televízie a iných masmédií vedie k znižovaniu občianskej aktivity, ich neochote podieľať sa na demokratických procesoch a pokusom uzavrieť sa vo svete infotaimentu – informačnej zábavy, alebo ak chceme zábavných informácií.

Skeptický vzťah k informáciám vychádza z kritického vzťahu k nim, najmä k tým, ktoré sú určené pre masové publikum. Ľahko sa dá súhlasiť s tým, že informácie z databáz odrážajúcich obchody s cennými papiermi na kapitálovom trhu, alebo tie, ktoré sú obehu v podnikových informačných systémoch, sú čoraz kvalitnejšie. Mnohé z informácií, ktoré sa dostávajú k publiku sa však vytvárajú na to, aby zmenili pozornosť publika, aby zatajili

skutočný stav veci, alebo dokonca oklamali. Značná časť informácií sú dezinformácie (prinajmenej je možné mať takéto podozrenie), ktoré sa vytvárajú v záujme určitých skupín. Tie ovplyvňujú vytváranie týchto informácií a dodávajú im určité akcenty.

V tejto práci sa budeme venovať analýze názorov nemeckého filozofa J. Habermasa, pretože vďaka jeho vplyvu na koncepciu verejnej informácie sa v Európe a iných krajinách sveta prijala legislatíva vymedzujúca médiá verejnej služby, alebo ináč povedané mediálna legislatíva verejnoprávnych médií. V súčasnosti je Habermas pravdepodobne najväčší teoretik v oblasti spoločenských vied, ktorý pokračuje v tradícii frankfurtskej školy, ku ktorej patrili takí vedci ako Theodor W. Adorno a Max Horkheimer. Počas celej vedeckej kariéry sa Theodor W. Adorno[1] zaoberal výskumom predpokladov existencie v spoločnosti otvorenej a slobodnej komunikácie, čo je zjavne spojené s výskumom vzniku, rastu a úpadku verejnej sféry informácie. Adorno sa na rozdiel od Habermasa pozeral na médiá ako na súčasť kultúrneho priemyslu, ktorý je iným uhlom pohľadu na médiá ako producenta obsahov. V kontexte teoretického konceptu Habermasa vzniklo veľa výskumov. Jeho práce sú však hodnotné najmä pre skeptický vzťah k automaticky akceptovanej téze o tom, že rast množstva informácií, ktoré cirkulujú v spoločnosti vedie k informačnej spoločnosti. Tvrdil, že ak ľudia chcú žiť spolu, je pre nich kľúčový problém, ktorý treba vyriešiť, problém informácií. Habermas kladie jednoduchú otázku. Znamená „viac“ vždy „lepšie“? Možno je „viac“ horšie. Súčasne kladie otázku, aké informácie sú potrebné v demokratickej spoločnosti.

Habermas posudzuje koncepciu verejnej informácie v jednej zo svojich ranných prác The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society, ktorá v Nemecku vyšla v roku 1962 a do anglického jazyka bola preložená v roku 1989. Na túto tému nadviazal sériou štúdií v sedemdesiatych a osemdesiatych rokov (Habermas 2011).

Vo svojej rannej monografii Habermas posudzuje na príklade poznatkov z Veľkej Británie z XVIII. a XIX. storočia ako v období zrodu kapitalizmu vznikla verejná sféra a v strede a na konci XX. storočia nastúpil jej úpadok. Hoci táto sféra bola financovaná štátom bola od neho nezávislá. Zároveň bola nezávislá od základných ekonomických síl. Bola to sféra, ktorá umožňovala každému kto chcel, slobodne diskutovať (Habermas 1989, 1-2). Znamená to, že dalo sa diskutovať a účastníci diskusie nemali osobný záujem na výsledku diskusie, nepretvarovali sa nemanipulovali s diskusiou. Každý kto sa zapojil do diskusie mal možnosť oboznámiť sa s jej výsledkami. Práve v tejto sfére sa vytvárala verejná mienka. Informácie boli chrbtovou kosťou verejnej sféry. Predpokladalo sa, že účastníci verejnej diskusie jasne vyložia svoje pozície a široké publikum ich bude poznať a bude vedieť o čo ide. Jednoduchou, ale najdôležitejšou formou diskusie, boli v tom čase parlamentné rozpravy. Tie sa zverejňovali doslovne. Podstatnú úlohou vo verejnom priestore informácií hrala štátna štatistika a knižnice.

Ideálnu organizáciu verejnej sféry si môžeme ľahko predstaviť. Členovia parlamentu diskutujú o spoločenských problémoch a štátni úradníci im poskytujú informácie potrebné k diskusii. Celý proces sa odohráva pred očami publika. Obsah diskusie sa odráža v oficiálnych publikáciách, média sa snažia zabezpečiť prístup k nim a informujú o všetkom čo sa deje. Malo by to byť tak, že keď sa blížia voľby, politik by mal za svoju činnosť vystaviť účet. Politik to robí aj počas volebného obdobia, lebo všetka jeho činnosť je počas volebného obdobia priehľadná.

[1] Pozri napríklad Adorno, T. W. OIKOYMENH, 2009. 62 s. ISBN 9788072984063

Myšlienka verejnej sféry je mimoriadne zaujímavá pre dve cieľové skupiny. Sú to zástancovia demokracie a tí, ktorí sú ovplyvnení myšlienkami osvietenstva. Pre prvú skupinu je odladená verejná sféra modelom, na ktorom sa dá predviesť úloha informácií v demokratickej spoločnosti. Pre nich je príťažlivé to, že spoľahlivá informácia, ktorá sa poskytuje všetkým bez akýchkoľvek podmienok, je zárukou otvorenosti a dostupnosti demokratických procedúr. Pre zástancov osvietenstva je koncepcia informácií vo verejnom priestore zaujímavá tým, že zabezpečuje ľuďom prístup k faktom a umožňuje ich analyzovať, rozmýšľať a na základe toho prijať racionálne rozhodnutie.

Je užitočné zoznámiť sa s tým ako Habermas vykladá históriu vývoja verejnej sféry, aby sme pochopili dynamiku a smer jej vývoja. Nemecký myslitel' si myslí, že verejná sféra, alebo presnejšie povedané, to čo nazýva buržoáznou verejnou sférou, vzniklo v XVIII. storočí vo Veľkej Británii v súvislosti s niektorými špecifickými vlastnosťami kapitalizmu v tejto krajine (Habermas 1989, 5-6). Najdôležitejšie bolo to, že trieda podnikateľov sa stala natoľko majetnou, že sa osamostatnila a zbavila sa tak opatrovníctva štátu a cirkvi. Predtým vo sfére verejného života dominovali kráľovský dvor a cirkev. Tieto inštitúcie podčiarkovali dominantnú oddanosť cirkevným zvykom, pokiaľ bohatstvo nových kapitalistov nezničilo moc tradičnej triedy. Jedným z prejavov tohto bohatstva bolo to, že podnikatelia podporovali všetko čo bolo spojené s literatúrou: divadlá, kaviarne, romány, literárnu kritiku. Tak sa literatúra zbavila závislosti od svojich mecenášov a keďže sa zbavila tradičnej väzby na nich, vytvorila prostredie kriticky naladené voči vtedajšej moci. Habermas poznamenáva, že umenie svetskej debaty sa zmenilo na kritiku, ostré slová na argumenty.

Druhým zdrojom rastúcej podpory slobody slova a reformy parlamentu sa stal rozvoj trhových vzťahov. Tak ako sa kapitalizmus rozvíjal a silnel, získaval čoraz väčšiu nezávislosť od štátu, čoraz častejšie žiadal zmeny jeho inštitúcií a v neposlednom rade inštitútov zastupiteľskej moci, účasť v ktorých mu dovolila väčšiu expanziu trhových vzťahov. Outsideri, ktorí teraz získali silu a vieru v svoje sily, chceli byť insidermi. Boj za reformu parlamentu bol súčasne aj bojom za slobodu tlače, pretože tí, ktorí chceli reformovať parlament, chceli aj väčšiu otvorenosť v politike. Príznačné je to, že v polovici XVIII. storočia sa po prvý raz objavili úplné záznamy zasadnutí parlamentu.

Paralelne sa viedol boj za nezávislosť tlače od štátu. Tomuto boju napomáhala apatia štátu, ale aj nízke náklady na vydávanie tlače. Ako sa ukázalo, tlač v XVIII. a XIX. storočí vo Veľkej Británii prinášala široké spektrum názorov, ale aj vyčerpávajúco informovala o práci parlamentu, čoho dôkazom je blízka spojitosť medzi rozvojom tlače a reformou parlamentu. Rozvoj opozície stimuloval presadzovanie rôznych názorov.

Výsledkom vývoja bolo v prvej polovici XIX. Storočia vytvorenie buržoáznej verejnej sféry s jej charakteristickými črtami: otvorenou diskusiou, kritikou činov moci, úplnou kontrolou, otvorenosťou a nezávislosťou aktérov od ekonomických záujmov a kontroly zo strany štátu. Habermas poznamenáva, že boj za nezávislosť od štátu sa stal dôležitým komponentom buržoáznej verejnej sféry. Ranný kapitalizmus bol nútený brániť sa pred štátom, z čoho vyplýva boj za slobodnú tlač a politické reformy a väčšie zastúpenie kapitálu v moci (Habermas 1989, 7-12).

Buržoázna sféra verejného priestoru má svoje paradoxy, ktoré sa dajú nazvať refeudalizáciou niektorých sfér života. Jedna z nich je spojená s pokračujúcim rastom kapitalizmu (Habermas 1989, 43-50). Po určitom čase došlo k vzájomnému prieniku súkromného vlastníctva a verejnej sféry. Koncom XIX. storočia sa krehká rovnováha medzi nimi začala prevažovať v prospech súkromného vlastníctva. Od reforiem inštitúcií štátu sa prešlo k ich obsadeniu a využívaniu v prospech súkromných záujmov. Vznikol kapitalistický štát a jeho zástancovia začali čoraz viac prechádzať od debát k agitácii, v ktorých dominuje

presadzovanie súkromných záujmov. V dôsledku toho sa členovia parlamentu súčasne stali členmi riadiacich orgánov súkromných firiem. Politické strany začali byť priamo financované, vznikli centrá tvorby straníckych stratégií, v parlamente sa začalo systematické lobovanie a spracovávanie verejnej mienky (Habermas 2011, 242-289).

Habermas netvrdí, že sa vraciame do predchádzajúcej epochy. Rozšírenie lobovania a technológií public relations, najmä v XX. storočí je dôkazom toho, že verejná sféra si zachováva svoj význam a je všeobecne priznaným fenoménom. V niektorých prípadoch rozhodnutia nasledujú po predchádzajúcej politickej debate a tie im dodávajú legitimitu. Technológie public relation priniesli maškarný ples, počas ktorého účastníci diskusií využívajú postupy, ktorými skrývajú svoje skutočné zámery, hovoriac o „spoločnosti všeobecného blahobytu“ alebo o „národných záujmoch“. V dôsledku toho vzniká falzifikát verejnej sféry. Termín refeudalizácia skôr znamená návrat mocenského zápasu, ktorý sa podobá na stredoveké súdne spory (Holub 1991, 128), namiesto čestnej súťaže rôznych názorov a pohľadov. Dôkazom refeudalizácie je premena systému masovej komunikácie, ktorý zaznamenáva najdôležitejšie udalosti a spoločnosti zabezpečuje prístup k nim. V XX. storočí sa však masmédiá premenili na monopolistické organizácie a v menšej miere napĺňajú svoju najdôležitejšiu funkciu – poskytovať spoločnosti spoľahlivé informácie. V takej miere a akej médiá čoraz viac vyjadrujú záujmy triedy kapitalistov, nielen rozširujú informácie, ale skôr sa zaoberajú formovaním verejnej mienky.

Tak sa tlač čoraz viac stáva nástrojom reklamy a berie na seba funkcie propagandy, dokonca aj v prípade, keď by sa zdalo, že zverejňuje len správy a reportáže, verejná sféra upadá. Kvôli rastúcej komercionalizácii a expanzii korporatívneho kapitálu sa znižuje úloha literatúry, ktorá dostáva zábavnú funkciu. Bestsellery a blockbastery sa zverejňujú nie kvôli tomu, aby sa stali predmetom kritiky, ale predmetom spotreby. Médiá sú v súčasnosti zotročené, feudalizované, ich úlohou sa stala oslava kapitalistického spôsobu života. Robia to. Submisívne rozprávajú o živote hviezd, prinášajú zaujaté a jednostranné informácie, obsah podriaďujú diktátu zadávateľov reklamy, ktorí vyžadujú maximálne zväčšiť veľkosť publika, na ktoré sú zamerané správy. Obe tieto tendencie poukazujú na rozšírenie a upevnenie kapitalistických vzťahov, ktoré potláčajú akékoľvek iné sociálne väzby. Okrem týchto tendencií sa v spoločnosti zachovala ešte určitá sila, ktorá sa v XVII. až XIX. storočí úporne bránila pokusom štátu podriadiť si verejnú sféru. Táto sila sa prejavovala v pokusoch plávať proti prúdu, ktorý nás zaniesol na breh rozvinutého kapitalizmu. Existuje sociálna skupina, ktorá v XX. storočí presadzovala étos služby spoločnosti. Habermas poznamenáva, že so zrodom buržoáznej verejnej sféry sa vždy v nej našiel aj priestor pre ľudí, ktorí sú medzi trhom a štátom, medzi buržoáziou a tými, ktorí majú moc. Sú to väčšinou vedci, advokáti, lekári a niektorí štátni úradníci. Tak ako sa stávali kapitalistické vzťahy v spoločnosti (Holub 1991, 20-45) a v samotnom štáte dominujúcimi, predstavitelia vyššie uvedených skupín a iných skupín začali nabádať štát, aby podporil niektoré inštitúcie verejnej sféry tak, aby neboli úplne podmanené kapitalizmom, a v tejto oblasti dosiahli aj určité úspechy. Verejná sféra je krehká. Dokonca aj v najlepších časoch nebola schopná dosiahnuť to, čo môžeme označiť pojmom „nedeformovaná komunikácia“.

Zoznam použitej literatúry:

HABERMAS, J. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society*. Cambridge : Polity, 1989.

HABERMAS, J. 2011. *Teória jazyka a východiská sociálnych vied. Úvodné štúdie a dodatky k teórii komunikatívneho konania*. Bratislava : Kalligram, 2011.

HOLUB, R. C. 1991. *Jűrgen Habermas: Critic in the Public Sphere*. Routledge, 1991.

ESTETICKÉ A UMELECKÉ ASPEKTY V CHÁPANÍ SLOBODY
Aesthetic and artistic aspects of understanding freedom

doc. Viera Jakubovská, PhD.
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta,
Katedra filozofie, Hodžova 1, 969 01 Nitra, Slovensko,
e-mail: vjakubovska@ukf.sk

Abstrakt: ***Popri etických, sociologických, politologických a iných aspektoch chápania slobody sa v súčasnosti dostáva do popredia aj esteticko-umelecký aspekt. Tento aspekt chápania slobody je tým aktuálnejší, čím sú viditeľnejšie zmeny v umeleckej a mimoumeleckej oblasti. Umenie sa redefinuje, prebieha desenzibilizácia, rekonfigurácia aisthésis a derealizácia reality. V príspevku sa budú analyzovať esteticko-umelecké aspekty chápania slobody spojené s estetickým vnímaním, ozvláštnením ako umeleckým postupom a formovaním umelcovej identity.***

Abstract: ***In addition to the ethical, sociological, politological and other aspects of the understanding of freedom, aesthetic and artistic aspects are currently getting to the forefront too. This aspect of understanding freedom is more current, more the changes in artistic and non-artistic areas are visible. Art is redefining itself, desensitization, aesthesis reconfiguration and derealization of reality is in progress. This paper will analyze the aesthetic and artistic aspect of understanding freedom, which are associated with aesthetic perception, as highlighted by artistic practices and the formation of the artist's identity.***

Kľúčové slová: ***sloboda, hodnota, umenie, genialita***
Keywords: ***freedom, value, art, genius***

Afilácia k projektu: Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov riešenia výskumnej úlohy VEGA č. 1/0276/11 „Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity“, ktorá sa rieši na Katedre filozofie na FF UKF v Nitre.

NA ÚVOD

Estetické a umelecké aspekty v chápaní slobody vychádzajú z neodškriepiteľného faktu o „prekračovaní“ zmyslami daného sveta, ktorý je prítomný tak vo filozofii, ako aj v estetike a umení. Ak by sme ho hľadali v dejinách estetického myslenia, našli by sme ho priamo alebo latentne v každom historickom období, no „po novom“ a s nebývalou intenzitou sa objavil v novovekom estetickom myslení, v moderne a postmoderne.

ESTETICKÉ ASPEKTY SLOBODY - ESTETICKÉ VNÍMANIE

Predmety vnímame zmyslami – zrakom, sluchom, chuťou, čuchom a hmatom. Takto získavame informácie o ich tvare, veľkosti, farbe a pod. Proces zmyslového vnímania je pasívny, pretože ide o fyziologické vnímanie, napriek tomu tvorí základ pre estetické, teoretické, etické, praktické a iné osvojenie sveta. Je rozdiel medzi zmyslovým a estetickým vnímaním huslí? Pri estetickom vnímaní huslí im pridáme estetické kvality, ktoré sú v nich potencionálne obsiahnuté (krásny zvuk, príjemný pocit, umelecký zážitok a pod.). Husle sa stávajú predmetom, ktorý v nás vyvoláva duchovné kvality. Estetické vnímanie sa vyznačuje

prechodom od vonkajšieho vnímania (jeho výsledkom je odraz predmetu) k vnútornému vnímaniu, k vytváraniu vnútornej predstavy o husliach, t.j. vnútornej reprodukcii (vytváraniu obrazu). V estetickom vnímaní sa skutočnosť zvýznamňuje, preduchovňuje.

Estetické vnímanie sa realizuje na základe zvláštneho prístupu ku svetu a jeho častiam. Určité danosti (predmety, javy) sa stanú estetickými kvalitami a teda estetickými javmi, až keď si ich ľudsky uvedomíme (vlnová dĺžka sa stáva farbou v ľudskom videní, chvenie vzduchu tónom a zvukovou kvalitou v ľudskom počutí). V estetickom jave je skutočnosť stvárnená a zvýznamnená so zreteľom na samu seba a tiež na človeka, ktorý ju vníma. A tak môžeme povedať, že sa v estetickom prístupe ku svetu realizuje nielen skutočnosť, realita sama, ale aj ľudská podstata. Subjektívnosť estetického vnímania (a tiež umeleckého zobrazovania) sa prejavuje napríklad v relatívnej samostatnosti farebného videnia, vo videní bez detailov alebo v rôznych ideových zámeroch. Filozofi a estetici (Kant, Hegel, Bakoš, Vaněk a i.) sa snažili nielen charakterizovať estetický postoj, ale robili aj demarkáciu medzi nim a teoretickým postojom, resp. predmetno-praktickým (Hegel: Estetika, Kant: Kritika súdnosti a i.), pričom sa najčastejšie zameriavali na vzťah medzi konceptuálnym myslením a imaginatívnou tvorbou.

FENOMÉN OZVLÁŠTNENIA (AKTUALIZÁCIE) AKO UMELECKÝ POSTUP

Aktualizáciu alebo ozvláštnenie vnímania predmetu, javu, deja považujeme za jeden z prejavov ľudskej transcendencie. Zvykne sa skúmať v dvoch rovinách: v rovine estetického postoja a fenomenologického skúmania ontologického rozmeru umenia. Zameriame sa na druhú rovinu. Umelecká činnosť (tvorba) je zvláštny „spôsob reagovania na svet“. Vytrháva nás zo všednosti, automatizmu, nudy a nezáujmu. Je ontotvornou a autonómnou činnosťou na konci ktorej je umelecké dielo ako špeciálny model sveta, fiktívny svet, ktorý obsahuje okrem mimetickej zložky aj poesis. Základom ontologického statusu umeleckého diela je to, že dielo je variabilnou reprodukciou sveta. V intenciách existencializmu to znamená, že „zrodenie“ diela je tvorením a preto dielo neslúži na znázorňovanie skutočnosti, ale na ozrejmenie skutočnosti, t.j. reprodukciu bytnosti. V umeleckom diele nehľadáme podobnosť medzi tým, čo je v diele znázornené, a tým, čo vieme o svete, ale hľadáme v ňom to, „čo sa v ňom deje“, v diele sa ukazuje to, čo nebolo predtým vidieť (Heidegger 1984, 112). Vzniká fiktívny svet, ktorý pomáha osvetľovať skutočný reálny svet, no neredukuje sa len na poukazovanie na každodenný svet, ale nadobúda aj vlastnú váhu a hodnotu. Umenie nemá noetickú funkciu toho istého rádu ako veda; otvára nové horizonty poznávania, nezaznamenáva len zmyslové dojmy, ale aj dotvára realitu a tým prekračuje hranice zmyslovej skúsenosti; pre umelecký jazyk nie je príznačná jednoznačná logická koherencia, charakterizuje sa mnohoznačnosťou. Umelecká tvorba je autonómnym procesom, ktorý vychádza z recepčnej bázy a zážitkový materiál spracúva prostredníctvom umeleckého stvárňovania za pomoci formálnych umeleckých postupov do novej predmetnosti, významovosti a znakovosti.

Umelec sa snaží vyjadriť svoj životný pocit, ktorý sa nezriedkavo spája s vytváraním nového obrazového výrazu a tiež nového obrazového priestoru. V umeleckom diele samozrejmé veci prestávajú byť samozrejmé, bežné veci sa ozvláštňujú a dostávajú sa do nových, netradičných a prekvapujúcich kontextov. Dielo je fiktívnou prezentáciou sveta a zároveň je súčasťou materiálnej skutočnosti, t.j. je to „vec“ s určitými fyzikálnymi charakteristikami. Špecifickosť tohto modelu sveta je založená na tom, že umelec vytvára jej „hlbinný obraz“. Nevyhnutným predpokladom toho je aktualizácia vnímania, ktorá sa chápe ako schopnosť vnímať všedné, známe, každodenné veci po novom, resp. ako prenikanie pod

povrch skutočnosti, nie však smerom k nemennej substancii, ale k niečomu, čo spoluvytvára ľudský svet v jeho skutočnom bytí. Obsah tohto pojmu nesúvisí s subjektívnym naladením umelca, ale ide o dynamický princíp, ktorý tvorí tak súčasť tvorby, štruktúry diela ako aj jeho recepcie. Vo všeobecnosti by sme ho mohli charakterizovať ako schopnosť desautomatického videnia sveta, v rámci ktorého sa sprostredkúvajú významy, ktoré sú inak nedostupné. Aktualizácia vnímania sa spája s odkrývaním, zviditeľňovaním hodnôt, ktoré sú prítomné vo veci, no v procese automatického manipulovania s nimi sa stratili (Novalis, Brecht, Vančura, Tolstoj a i.). Používa sa aj v zmysle „zbavenia slova" vznešených, posvätných, filozofických, náboženských a ideových významov v snahe zvecniť jazyk, slovo.[2] Iným príkladom môže slúžiť estetika pražského štrukturalistu J. Mukařovského, pre ktorého bola aktualizácia vnímania východiskom jeho funkcionálnej teórie umenia (Mukařovský, 1971).

FORMOVANIE UMELCOVEJ IDENTITY

Stále intenzívnejšie sa dostávajú do popredia záujmu súčasného umenia otázky identity a s nimi súvisiace spôsoby, varianty a transformácie identity. Otázka o identite vyrastá v postmoderne pravdepodobne z pocitu rozkolísanosti existencie, jej manipulovateľnosti, pocitu nedefinitívnosti všetkých foriem, ktoré prijala a tiež z toho, že v tejto dobe sa voľba stáva nutnosťou a sloboda ľudským osudom. Pohrávanie sa s vlastnou identitou dostalo konkrétnu podobu v polovici deväťdesiatych rokov minulého storočia. Konštituovanie novej autorskej identity sa uskutočňuje napríklad prostredníctvom vzájomnej výmeny mien umelcov, stratégiou umeleckých pseudonymov, alebo prostredníctvom fenoménu doublelife. Téma dvojitého života sa stala ťažiskom prác Chorvátky Ivekovičovej, ktorá fotografie modeliek zo stránok módnych časopisov konfrontovala s fotografiami seba samej v rovnakých pózach a situáciách (Geržová 2001, 15). Aj umelkyňa Orlan je „odborníčkou" na zmenu identity a vystavovanie vlastného tela ako „readymade". V roku 1990 zahájila projekt reinkarnácie (reinkarnácia „svätej Orlan"). Pomocou plastických chirurgov rekonštruovala svoju tvár podľa predlohy Diany, Európy, Psyché, Venuše a Mony Lízy. Vyberala si črty osôb, ktoré obdivovala vzhľadom na ich výnimočné osudy a transformovala ich na seba. Každá operácia bola prezentovaná ako performance. K obrazom a objektom, ktoré dokumentovali performance, patrili fotografické triptychy obsahujúce zrkadlové obrazy z videa, performance úspešných chirurgických operácií a vedľa nich boli ironické, smiešne fotografie, zachytávajúce Orlan po operáciách, spolu s relikviami a textami (Murín 1993, 1).

V postmoderne zaznamenávame proces prechodu od mnohostrannej a variabilnej identity umelca k rozpúšťaniu identity, resp. k strate identity (Welsch 1993, 31). Podobne S. Schermanová vytvára fotografie samej seba (Bez názvu), na ktorých sa iba „(...) jednoducho nepreoblieka, ale preberá typ a rolu, ktorú zobrazuje, tak presvedčivo a perfektne, že takmer na nerozoznanie stelesňuje príslušnú identitu. Pritom nie je herečka, ale perfektná stvárniteľka, nepredvádza totiž bohatstvo tvárí svojej vlastnej identickej osoby, ale rozmanitosť možných identít (Welsch 1993, 129).

Kultúra asimiluje každý nový vývoj v umení. Umenie na okraji umeleckého sveta - marginálne umenie (artbrut, outsider art, intuitívne umenie, ľudové umenie, insitné umenie) je imúnne voči vplyvom kultúry. Marginálne umenie odráža umelcovu identitu v plnom

[2] O „ozvláštnenie slova" sa usilovali ruskí formalisti Šklovskij, Brjusov ako aj futurista Chlebnikov. Snažili sa dosiahnuť nové estetické efekty pomocou fonetickej, morfologickej a syntaktickej štruktúry slova odtrhnutej od významu. Išlo len o technickú záležitosť formy, vlastnosť jednotlivých izolovaných formálnych postupov alebo kombinatoriku, hru s gramatickými jednotkami a zvukovými obrazmi. Takto chápané ozvláštnenie malo výhradne negatívny, nihilistický charakter.

rozsahu, ako rýdzu výpoveď, ako prejav slobody, ako prejav individuálnej expresivityaestetickej i umeleckej slobody (Lehoťáková 2010, 115). Podobný mechanizmus funguje aj u etnických skupín ako napr. u Rómov, z ktorých časť inklinuje k tradičným rómskym remeslám (Selická – Štrbová 2012, 231).

POETIKA NOVEJ TELESNOSTI - VZŤAH ČASTI A CELKU

Zmena klasickej paradigmy súvisiaca so zobrazovaním tela, ktorá sa uskutočnila na začiatku 20. storočia, priniesla so sebou poetiku fragmentárnej telesnosti. Fragment ľudského tela (ruka, hlava, oko a i.) zvíťazil nad celým telom. Prehodnotenie klasického prístupu k telu ako celku (jednoty orgánov, častí) sa začalo v období „dezintegrácie" realizmu a prinieslo so sebou diskusie o vnútornom svete človeka, narušení rovnováhy medzi subjektívno-objektívnou dichotómiou, „vnútorným" a „vonkajším" svetom človeka, časťou a celkom. Jednotlivé časti tela prestávajú zohrávať tradičnú úlohu, stávajú sa hlavným predmetom zobrazovania, pričom sú nezriedkavo spájané s anomáliami alebo deformáciami. V súvislosti s nimi sa dostáva do popredia otázka, či anomálie, deformácie alebo monštruóznosť majú v sebe aj iné ako len negatívne hodnotenie. Napríklad deformovaná časť ruky môže byť metaforou nového myslenia a umeleckej imaginácie, stáva sa ekvivalentom bachtinovmu karnevalovému, grotesknému, večne sa rodiacemu telu. Ako príklad môžeme uviesť tvorbu Chagalla, Filonova, Lisického, a i., pre ktorých bola charakteristická poetika novej telesnosti, ktorá sa inak nazýva aj „organopoetikou" (Burenina 2005, 300-323).

Predmetom poetiky novej telesnosti sa nestáva človeka ako celok, ale bizarná fragmentácia jeho postavy. Fragmenty ľudskej postavy (ruky, nohy, hlava) sa nezobrazujú v duchu klasického kánonu, ale nadobúdajú nový, samostatný význam. Personalizujú sa, na rozdiel od subjektu, ktorý sa depersonalizuje. Lisickij (Autoportrét, 1920) na milimetrový papier odfotografoval časť svojej ruky od zápästia po končeky prstov a na ňu premietol časť negatívu svojho fotoportrétu. Tak vytvoril fotomontáž, organopoetiku anomálnej telesnosti alebo tiež nové „potencionálne" telo, ktoré je ilustráciou nového horizontu skúsenosti umelca. Ruka už nie je končatinou, nástrojom na výrobu iných nástrojov (Aristoteles), stáva sa novým anatomickým výtvorom - vidiacou rukou (rukou s tvárou). Podobne pracuje Filonov s hlavou a palcom (Hlava a palec, 1925) alebo Chagall (Autoportrét, 1912), vytvárajúci novú alternatívnu realitu, v ktorej prevláda (ako aj v kultúre 20. storočia) homoludens (reprezentovaný ľavou rukou so siedmimi prstami) nad homofaber (pravá ruka s piatimi prstami). U Chagalla ide o projekciu „tvorivej" ruky. V literatúre a výtvarnom umení objavujeme aj telá bez ruky, resp. rúk, napríklad u Bloka (Cirkus) alebo Maleviča (Roľníci, 1928). Bezrukosť je vyjadrením, postupného „uhasínania" symbolickej kultúry (v prvom prípade) a sovietskej kultúry (v druhom prípade). Rovnako zaujímavé sú sa transformácie, ktoré prebiehajú s nosom, ktorý sa stáva úradníkom Nosovým a zároveň časťou tela majora Kovaljova (Gogoľ 1963, 58).

NAMIESTO ZÁVERU

V centre našej pozornosti boli vybrané estetické a umelecké aspekty slobody. V súvislosti s estetickými aspektmi sme sústredili pozornosť na estetické vnímanie a umelecké aspekty sme prezentovali aktualizáciou umeleckého postupu, formovaním umelcovej identity, vzťahom medzi súkromným a verejným priestorom a poetikou novej telesnosti. Umenie bez slobody tvorivosti si môžeme len ťažko predstaviť. Aj keď skúmania rôznych období v dejinách umenia v kontexte konkrétnych spoločenských, politických, ekonomických a iných súvislostí nám nezriedkavo prinášajú príklady neslobodného prístupu umelca ku svojej

tvorbe, napriek tomu je nespočetne veľa príkladov toho, ako umelec využíva, niekedy aj „zneužíva“, slobodu tvorivosti.

Zoznam použitej literatúry:

BRECHT, B. 1959. *O divadelnom umení.* Bratislava : SVKL, 1959.

BURENINA, O. 2005. Organopoetika: anatonické anomálie v literatúre i kultúre 1900-1930-tych rokov. In *Telo v ruskej kultúre.* Moskva : Nové literárne obzory, 2005.

GERŽOVÁ, J. 2001. Autor po vlastnej smrti. In *Profil súčasného výtvarného umenia*, č. 1-2.

GOGOĽ, N. V. 1963. Nos. In: *Petrohradské poviedky*. Praha: Světsovětů, 1963.

HEGEL, G. W. F. 1968. *Estetika I*. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1968.

HEIDEGGER, M. 1993. Co je filozofie? In *Konec filozofie a úkoly myšlení*. Praha : ISE, 1993.

KANT, I. 1990. Kritika súdnosti. Praha : Svoboda, 1990.

LEHOŤÁKOVÁ, E. 2010. Interpretácia expresivity výpovede a prostriedkov vizuálnej komunikácie. In *Veda pre vzdelanie – vzdelanie pre vedu.* Zborník z medzinárodnej konferencie, sekcia Minoritné kultúry, kultúra minorít. Nitra : FSŠ UKF, 2010. S. 115 – 120.

MUKAŘOVSKÝ, J. 1971. *Cestami poetiky a estetiky*. Praha : Československý spisovatel, 1971.

MURÍN, M. 1993. Orlan - moje telo, text a jazyky. In *Profil súčasného výtvarného umenia*. 1993, č. 8-9.

NOVALIS. 1977. Bratislava . Slovenský spisovateľ, 1977.

SELICKÁ,D. – ŠTRBOVÁ,M. 2012. Medzigeneračné väzby v rómskej rodine. In *Wiezimiedzy pokoleniowe w rodzinie i w kulturze*. Katowice : Sudio NOA, 2012.

WELSCH, W. 1993. *Identita v prechode*. In: *Estetické myslenie.* Bratislava: Archa, 1993.

PROBLÉM SLOBODY SLOVENSKÉHO NÁRODA U ALBERTA ŠKARVANA
The problem of freedom of the Slovak nation in Albert Škarvan

Gabriela Jonášková, CSc.
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta,
Katedra filozofie, Hodžova 1, 949 74 Nitra, Slovensko
e-mail: gjonaskova@ukf.sk

Abstrakt: ***Obsah príspevku je zameraný na ponímanie slobody človeka a slobody národa, a to vo filozofickom myslení na Slovensku na prelome 19. a 20. storočia cez prizmu slovenského tolstojovca Alberta Škarvana. V súvislosti s uvedeným ide o názory tolstojovcov na štát a cirkev, kresťanstvo a konanie človeka pod nátlakom mravných príkazov, vnútorného hlasu, transcendentnej, vonkajšej autority nad človekom, t.j. Bohom i na základe vlastných úvah, či vlastnej intuície. Zároveň ide o zdôrazňovanie konania človeka nenásilne, bez dominovania jedného národa nad iným národom. V závere príspevku sú vyslovené názory Alberta Škarvana o slobode človeka a národa v intenciách konania človeka – kresťana, ktorý je schopný zdokonaľovať seba samého, emancipovať sa od svojich nemravností a vybudovať si kultúru ducha, t.j. byť čestným, úprimným, bezúhonným, dbať o pravdu a pod.***

Abstract: ***The content of this paper is focused on the concept of human freedom and the freedom of the people in philosophical thinking in Slovakia at the turn of the 19th and 20 century through the prism of Slovak Tolstoyans Alberta Škarvana. In light of the above comments Tolstoyans regards to the state and the church, Christianity and man act under duress moral orders, the inner voice, transcendent, external authority over a man, ie God also at its sole discretion, and intuition. It is also a case emphasizing humans peacefully, without a dominant character of one nation over another nation. At the end of the article expressed opinions Alberta Škarvana the freedom of man and nation within the purview case of man - a Christian who is able to improve ourselves, to emancipate themselves from their immorality and build a culture of spirit, ie to be honest, sincere, morally upright, making sure the right and below.***

Kľúčové slová: ***sloboda, národ, človek, mravnosť, násilie***
Key words: ***freedom, people, man, morality, violence***

Afilácia k projektu: Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov riešenia výskumnej úlohy VEGA č. 1/0276/11 „Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity“, ktorá sa rieši na Katedre filozofie na FF UKF v Nitre.

V 2. polovici 19. storočia sa na Slovensku mimoriadne zostrovali politické a hospodárske pomery. Pre celkovú situáciu bolo charakteristické stupňovanie maďarizačného tlaku a zachovanie polofeudálneho systému. Zo strany utláčaných národností nastal zápas o nové usporiadanie vnútorných pomerov, najmä o riešenie národnostnej otázky.

Od polovice 70. rokov 19. storočia sa formovali a šírili na jednej strane myšlienky slovanskej vzájomnosti a spolupatričnosti, na druhej strane zase názory s vyhranenou československou orientáciou. V tejto situácii pôsobenia dvoch protikladných koncepcií sa objavili stúpenci a šíritelia učenia L. N. Tolstého Albert Škarvan a Dušan Makovický, ktorí vychádzali z idealizovaných predstáv o mravnej a náboženskej obrode slovenskej spoločnosti. Slovenskí tolstojovci sa pokúsili v súvislosti s názormi na smer vývoja slovenského národa

navrhnúť ako dosiahnuť jeho mravné obrodenie a slobodu. Svojmu národu chceli slúžiť cez tolstojovstvo a hľadali ujasnenie smeru, ktorým by sa mal slovenský národ uberať v úsilí o svoju slobodu. Predovšetkým A. Škarvan vo svojich denníkoch a ďalších prácach rozvíja názory na slobodu človeka, národa, na národ ako taký, na úlohu štátu. Tieto jeho úvahy boli úzko spojené s myšlienkou neprotiviť sa zlu násilím, s úvahami o poslaní kresťanstva, ako aj jednotlivých cirkví. Škarvan sa snažil uviesť do súladu ciele a úlohy slovenského národného zápasu s tolstojovským učením. Dokazoval, že Tolstého formulovanie kresťanských právd sa zhoduje s náhľadmi a náboženským presvedčením slovenského ľudu. Preto aj národný zápas môže vychádzať a opierať sa len o tieto pravdy. V roku 1903 píše Škarvan v tomto zmysle do Hlasu: „Na Slovensku sa posiaľ ľudia akosi štítia Tolstého vlastnej, rezkej pravdy, ktorú on hlása, ač sotva ktorý druhý národ v Európe má súrnejšie potreby v tom, ako jej my máme... Či sa to páči dakomu, či nie, slovenský ľud bude nútený vyhľadať Tolstého s jeho kacírstvom, bo ono je pravda, a okrem pravdy niet ľuďom spasenia“ (Škarvan 1903, 251).

Na uvedenú myšlienku pravdepodobne (vzhľadom na dostupný materiál) nikto z hlasistov priamo nereagoval. Zároveň sa však v Hlase objavujú články, v ktorých nachádzame polemiku týkajúcu sa Tolstého učenia, najmä jeho odmietania cirkvi, štátu, vedy atď. Vcelku sa však v Hlase o Tolstom a jeho názoroch písalo málo.

V súvislosti s uvedenými myšlienkami sa Škarvan zamýšľal nad životom, postavením a schopnosťami slovenského národa. Vyslovuje názor, že Slováci sú tichí, skromní, mierumilovní a vzhľadom k tomu by nemali venovať svoje sily neplodnému politickému boju, ale skôr duchovnému pozdvihnutiu, rozvíjaniu svojej individuality, emancipovania sa od všetkého, čo nie je v súlade s duchom kresťanského učenia. Zdôrazňuje, že práve pochopenie Kristovho učenia, ktoré učí odplácať sa dobrom za zlo, učí milovať nepriateľov, neprotiviť sa zlu násilím vytvára možnosť pre realizovanie slobody slovenského národa.

Podmienkou pre získanie slobody slovenského národa by malo byť jeho pochopenie, že sa musí stať mravne silným, že svet speje k jednote a nie je správne vyvyšovanie sa jedného národa nad druhý národ, ako aj každého jednotlivého človeka. Zároveň žiaden národ by sa nemal uzatvárať pred inými národmi, izolovať sa od nich, pestovať národný egoizmus, ale naopak musí byť zhovievavým voči iným národom, i keby to malo byť na úkor jeho materiálnych záujmov.

Škarvan (tak ako aj D. Makovický) videl možnosť realizovať slobodu slovenského národa, ale i všetkých Slovanov, v myšlienke splynutia a zbratania sa všetkých Slovanov, ako aj všetkých národov. Rozhodujúcu úlohu však v tomto boji zohrajú Slovania, ktorí v ňom uplatnia tolstojovskú myšlienku neodporovania zlu násilím a touto cestou odstránia najväčšie prekážky slobody, politického zjednotenia a bratstva nielen Slovanov, ale všetkých národov, ktorými sú podľa Škarvana štát a cirkvi.

Zo Škarvanovej korešpondencie a denníkov vyplýva, že (poznal sa osobne s. P. Kropotkinom ako aj s holandskými anarchistami – Van der Vera) vo svojich názoroch na štát a cirkev mohol byť ovplyvnený anarchistickými ideami. Jeho tolstojovskému nazeraniu na štát a cirkev vyhovoval názor anarchistov, že hlavným utláčateľom ľudstva sú štát a cirkev ako inštitúcie zneužívajúce kresťanské učenie pre ciele ich predstaviteľov.

V liste Makovickému A. Škarvan 23. decembra 1897 píše o svojom názore na usporiadanie spoločnosti v zmysle odmietania štátu, cirkvi, súkromného vlastníctva a privilégií jedného človeka nad druhým (Kolafa 1977, 93). Na uvedené názory Škarvana ako aj tolstojovcov vôbec reagoval v časopise Hlas V. Šrobár nasledovne: „Tolstojov smer je anarchistický, ale tým vývojom ľudstvo sa nikdy neuberalo v celku, lež zvolna opravovalo a bude opravovať svoj zlý stav v dobrý a lepší. My nie sme za anarchiu, lež za reformáciu: reformácia značí nám stálu opravu bez všetkého, už či praktického, či teoretického násilia.

My neodmietame šmahom ani cirkvi, ani vedy, ani technických vymožeností nášho veku, len žiadame si, aby všetky klady kultúry ľudstva neustále sa zdokonaľovali, aby sa zdokonaľovaniu žiadne medze nekládli a aby sa všetko dialo na najvyššom mravnom základe, aký je len medzi ľuďmi možný" (Šrobár 1903, 119-120).

Tolstojovci však nesúhlasili bezvýhradne s anarchistami, činnosť anarchistov sa totiž nevyčerpáva moralizátorstvom, ale vedie k násilnej zmene spoločnosti. A tak odmietali označovať svoje učenie za anarchizmus a zdôrazňovali, že im ide o kresťanské učenie, o jeho pravdy a z nich vyplývajúce poznanie každého človeka o ľudskej dôstojnosti, ktorá nie je zlučiteľná s účasťou na násilí. Zároveň rozvádzali úvahy o štáte a cirkvi a vyslovovali názor, že:

1. štát je prekážkou pravej slobody ľudstva, neslúži národom, ale naopak utláča ich, zotročuje a znemravňuje. A. Škarvan v Zápiskoch vojenského lekára uvádza, že vlády jednotlivých štátov „všetko dovolia ľuďom až po tú hranicu, kde načína sa pravá sloboda, keď ale dakto prekročí túto hranicu, t.j. ak chce narušiť, alebo skutočne narušuje ustanovený poriadok panstva a otroctva, do neba volajúcej nerovnosti medzi ľuďmi, takého človeka vlády a z vlád osoh ťahajúci patrioti naskutku vyhlásia za nebezpečného, prenasledujú ho, uväznia, ba i zavraždia" (Škarvan, 1920),
2. cirkvi neprezentujú Kristovho ducha v zmysle prvobytného, čistého kresťanstva a tak nie je nevyhnutná existencia cirkvi a stačí, aby existoval duchovný zväzok veriacich ľudí v Boží zákon.

Problém slobody národa videl teda A. Škarvan jednak v štáte, ktorý chápal ako nekresťanskú a nemravnú inštitúciu a jednak v nutnosti poznať pravé kresťanstvo, teda nie cirkevné, ale to kresťanstvo, ktoré hlásal Kristus a ktoré je obsiahnuté v Evanjeliu. Ide o kresťanstvo odmietajúce zásadu násilia a zdôrazňujúce princíp milosrdenstva, t.j. nekonečného odpúšťania. Podľa Škarvana nie je správne očakávať uskutočnenie slobody národa za pomoci iného národa alebo dúfať, že príde cestou vonkajšieho politického či hospodárskeho prevratu alebo vďaka osobitnému organizovaniu sa národa, ktoré by viedlo k vytváraniu organizovaných skupín, k ich vzájomným sporom a bojom. Odmieta názor, že ľudia vždy bojovali a zabíjali sa a vždy to tak bude, pretože to je zákon prírody. Podľa neho zákon človeka je iný, je to zákon lásky a práve k pochopeniu a uskutočneniu tohto zákona je potrebné spoznať pravé kresťanstvo, ktoré povznáša národy tým, že zušľachťuje všetko dobré v národnej povahe. Zároveň Škarvan píše: „Ja nehovorím poddajte sa, nebráňte sa, ja hovorím kresťanmi buďte, vtedy Vám nebudú Nemci ani nebezpeční ani strašní" (Škarvan, LAMS, 22I12). To znamená, že Škarvan nadraďuje kresťanský princíp nad akékoľvek iné princípy.

Z uvedeného vyplýva, že podľa Škarvana národom prinesie slobodu, ak im bude cudzí šovinizmus, nacionalizmus, ale aj patriotizmus, ak sa zrieknu zásady násilia. Škarvan niekoľkokrát zdôrazňuje vo svojich zápiskoch, že jediné východisko z daného stavu je v kresťanstve, v duchovnej ceste.

V súvislosti s vyššie uvedeným je potrebné poukázať na určitú rozpornosť v Škarvanových názoroch na patriotizmus. Škarvan na jednej strane odmieta patriotizmus a vyzdvihuje nepatriotickosť Slovákov, ktorá je podľa neho ich prednosťou a nie nedostatkom, a na druhej strane uznáva nevyhnutnosť ich národnej sebaidentity, potrebu národnej hrdosti, lásky k vlastnému národu, ktorá je oprávnená a prirodzená, ktorá nemusí a nemá znamenať nenávisť k inému národu, dominovanie jedného národa nad iným národom, ale naopak uznanie rovnosti všetkých ľudí, t.j. všetkých národov. Východisko pre spoločenský pokrok a slobodu národa preto nachádza v kresťanstve, v sebauvedomení sa každého človeka, v jeho konkrétnej činnosti, ktorú je možné realizovať prostredníctvom kresťanstva.

Východisko z danej situácie videl Škarvan v mravnom „preporodení“ človeka a tým i národa, ktoré chápe ako zdokonaľovanie samotného človeka a to v zmysle mravnej dokonalosti, ktorú človek získava cez kresťanstvo, t.j. cez lásku k blížnemu. Sloboda človeka je teda spätá s duchovnou láskou, ktorá mu umožňuje konať slobodne, konať v súlade s mravnými zákonmi. Podľa Škarvana človek je slobodný vtedy, ak nekoná na základe nátlaku zákona, náboženských obradov, ale koná na základe svojho vlastného vnútorného hlasu, svedomia, uváženia, čo pokladať za mravné či nemravné. K takémuto konaniu človeku pomáha viera v Boha, ktorá však podľa Škarvana neznamená konať pod vplyvom predstavy pozemského trestu alebo večného zatratenia, ale má mu pomáhať rozumnou a dobrou cestou, bez akéhokoľvek násilia riešiť jeho osobné problémy i problémy spoločnosti.

Teda hlavnou úlohou človeka je zdokonaľovať seba samého, rozvíjať svoje sily a schopnosti v záujme dosiahnutia šťastia, radosti a spokojnosti, a to tak pre seba, ako i pre celú spoločnosť. Každý človek by mal myslieť samostatne, zachovať si svoju originalitu a nedopustiť, aby cirkev alebo vláda prostredníctvom svojich kňazov či úradníkov vykonávali vládu nad svedomím, a to tým, že človek musí od nich prijať pohnútky svojho konania. Tak by totiž človek stratil svoju originalitu a svoju slobodu.

Škarvan vidí východisko pre slobodu človeka v kresťanstve, ktoré považuje za najhlbšiu a najdokonalejšiu filozofiu na základe ktorej môže človek – kresťan konať slobodne a to preto, že motívy jeho konania nie sú v rozpore s tým, čo sám pokladá za správne.

Z uvedeného vyplýva, že podľa Škarvana človek v podstate koná:

a) pod nátlakom mravných príkazov,
b) vnútorného hlasu,
c) transcendentnej, vonkajšej autority nad človekom, t.j. Bohom,
d) na základe vlastných úvah či vlastnej intuície.

Sloboda človeka nevylučuje ani mravné zákony ani úvahy či intuíciu. Slobodu však človek dosahuje iba vtedy, ak je individuálne konanie, konanie na základe myšlienok, citov, intuície, v nadradenom vzťahu voči konaniu, ktoré je diktované iba mravnými zákonmi spoločnosti. Škarvan vyslovuje názor, že skutočná sloboda človeka súvisí s jeho zodpovednosťou za svoje konanie, s jeho úsilím konať mravne, byť príkladom pre iných.

Cez slobodu človeka, takto ponímanú, je možné podľa Škarvana dosiahnuť aj slobodu národa. Národ by nemal čakať (ako sme už spomínali) na oslobodenie pomocou druhého národa, cez vládu alebo vodcov, pretože tí uskutočnia iba zmenu systému (odstránia iba vládcov, ministrov, vlády), zmení sa iba podoba utláčania. Národ, t.j. jednotliví príslušníci národa sa musia emancipovať od svojich nemravností, dosiahnuť mravné víťazstvo nad sebou samými a skutočnú slobodu cez vybudovanie si vnútorného, duchovného života, kultúry ducha (byť čestným, úprimným, statočným, dbať o pravdu, naučiť sa pracovať jeden pre druhého bez závisti, sebeckosti, lakomosti a pod.).

Zoznam použitej literatúry:

CHMEL, R. 1977. *Život je zápas. Vnútorná biografia A. Škarvana*. Martin : Osveta, 1977.

KOLAFA, Š. J. 1977. *Styky ruské emigrace se Slováky a Čechy v letech 1897 – 1900*. Praha : UK, 1977.

ŠKARVAN, A. 1903. Obnovenie pekla, Odpoveď A. Škarvana na poznámky. In *Hlas*. 1903. S. 251.

ŠKARVAN, A. 1920. *Zápisky vojenského lekára*. Praha : Aventinum, 1920.

ŠKARVAN, A. *Moje rozpomienky na Tolstoja*. LAMS, 22I12.

ŠROBÁR, V. 1903. Obnovenie pekla. Recenzia. In *Hlas V*. 1903. S. 119-120.

VÝZNAM TEOLOGICKÝCH VÝCHODÍSK CHÁPANIA SLOBODY AKO VLASTNOSTI BOŽIEHO OBRAZU V ČLOVEKU PRE SÚČASNÚ SPOLOČNOSŤ

Theological basis of understanding of the freedom as attribute of god's image in man for the modern society

Mgr. Pavol Kochan, PhD.
Katedra praktickej a systematickej teológie, Pravoslávna bohoslovecká fakulta, Prešovská univerzita v Prešove
Masarykova 15, 080 01 Prešov
Tel.: 00421 51 7724 729
e-mail: pavol.kochan@unipo.sk

Abstrakt: ***Sloboda človeka je v kresťanskej antropológii úzko spojená s Božím obrazom a podobou, ktoré boli dané človeku pri stvorení. Nositeľom Božieho obrazu je duša, ale tento obraz je tiež podmienený aj podobaním sa na Boha, teda osobným duchovným zdokonaľovaním. Súčasná svetová spoločnosť vníma slobodu odlišne s cirkevným učením a stavia človeka do určitého otroctva voči systémom. Jediný fungujúci systém je v Cirkvi, ktorá predkladá človeku slobodu v absolútnom význame. Sloboda v antropológii predstavuje stav, kedy človek nie je závislý na ničom okrem Boha. Súčasné spoločenské problémy je možné riešiť pochopením skutočného významu slobody človeka.***

Abstract: ***Freedom of man is in Christian anthropology closely associated with the God's image and likeness, which was given to man in creation. Bearer of the God's image is the soul, but this image is also contingent on the pockmarked God, that personal spiritual improving. The current global society perceives freedom differently of Christian teachings and places people in some slavery to a system. The only functioning system is in the Church, where human freedom is in absolute terms. Freedom in anthropology is a condition where a person is not dependent on anything except God. Current social problems can be solved by understanding the true meaning of freedom of man.***

Kľúčové slová: ***človek, antropológia, sloboda, Boží obraz, kresťanská etika***
Key words: ***man, anthropology, freedom, God's image, christian ethics***

Afilácia k projektu: Grantový projekt Fenomén slobody - hodnota kultúrnej a sociálnej identity; VEGA č. 1/0276/11.

Kresťanské vnímanie človeka ako jedinečnej bytosti vychádza zo svätootcovskej antropológie, ktorej základom je Isus Christos – pravý Boh a pravý človek. Biblická antropológia sa odvoláva na text stvorenia človeka: „Potom riekol Boh: Učiňme človeka na svoj obraz, podľa našej podoby, aby panoval nad morskými rybami, nad nebeským vtáctvom, nad dobytkom, nad všetkou poľnou zverou a nad všetkými plazmi, čo sa plazia po zemi. Tak stvoril Boh človeka na svoj obraz; na Boží obraz ho stvoril; ako muža a ženu ich stvoril" (Gen 1, 26-27).[3] Chronologicky jednotliví svätí Otcovia a učitelia Cirkvi prehlbovali myšlienky

[3] „Καὶ εἶπεν ὁ θεός Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἑρπετῶν τῶν ἑρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς."

o stvorení človeka ako jedinečného stvorenia, ktoré ako jediné bolo stvorené bez príkazu a na stvorení ktorého mala priamu účasť Svätá Trojica.

Keď čítame jednotlivé spisy Otcov, vidíme navonok odlišné exegézy stvorenia. Všetci spoločne však hovoria o dvoch atribútoch, ktoré prináležia jedine človeku – Boží obraz a podoba. Z nášho hľadiska by nás skôr zaujímal obraz a jeho jednotlivé vlastnosti, ale rovnako ako človek je nedeliteľné spojenie duše a tela, aj obraz a podoba sú pre kresťanskú teológiu nerozlučne spojené s človekom. Najdôležitejším vyjadrením, či vlastnosťou Božieho obrazu je sloboda človeka. Táto sloboda však je paradoxne závislá na vyplňovaní Božej vôle. Svätí Otcovia totiž ľudskú slobodu vnímajú v zmysle slobody od hriechu a jeho dôsledku – smrti. Slobodná vôľa umožňuje človeku možnosť výberu. Boh stvoril človeka absolútne slobodným, nenúti ho ani k dobru, ani k zlu, pretože neočakáva len slepú poslušnosť, ale lásku ako odpoveď na Božiu lásku. Týmto spôsobom človek má možnosť získať Božiu podobu cez lásku k Bohu. Takto vidíme, že aj keď Boží obraz daný človeku v plnosti nie je možné úplne zničiť, predsa len jeho prejav sa viaže na podobu, ktorú má človek zdokonaľovať.

Rozdielnosť svätých Otcov spočíva v zdôrazňovaní rôznych vlastností toho istého obrazu v človeku. Jedni ukazovali na vládu nad stvorením, iní uprednostňovali ľudský rozum, ďalší zasa zdôrazňovali slobodnú vôľu. Veľmi dobre to vystihuje svätý Gregor Nysský, jeden z veľkých Otcov Kappadokie: „(Boh) netvorí ľudský život kvôli inému než kvôli tomu, že je blahý. Súc takým a kvôli tomu ponáhľal sa k stvoreniu ľudskej prirodzenosti. Neukázal na silu svojej blahosti (dobra) nejako spolovice, akoby daroval niečo, čo prináleží len Jemu, ale zanechal (ako dedičstvo) v prijímaní Seba. Dokonalá podoba Jeho blahosti pozostáva v tom, aby priviedol človeka z nebytia k bytiu a učinil ho bohatým na blahá. Podrobný zoznam blah je natoľko veľký, že nie je možné ho vyčísliť. Preto Slovo svojím hlasom spoločne objalo (označilo) toto všetko, keď povedalo, že človek je stvorený na Boží obraz. Ak Boh je plnosť blah a človek je Jeho obrazom, potom obraz má svoju podobnosť v prvoobraze, aby bol naplnený každým blahom“ (Григорий Нисский. 1995).

Aktuálnosť svätootcovskej antropológie vidíme v súčasnom zmietaní sa sveta medzi rôznymi otázkami z oblasti politiky, ekonomiky, vierovyznania, kultúry, národnosti atď., ktoré dennodenne zasahujú do života, do zmýšľania a konania každého človeka ako jedinca aj ako člena spoločnosti. Súčasné svetové pohnútky sú postavené na iných ako kresťanských princípoch, ktoré často krát stoja v protiklade s kresťanským učením a v neposlednom rade s kresťanskou etikou. Podklad týchto rozporuplností nachádzame napríklad v biológii a jej darwinizme. Ak postavíme evolučnú teóriu, ktorá človeka stavia nad všetko ako nadradenú bytosť, vidíme protiklad zo svätootcovským pozeraním na vládu a konanie človeka vo svete. Zatiaľ čo dnes svet vníma slobodu človeka v uzurpátorstve prírody, svätí Otcovia hovoria o rozumnom spravovaní sveta cez múdrosť a naplňovanie Božích prikázaní. Už samotné požehnanie Boha pri stvorení človeka vyjadruje rozvahu a využitie danej múdrosti pri vláde, ktorá má kopírovať takúto moc samotného Stvoriteľa. Sloboda a rozum sa dnes stávajú skôr prekážkou, ako prínosom pre človeka. Ekológia je plná takéhoto postoja. No ani ďalšie, ako bioetické otázky, nie sú výnimkou. Veľké otázniky visia nad polemickými témami, ako je eutanázia, interrupcia, využívanie kmeňových buniek na výskum, či klonovanie a transplantácia, ktoré vo svojich základných praktických rovinách predkladajú pred človeka otázku života ako vysokej alebo minimálnej hodnoty.

Sloboda človeka zasahuje aj do kultúrnych a národných otázok. Dôkazom toho sú politické a spoločensko-morálne rozhodnutia spoločností po celom svete. Uprednostňovanie jedného človeka pred ostatnými s odôvodnením rasy, pohlavia, národnosti, veku a pod. len umocňujú rozdiel vnímania hodnoty slobody medzi svetom a Cirkvou. Úsmevne by sme

povedali, že Boh je najväčší demokrat, pretože stvoril človeka, dal mu okrem iného slobodnú vôľu a rozum, ale plne rešpektuje rozhodnutia človeka s vedomím, že mnohé subjektívne rozhodnutia človeka ho budú vzďaľovať od spoločenstva s Ním. Ústami Otcov Cirkvi však jedným dychom dodáme, že Boh stvoril človeka, ustanovil ho cez požehnanie za vládcu nad všetkým a neexistuje vo svete nič, čo by ho prevyšovalo, ale všetko sa nachádza pod jeho mocou.[4] No jeho vláda nemá byť vládou tyranskou, ale odrazom lásky Boha k človeku. Dokonca človek si vytvoril systém, ktorý vyjadril hodnotu nevyčísliteľného života. Sú to rôzne dĺžky trestu odňatia slobody až po trest smrti za rôzne stupne trestných činov vraždy a úkladnej vraždy, rôzne finančné odškodnenia pozostalých zo strany poisťovní a firiem v prípade rôznych poistných udalostí alebo rôzne „nákupné“ sumy za poskytnutie embryí alebo orgánov.

Na margo uvedeného odpovedá napríklad svätý Ján Damaský, ktorý vo svojom diele zhrnul teológiu veľkých cirkevných Otcov. Opisuje stvorenie človeka, ktorý je telom spätý so stvorením, keď Boh stvoril telo z hliny a ktorý je dušou spätý s nemateriálnym, t. j. so svojím Stvoriteľom, keď do tela vdychuje nesmrteľnú dušu.[5] Všetko ostatné stvorené žije v rámci svojich obmedzení, jedine človek je schopný zdokonaľovať svoju existenciu približovaním sa k Bohu. Každá rastlina, každý živočích má svoje rámce dané pri stvorení a nedokáže z nich vystúpiť. Človek ako nositeľ Božieho obrazu, ktorým kopíruje svojho Stvoriteľa cez slobodu, rozum, vládu vo svete, schopnosť tvoriť, dokáže prekonávať a posúvať svoje hranice. Je to však podmienené osobným duchovným životom. Človek, ktorý duchovne napreduje, vníma svet ako svoj domov, vidí v ňom stopu, svedectvo Stvoriteľovej činnosti a nasleduje ju. Pretvára ho a zdokonaľuje ho. No človek, ktorý stráca vlastnú slobodu cez prijímanie vášní do svojho srdca, vníma svet ako miesto vyhnanstva a preto sa snaží vybudovať si vlastný subjektívny svet bez Boha.

Sloboda človeka vo svete teda záleží od neho samotného a stáva sa princípom, ktorý pri správnom chápaní a používaní v zmysle svätootcovského učenia zaručuje realizáciu ideálu sveta, spoločnosti aj človeka v nej.

Zoznam použitej literatúry:

Григорий НИССКИЙ. *Об устроении человека*. Гл. XVI. СПб. 1995.

Свети Григорије Палама у историји и садашњости. (ед. П. Пузовић). Србиње-Острог Требиње 2001.

МЕЙЕНДОРФ, И. Византийское богословие Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск 2007.

Иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константинопольского Златоустого. Избранные творения. Беседы на книгу бытия. Москва 1993.

[4] Pozri Иоанн ЗЛАТОУСТ. *Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Том IV. Беседы на книгу Бытия*. X, 4, s. 160-161.
[5] *Полное собрание творений святого Иоанна Дамаскина. Том 1. Точное изложение православной веры*. 2, 12. С-Петербург 1913, s. 212-216.

SLOBODA V PROCESE GLOBALIZÁCIE KULTÚR
Freedom in the globalization process of cultures

Doc. PhDr. PaedDr. Peter Kondrla, PhD.
Katedra náboženských štúdií, FF UKF Nitra
Hodžova 1, 949 74 Nitra, Slovenská republika
e-mail: pkondrla@ukf.sk

Mgr. JalalAl-Ali
Katedra náboženských štúdií, FF UKF Nitra
Hodžova 1, 949 74 Nitra, Slovenská republika
e-mail: jalali@ukf.sk

Abstrakt: ***V procese globalizácie kultúr dochádza nielen ku konfrontácii kultúrnych, ale aj náboženských útvarov. Kooperácia medzi náboženstvami funguje na iných princípoch ako kooperácia kultúrna. Dominantou globalizovanej kultúry sa stáva masová kultúra. V procese globalizácie náboženstiev sa stretávame s ponukami svetového étosu, náboženstva ducha prípadne post-dialogického synkretizmu. Porovnanie týchto možností pre ďalší vývoj vzťahov medzi náboženstvami smeruje k dominancii občianskeho princípu vďaka ktorému sa neupravujú vzťahy medzi náboženstvami, ale sa necháva priestor pre neriadené a spontánne vymieňanie obsahov na princípe „kontaminácie", ako o ňom hovorí Derrida.***

Abstract: ***In the process of globalization the cultures will take not only cultures but also religions. Cooperation between the religions stays on other principles, such as cooperation between cultures. Dominating in the globalized culture becomes mass culture. In the process of the globalization the religionswe encounter the world ethos, religion of spirit or post-dialogical syncretism. A comparison of these options for the further development of the relations between the religions is directed to the dominance of the citizen's principles, which is not governed by the relationships between religions, but it leaves room for unguided and spontaneous exchangethe contentson the principle of "contamination", as it says Derrida.***

Kľúčové slová: ***globalizácia, identita, náboženstvo, kultúra, sloboda, občiansky princíp***
Key words: ***globalization, identity, religions, culture, freedom, civic principle***

PROCES EKONOMICKEJ GLOBALIZÁCIE

Pojem globalizácia má viaceré možné konotácie, pričom tieto konotácie môžu mať tak pozitívnu, ako aj negatívnu interpretáciu. V prvom rade ide o globalizáciu ako proces ekonomický, ktorý stojí na pozadí zmien súvisiacich s otváraním svetového trhu, získavaním nových zdrojov energií a nerastov, teda z hľadiska ekonomiky statkov, ktorých množstvo je obmedzené a preto sú označované ako vzácne. Je to hlavne pôda a nerastné suroviny. Naopak kapitál a ľudská práca vzácnymi nie sú. Globalizácia umožňuje výmenu zdrojov, tovarov, energií, kapitálu aj pracovnej sily bez výrazného obmedzenia, prípadne sa snaží tieto obmedzenia v čo najväčšej miere eliminovať rôznymi prostriedkami. Súčasťou globálnej výmeny je aj prenos informácií, ktoré majú v ekonomickom pohľade rovnaký, ak nie väčší význam, ako energie a suroviny. V prípade, že vidíme globalizáciu pozitívne, môžeme skonštatovať, že umožňuje prenos informácií, presun kapitálu, využívanie vzdialených zdrojov surovín a pracovnej sily. Všetky tieto pozitíva majú aj svoj negatívny rozmer.

Negatívne aspekty globalizácie bývajú reprezentované napríklad globálnym paradoxom, kde menšina spotrebováva väčšinu produkcie a energií, narušanie životného

prostredia v lokalitách, ktoré z toho znečisťovania nemajú nijaký ďalší úžitok a pod. Hohoš v tomto zmysle hovorí o globálnej nespravodlivosti, ktorá sa vzťahuje práve na nerovnosť medzi využívaním bohatstva a blahobytom spojeným s jeho užívaním, ako aj novými formami vykorisťovania, novou vládou kapitálu a pod. (Hohoš 2010, 52). Z hľadiska jeho pohľadu na otázku slobody poukazuje na fakt, že nemáme vidieť iba slobodu jednotlivca a možnosti uplatňovania jeho záujmov, ale že je tu aj sociálna rovina, v ktorej vidíme nerovnomernú možnosť využívať surovinové zdroje, kapitál ako aj obmedzenie v oblasti využitia možností uplatnenia sa na globálnom trhu práce.

PROCES KULTÚRNEJ GLOBALIZÁCIE

Podobne ako ekonomická globalizácia, má aj globalizácia v kultúre svoje pre a proti. Odporcovia globalizácie najčastejšie hovoria o unifikácii ľudskej spoločnosti, pracujú s fenoménom masových médií, ktoré vytvárajú koncept veľmi všeobecných a zároveň prázdnych hodnôt. Charakteristickými znakmi sú dočasnosť a dynamická zmena všetkých záväzkov, potrieb a túžob, ako aj ich naplnenia a uspokojenia (Bauman 2000, 99). Masová kultúra a unifikácia jej obsahov sa často spája s pasívnym postojom jedinca, ktorý prijíma všetko, čo mu je ponúknuté nielen v oblasti médií, ale aj kultúrnych hodnôt. Obsahy musia byť jednoduché, aby percipienta zaujali, no aby ho nenútili k zaujatiu vlastného postoja a nevyžadovali od neho kritický postoj. Prípadne sa masová kultúra prispôsobuje požiadavkám konzumentov a mediálny obsah je upravený podľa postupne sa znižujúcich nárokov divákov. Preto sa v súčasnosti veľký dôraz kladie na tzv. mediálnu výchovu, ktorá by mala od prvého stupňa vzdelávania pripravovať žiakov na kritickú reflexiu mediálneho obsahu, ktorý v spojitosti s reklamou predstavuje významný zdroj pre profilovanie ich hodnotových postojov a preferencií. Ako jedno z negatív býva uvádzaná dominancia spoločného jazyka, ktorá je pre odporcov jasným dôkazom unifikácie a ochudobňovania o možnosti vlastnej identifikácie v širokom spektre možností jazykovej kultúry (Mistrík 2008, 19). Pozitívne vnímaná globalizácia oblasti kultúry sa orientuje hlavne na to, že umožňuje vyššiu mieru diverzifikácie, kombinovanie centrálnej kultúry so subkultúrami prípadne obohacovanie tradičných kultúr o netradičné prvky z hľadiska etnografického, religionistického, jazykového a pod.

SVETOVÝ ÉTOS A NÁBOŽENSTVO DUCHA

Hajko v súvislosti s miešaním kultúr, ako efektu ich globalizácie, uvažuje o nevyhnutnosti zachovania minimálnej miery identity lokálnych kultúr, ktoré sú zdrojom pre identifikáciu samotnej osoby, príslušníka danej kultúry. Chce tým zrejme naznačiť, že model globálneho občana alebo svetoobčana nie je schopný v sebe integrovať dostatočné množstvo signifikantných hodnôt, ktoré umožňujú sebaidentifikáciu človeka. Zjednodušene povedané, lokálna kultúra, najčastejšie národná kultúra, je viazaná na konkrétne znaky, pomocou ktorých sa človek orientuje a hlavne vymedzuje voči inakosti svojho okolia (Hajko 2005, 44). To v konečnom dôsledku pôsobí aj ako prostriedok pre definovanie zmyslu vlastnej existencie a pochopenia vlastnej situovanosti.

Okrem tendencie zachovania kultúrnej identity je tu ponuka aj globálnej identity. Tá je prezentovaná na úrovni svetového étosu. Küng vidí v novom étose nielen prostriedok pre odstránenie konfliktov medzi náboženstvami, ale aj prostriedok efektívnej komunikácie, ktorú by mali náboženstvá medzi sebou rozvíjať ako východisko vzájomnej kooperácie, ktoré je tvorené spoločným základom tzv. *humanum* (Küng 1992, 90). Küngov projekt svetového étosu však nepriniesol reálne riešenia, jeho účinnosť zostala len v rovine deklarácií, ktoré

prijali jednotlivé cirkvi a náboženstvá, avšak nijakým spôsobom neboli implementované do ich praxe vo vzťahu k iným náboženstvám.
Iné, radikálne riešenie, ktoré uvádza Hajko je vytvorenie nového náboženstva ducha, ktoré nemá za cieľ zjednotiť náboženstvá na základe rôznorodosti a pomocou komunikácie, ale na novom základe tzv. postdialogického synkretizmu. Rádhakrišnan vidí východisko v tom, že všetky náboženstvá majú spoločný základ, ktorý vychádza z duchovnej dispozície každého jedinca, pričom nejde o prepojenie konkrétnych náboženstiev, ale konkrétnych osôb, jednotlivcov na základe duchovného princípu (Hajko 2005, 96). Jeho skúsenosť ho vedie k presvedčeniu, že jednotlivé náboženstvá na základe snahy o zachovanie vlastnej identity sa v rámci dialógu budú snažiť o zachovanie svojej identity a nebudú ochotné sa miešať s inými náboženstvami. Preto treba odstrániť dogmatizmus a všetky rozdiely, ktoré vznikli historickým vývojom jednotlivých náboženstiev. Treba prejsť k duchovnej podstate všetkých náboženstiev, k spoločnému prežívaniu všeobecnej náboženskej skúsenosti, ktorá je spoločná všetkým ľuďom.

Postdialogický model existencie jedného náboženstva prekračuje limitovanosť náboženstiev v ich schopnosti vstúpiť do otvoreného dialógu. Problém spočíva v tom, že pravdy ich viery sú väčšinou výsledkom zjavenia, ktoré je človeku transcendentné a o takýchto pravdách nie je možné polemizovať a hľadať v nich kompromis. Aj keď Rádhakrišnan ukazuje, že práve rigorózny dogmatizmus zastiera pôvodné princípy, ktoré majú náboženstvá spoločné. V podobe, ktoré majú náboženstvá dnes, je veľmi ťažko očakávať reálnu kooperáciu alebo otvorenú komunikáciu. Na druhej strane v globalizujúcej sa kultúre zohrávajú úlohu identifikačného činiteľa aspoň v určitej miere. Sú prostriedkom pre odlíšenie sa od iných v rámci globálnej rovnakosti.

KONFRONTÁCIA A OBČIANSKY PRINCÍP

Konflikt medzi náboženstvami, ktorý by mal odstrániť medzináboženský dialóg je konfliktom vyplývajúcim aj z presadzovania vlastnej náboženskej slobody. Vďaka globalizácii sa dnes náboženstvá nekonfrontujú len na úrovni vonkajších hraníc, ktoré boli vymedzené štátmi a kultúrami, ale sa konfrontujú aj vo vnútri, pretože pohyb nielen turistov, ale hlavne pracovnej sily je zároveň aj pohybom kultúry a s ňou i náboženstva. Ak sa náboženstvo vymedzuje iba v kontexte vlastnej kultúry zväčša nemá problém s identitou, pretože sa vymedzuje voči tomu, čo je mimo neho, v inom geografickom priestore. Ak sa však náboženstvo vymedzuje voči inému náboženstvu v jednom a tom istom priestore, môže vzniknúť konflikt. Konflikt sa prejavuje hlavne v snahe obmedziť možnosti nových náboženstiev a s nimi aj kultúrnych prejavov. Je to prejav ohrozenia vlastnej identity, no na druhej strane je to aj prejav krízy pôvodnej kultúry. Ak sa kresťanstvo nedokáže vyrovnať výrazne sa rozširujúcemu islamu tým, že dokáže svoju reálnu dominanciu, začne sa dovolávať ochrany zo strany štátu. Ten však zaručuje náboženskú slobodu pre všetkých bez rozdielu. Preto sa vytvára negatívna atmosféra, v ktorej namiesto rešpektovania hraníc dochádza ku konfliktom.

V tomto zmysle sa vďaka globalizácii presúva otázka uplatňovania slobody z oblasti vzťahu medzi náboženstvami do oblasti vzťahu medzi náboženstvom a spoločnosťou, teda do roviny občianska verzus rovina náboženská. V tomto kontexte sa odohrávajú aj aktuálne konflikty, vynímajúc samozrejme dlhodobo konfliktné oblasti napríklad na Blízkom východe. Ak sledujeme vzťah medzi náboženskou a občianskou slobodu v Európe, ide v podstate o to, kam až siaha náboženská sloboda, teda do akej miery môže jej uplatňovanie ovplyvňovať občiansku sféru. Občiansky princíp sa ukazuje ako reálne riešenie pre sféru uplatňovania náboženskej slobody nielen vo vzťahu k štátu, ale aj vo vzťahu medzi náboženstvami. V

tomto zmysle môžeme tvrdiť, že náboženská sloboda sa môže realizovať iba v kontexte a pravidlách občianskej slobody. Inak povedané, je možné a pravdepodobne aj nevyhnutné, aby sa prejavy náboženskej slobody podriadili princípom občianskej spoločnosti. Na druhej strane to znamená, že ak náboženstvo, ktoré sa integruje do občianskej spoločnosti prejaví ochotu kooperovať, je potrebné, aby táto ochota nebola odmenená ďalšími obmedzeniami, ale naopak, aby obmedzenie náboženskej slobody bolo zároveň kompenzované. Pod kompenzáciou máme na mysli prejavenie adekvátneho rešpektu, ktorý zabezpečuje vzájomnú pozíciu partnerov a nie súperov. V prípade, že bude presadzovaný princíp europocentrizmu, z ktorého vyplýva delenie na vlastných a cudzích, na tradičných a nových, na pravých a ľavých, nebude možné nájsť spoločný modus vivendi. Jednou z možností, ktorá sa ponúka ako relatívne aplikovateľný spôsob interpretácie vzájomnej spolu existencie občianskej spoločnosti a náboženstiev je Derridova teória.

MONDIALIZÁCIA A KONTAMINÁCIA

Rešpektovanie občianskej slobody neovplyvňuje obsah viery, ale reguluje jej prejavy pokiaľ ide o rešpektovanie práv iných. Skôr ako radikálne uplatňovanie náboženskej slobody voči ostatným sa nám ako východisko javí Derridova perspektíva tzv. kontaminácie (Derrida 2002, 56-57). Aj keď on túto koncepciu aplikuje skôr do oblasti textov, predsa len je možné ju aplikovať aj do sféry kultúry. Kontaminácia v pozitívnom zmysle je proces, v ktorom nie je nevyhnutné premiešať jednotlivé obsahy, v tomto prípade obsahy náboženskej viery a jej prejavov, ale ide skôr o vzájomné obohacovanie sa, nielen v pozitívnom, ale aj negatívnom zmysle. Militantnosť jedných nebude opätovaná pokorou druhých. S tým máme dostatočné skúsenosti. Znamená to, že náboženstvá pri rešpektovaní občianskeho princípu budú postupne upravovať svoje predstavy o viere, jej obsahu a prejavoch. To sa však deje špecificky na danom mieste a nie je možné vytvárať globálnu teóriu o tom, ako majú náboženstvá navzájom fungovať, ako majú komunikovať a pod. Vzájomné presakovanie obsahov má samozrejme iný charakter vo Veľkej Británii a iný charakter na Slovensku. Nejde však o riadený proces, ale je to proces spontánny, ktorý nemá vopred určené pravidlá a ani cieľ. Otázka smeruje skôr ku konkrétnym náboženstvám, do akej miery dokážu otvoriť svoj obsah viery a jeho praktickú aplikáciu. Vzájomné presahovanie obsahov však nie je možné zastaviť ani zákazom ani izoláciou.

V tomto zmysle používa Derrida, ale aj iní autori výraz mondializácia namiesto globalizácia. Globalizácia znamená vzdanie sa inakosti a vytvorenie unifikovaného prostredia a spoločnosti. Mondializácia vidí svet ako systém, v ktorom sa prelínajú jednotlivé vrstvy kultúry a náboženstiev tak, že si zachovávajú svoju identitu a pritom sa navzájom kontaminujú, teda ovplyvňujú. Nejde o kritické vymedzovanie, ani o definovanie princípov spolupráce, ide o spontánny vývoj udalostí, pretože tak, ako na občianskej úrovni nedokážeme rozhodnúť, ktoré náboženstvo je prvé, tak isto v rovine náboženskej nedokážeme riadiť linearitu vývoja všetkých okolo nás.

Zoznam použitej literatúry:

BAUMAN, Z. 2000. *Globalizácia. Dôsledky pre ľudstvo*. Bratislava : Kalligram, 2000.

DERRIDA, J. 2002. *Síla zákona – „Mystický základ autority“.* Praha : OIKOYMENH, 2002.

HAJKO, D. 2005. *Globalizácia a kultúrna identita.* Nitra : UKF, 2005.

HOHOŠ, L. 2010. Globalizácia ako problém transformácie kapitalizmu. In DINUŠ, P. a kol. *Marx a spoločenské zmeny po roku 1989.* Bratislava : Veda, 2010.

KÜNG, H. 1992. *Světový étos- projekt*. Zlín : Archa, 1992.

MISTRÍK, E. a kol. 2008. *Multikultúrna výchova v škole – ako reagovať na kultúrnu rôznorodosť.* Bratislava : NOS, 2008.

K ZÁKLADNÝM OBMEDZENIAM VLASTNÍCKEHO PRÁVA V ISLAME
The principal limitations of proprerty right in Islam

Mgr., Martin Kubálek
Katedra filozofie, FF UKF Nitra
Hodžova 3, Nitra, Slovensko
0904 452 600
e-mail: martinkubalek@azet.sk

Abstrakt: ***Náš článok pojednáva o ohraničeniach vlastníckeho práva, ktoré je dôležitým prvkom hospodárskeho usporiadania každej spoločnosti. V článku predstavujeme základné morálno-náboženské, ale aj ekonomické obmedzenia vlastnenia, ako sú predstavené v primárnych prameňoch islamského práva. Našim zámerom je podať stručný úvod problematiky, dôležitej z hľadiska ekonomickej slobody. Príčiny jej obmedzovania, tvoria zaujímavý zdroj filozofického premýšľania problému slobody.***

Abstract: ***This paper discusses the boundaries of property right, which is an important element of the economic order of any society. In this article we presesented basic moral and religious, as well as economic constraints of ownership from primary sources of Islamic law. Our intention is to give a brief introduction issues important in terms of economic freedom. Causes of its limitation, constitute an interesting source of philosophical thinking of the problem of freedom.***

Kľúčové slová: ***islamské právo - hadíth - vlastníctvo – otroctvo***
Key words: ***Islamic law – hadith – property–slavery***

MORÁLNO-NÁBOŽENSKÉ OBMEDZENIA VLASTNÍCTVA

Sféra vlastníctva je pre každý sociálno-ekonomický poriadok fundamentálna. V jednotlivých usporiadaniach sa veci z vlastníctva buď vylučujú (nemôžu sa vlastniť), ich vlastnenie sa môže rôzne korigovať, alebo sa na ne uplatňuje vlastnícke právo neobmedzene. Deje sa tak z rozmanitých dôvodov, najmä bezpečnosti, efektívnosti ekonomického poriadku, v neposlednom rade najmä z dôvodov morálnych. Islam v tomto ohľade nie je výnimkou. Veci a s nimi spojené činnosti, ktoré islamské učenie zakazuje, nachádzajú vyjadrenie taktiež vo vlastníckom práve. Alkoholické nápoje, bravčové mäso, kradnuté veci, či modly sa teda vylučujú z vlastníckeho práva moslimov. Argumentačné zdôvodnenia vylúčenia vlastníctva, tu vlastne kopírujú nábožensko-morálne zákazy, ktoré sa takto odrážajú v islamskom vecnom práve. Samozrejme tu ide o elimináciu zakázaných praktík, ktorých ratio legis (príčinné opodstatnenie normy) spočíva v zdraví (v prípade bravčového mäsa a alkoholu), eliminácie negatívnych spoločenských dopadov (v prípade alkoholu sexuálnych konzekvencií, spoločenskej disciplíny a podobne), či iných dôvodov. Z tých istých dôvodov sa potom tieto veci vylučujú aj z produkcie (výroby) a výmeny.

PROBLEMATIKA OTROCTVA

Špecifickou oblasťou islamského učenia a práva, v súvislosti s otázkou výluky vecí z vlastníctva, bola problematika otroctva. V súčasnosti je tento problém prekonaný, nakoľko bolo otroctvo (t.j. vlastnenie ľudí) zrušené. Treba poznamenať, že napríklad v Saudskej Arábii

sa tak stalo až v roku 1962 a určité zvyškové podoby otroctva ešte existujú v súčasnej Mauretánii.

Moderní islamskí učenci považujú otroctvo za produkt doby a miesta, majúci pôvod v sociálnej a ekonomickej realite daných spoločenstiev, kde svojho času figurovalo ako hospodárska nevyhnutnosť alebo zaužívaná praktika. Stredoveké islamské právo problematiku otroctva podrobne rozpracovávalo, otrocké právo tvorilo jeho zvláštne odvetvie. Treba však poznamenať, že tu bola intenzívna snaha o humánne poňatie otroctva, v počiatočnom období islamu až jeho redukciu. Podľa historických správ bolo kupovanie otrokov a následné prepúšťanie na slobodu pomerne bežnou praxou prvej generácie Muhammadových následovníkov (tzv. sahábovia - spoločníci). Napríklad Ibn Abbás oslobodil 70 otrokov, Abdulláh ibn Omar okolo 1000 a druh Abd ar-Rahmán ibn Auf, ktorý patril v tých časoch medzi najbohatších ľudí na Arabskom polostrove, ich oslobodil údajne okolo 3000. Prepúštanie otrokov na slobodu bolo morálno-náboženskou praxou, ktorá okrem iného slúžila na odčinenie zlých skutkov alebo ako prejav pokánia (Kolektív autorov 2006, 14-15). O dobrom zachádzaní s vlastnenými otrokmi svedčia mnohé hadíthy (tradované správy o činoch a výrokoch proroka Muhammada), ktoré sa zachovali a tvoria dôležitý zdroj islamského učenia. Prorokovi Muhammadovi sa napríklad pripisuje tento výrok, zachovaný od Abdulláha Ibn Omara: „Vaši otroci sú vašimi bratmi a Allah ich vložil do vašich rúk. Ten kto má zodpovednosť za svojho brata, nech zdieľa tú istú potravu so svojim bratom, nech nosí to isté oblečenie, a nech neukladá svojmu bratovi veľa práce. Keď mu dá veľa práce, nech mu pomôže.“ (Kolektív autorov 2006, 21) Taktiež sa od toho istého tradenta zachoval nasledovný ilustratívny výrok: „Ten kto zbije otroka, alebo ho udrie do tváre, zmyje svoj hriech jedine tak, že dá tomuto otrokovi slobodu“ (Kolektív autorov 2006, 20).

Bez zachádzania do detailov môžeme poukázať na tieto dôležité obmedzenia vlastníctva otrokov v troch okruhoch: 1.) Otrokom v islamskom štáte sa nemohol stať slobodný moslim, islam neuznával tzv. dlžné otroctvo. Otrokom sa človek stával buď narodením z otrockých rodičov alebo ako nemoslimský vojnový zajatec. Deti otrokyne a slobodného moslima, sa stávali slobodnými osobami, po smrti pána sa bez ohľadu na jeho vôľu stávala slobodnou aj matka - otrokyňa (umm walad). Nemoslimovia (najmä kresťania a židia) mohli mať v stredovekom islamskom štáte moslimských otrokov. 2.) Na príbuzenstvo medzi otrokmi bol braný ohľad pri disponovaní. Okrem iného najmä vzťah rodič – potomkovia bol právne chránený a až do dospelosti títo nesmeli byť oddelení od rodičov. 3.) Otrok mal možnosť sa z otroctva vykúpiť (aj na splátky), po získaní slobody dokonca za určitých okolností, po svojom niekdajšom pánovi aj dediť. V konečnom dôsledku sa síce inštitúcia otroctva stala realitou akceptovanou po mnoho storočí, no ako poukazuje moderný islamský diskurz, otroctvo bolo hospodársky využívané väčšiu časť novoveku aj európskymi koloniálnymi mocnosťami (k jeho formálnemu zrušeniu došlo až v 19. storočí). Moderní islamskí myslitelia poukazujú dokonca na múdrosť a prezieravosť postupného a regulovaného prepúšťania otrokov, nakoľko okamžité zrušenie otroctva jednorazovým právnym rozhodnutím by mohlo mať zlé ekonomické a sociálne následky. Pre vlastníkov otrokov by to znamenalo stratu investovaného kapitálu, ktorý by sa len ťažko dal nahradiť. Taktiež reálne začlenenie otrokov do spoločnosti a akceptácia ich rovnosti by pri takejto náhlej zmene znamenala veľký problém, nakoľko by nemali vlastníctvo potrebné k hospodárskej samostatnosti, zväčša ani potrebnú kvalifikáciu a zručnosti na vykonávanie výnosnejších povolaní. Reálna integrácia bývalých otrokov by bola preto veľmi problematická. Ako príklad slúži islamskému diskurzu integrácia černochov do americkej spoločnosti, po zrušení otroctva a vojenskej porážke otrokárskeho Juhu priemyselným Severom, v občianskej vojne v rokoch 1861-1865.

V súčasnosti, kedy sa tento problém v moslimských spoločenstvách už prakticky nevyskytuje (otroctvo po postupnej strate hospodárskej dôležitosti bolo zákonne zrušené), nepredstavuje pre moderné islamské myslenie problém.
Neexistencia otroctva je konsenzuálne schvaľovaná a ľudské bytosti sa v súčasnosti v islamskom učení z vlastníctva vylučujú.

PROBLEMATIKA VLASTNÍCTVA PRÍRODNÝCH ZDROJOV

Medzi dôležité objekty, ktoré sa v islamskom práve vylučujú z výhradného individuálneho vlastníctva, patria prírodniny dôležité pre ľudský život, súce viac-menej neobmedzene k dispozícii. Hadíth nachádzajúci sa v zbierkach Abú Dawúda a Ahmada bin Hanbal, zaznamenáva spomienky jedného z prorokových spoločníkov: Išiel som na vojenské ťaženie s prorokom a počul som ho povedať: „Ľudia sú spoluvlastníkmi troch vecí - pasienkov, vody a ohňa“ (Asqalání 1996, 325).

Spomínané spoluvlastníctvo prírodnín predstavuje elementárnu spoločenskú solidaritu a nárok na veci, o ktoré sa žiaden človek nezaslúžil. Vôbec zásluha zakladajúca nárok na vlastníctvo, je v islamskom právnom a etickom myslení kľúčová, ako na to ešte poukážeme. V prípade ohňa ide skôr o ľudskú dobročinnosť, nakoľko jeho vznik je väčšinou výsledkom zámernej činnosti jednotlivca. U vody sa situácia mení až v prípade zavlažovacích kanálov a separovaného objemu (voda v nádrži alebo nádobe), ktoré na rozdiel od potokov, riek a jazier, predstavujú už súkromné vlastníctvo. Aj tu však v prípade núdze, sa jej použitie nevlastníkom v istých situáciách pripúšťa (napríklad použitie na rituálnu očistu, napitie sa). V prípade zemského povrchu, ktorý môže slúžiť na hospodárske aktivity ako sú pastierstvo či poľnohospodárstvo, vyzýva islam k jeho plnému využitiu. Nevlastnená pôda sa má stať vlastníctvom toho, kto ju zúrodní svojou prácou. Na obrábanie nikomu nepatriacej pôdy (ihjá al-mawát) však podľa niektorých učencov treba povolenie štátu (vládcu, imáma).

O výzve k zúrodňovaniu pôdy je zmienka v mnohých hadíthoch. V Tirmídhiho zbierke sa vyskytuje hadíth, kde Said ibn Zaid počul proroka povedať: „Ak ktokoľvek zúrodňuje neobrábanú pôdu, tak mu prináleží“ (Asqalání 1996, 323). Veľavravný je taktiež hadíth, o privlastňovaní pôdy, pochádzajúci z Abu Dawúdovej zbierky. V ňom sa Samura ibn Jundub zmieňuje o prorokovom výroku: „Ak ktokoľvek rozloží ohradu okolo neobrobenej zeme, tak mu (táto zem) patrí“ (Asqalání 1996, 324). Podľa niektorých učencov treba takto ohradenú zem do troch rokov obrobiť, inak povolenie na ňu vyprší. Z týchto skutočností vyplýva fakt, že islamský štát (kalifát) mal svojho času veľký záujem o maximalizáciu využitia pôdy, kvôli fiškálnej politike. Na základe miery celkového poľnohospodárskeho produktu, sa totiž významne menila miera prostriedkov v štátnej pokladni. Nechať pôdu neobrobenú je islamskými normami považované za nemorálnu a ekonomicky škodlivú praktiku. Ak vlastník pôdu neobrába, mal by ju buď prenajať za percentuálny podiel z výnosu, alebo zapožičať na nejaký čas, bez tohto nároku.

Príbuzný problém môže predstavovať tiež vlastníctvo prírodných zdrojov a nerastných surovín. Podľa stredovekého islamského práva mali vyťažené suroviny (napríklad v lomoch či baniach) patriť vlastníkovi pozemku, na ktorom sa ťažba uskutočnila, prípadne na nikým nevlastnenom pozemku mohol nálezca vykázať vlastnícky nárok na príslušné suroviny, na základe originárneho nadobudnutia. To však principiálne nevylučuje organizáciu ťažby v réžii štátu, kvôli celospoločenskému prospechu. Z moderných islamských filozofov tento moment akcentoval napríklad Alija Izetbegovič, ktorý považuje za vhodné uviesť všetky významné prírodné zdroje do spoločného vlastníctva. V roku 1970 sa vo svojom spise Islamská deklarácia vyjadril o tomto probléme nasledovne: „Napriek tomu, že islam uznáva súkromné vlastníctvo, nová islamská spoločnosť bude musieť vyhlásiť, že všetky významné

zdroje spoločenského bohatstva, a hlavne prírodné zdroje, musia byť vlastníctvom spoločenským a slúžiť k dobru všetkých členov spoločenstva“ (Izetbegovič 1990, 15). Izetbegovičove tvrdenie nesúce pečať dobových skúseností z rôznych moslimských i nemoslimských krajín, je síce z hľadiska islamského práva možné, no predstavovať ho ako jediné únosné riešenie, nie je celkom z tohto hľadiska korektné.

ZÁVER

V konečnom dôsledku môžeme konštatovať, že vzťah islamu k súkromnému vlastníctvu je pomerne pozitívny a jeho obmedzenia vyplývajú skôr z nábožensko-morálnych noriem, ktoré sa v islamskom vecnom práve špecificky zrkadlia. Islam uznáva prirodzenosť rozdielov vo vlastníctve indivíduí, ich nevyhnutnosť a z toho plynúcu sociálnu stratifikáciu. Na druhej strane treba pripomenúť, že v morálnej rovine islam má k vlastníctvu značne funkcionálny vzťah a nezriedka vystupuje proti prepychu a márnotratnosti. Napokon aj v Koráne možno nájsť o tom rôzne zmienky, ktoré najlepšie reprezentuje tento verš: „...A neutrácajte za prepych, pretože On (Allah) nemá rád márnotratníkov“ (6:141) (Hrbek, 1972, 435).

Zoznam použitej literatúry:

ASQALÁNÍ, H. 1996. *Bulugh al Maram*. Riyahd : Dar us salam publications, 1996.

HRBEK, I. 1972. *Korán*. Praha : ACADEMIA, 1972.

IZETBEGOVIČ, A. 1990. *Islámská deklarace*. Praha : MNOČ, 1990.

KOL. AUTOROV. 2006. *Lidská práva v islámu*. Praha : IN, 2006.

KROPÁČEK, L. 2011. *Duchovní cesty islámu*. Praha : Vyšehrad, 2011.

MUZIKÁŘ, J. 1987. *Islám v politice*. Praha : Svoboda, 1987.

POTMĚŠIL, J. 2012. *Šaríja – Úvod do islámského práva*. Praha : GRADA, 2012.

QARADÁWÍ, J. 2004. *Povolené a zakázané v islámu*. Praha : IN, 2004.

TAUER, F. 1984. *Svět islámu. Jeho dějiny a kultura*. Praha : Vyšehrad, 1984.

WEBEROVÁ-BABULÍKOVÁ, G. 2001. *Islámská ekonomie a bankovnictví*. Praha : D.i.R., 2001.

„NESLOBODNE SLOBODNÍ“ RÓMOVIA / CIGÁNI
„Free but oppressed“ roma / gypsy

doc. PhDr. PaedDr. Lýdia Lehoczká, PhD.
Mgr. Mário Griesbach
Fakulta sociálnych vied a zdravotníctva UKF v Nitre
ÚRŠ, Kraskova 1 Nitra 94974
Tel.: 037/6408779
e-mail: llehoczka@ukf.sk, mario.griesbach@ukf.sk

Abstrakt: Príspevok obsahuje aktuálne otázky multikulturalizmu a integračných prístupov k rómskym (cigánskym) spoločenstvám v minulosti a v súčasnom období. V texte autorka venuje pozornosť identitárnym paradigmám, diskurzu o marginalizácii Cigánov/Rómov a charakteristikám ich kultúrnej identity. Otázku slobody v živote rómskych (cigánskych) spoločenstiev prezentuje prostredníctvom „postmodernistických inšpirácií“ v podobe diskurzu o kočovníctve, genealógii domestikácie a metabolizácii exogénnych prvkov v akulturačnom procese. V príspevku sú uvedené poznatky z pobytu vo Francúzsku a reflexie života kočovníkov Rómov - Manušov v severnej časti Francúzska. Program zahŕňal pobyt v Angouleme a výjazdy do okolia severného Francúzska. Boli organizované rôzne stretnutia, ako napr. výmena skúseností sociálneho centra „Alliers“ + K7 „Slová Manušov“ a ďalšími subjektmi v Grande Garenne, poslancami mesta Angouleme, jeho pracovníkmi a kočovníkmi.

Abstract: ... The contribution contents the actual topics of multiculturalism and integration approaches in the context of Roma (Gypsy) communities in the past and nowadays. The author pays attention in the text to the paradigms of identity, discoursus of the marginalised Gypsies(Roma)and to the characteristics of their cultural identity The question of the freedom in the life of The Roma (Gypsy)communities is presented by the postmodern inspirations in the form of discoursus of Nomad, genealogy of domestication and metabolization of exogenetic elements in the aculturation process. In the paper is mentioned knowledges from the sojouring in the France and the reflection of the life of Nomads – Roma people – Manush in the northern part of France. They were organizedvarious meetings, e.g. the change of the experiences of social centre „Alliers“ + K7 „The words of Manush“ and other subjects in Grande Garenne, the solons of Angouleme with town workers and nomads.

Kľúčové slová: Kultúrna identita Rómov. Subetnická diferenciácia. Kočovníctvo. Sociálne hodnoty.
Key words: ... The cultural identity of Roma people, Subethnic differentiation, The nomad, The social values

Afilácia k projektu: VEGA -> 1/0170/11: Sociálne vyčlenenie verzus kultúra - determinanty sociálneho správania obyvateľov osád. Názov inštitúcie, ktorá podporu poskytla: MŠ SR. Členka riešiteľského kolektívu. Doba riešenia: 1/2011 - 12/2013. Projektový zámer: výskum interkultúrnych vzťahov osád a majority, kvalita vzájomných interakčných procesov a pohľad na determinanty ovplyvňujúce ich spolužitie, predovšetkým cez prizmu sociálneho vyčlenenia.

DISKURZ O MARGINALITE A MARGINALIZÁCII V SOCIO-PSYCHOLOGICKEJ ROVINE (NIELEN) PROSTREDNÍCTVOM MULTIKULTURALIZMU

Socio-psychologický diskurz o marginalite a marginalizácii smerujeme najmä k otázkam analýzy vzťahov v spoločnosti, medzi rôznymi komunitami, spoločenstvami, príslušníkmi rôznych kultúr. Vo všeobecnej rovine sa teda dotýkajú sociálnej interakcie, vzájomnej komunikácie a sociálnych kontaktov v pozitívnych a v negatívnych podobách.

V negatívnej podobe sociálne vzťahy, a z nich vyplývajúce pocity predstavujú odmietanie, intoleranciu, odsudzovanie, dištanc, xenofóbiu, nepochopenie určitých aktérov sociálnej interakcie. Či sa už jedná o vymedzenie („my“ vs. „oni“) cez kultúrnu, rasovú, etnickú, náboženskú, národnostnú, národnú, či iným spôsobom vymedzenú „odlišnosť“ resp. „inakosť“.

V pozitívnej podobe môžeme hovoriť o prítomnosti sociálnej súdržnosti s prítomnosťou spoločných záujmov a hodnôt sociálnych skupín, dotýkajúcich sa hospodárskeho, ekonomického, kultúrneho, duchovného a politického života. Spoločenský život s prítomnosťou sociálnej súdržnosti predstavuje život bez prenasledovania, slobodný, bez diskriminácie, bez xenofóbnych prvkov a rasistických postojov, bez zvýhodňovania i znevýhodňovania určitých skupín obyvateľstva. Sociálna kohézia je priestorom pre kooperáciu, prosociálne správanie a medzietnickú komunikáciu. Predstavuje zároveň aj možnosť rovnováhy medzi individualizmom a spoločenskou, občianskou zodpovednosťou a participáciou na verejnom živote.

Súčasná kritika multikulturalizmu obsahuje tiež pozíciu vzťahu ku kultúrnej identite etnických a národnostných menšín. Aktuálnosť správnej podoby vzťahov majority a menšín je platná aj pre globalizmus a národné kultúry: „Solidárne usporiadanie sveta a vyznávanie univerzálnej kultúry nevylučuje autonómiu národných kultúr. Každá z nich môže svojím špecifickým dielom prispieť k transcendovaniu civilizačného stavu planéty alebo jej častí a k vytvoreniu nových historických východísk. Nemalo by pritom dochádzať k strate identity národnej kultúry, ale k tvorbe identity vyššieho typu“ (Hajko 2005, 44-45).

Zabezpečenie spolužitia medzi rôznymi kultúrami sa stáva v súčasnosti výzvou pre nové storočie života ľudí na našej planéte. Spory o multikulturalizme síce evidujme, nechávajme však priestor pre rôzne názory, vyjadrujme sa k nim. Naše stanoviská nemusia byť hneď v zmysle apriori odmietnutia multikulturalizmu. Mistrík to potvrdzuje: „V dnešnej multikultúrnej výchove sa menia ciele, vo svete skepse a rastu podozrievavosti sa cieľom multikultúrnej výchovy musí stať spolupráca a koexistencia rôznych kultúr. Už vôbec nie je dôležité, či človek inú kultúru pochopil. Dôležité je, že vie žiť s človekom z inej kultúry vedľa seba a že vie nájsť reálny modus vzájomnej spolupráce“ (Mistrík 2005,122-125).

S našimi skúsenosťami s multikulturalizmom v západnej Európe a marginalizácii vlastných občanov sa chceme podeliť najmä prostredníctvom získaných poznatkov zo zahraničnej stáže vo Francúzsku v lete 2005. Týkajú sa života kočovníkov Rómov - Manušov v jeho severnej časti. Náš programzahŕňal pobyt v Angouleme a výjazdy do okolia severného Francúzska. Boli organizované rôzne stretnutia, ako napr. výmena skúseností s predsedníčkou a zamestnancami združenia „Alliers“ + K7 „Slová Manušov“, oboznámenie sa s poslaním sociálneho centra „Alliers“ pre kočovníkov, stretnutie v Grande Garenne. Ďalej boli do programu zahrnuté stretnutia s ľuďmi pracujúcimi v oblasti školskej dochádzky detí kočovníkov v Comité des Jumelages, poslancom mesta Angouleme - J.C.Caraire, návšteva sociálneho centra pre kočovníkov v Nord Charente so stretnutiami s jeho pracovníkmi a návštevníkmi – kočovníkmi. Prebehla tiež diskusia so zástupcom inšpektora akadémie so

zameraním na školskú dochádzku kočovníkov v kraji Charente, stretnutie s Didierom Bottonom, riaditeľom FNASAT vo Francúzsku, stretnutie so starostkou Roumazières a návštevy v teréne v Nord Charente v rodinách kočovníkov. Program stáže umožnil zoznámenie sa nielen so skúsenosťami z oblasti sociálnej práce, vzdelávania v školskom systéme a v oblasti mimoškolských aktivít, ale aj s celospoločenskými témami, napr. i s multikulturalizmom.

Kultúrnu (skupinovú) identitu kočujúcich skupín vo Francúzsku (sever Francúzska – Manušov možno označiť ako identitu „núteného kočovníctva". Teda nie dobrovoľného spôsobu kočovania, ktorý tvorí prazáklad kultúry Rómov, ale núteného, kedy nie je možný iný spôsob „bývania". Stávajú sa tak „neslobodne slobodnými" kočovníkmi. V súčasnosti tieto skupiny skôr preferujú polokočovný spôsob života a ich ašpiráciou je získať vlastný priestor a miesto pre trvalé usadenie sa. Napriek tomu, že majú francúzske štátne občianstvo, trvalé bydlisko nemajú (poštu im doručujú na adresy sociálnych združení a centier). Karavany totiž nie sú vo Francúzsku považované za bývanie. Vo Francúzsku nie sú ústavne uznané etnické a národnostné menšiny, ich postavenie je na občianskom princípe. Sociálna pomoc je adresovaná kočovným skupinám, nie Rómom (v skutočnosti však až 95 % tvoria v kočovných skupinách práve Rómovia). Deti kočovníkov prechádzajú vzdelávacím školským systémom, ale majú problém profesionálneho uplatnenia. Problematika ich vzdelávania je zahrnutá do rámca vzdelávania detí prisťahovalcov, základná školská dochádza je do veku 16 rokov. Adolescenti sa vyhýbajú škole, maturita a vysoká škola je pre nich vzdialeným cieľom. O nezáujme o školu rozhoduje napríklad kontakt so skúsenosťou, že peniaze sa môžu získať aj ľahšie. Školská dochádzka je viazaná na rodinné prídavky, v praxi sa však uplatnenie tejto legislatívy nerealizuje. Uvádzalo sa konštatovanie, že podmienky kočovníkov vo Francúzsku (i keď majú francúzske štátne občianstvo) sú horšie ako životné podmienky prisťahovalcov. Francúzska spoločnosť má povinnosť prijímať deti kočovníkov do škôl, poslanci nie sú za segregovanie detí kočovníkov. Postup však nie je v celom Francúzsku jednotný, sú rozdiely medzi jednotlivými regiónmi. Existujú aj školské kamióny, ktoré cestujú s kočovníkmi, zdôrazňovalo sa rešpektovanie slobody. Cieľom vzdelávania je, aby boli kočujúce skupiny na intelektuálnej úrovni a vedeli hovoriť za seba a stali sa partnermi i v občianskom vyjednávaní. (Kočovníci sú stále označovaní stereotypmi pretrvávajúcimi z minulosti ako „tí, ktorí kradnú sliepky"). Mýtus kočovníctva spôsobuje bariéry. Ak prichádzajú skupiny Manušov do obcí a uchádzajú sa o získanie pozemku, na ktorom by si postavili dom, miestni občania organizujú petície proti nim. Medzi pseudo-dôvody patria: napr. obava, že sa zníži hodnota ich domov a iné „nebezpečenstvá" ich prítomnosti. Manuši tvoria utiahnuté komunity, boja sa na niečo spýtať, majú strach pred políciou. (Ak sa zdržiavajú so svojim karavanom na nepovolených miestach, môže im polícia karavan zobrať, často ho pritom ešte splácajú pôžičkami s 20 % úrokom). Kočovníci sú viazaní na určité lokality, najmä tie, kde sú pochovaní ich predkovia, cítia s nimi stálu spätosť a nevedia si predstaviť, že by nemohli navštevovať ich hroby.

Hlavným problémom kočovných skupín je bývanie. Rómovia – Manuši tak napriek skutočnosti, že majú francúzske štátne občianstvo, nemajú trvalé bydlisko.

ROMOLOGICKÝ DISKURZ O MARGINÁLNOSTI A MARGINALIZÁCII - POSTMODERNISTICKÉ INŠPIRÁCIE

Situácia Rómov sa stále považuje za nepriaznivú, dokonca je podľa niektorých odborníkov i laikov oproti minulosti ešte zhoršená; marginalizácia Rómov je stále evidentná. Vzťahuje sa k celkovej kvalite života, oblasti bývania, vzdelávania, profesijného uplatnenia i v ďalších oblastiach. Zhoršovanie stavu, ktorý je zapríčinený množstvom subjektívnych i objektívnych

javov vyžaduje efektívne aktivity v pomáhajúcich profesiách, najmä v sociálnej práci a v sociálnych službách.

V Slovenskej republike by mal súčasný romologický diskurz predstavovať rozpravu o Rómoch v aspektoch, ktoré je potrebné do našej komunikácie citlivo premietať a vyjadrovať sa v kontextoch (adresne, konkrétne). Predpokladá tieto aspekty tematiky o rómskej kultúre, o živote Rómov, o rómskych komunitách:

1. tradičná kultúra Rómov v minulosti a život súčasných tradicionalisticky orientovaných rómskych spoločenstiev,
2. medzinárodná rómska kultúra,
3. marginalizované rómske komunity (prostredie „kultúry chudoby“),
4. integrovaní Rómovia.

Rómovia sú značne subetnicky diferencovaní a v jednotlivých skupinách sa odlišuje aj ich vzťah k rómstvu / “romipen“. Prívlastky jednotlivých skupín: slovenskí, maďarskí (Rumungri), olašskí Rómovia naznačujú sebaidentifikáciu ich členov vo vnútri i navonok, ďalej sa vyznačujú aj inou genealógiou, rozdielnym dialektom rómskeho jazyka a špecifickými kultúrnymi vzorcami správania, noriem, zvykov a ďalších socio-kultúrnych prvkov.

„DUMA“ NAD KOČOVNÍCTVOM

Je všeobecne známe, že prazáklad rómskej kultúry tvorí kočovníctvo. Je to nielen súčasný prvok kultúrnej identity niektorých rómskych kočujúcich spoločenstiev, najmä v západnej Európe, ale zároveň archetypálny prvok spojený s ich etnogenézou.

Identita európskych Rómov sa od ich príchodu na tento kontinent v priebehu niekoľkých storočí menila, avšak spätosť so znakmi kultúry z ich pravlasti sa objavuje dodnes, aj napriek adaptačným, asimilačným a integračným vplyvom majoritných kultúr z území, ktorými Rómovia prechádzali resp. kde sa trvale usadili. Diferenciácia pomenovaní je zvolená podľa identifikačných kritérií:

- pomenovanie v kontexte s etnogenézou v pravlasti Indii – endo-etnonym odvodený z pomenovania Dóm (v Perzii zostáva pomenovanie Dómovia, v Arménii zmena na Lómovia, Európa – najrozšírenejšie pomenovanie Rómovia),
- pomenovania v kontexte migračných ciest – predkovia Rómov prechádzali cez Európu od 11. storočia a predstavovali sa ako kniežatá z Malého Egypta, „Egypťania“…,
- pomenovania podľa krajín predchádzajúceho pobytu - ak prichádzal Bohemiens (z Čiech), Vengry (z Maďarska), Polača (z Polska)…,
- pomenovania podľa profesií / tradičných remesiel – kastový model:
  Sastrara – kováči, Kalderaši – kotlári, kovotepci, Arčiči – pocínovači, Sintiovia – podomoví brusiči nožníc, nožov, Karamidara, Salahori – tehliari, murári, Rudari, Aurari, Zlatari – ryžovači zlata, šperkári, Kanáloša – korytári, Curara – sitári, Lingurari – výrobcovia drevených lyžíc a iných predmetov do domácnosti, Lavutari – hudobníci, Lakatoš, Lovari, Grastari – obchodníci s koňmi...,
- pomenovanie Rómov v jednotlivých krajinách (Lužica, 2004): Gypsies v Anglicku, Tinker v Írsku, Rajsende v Dánsku a Holandsku, Jaltari vo Švédsku, Jeniši vo Švajčiarsku, v Bulharsku Xoraxania (islamizovaní Chorachania)…

Množstvo exonymov i autonymov potvrdzuje diferenciáciu Rómov a zložitosť etnografickej analýzy ich života v jednotlivých krajinách v Európe i v celom svete. Počet žijúcich Rómov (a Sintov) v Európe sa odhaduje v rozpätí od 6 do 8 miliónov.

Kočovníctvo v spojení s prvotnou históriou predkov Rómov nám poskytuje priestor jeho reflexie ako štruktúry prastarých, archetypálnych vecí. Podľa Durkheima (Mafesoli,

1996) ju môžeme vymedziť ako štruktúru, ktorá sa nestala matricou, ako štruktúru prejavujúcu sa v každodennom živote „formou“ resp. podobou „emblematickej figúry“. Je to naše neustále „blúdenie“ ako fundamentálny základ každého sociálneho celku, v ktorom sa prejavuje aj pluralita osoby, jej identity a našej existencie. V duši každého z nás (i v spoločnosti ako celku) sa nachádza „honba za nekonečnom“.

V rómskej kultúre tvorí kočovníctvo širokú škálu sociálnej súdržnosti, solidarity, vzájomnej pomoci, pocitov bezpečia a istoty, prežívaných v kmeňovom spoločenstve, veľkorodine. V nich Rómovia po stáročia spoločne prekonávali dôsledky inštitucionalizácie, sociálnu nespravodlivosť, nerovnosť. Kočovníctvo preto patrí nielen medzi antropologické konštanty tradičnej rómskej kultúry, ale i sociálne konštanty. „Túlavosť“ má svoje skryté i viditeľné vlákna, prechádzajúce celým sociálnym telesom (Mafesoli, 1996). Je to neustála iniciačná cesta, na ktorej sa Rómovia často stretávali s nedôverou, podozrievaním, nepochopením, neprijatím „paralelného sveta“. Podľa Mafesoliho možno hovoriť pri ich „stretoch“ a „stretnutiach“ o prekonávaní hrôzy majority zo zmeny a zo všetkého, čo sa pohybuje. Barbar prichádza narušiť pokojnosť usadlíka“ alebo …nič nepopudzuje byrokrata tak, ako sloboda tulákov (Mafesoli, 1996). Už samotné sociálne bytie je „tekuté“, sociálna sféra je nepretržitým dianím. Aj v kočovníctve možno vidieť množstvo sociálnej kreativity, migračného pudu, ktorý podporuje sociálnu zmenu (miesta, zvyklostí, premenlivosť osobnosti, pluralitu identít). Rómske kočovníctvo predstavuje aj silu prežívania „extáze prítomnosti“, intenzitu sociálnych vzťahov, otvorenosti voči iným a „múdrosti večného dieťaťa“).

Sociálne hodnoty kočovníctva Rómov súhrnne možno vymedziť nasledovne: kmeňová solidarita, bratstvo, duchovné hľadanie, podpora pôvodných antropologických hodnôt (sloboda, sila a pevnosť osobnej i skupinovej identity). Práve silu osobnosti vnímame aj cez prežívanie vo vnútri pevne stmelenej skupiny. Kočovné rómske (cigánske) spoločenstvá v západnej Európe by mali mať možnosť realizovať svoju voľbu: buď žiť kočovným spôsobom ak im to vyhovuje a preferujú tento spôsob (byť slobodne slobodnými), resp. sa v prípade záujmu trvale usadiť. V prípade Manušov v severnom Francúzsku však zostávajú „neslobodne slobodnými“ a kočovníctvo sa u nich stáva núteným konceptom.

GENEALÓGIA DOMESTIKÁCIE

V predchádzajúcom texte sme sa zamerali najmä na sociálne hodnoty kočovníctva. V postkomunistických krajinách sa postupne tým, že sa začínali trvale usadzovať (najčastejšie však v marginálnom priestore a lokalite) začali písať aj dejiny ich domestikácie. V jej genealógii je dôležité vnímať aj časovo-priestorové dimenzie domestikácie. Od prvotnej histórie, cez dlhé stáročia stredovekých dejín sa dostávame k novodobej a súčasnej reflexii akulturácie, v ktorej dominujú dva odlišné spoločenské prístupy, a to asimilačný a integračný proces. Vždy je potrebné sledovať dobový kontext.

METABOLIZÁCIA EXOGÉNNYCH PRVKOV

Bola resp. je metabolizácia exogénnych prvkov pre rómske spoločenstvo úspešná alebo menej úspešná? Jednoznačnú odpoveď je možné len ťažko hľadať, pretože ako sme už viackrát uvádzali, rómska kultúra (a spoločenstvá) sú výrazne heterogénne. Do úspešnosti resp. neúspešnosti metabolizácie exogénnych prvkov v dlhých stáročiach života Rómov navyše vstupovali mnohé lokálne faktory a podmienky miestneho života majority a tejto minority.

Rómovia žiaľ, v snahe adaptovať sa na miestne podmienky, v dôsledku asimilačných prvkov väčšinových kultúr strácali postupne aj svoje tradičné prvky, ako napríklad etické

pravidlá veľkorodiny, založenej na autorite a úcte k starším, obyčajovom práve, láske k deťom. V súčasnosti najmä v prostredí marginalizovaných rómskych komunít stojíme pred napravovaním rôznych dysfunkcií.

V príspevku sme sa však podrobnejšie venovali najmä Rómom-Manušom zo severnej časti Francúzska a dynamike ich akulturácie. Mali by záujem zmeniť svoj kočovný spôsob života na usadlý, alebo aspoň polokočovný. Každé tri mesiace začínajú svoju krátku integráciu znovu a znovu v okruhu 50 kilometrov v lokalite, ktorá je pre nich symbolom silného emočného spojenia s posledným odpočinkom ich pozostalých.

Zoznam použitej literatúry:

HAJKO, D. 2005. *Globalizácia a kultúrna identita*. Nitra : FF UKF, 2005.

HIRT, T. 2005. Svět podle multikulturalismu. In Hirt, T,-Jakoubek, M. (eds.): *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň : Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2005.

LUŽICA, R. 2004. *Kapitoly z rómskej kultúry*. Trnava : Slovak Academic Press , 2004.

MAFESOLI, M. 1996. *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage Publications, 1996.

MISTRÍK, E. 2005. *Slovenská kultúra v multikulturalizme*. Nitra : FF UKF, 2005.

VAŠEČKA, I. 2006. *Sociálne potrební Rómovia a sociálna pomoc v Českej republike*. Dizertačná práca. [Online]. Brno : MU, 2006.
Dostupné na internete: <http://is.muni.cz/th/26854/fss_d/>.

SLOBODA, AKO FENOMÉN V OBDOBÍ PRENASLEDOVANIA KRESŤANOV V PRVÝCH TROCH STOROČIACH

Freedom as phenomenon during persecution of Christians in the first three centuries

Mgr. Ján Pilko, PhD.
Katedra kresťanskej pedagogiky a psychológie
Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU v Prešove, Masarykova 15, 080 01 Prešov
Tel.: 0905 139 656
e-mail: jan.pilko@unipo.sk

Abstrakt: ***V príspevku chceme poukázať na to, že kresťanstvo v prvých troch storočiach svojej existencie, prežívalo obrovské prenasledovanie najprv od samotných Židov, ktorý ho považovali za jednu z nových židovských siekt a neskôr aj zo strany samotných cisárov, ktorí v kresťanstve videli ohrozenie pohanského náboženstva, ktoré bolo úzko prepojené s kultom osobnosti samotného cisára. Kresťanstvo však aj napriek tomuto nerovnému boju, nakoniec vyšlo víťazne vďaka samotnému cisárovi Konštantínovi Veľkému, ktorý mu Milánskym ediktom v roku 313 daroval slobodu.***

Abstract: ***In this work we want to point out that Christianity in the first three centuries of its existence, survival huge first persecution by the Jews themselves, who considered him one of the new Jewish sect, and later by the emperor himself, who saw a threat to Christianity in the pagan religion, which was closely linked to the personality cult of the emperor himself. Christianity but despite this unequal fight, eventually emerged victorious thanks to Emperor Constantine the Great to his Edict of Milan in 313 gave freedom.***

Kľúčové slová: ***kresťanstvo, mučenícka smrť, vytrvalosť, viera***
Keywords: ***christianity, martyrdom, perseverance, faith***

Medzi jedno z najdôležitejších období dejín Cirkvi patria jej prvé tri storočia. Kresťania žili v podmienkach rímskeho štátu a tento štát považoval existenciu kresťanstva za nezákonnú a prácu Cirkvi za nedovolenú. Preto kresťania v prvých storočiach stáli pred otázkou svojej existencie (Aleš 2009, 77). Výzva, ktorú hodili židovskej tradícii, sa stala príčinou ostrého rozporu medzi kresťanstvom a judaizmom. Tento odpor začal ešte v čase účinkovania Isusa Christa a jeho hlavnými odporcami boli duchovní vodcovia židovského národa – farizeji a saduceji, ktorí mu nemohli odpustiť z ich pohľadu pohŕdavý vzťah k židovským tradíciám. Nakoniec si vydobyli jeho odsúdenie na smrť rímskym prokurátorom Pontskym Pilátom a po Jeho zmŕtvychvstaní začali systematickú politiku prenasledovania proti Jeho učeníkom (Иларион 2008, 28).

Prenasledovanie kresťanov zo strany pohanov sa začalo v roku 64, keď väčšia časť Ríma bola zničená požiarom a cisár Nero, aby od seba odpútal podozrenie z úmyselného založenia požiaru obvinil kresťanov aj Židov. Šesť dní a sedem nocí zúrili plamene. Zo 14 štvrtí mesta iba 4 nezhoreli. Tri časti mesta zhoreli úplne, z ostatných zostalo máločo. Zahynulo mnoho ľudí, ešte viac ich prišlo o všetok majetok. Len štvrte boháčov za riekou Tiber zostali úplne nedotknuté. Hovorilo sa, že vraj Nero sa na neďalekom pahorku tešil pohľadom na horiace mesto a hrajúc na lutne spieval hymny, v ktorých ospevoval požiar Tróje. Okrem toho sa vraj už predtým cisár vyjadril v tom zmysle, že „už mu ide na nervy ten

smradľavý Rím, že ho treba spáliť a vybudovať nové, čisté a krásne mesto". Zhoreli štvrte chudoby, a tu vznikla otázka, či si chudobní azda sami zapálili svoje majetky? (Aleš 2009, 78-79).

Svedectvo o tom sa nám zachovalo u rímskeho historika Tacita: „Nero, aby premohol chýry, vyhľadal vinníkov medzi kresťanmi... Na začiatku boli chytený tí, ktorí sa verejne hlásili k tejto sekte. Ich usmrtenie bolo sprevádzané posmeškami, lebo ich obliekali do kože divých zvierat, aby boli roztrhaní na smrť psami. Ďalších ukrižovali alebo odsúdili na smrť v ohni a podpaľovali ich, keď nastala noc kvôli nočnému osvetleniu. A hoci by na kresťanoch ležala vina a oni by si zaslúžili surový trest, všetky tieto ukrutnosti k nim prebúdzali súcit, lebo sa ukazovalo, že ich zabíjajú nie kvôli všeobecnému dobru, ale následkom krvilačnosti jedného Nera" (Тацит 1993, 44).

Slová rímskeho historika sú významným svedectvom pre kresťanskú Cirkev o prvých rokoch jej existencie a aj o začiatku epochy jej prenasledovania. Ich cennosť je podložená tým, že patria človeku, ktorému bolo kresťanstvo nielen cudzie, ale on sám bol voči nemu nepriateľsky naladený (Иларион 2008, 29).

„Nero sa pre kresťanov stane symbolom Antikrista, čo sa celkom zreteľne prejaví v legende o tomto krutom panovníkovi, rozšírenej medzi vtedajšími kresťanmi. Podľa nej totiž Nero nezomrel, ale odišiel za Eufrat, odkiaľ sa vráti na konci dejín ako posledný a najväčší nepriateľ Boží, Antikrist" (Šafin 2012, 44).

Ďalším svedectvom tejto epochy sú mučenícke spisy – protokoly výsluchov na smrť odsúdených kresťanov, ktoré boli zostavené príkazom ich mučiteľov. Jedným z takýchto protokolov sú spisy procesu proti Cypriánovi Kartágenskému (†258) zostavený kanceláriou prokonzula Afriky. Existujú aj mučenícke spisy, ktoré zostavili kresťania, ktorí boli svedkami utrpenia mučeníkov. K nim patria konkrétne: Mučeníctvo svätého Polykarpa Smyrnského (†156), Mučeníctvo svätého Justína Filozofa (†165), Mučeníctvo svätých Perpetuji a Felicitaty (†202).

Svedectvom osobitného druhu sú listy mučeníka Ignatija Bohonosca, Antiochijského biskupa (†107), ktorý bol umučený v čase prenasledovania cisára Trajána (98 – 117).

V roku 106 cisár Traján prikázal všade obetovať pohanským bohom pri príležitosti svojho víťazstva nad Dákmi, ale Ignatij sa proti tomu postavil a preto bol odsúdený na smrť. Ignatij bol chytený, spútaný, ťažkými železnými okovami a v sprievode vojakov, bol deportovaný do Ríma, kde ho roztrhali divé šelmy pred zrakmi tisícov ľudí v Rímskom koloseu. Jeho cesta viedla cez rôzne krajiny a mestá, kde miestnym kresťanom adresoval svoje listy. Tieto listy v sebe predstavujú úžasné svedectvo duchovného hrdinstva a neochvejnosti kresťanského biskupa pred tvárou približujúcej sa smrti. Obracajúc sa ku kresťanom v Ríme v liste napísanom v Smyrne a odoslaným cez kresťanov v Efeze, Ignatij prosí Rimanov, nežiadať o zrušenie, alebo zmiernenie trestu smrti: „Píšem všetkým Cirkvám a všetkým hovorím, že dobrovoľne zomieram za Boha, ak len vy mi v tom nebudete prekážať. Nechajte ma, aby som bol potravou pre divé zvieratá a prostredníctvom nich som išiel k Bohu. Radšej sa políškajte divým šelmám, aby sa mi stali hrobom a aby nič nezanechali z môjho tela, aby som po smrti nebol nikomu na obtiaž. Modlite sa za mňa k Christovi , aby som sa pomocou týchto nástrojov stal obeťou Bohu... Na ceste zo Sýrie do Ríma na zemi i na mori, nocou i dňom už zápasím z divými šelmami pripútaný k desiatim leopardom, t.j. k vojenskému oddielu, ktorý sú zlí aj keď preukazujete dobro. Ich zlým počínaním sa ešte viac stávam učeníkom, ale tým nie som ospravedlnený. Teším sa na divé šelmy, ktoré sú pre mňa pripravené a želám si, aby ma rýchlo našli. Nič z viditeľných ani neviditeľných vecí nech ma nezvádza od toho, aby som dospel k Christovi. Nech na mňa príde oheň aj kríž, aj množstvo šeliem, nech ma požerú a roztrhajú mi telo, nech rozmetajú kosti, rozsekajú údy,

rozmliaždia celé telo, nech prídu zlé diabolské tresty, len keď dospejem k Christovi. Nebudú mi na osoh príjemné veci sveta ani kráľovstva tohto veku. Krajšie je pre mňa zomrieť za Isusa Christa, ako kraľovať nad celým svetom. Hľadám toho, ktorý za nás zomrel. Túžim po tom, ktorý pre nás vstal z mŕtvych... Dovoľte mi prijať čisté svetlo. Keď tam dôjdem, budem Božím človekom. Dovoľte mi, aby som sa stal napodobňovateľom utrpenia svojho Boha" (Spisy apoštolských otcov 2004, 86 – 87).

Mučenícke svedectvo kresťanov nie je jednoduchým javom, ktorý by sme mohli vysvetliť jednoznačne. Trvalo tri storočia za rôznych panovníkov, v rôznej historickej a kultúrnej situácii. Životopisy svätých mučeníkov často zjednodušujú veci v čierno - bielych farbách, na jednej strane zobrazujú zlo, reprezentované osobami pohanov a prenasledovateľov, kým na druhej strane prenasledovaných kresťanov idealizujú vo svetle nekonečného dobra. Čím je pôvod životopisov bližší k našej dobe, tým je toto zjednodušené hľadisko zreteľnejšie. Prenášalo sa a vládlo aj v cirkevnej historiografii približne do 19. storočia. Keď však historici podrobne preštudovali dejiny Rímskej ríše a najmä zákonov tohto štátu o náboženstve, ako aj život prvých kresťanov, ukázal sa dosť zložitý obraz vzťahov pohanského sveta a kresťanov. Prvým prekvapením tohto štúdia bolo, že do konfliktu s kresťanstvom vstúpila ako prvá sila nie rímska vláda, ale jednoduchý a neinformovaný ľud" Aleš 2009, 80 – 81).

Nenávisť, ktorú ľud prejavoval voči kresťanom, mala aj morálne korene. Príkladný život kresťanov bol tichou výčitkou mravnej uvoľnenosti pohanov. Kresťania brali svoje náboženstvo vážne, tak vážne, že boli pre Christa a vieru pripravení položiť aj vlastný život, čo vyvádzalo pohanské okolie z miery (Aleš 2009, 83).

V rímskej ríši bolo náboženstvo záležitosťou štátnou, nie súkromnou. Kult mal priaznivo nakloniť bohov, ktorí mali zasa chrániť ríšu pred nepriateľom, starať sa o jej prosperitu, upevňovať jej moc a nadvládu. Kresťanstvo, ktoré podobné názory odmietalo bez akýchkoľvek možností kompromisu, sa pochopiteľne ocitlo v najhoršej opozícii, akú si len vieme predstaviť. Uraziť bohov, znamenalo pohrdnúť cisárom, ktorý bol najvyšším kňazom a mal dbať o to, aby sa kult dodržiaval všetkými a všade. A keď ešte niekto považoval pohanských bohov za démonov, ktorí nepredstavovali nič iné ako zlo a zdroj hriechu, dopúšťal sa v očiach Rimanov najťažšieho a najstrašnejšieho previnenia. Zrážka medzi kresťanstvom a pohanstvom sa ukázala ako nevyhnutná (Смирнов 1915, 42 – 43).

Keď sa však ľudia bližšie zoznámili s kresťanstvom a postupne poznávali mravnú čistotu, pravdivosť, príkladný život, pôsty, vzájomnú lásku kresťanov, odhodlanie pomáhať všetkým blížnym, biednym i ponížením, začal sa názor na kresťanov meniť. V tomto zmysle zapôsobili na verejnú mienku samotní kresťania, keď sa verejnosť dôkladnejšie zoznámila so zásadami kresťanskej viery začali utíchať i podozrenia a obvinenia (Aleš 2009, 83).

Kresťanstvo prišlo do tohto sveta s celkom novým pojmom o slobode svedomia. Antický svet mal celkom iný názor na osobnosť človeka a jeho vzťah k náboženstvu. Rôzne staroveké náboženstvá mali vo väčšine prípadov národný charakter podobne ako aj rímske náboženstvo. Individuálna forma náboženstva nejestvovala, preto bola vtedajšiemu človeku nepochopiteľná osobná sloboda vierovyznania. Pohanské náboženstvo vtedajších čias bolo čistým formalizmom. Z literárnych prameňov poznáme s akou ľahostajnosťou hľadeli Rimania na náboženské otázky. Od nikoho sa nežiadalo, aby vnútorne slúžil bohom, alebo aby bol vnútorne presvedčený o ich skutočnej existencii. Pre Rimanov bolo povinné plniť si vonkajšie náboženské ceremónie. Aj úplne neveriaci ľudia prinášali obete, lebo to bol štátny zákon. Rimania preto nechápali, prečo to nemôžu robiť aj kresťania. Z procesov vieme, že sudcovia niekedy sami ponúkali kresťanom: „Urobte obete a verte ako chcete". Nevedeli

pochopiť, prečo kresťania odmietajú urobiť túto, ako to videli oni, čistú formalitu (Aleš 2009, 85-86).

Kresťanstvo však prišlo s celkom iným princípom. Kresťanskí spisovatelia hovorili o tom, že človek je v náboženskom ohľade slobodný, že môže veriť alebo nemusí, avšak viera, ako dar Boží človeka zaväzuje. Tertulián napísal: „Kresťanmi sa nerodíme, ale sa stávame“ (Сергеева [online], <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1303539073>).

Kresťania sa ocitli v kritickej situácii, keď ich mohli obviniť z neúcty k cisárovi, keďže nechceli prinášať pred cisárovým obrazom obete. Grécky pojem Kýrios[6] – Pán znamenal u kresťanov len a len Christa Spasiteľa. Preto zákon o úcte k cisárovi, ktorý bol bežný ostatným ich spoluobčanom, bol pre kresťanov strašným zákonom. Nemohli tento zákon obísť a hoci pohania vedeli, že sa kresťania modlia úprimne za cisára, keď sa však ocitli pred pohanským oltárom, stáli pred dilemou: alebo obetovať a zradiť vieru, alebo odmietnuť obeť a zvoliť si smrť (Aleš 2009, 88).

Prenasledovanie udržiavalo bdelosť kresťanov a podporovalo ich náboženskú horlivosť a vernosť Christovmu učeniu. Kresťania si pripomínali slová cirkevného spisovateľa Tertuliána, ktoré vyslovil vtedy, keď Cirkev vstupovala do spoločenského povedomia Rimanov a stretla sa s nepochopením zo strany ľudu: „Márne prelievate našu krv, lebo preliata kresťanská krv je semeno nových kresťanov“ (The apology of Tertullian [online], <http://www.tertullian.org/articles/reeve_apology.htm>).

ZÁVER

Kresťania prešli dlhou cestou utrpenia a neslobody, ktorá bola poznamenaná jedenástimi veľkými prenasledovaniami, prerušenými až vydaním Milánskeho ediktu[7] v roku 313 cisárom Konštantínom Veľkým a Liciniom (Šafin 2011, 35).

„Krv mučeníkov je semeno kresťanstva“ (The apology of Tertullian [online], <http://www.tertullian.org/articles/reeve_apology.htm>), napísal cirkevný spisovateľ Tertulián (okolo r. 150 – 220). Aj táto veta cirkevného spisovateľa 3. storočia poukazuje na to, že prenasledovania neoslabujú Cirkev, ale naopak napomáhajú k zomknutiu a duchovnej jednote veriacich kresťanov. Pravosť týchto slov sa potvrdzovala zakaždým, keď začalo prenasledovanie Cirkvi až do 21. storočia, stavajúc sa novou epochou mučeníctva a nevydaného duchovného hrdinstva v histórii pravoslávnej Cirkvi (Иларион 2008, 32).

„Bez ohľadu na dočasné zakolísanie jednotlivých kresťanov v určitých obdobiach týchto troch storočí kresťanských dejín väčšina vyznávačov a mučeníkov ukázala, že kresťanstvo je pevné, že je to náboženstvo naozaj nadprirodzeného pôvodu“ (Aleš 2009, 124)

[6] κύριος

[7] Text Milánskeho ediktu sa zachoval iba v dielach dvoch kresťanských spisovateľov – v Laktanciovej práci „O smrti prenasledovateľov“ a v „Cirkevných dejinách“ Euzébia Cézarejského. Laktancius predkladá krátku a jasnú redakciu tohto ediktu: „My, Konštantín a Licinius, augustovia, ktorí sme sa stretli v Miláne kvôli posúdeniu všetkých záležitosti, týkajúcich sa blahobytu a bezpečnosti štátu, sme rozhodli, že medzi zaujímajúcimi nás vecami nič nemohlo byť natoľko užitočné pre naše národy, ako ustanovenie predovšetkým spôsobu služby božstvu. Nariadili sme darovať kresťanom a všetkým ostatným právo slobodného vyznávania tej viery, ktorú uprednostňujú. Domnievame sa, že bude dobré a rozvážne nikomu z našich poddaných, či už to budú kresťania, alebo budú patriť inému kultu, nebrániť v práve hlásiť sa k náboženstvu, ktoré sa mu zdá byť najvhodnejšie. Takýmto spôsobom najvyššie božstvo, ktoré odteraz každý z nás môže slobodne vyznávať, nech nám zošle svoju milosť a zvyčajnú blahosklonnosť“ (ŠAFIN 2011, 35).

Zoznam použitej literatúry:

ALEŠ, P. 2009. *Cirkevné dejiny I. Úvod a prvé obdobie cirkevných dejín*. Prešov, 2009.

СМИРНОВ, Е. І. 1915. *История Христианской Церкви*. Санкт-Петербург, 1915.

СЕРГЕЕВА Е. В. *Тертуллиан и семья: к внутренней христианской полемике эпохи Северов*. [Online].
Dostupné na internete: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1303539073>.

ИЛАРИОН, А. 2008. *Православие*. Том I. Издательство Сретенского монастыря, Москва, 2008.

ŠAFIN, Š. 2011. *Počiatky Byzancie, Konštantín Veľký a antické dedičstvo*. Prešov : Prešovská univerzita, 2011.

ŠAFIN, J. 2012. *Na cestách za božstvom*. Prešov, 2012.

Spisy apoštolských otcov. 2004. Bratislava : Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského, 2004.

ТАЦИТ. 1993. *Аннали*. Малые произведенния. Москва, 1993.

ТЕРТУЛЛИАН: *К мученикам*. [Online].
Dostupné na internete: <http://www.pagez.ru/lsn/0586.php>.

The Apology of Tertullian. [Online]. Griffith, Farran, Okeden & Welsh Newberry House London & Sydney.
Dostupné na internete: <http://www.tertullian.org/articles/reeve_apology.htm>.

PROBLÉM DAVOVÉHO ČLOVEKA A JEHO NÁROKU „NA VŠETKO“
Problem of mass-man and his entitlement „for everything“

Mgr. Lucia Zimanová
Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1, Nitra 949 74
e-mail: lucia.zimanova@ukf.sk

Abstrakt*: Ortega y Gasset vidí v davovom človeku nebezpečenstvo pre svoju dobu. Kladie si otázky: V čom spočíva problém davov a je možné v ňom nájsť aj nejaké výhody? Je možné pozdvihnúť davového človeka? Aplikácia týchto problémov na dnešok sa pri tom bude zdať stále rovnako aktuálna, ako tomu bolo na začiatku 20. storočia. Davový človek, jeho ovplyvniteľnosť technikou v myslení, konaní a živote, ako aj strata individuality, to všetko za storočie nevymizlo, ale pretrvalo. V príspevku si budeme klásť otázku: Je situácia davového človeka taká, ako tomu bolo v čase napísania diela, alebo sa ešte zhoršila a čo spôsobilo taký rozmach davového človeka? Na základe čoho dospel davový človek k názoru, že má nárok na všetko?*

Abstract*: In the mass-man, Ortega y Gasset sees danger for his period. He asks the question: Where lies the problem of crowds and is it possible to find any benefits in them? Is it possible to raise the mass-man? Application of these problems for today would seem still as pertinent as it was in the early 20th century. The mass-man, his suggestibility by the technique in thinking, action and life, as well as the loss of his individuality, it all did not disappear in a century, but survived. In this paper we will ask the question: Is the situation of mass-man the same, as it was at the time his work, or worse, and what caused such boom of the mass-man? On what basis did the mass-man come to the conclusion that he is entitled to everything?*

Kľúčové slová: *davový človek, história, technika, aglomerácie*
Key words: *mass-man, hisotry, technique, aglomeration*

Afilácia k projektu: Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov grantového projektu VEGA č. 1/0276/11 „Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity“, ktorá sa rieši na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

DAVOVÝ ČLOVEK A HISTÓRIA

Pohľad na našu prítomnosť by nás mal automaticky viesť aj k otázkam našej minulosti. Ako sme sa dopracovali k poznatkom, ktoré máme dnes? Odkiaľ pochádzajú? Obohacujú náš život, alebo je tomu presne naopak? Problematiku nazerania na svoju minulosť Ortega y Gasset vykreslil na príklade troch typov národov.

Prvým typom národov sú tie, ktoré svoju minulosť berú ako sebe nadriadenú. Takéto národy v sebe cítia zodpovednosť dosiahnuť aspoň tú úroveň, akú mali ich predchodcovia, či už ide o morálny, kultúrny, alebo technický aspekt. Vychádzali z pociťovania aktuálnej reality ako nenaplnenej. Život v nej bol pre nich až úpadkový a nedocenený. Zatiaľ, čo na minulosť sa pozerali ako na lepšiu, bohatšiu. Minulosť sa im stala cennejšia ako realita, ktorú vo svojich životoch prežívali a ktorá ich nenapĺňala: „Preto si ctili minulosť, klasické obdobia“, vnímajúc ich existenciu ako čosi mohutnejšie, bohatšie, dokonalejšie a ťažšie než prítomný čas“ (Ortega y Gasset 1994, 56). Tak bol aktuálny národ vždy motivovaný snažiť sa dotiahnuť čo najbližšie k domnelej vyššej úrovni starého. A to tým spôsobom, že ho hnal pocit vlastnej nedostatočnosti a neuspokojenosti.

Druhý typ národov tvorili tie, ktoré sami seba videli na vrchole síl a hojnosti. Národy presvedčené o vlastnej dokonalosti, zrelosti a úplnosti Ortega y Gasset vymedzuje ako *naplnenie čias.* Sú obrazom úplnej zrelosti, kde už skoro nič lepšie od nich byť nemôže. Tento ich názor mohol podčiarknuť aj fakt, že väčšina z nich neskôr skončila zničená vlastným úpadkom.

Zároveň ale tieto názory 19. storočia prerástli v vznik nového javu, ktorý Ortega y Gasset pomenoval ako *vzburu davov*. Východisko, že nič lepšie už byť nemôže, ovplyvnilo myslenie más natoľko, že to, čo celé stáročia bývalo výhradným privilégiom menšiny, sa začalo postupne priraďovať celým davom. Lenže doba, o ktorej Ortega y Gasset píše ako o dnešnej a možno ju ňou nazvať aj po takmer sedemdesiatich rokoch, je dobou, ktorá sa síce nepokladá za naplnenú a teda očakáva ďalší vývoj, zabúda však na to podstatné: na to, čo bolo pred ňou.

Ortegova „dnešná doba“ preto prichádza o dôležitý aspekt, ktorý v prvých dvoch spomínaných formách nechýbal, a to o snahu poučiť, prípadne porovnať sa s minulosťou na hlbšej a celkovej úrovni. Dnešnú dobu nemôžeme nazvať úpadkovou. Už síce vie, že nie je vrcholom a vývoj ide ďalej, ale necháva sa ním unášať. Ale na minulosť neberie taký ohľad, ako tomu bolo kedysi. Je to doba, ktorá si je síce vedomá svojej nenaplnenosti, ale nie svojich predošlých chýb: „Život, ktorý si necení nijaký predchádzajúci život z hocktorej doby, lebo si cení len seba, nemožno v nijakom prípade nazvať úpadkovým“ (Ortega y Gasset 1994, 61).

PLURALIZMUS VERZUS HOMOGENITA EURÓPY

Ortega y Gasset upriamil svoju pozornosť na problém takéhoto človeka v Európe. Vychádzal však z predstavy, že Európa je historicky aj teritoriálne jeden celok, v ktorom žijú rôzne národy. Každá historická snaha o zjednotenie Európy mohla vychádzať už len z jednoduchej skutočnosti a to, že Európa je jedna veľká spoločnosť. Práve táto jednota Európy umožňovala rozvoj rôznosti v jej jednotlivých národov. Hociktorá snaha o zjednotenie Európy viedla vo vnútri jej národov k novej pluralite názorov a takto si celé storočia Európa mohla existovať ako jedna spoločnosť s rôznymi vzťahmi. Aký význam má ale táto skutočnosť vzhľadom na rozbor dnešného človeka?

Pripomeňme si, že dôležitý je pohľad národov na svoju históriu, o ktorú sa má každý človek zaujímať. Práve tento historický pohľad nám má pomôcť objasniť, aký človek bol a aký (nie) je dnes. Predošlé doby sa vyznačovali práve pluralitou názorov vo svojom vývoji a na základe tejto plurality sa môže aj dnes hovoriť o Európe ako jednej spoločnosti. Pluralita znamenala dynamický vývoj, vďaka ktorému sa národy a Európa vyvíjali: „Bezpochyby je to veľké a paradoxné tajomstvo! Lebo rovnováha či vyváženosť mocí je realita bytostne spočívajúca v existencii plurality. Ak sa táto pluralita vytratí, dynamická jednota sa rozpadne“ (Ortega y Gasset 1994, 14). Aj jednotlivci boli v takejto spoločnosti hnaní dopredu vo svojom uvažovaní práve na základe jednoty. Mali priestor na svoju realizáciu, v spoločnosti sa mohli zároveň budovať aj ako individualisti, vychádzajúci zo svojej histórie. Umožňoval im to priestor, ktorý im na jednej strane homogénna európska spoločnosť vymedzovala ako celok, ale zároveň tým podnecovala pluralitu názorov, postojov, teórii, čiže pokroku.

Problém, ktorý nastal a prevláda dodnes, má podľa Ortegu y Gasseta svoj pôvod v teóriách 18. a 19. storočia. Ako veľa iných omylov, aj tento podľa Ortegu y Gasseta pramení vo Veľkej francúzskej revolúcii. Najnegatívnejšia vec, ktorú priniesla, bola jej snaha zabudnúť na celú minulosť a prísť s niečím radikálne novým – novým spôsobom života človeka. Lenže nový človek sa nevedel a nemohol vyrovnať s problémami ľudí ako takými. Preťatie historickej nadväznosti vedie k strate podstaty, z ktorej je človek koncipovaný: „V revolúcii má abstrakcia tendenciu vzbúriť sa proti všetkému konkrétnemu; preto sú revolúcie

predurčené na neúspech“ (Ortega y Gasset 1994, 30). Následne sa striedali rôzne formy pohľadu na spoločnosť a človeka, z ktorých každá priniesla isté pochybenia a nezrovnalosti. Snaha zbaviť sa histórie človeka viedla k jeho pádu. Človek bez histórie totižto nie je možný. To, čo tvorí jeho prítomnosť, sa vždy nachádzalo v minulosti.

PÔVOD DAVOVÉHO ČLOVEKA

Pri snahe nájsť, kedy sa človek oddialil svojej histórii a začal na ňu nazerať len povrchne narazíme na krízu v Európe. Táto kríza pramení práve zo strácajúcej sa rôznosti v spoločnosti a vznikaniu „jednoliatosti“. Ortega y Gasset poukazuje na to, že podobné krízy sa už v minulosti vyskytli a viedli k pádu veľkých civilizácii, ako napríklad aj Ríma. Aký dopad ale má na dnešného človeka?

Davový človek sa objavuje všade tam, kde sa prestal klásť dôraz na históriu a rôznorodosť, ale prevládla jednotvárnosť situácii a možností. Podľa Ortegu y Gasseta davový človek je: „...dopredu zbaveným svojej histórie, nemá korene v minulosti a preto sa podriaďuje všetkým teóriám nazývaným „medzinárodnými“ (Ortega y Gasset 1994, 15). Prečo sa ale hovorí o tom, že davový človek je zbavený svojej histórie?

Možná odpoveď je, že davový človek je na niečo také príliš pohodlný. Určite je jednoduchšie, ak prijímame už známe teórie a názory, ktorých pôvod a v mnohých prípadoch aj význam nás nezaujímajú, pretože sa nemusíme zaťažovať vlastným uvažovaním. Niečo podobné tvrdí aj Ortega y Gasset, keď rozoberá myšlienku spolitizovaného davu. Takýto dav zväčša nemá schopnosť sám spoznávať či premýšľať, a tak mu je možné doslova podať akýkoľvek názor, aký má prijať za svoj v domnení, že tak koná sám od seba: „Politika zbavuje človeka osamelosti a intimity, a preto hlásanie integrálneho spolitizovania je jednou z metód, ktoré sa používajú na socializáciu človeka“ (Ortega y Gasset 1994, 27). Podobný mechanizmus fungovania davového správania môžeme vidieť už skôr, v Le Bonovej teórii o kolektívnej duši. Kolektívna duša, teda duša davu sa mení podľa typov davu, ich zloženia a cieľov. Je charakteristickou črtou každého davu a jedinci v ňom ju preberajú za svoju, stávajú sa jej súčasťou. „Táto duša spôsobuje, že cítia, myslia a konajú úplne odlišne, než by každý z nich cítil, myslel a konal, keby bol sám“ (Le Bon 1994, 14). Duša davu preto predstavuje súhrn všetkých jednotlivcov v nej, ktorí príjmu za svoje jej myslenie a vytvorí sa tak dočasná bytosť: „V kolektívnej duši sa stierajú intelektuálne schopnosti ľudí – a tam tiež aj ich individualita. Rôznorodé sa stráca v rovnorodom a neuvedomelé vlastnosti prevládajú“ (Le Bon 1994, 15).

Stále sme sa ale nedopracovali k odpovedi na otázku, kedy davový človek vznikol. Jeho pôvod sa určite viaže k už spomínanej francúzskej revolúcii, ktorá chcela spraviť hrubú čiaru za minulosťou. Lenže celý život človeka je kontinuum založenom na jeho histórii. Prechádzala od jedného extrému k druhému a práve na pôde týchto extrémov začal pomaly vznikať novodobý typ človeka, ktorému chýba pluralita situácii, s ktorými by sa mal a mohol snažiť vyrovnať: „Ak sa ľudské v človeku má obohatiť, upevniť a zdokonaliť, je podľa Humbodlta potrebné, aby zavládla „rozmanitosť situácii“ (Ortega y Gasset 1994, 23). Ak táto rozmanitosť situácii chýba, človek sa nevie ďalej zdokonaľovať a dochádza k úpadku celej kultúry. Príkladom mu je Rímska ríša, čo je ale pozoruhodné, je príklad s vulgárnou latinčinou, ktorý Ortega y Gasset uvádza.

Vulgárna latinčina predstavovala gramaticky veľmi zjednodušenú formu latinčiny s chudobnejšou slovnou zásobou. Používala sa masovo, ale nedokázala efektívne v jazyku vyjadriť presné podrobnosti. Bol to jazyk neefektívny, homogénny a nepresný. Možno podobný fenomén zažívame aj v dnešnej dobe. V rámci „zmenšenia sveta“ sa učíme už od detstva jeden zo svetových jazykov (prevláda angličtina), ale u dnešných ľudí si možno

všimnúť zaujímavú skutočnosť: prvky cudzieho jazyka prenášajú aj do svojho v snahe skrátiť formu svojej myšlienky. S. Gálik uvádza: „V súčasnosti, s nástupom počítačov a internetu, sa komunikácia človeka stále viac prepája s technológiami. Myslenie človeka, ale aj predstavivosť a jazyk, sa im musia prispôsobiť" (Gálik 2012, 89). V konečnom dôsledku ide vlastne len o dnešnú podobu vulgárnej latinčiny: rovnako je to skrátený jazyk s prvkami rôznych iných jazykov vznikajúci zo snahy čo najrýchlejšie a najjednoduchšie sa vyjadriť. Problémom je, že práve táto jednoduchosť nás brzdí. Preto nemožno povedať, že Gassetovo dielo by po necelom storočí stratilo na autenticite. Kým príklad s vulgárnou latinčinou bol len upozornením na krízu dnešného človeka, skrátený jazyk, ktorý sa zrazu začal vo veľkej miere vyskytovať medzi ľuďmi, môže znamenať toľko, že kríza sa nevyriešila, ale prehĺbila. A túto krízu prehĺbila nová technika a vynálezy, ktoré na jednej strane domnelo podporujú individualitu, v skutočnosti ale zoskupujú ľudí do davov takých veľkostí, o akých Ortega y Gasset ešte ani len netušil.

Problém davov sa dostal do každého stupňa ľudského života. V posledných rokoch sa stali populárnymi internet a jeho sociálne siete, ktoré by sa dali chápať ako jeden z najmohutnejších davov vôbec. Mať na nich účet je pomaly spoločenskou nutnosťou a tak si davový človek pustil ostatných aj do predtým úzkych, medziľudských vzťahov a posledných aktivít, ktoré by sa dali nazvať individuálnymi. Kríza, na ktorú Ortega y Gasset v diele upozorňoval sa teda podľa tohto nevyriešila.

PROBLÉM AGLOMERÁCIÍ

Problém davového človeka a kríza Európy, o ktorej Ortega y Gasset píše, so sebou prináša aj svoju charakteristickú črtu. Nie je to len problém, že davy majú príliš veľkú spoločenskú moc, ale to, čo im túto moc umožnilo dosiahnuť.

Nie je tomu zas tak dávno, kedy pre nás bežné veci boli výhradou spoločenských elít. To, čo máme možnosť vidieť okolo seba, je preplnenosť, *aglomerácia*, ktorá uberá človeka o voľný priestor. Snaha nájsť ho preto často vedie k rezignácii a začleneniu sa do davu, ako to už bolo spomenuté: „Čo voľakedy nebýval problém, začína ním byť teraz, a to takmer natrvalo: nájsť prázdne miesto" (Ortega y Gasset 1994, 42). Už tu možno vidieť najcharakteristickejšiu črtu davového človeka: sám sa o nič nepričinil, ale nekriticky si nárokuje všetko, čo mu je kultúra, spoločnosť a vývoj možný ponúknuť. Dobrým príkladom je aj rozvoj techniky: výrobcovia sa prispôsobili požiadavkám más a tak im rok čo rok ponúkajú stále novšie, funkčnejšie a lepšie výrobky, či už ide o počítače a mobilné telefóny, kiná alebo nevšedné zážitky. To, čo kedysi mohli zažiť, skúsiť, alebo si vychutnávať len niektorí, dnes má a musí patriť každému. Ako davový človek rád hovorí, *má na to právo*.

Výskyt davov ale nie je niečím novým, boli tu vždy. To, čo je nové, je tento ich radikálne zmenený prístup k civilizácii a všetkému, čo človeku prináša. Prestali rešpektovať menšiny a sami sa snažia dosiahnuť na miesta, na ktoré nemajú dostatočnú kvalifikáciu ani vedomosti. A prejav aglomerácie? Davy, ktoré kedysi boli nepatrné, je dnes vidieť všade. Keď im prestal stačiť priestor reálneho sveta, začali sa udomácňovať aj vo svete virtuálnom. Internet má síce na jednej strane za úlohu ľudí spájať, ale zároveň sa v jeho priestoroch začali vytvárať viditeľné davy takej veľkosti, akú by pred sto rokmi nečakal žiaden z autorov vtedajších davových teórii. Nenárokuje si len novinky a informácie, ale aj rozum. Je to priestor plný davových názorov prezentovaných ako jediné pravé a nemenné a všetko, čo sa im prieči, mnohokrát podlieha tvrdej diskusii a kritike davu.

Zároveň média spolu s internetom sú zdrojom prehnaného množstva informácii, ktoré vedú k preplnenosti. V masovej komunikácii sa už informácie neprenášajú od jednotlivca k jednotlivcovi, ale poskytujú sa hromadne – masovo každému, kto má o ne záujem. K hlavnej

kritike masovej komunikácie a masovej kultúry patrí veľké množstvo správ, ktoré už nedokážu byť pre ľudí zužitkovateľné, čo vyjadril aj český sociológ J. Keller: „Priveľa správ nevedie k rastu vedenia, ale práveže k strate orientácie. … Prostriedky masovej komunikácie triumfujú technicky i ekonomicky, po stránke psychologickej sú však porazené. Ľudia ich kupujú stále viac, ich tvrdeniam ale veria stále menej“ (Keller 2010, 59). Z tohto jednotného postoja davu a masy vyplýva ich hlavná charakteristická črta, ktorou je homogenita. Homogénny dav, či masa predstavuje jeden celok riadiaci sa pod vplyvom jedného, prípadne viac vodcov za tým istým cieľom.

Dav nielen, že vytláča menšiny, ale zároveň aj diktuje rovnakosť jednotlivcom aj mimo neho: „Charakteristikou našej doby je, že všedný duch, ktorý si je vedomý svojej všednosti, trúfa si obhajovať právo na všednosť a všade ho presadzuje“ (Ortega y Gasset 1994, 47). Jeho čoraz silnejšou snahou je, aby bol súčasťou každý. Možno sa výrazne prejavuje vo forme multikulturalizmu či globalizácie, v ktorých pomaly spája aj nespojiteľné, len si to sám neuvedomuje. Ak máme byť všetci rovnakí, nikto nemá vyčnievať, lebo je to v duchu davu správne a jediné riešenie, kríza sa naozaj prehĺbila. Zabíjanie individuality a zdieľanie všetkého s každým je davom, ktorý pomaly nemá už žiadne ohraničenie.

Zoznam použitej literatúry:

BOROŠ, J. 2001. *Úvod do psychológie*. Bratislava : Iris, 2001.

GÁLIK, S. 2012. *Filozofia a média. K filozofickej reflexii vplyvu médií na utváranie (súčasnej) kultúry*. Bratislava : Iris, 2012.

KELLER, J. 2010. *Úvod do sociologie*. Praha : Slon, 2010.

LE BON,G. 1994. *Psychologie davu*. Praha : KRA, 1994.

ORTEGA Y GASSET, J. 1994. *Vzbura davov*. Remedium, 1994.

SOCIOLOGICKÝ ASPEKT SLOBODY A KVALITATÍVNY KONCEPT UDRŽATEĽNÉHO ROZVOJA
Sociological aspect of freedom and qualitative conception of sustainable development

Mgr. Viera Zozuľaková, PhD.
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta,
Katedra sociológie, B. Slančíkovej 1, 949 74 Nitra, Slovensko,
e-mail: zozulakova.viera@gmail.com

Abstrakt: ***Problematika chápania slobody nie je iba témou filozofie, ktorá sa tiahne v dielach mysliteľov od staroveku až po súčasnosť. Sloboda, vzťah človeka k nej ovplyvňuje tak konanie jednotlivca ako aj historický vývoj ľudskej spoločnosti, súčasný stav spoločnosti, ale aj budúcnosť ďalších generácií. Cieľom príspevku je poukázať na aktuálnosť slov jedného z najvýznamnejších predstaviteľov tzv. kritickej sociológie Ch. W. Millsa, jeho úvah o slobode človeka, o odcudzenosti dobe, v ktorej žije, jeho obáv, že sa z ľudí postupne stávajú usmievaví roboti. Mills kladie otázky a ako sám hovorí, nepozná na nich zatiaľ odpoveď. Snaha o udržateľný rozvoj rezonuje na mnohých úrovniach: ekonomických, ekologických, politických, sociálnych. Namiesto zvyšujúcej sa kvality života, zneužívanie slobody vedie ľudstvo do úpadku, celosvetovej ekonomickej a spoločenskej krízy a krízy hodnôt. Ako príklad slobodného a zodpovedného konania spojeného so snahou o celkovú zmenu prístupu k životu prinášame inšpiratívny a zároveň kontroverzný projekt Cradle2Cradle M. Braungarta a W. McDonougha.***

Abstract: ***The question of understanding of freedom is not only the topic of philosophy which can be found in the works of various thinkers from the ancient period up to present-day times. Freedom, the relationship of a man to it influences behaving of individuals as well as the historical development of human society and its future. The aim of this contribution is to present the ideas about freedom and man´s deprivation of one of the most important representatives of so called "critical sociology" Ch. W. Mills, and discuss sustainable development of society, worldwide socio-economic crisis and crisis of values. As an example of responsible, alternative way of life we bring an inspiring but also controversial M. Braungart and W. McDonough´s project Cradle2Cradle.***

Kľúčové slová: ***sloboda, spoločnosť, udržateľný rozvoj, konflikt, kvalita života***
Keywords: ***freedom, society, sustainable development, confict, quality of life***

Afilácia k projektu: Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov riešenia výskumnej úlohy VEGA č. 1/0276/11 „Fenomén slobody – hodnota kultúrnej a sociálnej identity", ktorá sa rieši na Katedre filozofie na FF UKF v Nitre.

O udržateľnom rozvoji je možné hovoriť v rôznych dimenziách[8]: filozofickej, sociologickej, ekologickej, ekonomickej a sociálnej (napr. sociálna rovnosť, sociálna spravodlivosť) s vyzdvihnutím sociálneho vplyvu, ktoré sú navzájom prepojené a vytvárajú jeden komplex. Všeobecné vymedzenie udržateľnosti je víziou spoločnosti, v ktorej sa nežije na úkor budúcich generácií a ani na náklady súčasnej generácie. Ide o kvalitu života. „Jednou z kľúčových čŕt poslednej dekády sú rastúce obavy z procesu globalizácie... Globalizácia

[8] Tzv. E dimenzie: economics, ecology, social equity (ekonomika, ekológia, sociálna rovnosť) a prepojenie štyroch P: people, planet, profit, participation (ľudia, planéta, zisk a participácia).

ponúka mnoho nových príležitostí, ale vytvára tiež nové a často neočakávané výzvy a problémy. Preto vplyv na budúce generácie môže byť veľký a ťažko odhadnuteľný" (Sleurs 2008, 14-15). Sme svedkami výrazných ekologických, ekonomických a politických zmien, ktoré výrazne vplývajú na sociálnu oblasť života človeka. Témy ako sociálna spravodlivosť, rovnosť, ochrana ľudských práv, environmentálna spravodlivosť, nezamestnanosť a rast globálnej chudoby, pozitíva a negatíva globálnej migrácie obyvateľstva, konzumná spoločnosť, ekonomická kríza, kríza morálnych hodnôt, rovnosť príležitostí na vzdelávanie[9] a potreba sociálnych inovácií rezonujú čoraz častejšie a stávajú sa predmetom rôznych odborných a vedeckých výskumov a rozpráv. „V sociálnych vedách sa prelínajú politické a intelektuálne krízy našej doby" (Mills 2008, 188).

SLOBODA V TRANZITNOM OBDOBÍ. (NE)UDRŽATEĽNÝ ROZVOJ

Otázka slobody človeka, jeho identity a udržateľnosti rozvoja je otázkou stavu celej spoločnosti. Je kľúčovým pojmom, pretože bez slobody jednotlivých členov spoločnosti spoločnosť nemôže byť udržateľná. Avšak ani demokratická spoločnosť, prispievajúca k priemyselnému rastu v mnohých ohľadoch nemôže byť udržateľná, pretože v skutočnosti vytvára stále nové reštrikcie, „neslobody" a sociálne nerovnosti (Deb 2006, 49-70). Otázkou je, aká miera individuálnej slobody je možná v občianskej spoločnosti, kde záujmy spoločnosti stoja vyššie, než záujmy jej jednotlivých členov? A. Sen hovorí, že skutočný vývoj sa rozširuje do všetkých oblastí ľudského života vtedy, keď sú ľudia schopní slobody, ktorá je dosiahnuteľná len v spoločenských podmienkach, ktoré neobmedzujú individuálne schopnosti človeka konať slobodne (Sen 1999, 75-76). Chudoba je zdrojom neslobody, pretože je „depriváciou základných schopností" (Sen 1999, 20, 87). A. Sen[10] dodáva, že chudobní sú zbavení, obratí o možnosť slobody výberu žiť hodnotný život, preto vývoj spoločnosti musí prinášať rovnaké podmienky pre všetkých: zdravotné, vzdelávacie, ekonomické. Chudoba nie je len materiálnou chudobou[11], znamená nedostatok voľby, príležitostí (Sen 1999, 28 - 29). Je to v podstate obmedzenie slobodného výberu človeka v jeho sebarealizácii, uplatnení v spoločnosti, je to obmedzenie slobody jeho života, myslenia, konania. No zároveň je potrebné vyzdvihnúť, že skutočná sloboda neznamená nedostatok sebadisciplíny, neznamená, že niekto, ako hovorí D. Deb, môže cvičiť hru na trúbku o polnoci, lebo chce a ktokoľvek mu niečo povie, obmedzuje jeho slobodu (Deb 2006, 54). „Sloboda nie je iba možnosť robiť, čo sa nám zapáči, ani príležitosť voliť medzi niekoľkými alternatívami. Sloboda je predovšetkým možnosť formulovať ponúkané varianty, diskutovať o nich – a až potom si z nich vybrať. Preto sloboda nemôže existovať bez zvýšenej úlohy rozumu v záležitostiach ľudí" (Mills 2008, 189). V tomto smere D. Deb vysvetľuje, že v demokratických spoločnostiach v celom priemyselnom svete vzory individuálneho správania sa zakladajú na momentálnom zisku niekoho, bez vedomia menej zrejmých následkov správania, pretože jedinci si nie sú vedomí výhod, ktoré prináša kolektívne obmedzovanie vo využívaní spoločného. Toto sa deje aj napriek tomu, že racionalita diktuje ľuďom chrániť základné zdroje a konanie homo oeconomicus by malo byť založené na informovanom výbere, ktorý je vedený racionalitou. Sloboda výberu bez vopred poskytnutých informácií o podmienkach a pravdepodobných následkoch je nekompletná

[9] Pozri program Európskej únie ET 2020.
[10] Amartya Sen je indický ekonóm a filozof, nositeľ Nobelovej ceny za ekonomiku z roku 1998. V teoretizácii spravodlivosti, slobody a demokracie síce zanedbáva tému environmentálnej spravodlivosti, no z perspektívy udržateľného rozvoja jeho etika je zárukou nového diskurzu o vzťahu environmentálnych otázok a pojmov demokracie a slobody.
[11] Pocit chudoby je relatívny a subjektívny, nezávisí od výšky príjmu.

sloboda a často vedie k novým neslobodám... Informácie o následkoch dávajú človeku moc konať racionálne. Nedostatok prístupu k informáciám vytvára formu chudoby, pretože berie ľuďom základnú schopnosť, ktorá im umožňuje slobodu výberu, vytvára informačnú chudobu (Deb 2006, 49 - 70). V téme slobody a práva na informovaný výber sa D. Deb zhoduje s A. Senom.

Človek sa podriaďuje dobe, v ktorej žije, prispôsobuje sa jej, a to z neho robí odcudzeného človeka voči výrobe, voči spotrebe, voči skutočne voľnému času, voči jeho možnosti a schopnosti jednať ako slobodný človek (Mills 2008, 184). Ch. W. Mills hovorí o postupnej premene človeka na usmievavého robota. „Nástup odcudzeného človeka a všetky aspekty tohto javu ovplyvňujú dnes celý náš intelektuálny život a sú príčinami nášho intelektuálneho nepokoja, sú hlavnou témou úvah o podmienkach ľudstva našej epochy a všetkých výskumov hodných tohto mena“ (Mills 2008, 184). Odcudzený človek, usmievavý robot, ktorý si zriedkakedy uvedomuje vlastné odcudzenie, je antitézou slobodného človeka v demokratickej spoločnosti.

Je potrebné zamerať sa na riešenie príčin, nie iba následkov vyplývajúcich z nahromadených sociálnych a ekonomických i ekologických problémov v spoločnosti, ktoré vo veľkej miere, či si to uvedomujeme alebo nie, ovplyvňujú kvalitu života každého jednotlivca. Ide o prepojenie kooperácie, spoločného sociálneho učenia a spoločnej kreativity. Ch. W. Mills vo svojej práci The Sociological Imagination (Sociologická imaginácia) píše: „Ľudia dnes chcú vedieť, kde stoja, kam smerujú a čo môžu – pokiaľ vôbec môžu – urobiť pre prítomnosť ako históriu a pre budúcnosť ako zodpovednosť. Podobné otázky nie je možné zodpovedať raz a navždy – každá doba na nich dáva svoje vlastné odpovede. Avšak práve teraz je to pre nás ťažké, lebo stojíme na konci jednej epochy a máme na nich dať vlastné odpovede. Končí takzvaný ‚moderný vek‘... prichádza postmoderná doba, ktorú by sme mohli nazvať ‚štvrtou epochou‘ “, hovorí Mills a dodáva, že „teraz sme postavení pred nové druhy sociálnej štruktúry, ktoré nie je možné analyzovať pomocou zdedených pojmov liberalizmu a socializmu. Ideologickým znakom ‚štvrtej epochy‘, ktorý sa odlišuje od ‚moderného veku‘, je, že idey slobody a rozumu sa stali spornými, že rastúca racionalita nemusí byť predpokladom rastúcej slobody“ (Mills 2008, 179, 181).

Stúpenci udržateľného rozvoja z rôznych krajín celého sveta hovoria o naliehavej potrebe prechodu z tranzitného obdobia, postmodernej doby do doby udržateľného rozvoja spoločnosti – obdobia udržateľných hodnôt, udržateľného ekonomického, ekologického a spoločenského rozvoja. U. Beck konštatuje, že nežijeme v čase pokroku, ale v čase rizika (Beck, 2004). „Vedomie možného úpadku nadobúda v súčasnosti na intenzite a predstava pokroku sa pomaly mení na snahu o udržanie dosiahnutej miery stability a blahobytu“ (Müller 2008, 137). Je vôbec možné hovoriť o skutočnej slobode jednotlivca, keď sme svedkami porušovania sociálnej spravodlivosti v mnohých krajinách? E. Morin uvažuje o dnešnom období ako o období tzv. *múdrosti* (Morin, 1994). „Takzvaná múdrosť je veľmi úzko previazaná s morálnou zodpovednosťou ako najosobnejšou ľudskou schopnosťou, ktorá je nevynútiteľná, existuje na individuálnej, kolektívnej, ale aj globálnej úrovni a podmieňuje zásadnú zmenu na strategickej úrovni. V tomto zmysle trvalá udržateľnosť predstavuje východiskový bod pre novú víziu reprezentujúcu posun od *rovnosti k spravodlivosti, od slobody k subsidiarite a od bratstva k solidarite*“ (REC, 2000). Tranzitné obdobie v ekonomickej a sociálnej oblasti znamená prechodné obdobie medzi neudržateľným spôsobom života tak jednotlivca ako aj celej spoločnosti k udržateľnému spôsobu života. Dôraz sa kladie na ľudské práva a environmentálnu spravodlivosť.

Chudoba, diskriminácia a nedostatok vzdelávania sú bariéry, ktoré prinášajú porušovanie slobody. „Nedostatočný sociálny vývoj“, hovorí S. Mapp, „vytvára situácie v

ktorých dochádza k porušovaniu ľudských práv“ (Mapp 2008, 23). Zhoršujúce sa životné prostredie a drancovanie prírodných zdrojov prináša zhoršovanie sa kvality života ľudí. Chorobou dnešnej doby (v západných krajinách a USA v podstate už od 80 rokov) je konzumná spoločnosť. Honba za úspechom a bohatým životom, nespravodlivé prerozdeľovanie zdrojov v spoločnosti, ale aj pocit totálneho zlyhania, strach o budúcnosť, neudržateľnosť zamestnania, sociálna a ekonomická neistota, rastúce sociálne rozdiely a prehlbujúca sa chudoba ovplyvňujú život ľudí v mnohých krajinách sveta.

„Problém slobody je aj ďalej problémom, ako dochádzať k rozhodnutiam o budúcnosti ľudstva a kto ich má prijímať. Z organizačnej stránky je to problém správneho mechanizmu rozhodovania, z morálnej stránky potom problém politickej zodpovednosti. Z intelektuálnej stránky ide o to, stanoviť možné perspektívy ľudstva. Avšak najdôležitejšie aspekty slobody dnes súvisia nielen s povahou dejín a štrukturálnou možnosťou vedome ovplyvňovať ich priebeh; súvisia tiež s podstatou človeka a so skutočnosťou, že sloboda nemôže byť založená na nejakej ‚základnej prirodzenosti človeka‘. Hlavný problém slobody je problém usmievavého robota vyvstávajúceho dnes v danej podobe preto, že dnes je zrejmé, že všetci ľudia nemajú prirodzenú potrebu byť slobodnými; že nie sú ochotní alebo schopní – podľa okolností – vynaložiť úsilie k získaniu rozumu, ktorý sloboda vyžaduje.

Za akých podmienok v ľuďoch vzniká potreba byť slobodnými a schopnými slobodného jednania? Za akých podmienok sú ochotní a schopní niesť bremeno, ktoré im ukladá sloboda, a nepovažovať ich za bremeno, ale skôr za ochotne nastúpenú cestu k premene seba samých? A naopak: je možné primäť ľudí, aby si priali stať sa usmievavými robotmi?“ (Mills 2008, 189 – 190). Z. Bauman polemizuje so snahou o prepájanie sociológie s verejnou politickou agendou a v rámci nej s problematikou slobody, neslobody a neistoty v konaní človeka a konštatuje, že táto agenda by mala byť „tvorená mužmi a ženami, ktorí sú si vo významnej miere vedomí svojej slobody, vrátane takých nepríjemných asociácií ako je neustála neistota, nevyhnutnosť zvoliť a akceptovať niečiu vlastnú zodpovednosť za výber. I. Brodski[12] definuje slobodného človeka ako takého, ktorý sa nesťažuje, keď je porazený“ (Bauman 1998, 51).

„Ak majú idey slobody a rozumu zostať naďalej kľúčovými hodnotami, podľa ktorých sú formulované osobné starosti ľudí a zameriavané závažné verejné problémy, potom ich musíme definovať znova, presnejšie a vhodnejšie, než to mohli urobiť skorší myslitelia a bádatelia, pretože v našej dobe sú obidve tieto hodnoty v zjavnom, hoci ťažko postihnuteľnom nebezpečenstve“ (Mills 2008, 182).

Udržateľný rozvoj je vo svojej sociálnej dimenzii problémom vývoja celej súčasnej spoločnosti i jednotlivca, je problémom chápania slobody človeka, racionality a rozumného konania, týka sa kultúry, hodnôt, starnutia, vývoja vrátane ekonomického a politického, zdravia, nerovnosti, rôznych pohrôm, globalizácie, hoci „obyčajní ľudia, zajatí v obmedzenom prostredí svojej každodennosti, často ani nepremýšľajú o veľkých štruktúrach, racionálnych a iracionálnych, ktorých sú ich prostredia prirodzenou súčasťou“ (Mills 2008, 182). Sloboda sa úzko spája so zodpovednosťou. D. Špirko v článku Sloboda a environmentálna zodpovednosť konštatuje, že „sloboda a vedomie zodpovednosti sa spája s poznaním nevyhnutného... Vzťah slobody a zodpovednosti nie je symetrický. Zodpovednosť sa viaže na slobodu konania, ale sloboda konania takto tesne na zodpovednosť naviazaná nie je. Možno konať slobodne a zároveň nezodpovedne“ (Špirko 2012, 182 – 183). Ch. W. Mills uvádza, že „rastúca racionalizácia spoločnosti, rozpor medzi ňou a rozumom, zrútenie

[12] I. A. Brodski, ruský básnik a esejista, nositeľ Nobelovej ceny za literatúru z roku 1987. Po odchode zo Sovietského zväzu v roku 1872 žil v USA. Učil na prestížnych univerzitách ako Yale, Cambridge, Michigan.

domnelej koincidencie rozumu a slobody – tieto fakty sa nedostávajú do zorného poľa človeka riadiaceho sa racionalitou, a nie rozumom, človeka, ktorý sa stále viac sebaracionalizuje, a pritom je stále viac stiesnený“ (Mills 2008, 183).

INTERKULTÚRNY DIALÓG: PROJEKT CRADLE2CRADLE (C2C)

Ľudská sloboda „sa dá vymedziť ako hodnotová samodeterminácia, čo znamená, že ľudský život ja spoluurčovaný tými hodnotami, ktoré je človek schopný vytvoriť sám. Ľudský život sa tak stáva tvorbou, v ktorej človek prekračuje objektívny stav a vytvára svoj vlastný svet, dosahuje slobodu ako realizáciu vlastného chcenia, svojich hodnôt“ (Feber 2009, 57). Moderná spoločnosť „rozpútala planetárnu devastáciu prírody a stvorila človeka, ktorý sa vyznačuje odcudzením sa svojmu (životnému) prostrediu“(Müller 2008, 138). Možnosť „ničím a nikým neohraničovaného konzumu je v podmienkach modernej spoločnosti považovaná za nespochybniteľnú súčasť ľudskej emancipácie“, hovorí J. Keller a dodáva, že „konzumné možnosti sú v relatívne krátkej histórii modernej spoločnosti vnímané ako jeden z podstatných znakov emancipácie skôr neprivilegovaných vrstiev. Neobmedzovaná konzumná sloboda slúži ako jeden z politicky najcitlivejších indikátorov slobody všeobecnej“ (Keller 2006, 149 – 150).

Mnohí odborníci z celého sveta sa podieľajú na postupnej zmene myslenia ľudí, upozorňujú na riziká, volajú po iných výrobných postupoch, ktoré sú šetrné k životnému prostrediu, nepoužívajú látky škodiace človeku, žiadajú prísnu kontrolu a postihy pre tých, ktorí klamú spotrebiteľov. Snaha o kvalitný život je výrazom slobodnej voľby uvedomelého človeka, ktorý nepotrebuje žiť na úkor zneužívania iného vo svoj prospech. Udržateľný rozvoj zahŕňa množstvo aktivít, projektov a participujúcich organizácií, spoločností a firiem po celom svete. Pre mnohých je inšpiratívnym výrazom slobodného a zodpovedného prístupu k životu. Hoci technologické, ekonomické a environmentálne hľadiská sú často zdanlivo prioritné, hovoríme aj o kultúrnej a sociálnej udržateľnosti.

V „súvislosti s environmentálnym svedomím možno medzi rôznymi motívmi identifikovať isté centrálne (paradigmatické) motívy, vymedzujúce rámec „environmentálneho“ rozhodovania kultúr v rôznych historických obdobiach a podmieňujúce charakter ich životnej stratégie“ (Špirko 2012, 183). V mnohých krajinách sa snaha o udržateľný spôsob života a udržateľný rozvoj stáva spoločenským hnutím. Celé spoločenské skupiny si vyberajú tento spôsob života ako výraz uvedomelej slobody v rozhodovaní, sofistikovanosti v používaní vecí a narábaní s prírodnými zdrojmi, iní preto, lebo chcú predovšetkým šetriť na energiách a iné skupiny tak žijú, lebo musia. Je to jav, ktorý sa šíri všetkými spoločenskými vrstvami. Vedúce miesto medzi inováciami zaujíma *environmentálny manifest našej doby*, partnerská spolupráca dvoch vynikajúcich, svetovo uznávaných odborníkov smerujúca k využívaniu obnoviteľných zdrojov. Živo diskutovaný model Cradle to Cradle design (Cradle2Cradle, C2C) Michaela Braungarta a Williama McDonougha je založený na systéme vývoja v určitom „životnom cykle“[13]. Obaja tvrdia, že „industriálny systém, ktorý berie, vyrába a tvorí odpad sa môže zmeniť na taký, ktorý vytvára tovary a služby s ekologickou, sociálnou i ekonomickou hodnotou. Konflikt medzi priemyslom a životným prostredím nevznikol ako produkt biznisu, ale je výsledkom čisto oportunistického prístupu k dizajnu. Ten je plodom priemyselnej revolúcie a ducha vtedajšej doby a zatiaľ priniesol niekoľko neplánovaných, tragických následkov. Dnes s našimi rastúcimi poznatkami o žijúcej planéte Zemi, dizajn môže reflektovať nového ducha doby. V podstate pokiaľ dizajnéri zapoja inteligenciu prírodných systémov a budú využívať

[13] lifecycle development

efektívnosť prírodných zdrojov, či nadbytok slnečnej energie, dokážu vytvoriť produkty, priemyselné systémy, budovy či dokonca regionálne plány tak, aby životné prostredie a biznis mohli výhodne spolupracovať.“[14]

Známka C2C Certification je ochrannou známkou *McDonough Braungart Design Chemistry* (MBDC). Verejné vystúpenia a prednášky M. Braungarta a W. McDonougha sú strhujúce a nútia publikum rozmýšľať o stave spoločnosti, o skutočnej i zdanlivej slobode rozhodovania, slobode voľby, o príčinách konfliktu medzi priemyslom a životným prostredím, o používaní vecí, o škodlivom vplyve umelo vytvoreného prostredia, v ktorom žijeme a pracujeme, na naše zdravie, o význame recyklácie a opakovaného používania vecí, či o klamlivej reklame týkajúcej sa zloženia výrobkov, emisií a redukcií emisných stôp. Pre mnohých je otázne, či je tento systém naozaj efektívny alebo je to určitá snaha šokovať a zmeniť myslenie ľudí. Kniha W. McDonougha Cradle to Cradle: Remaking the Way We Make Things, ktorá vyšla v roku 2002 a bola preložená do mnohých jazykov, poskytuje vysvetlenie, ako dosiahnuť model C2C dizajnu (udržateľného dizajnu). Tento model bol už implementovaný mnohými firmami v Belgicku, Holandsku, Veľkej Británii, Nemecku, USA a Číne. Pravdou je, že model C2C má svojich odporcov, ktorí hovoria, že je to príliš nákladná utópia a agrumentujú, že dôraz na dizajn má vplyv na výslednú vysokú cenu produktu a vyzdvihujú finančnú náročnosť neustálej recyklácie použitých vecí. Cradle to Cradle sa pre mnohých mladých stáva doslova životnou filozofiou, ktorá znamená predovšetkým slobodné a zodpovedné konanie a spôsob života. Je to otázka voľby. Ľudia chcú mať dostatok informácií, na základe ktorých sa môžu slobodne rozhodnúť, aký produkt si kúpia, v akom prostredí budú žiť a pracovať, aké veci budú používať. Človek je tvorcom, nemusí sa nevyhnutne stať len usmievavým robotom, ktorý všetky svoje aktivity podriaďuje spoločnosti.

V roku 1996 sa W. McDonough stal prvým a jediným nositeľom ceny prezidenta Spojených štátov za udržateľný rozvoj (Presidential Award for Sustainable Development). Time Magazine označil v roku 1999 W. McDonougha za „hrdinu planéty“ (Rosenblatt 1999), ktorého utopizmus je pevne založený na jedinečnej filozofii, že preukázateľným a praktickým spôsobom je možné meniť dizajn sveta. Je však potrebné dodať, že C2C nie je utópiou, je to prístup, ktorý v spolupráci s mnohými významnými partnermi sa mení postupne na realitu a nachádza uplatnenie v skutočnom živote. Obaja, M. Braungart aj W. McDonough spoločnosti neustále dokazujú, že tento systém je nielen inšpiratívny, ale skutočne funkčný a užitočný. Spolupráca s odborníkmi a firmami na celom svete sa rozširuje, má množstvo podôb. Cieľom spolupráce s jednou z najväčších spoločností v severnej Amerike, Waste Management, je pomôcť výrobcom, predajcom i dodávateľom baleného tovaru zvažovať recykláciu produktov i obalov, ich zloženie ako aj dopad použitých materiálov na ekológiu a na ľudské zdravie.

Región Venlo na juhovýchode Holandska pri hraniciach s Nemeckom je prvým Cradle to Cradle regiónom na svete. Podporuje a rozvíja aktivity na rozličných úrovniach. Hlavným zámerom je intenzívny sociálny, ekonomický a environmentálny rozvoj smerujúci ku skvalitňovaniu života vnútri regiónu ale aj šírenie myšlienok, skúseností a znalostí v celej Európe i vo svete. Iniciatívy podporujúce budovanie udržateľných miest inšpirované projektom C2C sú úspešne realizované v Holandsku, Nemecku, Rakúsku, Dánsku, Belgicku a v iných krajinách. M. Braungart hovorí, že nechceme udržateľnosť, lebo to nestačí, chceme skutočnú kvalitu[15].

[14] Pozri http://www.mcdonough.com/cradle_to_cradle.htm.
[15] Pozri http://www.braungart.com/.

V roku 2010 sa začalo s výstavbou a v máji 2013 v rámci inovačných iniciatív bol otvorený Park2020 v Hoofddorp neďaleko Amsterdamu v Holandsku[16], komplex firemných a rezidenčných budov a verejného priestranstva, v ktorom má svoje sídlo aj centrum pre výstavbu a dizajn. Ide o významný projekt realizovaný v rámci spolupráce firiem Delta Development Group, Reggeborgh Groep a VolkerWessels. Park 20I20 je odpoveďou na jedinečné kultúrne, environmentálne a kontextuálne výzvy. Požiadavkou bolo vytvoriť bezpečné a zdravé miesto na prácu a život, ktoré je šetrné k životnému prostrediu a k využívaniu energetických a prírodných zdrojov. Celý komplex je vytvorený v duchu filozofie C2C. Ide v podstate o myšlienku, že budovy (biznis centrá, kancelárie, kongresové haly, ale aj obytné rezidencie) je možné navrhnúť a stavať tak, aby všetok stavebný materiál bolo možné neustále recyklovať a aby neobsahoval nebezpečné materiály a chemické látky. Všetko, čo človek používa každý deň, je vytvorené na základe tzv. human-centered design prístupu, teda priateľské k človeku a životnému prostrediu. Park 20I20 funguje ako sebestačný dynamický environmentálny systém, ktorý zahŕňa lokálnu komunitu, jej ekosystém a ekonomiku, je jedným z vedúcich programov inovácii v Európe. Ide o prvý projekt tak veľkého rozmeru a významu. Všetky firmy a organizácie sídliace v komplexe sa hrdo hlásia k uplatňovaniu zásad udržateľného rozvoja a princípov C2C.

Ako príspevok do rozvoja interkultúrnej komunikácie považujeme vytvorenie siete C2C[17], ktorá spája regióny EÚ a umožňuje im zdieľať a využívať regionálnu dobrú prax v implementácii C2C princípov. Sieť podporuje budovanie dobrých vzťahov v spoločnosti, umožňuje jednotlivcom, skupinám, ale aj organizáciám podieľať sa na skvalitňovaní života v spoločnosti. Slovensko ako partner v nej zastúpenie zatiaľ nemá.

ZÁVER

Filozofické skúmanie je hľadaním odpovedí. Sloboda človeka sa prejavuje v celom jeho bytí. Etický rozmer, vzťah človeka k životu, preferencia určitého systému hodnôt sa odráža v spôsobe života človeka, v jeho prístupe k iným ľuďom, odráža sa v jeho správaní sa v spoločnosti a v jeho spôsobe vnímania rôznych problémov, ktoré v danej spoločnosti existujú a jeho schopnosti riešiť ich alebo im čeliť. Nie je možné oddeliť duchovný rozmer života spoločnosti od ekonomického a ekologického rozmeru a sociálneho rastu spoločnosti.

Sloboda sa spája so zodpovednosťou, bez nej by bola iba egoistickým, samozničujúcim konaním. A. D. Basiago konštatuje, že trvalo udržateľný rozvoj by mal viesť v vytvoreniu tzv. *trvalo udržateľnej civilizácie*, ktorá by mala rozvíjať potenciál *solidarity* medzi ľuďmi, všetkými ostatnými živými organizmami a prírodou ako takou, potenciál *spravodlivosti*, otvárajúci a zabezpečujúci rovnaké možnosti pre jednotlivcov a ich sociálne komunity, pre rôzne lokálne komunity (priestorový aspekt) a rovnako pre dnešných a budúcich jednotlivcov a ich sociálne komunity (časový aspekt), potenciál *subsidiarity*, otvárajúci a zabezpečujúci slobodu, diverzitu a samosprávu v rámci procesu participatívnej demokracie a sociálnej súdržnosti, pričom všetky tieto princípy je možné chápať aj ako základné hodnoty novej občianskej spoločnosti (Bassiago 1995).

Zoznam použitej literatúry:

AYERS, J. 2011. *The Sustainability Revolution.* [Online]. 2011. Dostupné na internete: <http://www.vanderbilt.edu/Sustainability/book/S1C1_handout.pdf>.

[16] Informácie o projekte: http://www.mcdonoughpartners.com/projects/view/park_2020_master_plan, www.park2020.com
[17] Pozri: http://www.c2cn.eu/.

BASSIAGO, A. D. 1995. Method of Defining Sustainability. In *Sustainable Development*. 1995, vol. 3, no. 3. S. 109 – 119.

BAUMAN, Z. 1998. Sociological Enlightenment – from whom, about what? In *Danski Sociologi*, special issue. 1998, vol. 9. S. 44 – 54.
(Dostupné na internete: <ej.lib.cbs.dk/index.php/dansksociologi>).

BECK, U. 1992. Risk Society: Towards a New Modernity. London : Sage Publications, 1992.

BECK, U. 2004. *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně.* Praha, 2004.

DEB, D. 2006. Development against Freedom and Sustainability. In *Capitalism Nature Socialism*. 2006, vol. 17, issue 3, Routledge. S. 49 – 70.

EDWARDS, A.R. 2005. *The Sustainability Revolution : Portrait of a Paradigm Shift*. Gabriola Island, Canada : New Society Publishers, 2005.

FEBER, J. 2009. Světský a teologický humanismus – antropologické alternatívy. In *Člověk – dějiny – hodnoty IV (jako filozofický, sociologický a politologický problém).* Ostrava, 2009. S. 57 – 63.

KELLER, J. 2006. *Úvod do sociológie.* Praha, 2006.

MAPP, S. 2008. *Human rights and social justice in a global perspective: An introduction to international social work*. New York, NY : Oxford, 2008.

MILLS, Ch. W. 2008. *Sociologické imaginace.* Praha : Sociologické nakladatelství. 2008.

MORIN, E. 1994. *La complexité humaine.* (Human complexity). Paris : Flammarion, 1994.

MÜLLER, K. B. 2008. *Politická sociologie. Politika a identita v proměnách modernity*. Praha, 2008.

NEEMAN, H. 2011. The Sustainability Revolution. In *Coastline Journal*. [Online]. S. 1 – 18. Dostupné na internete: <http://coastlinejournal.org/>.

REC Slovensko. 2000. *Národná stratégia trvalo udržateľného rozvoja v SR - Analýzy.* Bratislava, 2000.

ROSENBLATT, R. 1999. The Man Who Wants Buildings to Love Kids. In *Time Magazine*. 1999.

SEN, A. 1999. *Development as Freedom.* Oxford University Press, 1999.

SLEURS, W. 2008. *Competencies for ESD (Education for Sustainable Development) teachers. A framework to integrate ESD in the curriculum of teaching training institutes.* Comenius 2.1 project 118277-CP-1-2004-BE-Comenius-C2.1. Brussels, 2008. Dostupné na internete: <www.csct-project.org>.

ŠPIRKO, D. 2012. Sloboda a „environmentálna zodpovednosť“. In *Sloboda a jej projekcie.* Zborník vedeckých príspevkov z jubilejného 10. výročného stretnutia Slovenského filozofického združenia spojeného s medzinárodnou konferenciou. Filozofický zborník 48. Prešov : FF PU, 2012. S. 182 – 187.

Hodnota slobody vo svetových kultúrach
recenzovaný zborník vedeckých článkov

Recenzenti: Ján Zozuľak
Erika Brodňanská

Editori: Lenka Čupková
Juraj Skačan

Autori: Veronika Adamová
Vladimír Bačišin
Viera Jakubovská
Gabriela Jonášková
Pavol Kochan
Peter Kondrla
JalalAl-Ali
Martin Kubálek
Lýdia Lehoczká
Mário Griesbach
Ján Pilko
Lucia Zimanová
Viera Zozuľaková

Grafický redaktor: Juraj Skačan

Za jazykovú úpravu článkov zodpovedajú autori.

Vydanie: prvé
Rok vydania: 2013
Náklad: 100 kusov
Počet strán: 61 (5,07 AH)

ISBN 978-80-8094-967-9
EAN 9788080949679

© Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre a SFZ pri SAV, 2013