

ISBN 978-80-568-0285-4



Jaromír Feber, Peter Rusnák, Alexander Rybas

CHÁPANIE SLOBODY V RUSKEJ FILOZOFII 20. STOROČIA

Jaromír Feber
Peter Rusnák
Alexander Rybas



CHÁPANIE SLOBODY V RUSKEJ FILOZOFII 20. STOROČIA



TRNAVA 2020

TRNAVSKÁ UNIVERZITA V TRNAVE



FILOZOFICKÁ FAKULTA
TRNAVSKEJ UNIVERZITY V TRNAVE



Recenzenti:

prof. Genadii Aliaiev, DrSc.
prof. ThDr. Josef Dolista, Ph.D., Th.D.
prof. Dr. Tomáš Hauer

Jaromír Feber, Peter Rusnák, Alexander Rybas

CHÁPANIE SLOBODY V RUSKEJ FILOZOFII 20. STOROČIA



TRNAVA 2020

Kolektívna monografia je výstupom riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0231/18

Dráma ľudskej slobody v ruskom filozofickom myslení 20. storočia.

Časť nákladov bola hrazená z tohto grantu.

© Jaromír Feber, Peter Rusnák, Alexander Rybas, 2020

© TYPUS UNIVERSITAS TYRNAVENSIS, 2020

ISBN 978-80-568-0285-4

OBSAH

Úvod

Jaromír Feber	7
---------------------	---

I. Materialistická tradície pojetí svobody v ruskej filozofii

Jaromír Feber	16
1. Filozoficko-metodologická východiska pojetí svobody	16
2. Obecný pojem svobody	28
3. Negatívni a pozitívni pojem svobody a jeho sociální dôsledky	34
4. Pojetí svobody jako poznání nutnosti	42
5. Pojetí svobody jako praxe	48
6. Ideologie svobody	55
7. Dva pojmy svobody v ruskej filozofii 20. století – komparace materialistického a náboženského pojetí	63
Literatura	74

II. Chápání slobody v ruskej religioznej filozofii

Peter Rusnák	77
1. Antropologické a religiozne motívy chápania slobody v ruskej filozofii obdobia začínajúcej moderny	77
2. Chápání slobody na pozadí vzťahu filozofie a náboženstva	87
3. Antropodicea a nové chápanie slobody ako motív ruskej religioznej filozofie	104
4. Význam symbolu v ruskej religioznej filozofii	113
5. Menoslavije ako antropologická konštanta ruskej religioznej filozofie	120
6. Záver	128
Literatúra	130

III. Sloboda ako prirodzený atribút človeka: myšlienky ruského empiriokriticizmu

Alexander Jevgenjevič Rybas (Александр Евгеньевич Рыбас)	134
1. Sloboda jako princíp formovania kultúry v Rusku	134
2. Pojem slobody: metafyzický výklad slobody ako nevyhnutnosti	141
a) Nábožensko-filozofické zdôvodnenie slobody ako božej vôle	142
b) Marxistické chápanie slobody jako poznanej nevyhnutnosti	149
c) Sloboda jako svojvôľa	152

3. Nemetafyzická koncepcia slobody	154
a) Sloboda ako skúsenosť ničoho: nastolenie problému v ruskom nihilizme	156
b) Sloboda ako atribút živej skúsenosti: základné myšlienky ruského empiriokriticizmu	164
c) Moderné pohľady na slobodu: perspektívy recepcie v kultúre Ruska	186
Literatúra	190
Summary	194

ÚVOD

Jedním ze specifických rysů filozofického poznání jsou neustálé návraty a nekončící konkretizace několika hlavních témat, které leží v základech lidské kultury. K takovým tématům bezesporu patří i „svoboda“ a otázka: „Co je to svoboda?“ je jednou z hlavních otázek filozofie. Způsob řešení je ovlivněn zastávanou filozofickou pozicí, která je ukotvena v určité filozofické tradici. V rámci ruské filozofie 20. století došlo ke střetu dvou odlišných pojetí svobody, které vyrůstají ze dvou protikladných světonázorových orientací: materialistické a náboženské.

Provádíme-li určitou rekapitulaci filozofického poznání „svobody“ v té podobě, jak se rozvíjelo v ruské filozofii 20. století, pak naše snažení může mít přinejmenším dva hlavní důvody. První důvod je historický. Ruská filozofie je součástí dějin filozofie, a má-li být výklad dějin filozofie úplný, měl by obsahovat i tuto specifickou etapu svého vývoje, která je vázaná na ruské jazykové prostředí. Úkolem historického zkoumání, ve vztahu k našemu tématu, je především adekvátně vyložit dílčí koncepcce svobody, které v ruské filozofii vznikly, poukázat na jejich dobovou podmíněnost a případně je komparovat s koncepcemi, které dominovaly v západní filozofii.

Druhý důvod je věcný. Zkušenost ruské filozofie může být zdrojem inspirace a důležitým příspěvkem ke snaze svobodě lépe porozumět. Zkoumání dějin ruské filozofie by následně z tohoto pohledu mohlo být pojímáno nejen jako samoúčel, ale spíše jako součást aktuálního filozofického poznání. Oba motivy, jak historický tak věcný, se vždy s nutností překrývají, nicméně některý může přece jen dominovat. Naším záměrem je v následujícím textu upřednostnit věcný motiv. Důsledkem této preference je, že se částečně abstrahujeme od dílčích odlišností u jednotlivých autorů a spíše zaměříme pozornost na stanovení obecných znaků svobody v té podobě, jak se zformovaly v rámci soupeřících filozofických směrů.¹

Ruské filozofické prostředí dvacátého století lze vnímat jako historicky realizovaný filozofický experiment, který explikoval východiska, možnosti a dopady alternativních světonázorových přístupů. Zkušenost ruské filozofie potvrzu-

¹ V této souvislosti můžeme s uspokojením konstatovat, že specializovaný historický výzkum ruské filozofie se systematicky provádí a přinesl mnohá fundamentální díla, o která se můžeme s důvěrou opřít a využít pro obecnější posouzení. Alespoň rámcovou představu o skutečně masivní historiografii ruské filozofie, která vznikla jak v samotném Rusku, tak i v zahraničí, si lze udělat na základě prostudování příslušného hesla v encyklopedii Ruská filozofie, kde jsou uvedena jen zásadní díla, ale i těch je několik stovek. (Русская философия: Энциклопедия. Под общ. Ред. М. А. Маслинина, Москва: Алгоритм 2007, s. 216-220)

je a konkretizuje predpoklad, že svetonázorové rozhodnutí určuje v podstatné miere charakter filozofického pojetí svobody.

Ruská filozofie² prošla v průběhu minulého století dramatickým vývojem. První dvě desetiletí měla značně pluralitní charakter. Například klasifikace, kterou předložil v roce 1938 uznávaný znalec ruské filozofie Boris Jakovenko, obsahuje sedm hlavních proudů ruského filozofického myšlení: spiritualismus, materialismus, idealismus, realismus, kriticismus, pozitivismus, intuitivismus, v rámci kterých bylo na základě podrobného zkoumání vyčleněno 213 dílčích směrů, škol a přístupů.³ Je však zároveň vhodné upozornit, že Jakovenko v důsledku až příliš detailní analýzy nebyl schopen provést důležitá zobecnění. Důvod je zřejmý, podstatné tendence, které ovlivnily vývoj filozofického myšlení a které mohou být aktuální i pro současnou filozofii, lze odlišit až s určitým odstupem.

Díky němu a s vědomím dalších osudů filozofie v Rusku jsme dnes schopni provést zobecňující syntézu. Jakovenko mezi stovkami škol nerozpoznal určující směry ruského filozofického myšlení, které se sice na počátku století nemusely jevit současníkům jako dominantní a vnitřně konzistentní, nicméně v dalším vývoji se ukázaly jako zásadní. Počátkem století se v ruské filozofii začaly formovat dva hlavní proudy: náboženský a materialistický, které si uchovaly svou filozofickou závažnost. Porovnávání protichůdných svetonázorových orientací v jejich ostré konfrontaci, ke které došlo v ruském filozofickém prostředí, je jedním z důvodů, proč má smysl se ruskou filozofií zabývat. Oba alternativní filozofické proudy prodělaly období vzestupu a všeobecné glorifikace, ale aktuálně se potýkají s odmítavou kritikou přerůstající v zatracování.

Dominantní podobou ruské materialistické filozofie byla tzv. marxisticko-leninská filozofie, která sice ztratila na samém závěru dvacátého století status oficiální filozofie, ale zároveň se tím zbavila degradující funkce „služky“ komunistické strany, a ve své politicky neutrální podobě tak může prokázat svůj tvůrčí

² V současné době je pojem „ruská filozofie“ vykládán dvojím způsobem. V širším vymezení zahrnuje ruská filozofie veškerou filozofii, která vznikla a postupně vzniká v ruském jazykovém prostředí. Takto je pojata ruská filozofie v systematickém díle *Historie ruské filozofie (История русской философии)*. Moskva: Республика, 2001.), které mapuje vývoj ruské filozofie od 11. století po dnešek a obsahuje výklad všech významnějších filozofických směrů, které na půdě Ruska našly své vyjádření. V užším vymezení zahrnuje ruská filozofie jen specifickou podobu filozofie, která vznikla v Rusku koncem 19. století a svůj rozkvět prodělala v první polovině století 20. Úzké pojetí nacházíme v dnes již klasických dílech z oblasti dějin ruské filozofie: v *Historii ruské filozofie V. V. Žeňkovského (ЗЕньКОВСКИЙ, В. В. История русской философии в II. Т. Ленинград: Прометей, 1991)* a *Historii ruské filozofie N. O. Losského (ЛОССКИЙ, Н. О. История русской философии)*. Moskva: Советский писатель, 1991). N. O. Losskij výslovně spojuje utváření specifické ruské filozofie se snahou „systematicky rozvinout křesťanský svetonázor“ (Tamtéž, s. 10). Úzké pojetí je vhodnější, chceme-li v historickém přístupu akcentovat svébytnost ruské filozofie jako originální etapy dějin filozofie. V našem textu se však přikloníme k širšímu pojetí, protože umožňuje lépe realizovat komparativní cíl našeho zkoumání.

³ JAKOVENKO, B. *Dějiny ruské filosofie*. Přel. F. Pelikán. Praha: Orbis, 1938, s. 543 – 557.

potenciál. V současném ruském prostředí je tato filozofie stále důležitou silou, protože převážná většina filozofů vychází z marxistické tradice, na které oni sami nebo přinejmenším jejich učitelé vyrostli.⁴ Nerozvíjí se již sice jako samostatný a výlučný směr (přinejmenším ne v akademickém prostředí), ale marxistické přístupy jsou v různých podobách přítomny v mnohých aktuálních filozofických výzkumech a mnozí filozofové se dokonce stále přidržují stanoviska explicitně vyjádřeného například J.-P. Sartrem v *Kritice dialektického rozumu*, že marxismus je nepřekonatelným horizontem kultury⁵ a že „jediná pravdivá interpretace dějin lidstva je dána historickým materialismem“.⁶ Vedle obdivovatelů a následovníků svědčí o významu ruské marxistické filozofie i množství kritiků a odpůrců.⁷

Obdobně náboženská filozofie, kterou můžeme na počátku 20. století považovat v Rusku za oponenta materialistické (marxistické) filozofie,⁸ neztratila úplně na svém významu. I dnes ji můžeme považovat za radikální alternativu materialisticky pojaté filozofie. Její význam podtrhl například papež Jan Pavel II., když v encyklice *Fides et ratio* napsal: „*Plodné spojení filozofie s Božím slovem vy-*

⁴ Způsob, jak se dnes rozumí světu, je silně ovlivněn marxistickým paradigmatem. Nejen v oblasti čisté filozofie pojmávané jako logicko-metodologický systém, ale i v širší oblasti antropologického, společenskovedního či dokonce přírodovědného poznání se pracuje s mnohými marxistickými myšlenkami, které se staly součástí aktuálního obrazu světa. Jako samozřejmost se může brát základní postulát marxistické antropologie, že člověk je tvůrcem i produktem vlastní činnosti, stejně tak samozřejmý se rovněž může jevit základní postulát marxistické sociologie, že vývoj společnosti je determinován ekonomickými procesy, nebo základní postulát marxistické gnozeologie, že kritériem pravdivosti poznání je praxe, ... a nakonec se nám může zdát samozřejmé i to, že současný stav libovolné reality není důsledkem působení oddělené příčiny, ale je důsledkem vzájemného působení, což je základním postulátem marxistické dialektiky jako procesuálního a dynamického přístupu k poznání nejen společenského, ale i přírodního světa. Na půdě dějin filozofie zase mnozí akceptují, že kteroukoli dějinnou formu filozofie je nutné zkoumat s ohledem na konkrétní historické podmínky a v konkrétním dobovém duchovním kontextu, což je smyslem marxistického principu historismu.

⁵ SARTRE, J.-P. *Kritique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960, s. 17.

⁶ Tamtéž, s. 134

⁷ Ve dvacátém století se dokonce etablovala specializovaná vědní disciplína, tzv. „sovětologie“, jejímž předmětem se stala kritika marxistického myšlení v Sovětském svazu. V sedmdesátých letech byla úsilím zhruba 700 sovětologů 15 zemí publikována mnohasvazková Komparativní encyklopedie (*Marxism, Communism and Western Society: A Comparative Encyclopedia*. In 8 vols. N. Y. 1972 – 1973), v oblasti sovětologie získalo vědeckou hodnost doktora filozofie jen v letech 1950 – 1979 v USA 4 555 filozofů (DOSSICK, J. *Doctoral Research on Russia and the Soviet Union*. N. Y. – L. 1976). S marxistickým myšlením polemizovala i celá plejáda uznávaných myslitelů, a jak dnes shrnuje R. Bankowicz: „Ucelené pojednání o kritické diskusi o marxismu by proto vyžadovalo sestavení samostatné encyklopedie a je otázkou, zda by takové všestranné a úplné představení věci bylo vůbec proveditelné.“ (BANKOWICZ, R. *Kritikové marxismu*. Brno: Barrister & Principal, 2013, s. 8). Když dále vyjdeme z předpokladu, že množství marxistických filozofů mnohonásobně převažuje počet jejich kritiků, pak přijdeme k závěru, že se jedná o ojedinělý duchovní fenomén, který by neměl být opomíjen a podceňován.

⁸ N. A. Berďajev nazývá filozofické hnutí počátku 20. století obdobím „nábožensko-filozofické renesance“ (БЕРДЯЕВ, Н. А., *Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал Путь. Путь*, 1935, № 49, s. 11.) Toto nesporně filozoficky významné hnutí stálo v přímé opozici vůči ruské marxistické filozofii, u zrodu které stáli především G. V. Plechanov, A. A. Bogdanov a V. I. Lenin.

plývá i z odvážneho bádání novějších myslitelů, z nichž bych rád uvedl ze západní oblasti osobnosti jako John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson a Edita Steinová a z východní oblasti vědce jako Vladimír S. Solovjev, Pavel A. Florenskij, Petr J. Čaadajev a Vladimír N. Lossky.⁹

Vítězstvím socialistické revoluce byl vývoj náboženské filozofické tradice na půdě Ruska přerušeno,¹⁰ protože jedním z cílů budování socialistické společnosti bylo překonat náboženství ve všech jeho projevech a konstituovat duchovní kulturu na materialistických základech. Součástí materialistického světového názoru, který se stal oficiální státní ideologií, byl důsledný ateismus. Logickým důsledkem prosazování ateismu ve společnosti bylo potlačování náboženské orientace v oblasti filozofie a její nahrazení filozofií marxistickou, která byla důsledně ateistická. V pětisvazkových *Dějínách filozofie v SSSR*, vycházejících v letech 1968 – 1988 (celkem zhruba 4 200 stránek), zůstala o náboženské filozofii jen drobná zmínka v rozsahu dvou vět: „Religiozně-mystický idealismus Solovjova měl velký vliv na buržoazní filozofii. Jeho nejreakčnější ideje byly přijaty posledními obránci ruského idealismu – N. Berd'ajevem, S. Bulgakovem, L. Karsavinem, L. Lopatinem, N. Losským, P. Florenským, S. Frankem, V. Ernem a dalšími.“¹¹

Neúspěch budování socialismu vyvolal v Rusku společenské změny, jejichž součástí bylo i zrušení monopolu marxisticko-leninské filozofie. Otevřel se opět prostor filozofické pluralitě. Ta znamenala určité obnovení zájmu o náboženskou filozofii. V 90. letech se začínají opět vydávat díla ruských náboženských filozofů, čímž se vytvořila širší možnost na základě studia pramenů pokusit se v nových podmínkách pochopit a interpretovat tuto filozofickou tradici a případně na ni tvůrčím způsobem navázat.

Nehledě na význam obou alternativních filozofických směrů, kdy především marxistická filozofie se stala ve dvacátém století přímo globální dějnotvornou silou, která je srovnatelná snad jen s rolí náboženství v období středověku, na oba padá stín pochybnosti, jestli se vůbec jedná o relevantní způsoby současného filozofování. Přičemž zde nemáme na mysli jejich škodlivost ve smyslu případného negativního dopadu na společnost, ale důvody čistě filozofické.

⁹ *Fides et ratio*. Encyklika Jana Pavla II. adresovaná biskupům katolické církve o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998. 1999. Praha: Bell, 1999, s. 74.

¹⁰ S vítězstvím Říjnové revoluce je spojena poslední etapa vývoje ruské náboženské filozofie, kdy byli významní představitelé náboženské filozofie vystěhováni z Ruska a ve své filozofické tvorbě pokračovali v emigraci v západní Evropě (především Berlíně, Paříži, Londýně a Praze). K nejvýznamnějším představitelům ruské náboženské filozofie první poloviny 20. století patří: S. N. Trubeckoj, E. N. Trubeckoj, V. V. Rozanov, V. V. Ivanov, L. I. Šestov, S. N. Bulgakov, N. A. Berd'ajev, N. O. Losskij, P. I. Novgorodcev, P. A. Florenskij, V. F. Ern, V. A. Ternavcev, V. V. Zeňkovskij, B. P. Vyšeslavcev, L. P. Karsavin, I. A. Iljin, G. P. Fedotov, N. S. Arseňjev, N. N. Alexejev, S. A. Alexejev-Askoldov a S. L. Frank. Jejich smrtí se tradice ruské náboženské filozofie uzavřela a duchovní útvar, který se vyvíjel přibližně 150 let, ve své původní podobě zanikl. (FEBER, J. *Náboženská filozofie S. L. Franka*. Ostrava: VŠB – TUO, 2005, s. 71 – 107; o násilné smrti Pavla A. Florenského a o tzv. bílé emigraci porov. RUSNÁK, P. *Pravda, věda, symbol*. Trnava: FF TU, 2008, s. 11 – 12 a n.).

¹¹ *История философии в СССР*, т. 3. Москва: Наука, 1968, s. 390.

Marxistická filozofie se v opozici k náboženské filozofii vymezovala jako „vědecká“ filozofie. Nicméně je sporné, je-li adjektivum „vědecká“ přiměřené k filozofii jako specifické duchovní oblasti mající nezanedbatelný metafyzický a hodnotový přesah, především etický a estetický. Filozofie vedle snahy svět objektivně poznávat bezesporu plní i normativní funkci. Odpovídá nejen na otázky, jak objektivně věci jsou a proč, ale také jaké by měly být a proč.

Je jisté pravdou, že nejen představitelé marxistické filozofie, ale převážná většina současných filozofů se dovolává vědy, a mnozí samotnou filozofii dokonce považují za její součást. Nejzřetelněji se to projevuje u pokračovatelů pozitivistické a fenomenologické tradice. Na rozdíl od nich sice marxistická filozofie vždy zdůrazňovala svou vědeckost, ale nikdy v ní ve skutečnosti nešlo o postoj neuzjaté exaktní objektivity, která je s vědou atributivně spojována. Svou hodnotově normativní orientaci konec konců marxisté nikdy neskrývali a je explicitně vyjádřena v *Tezích o Feuerbachovi* K. Marxe, které jsou pojímány jako vyjádření kvintesence marxistické filozofie tvořící nezpochybnitelný konstitutivní základ i ruské materialistické filozofie. Slavná 11. teze přímo hlásá: „Filozofové svět jen různě vykládali, jde však o to jej změnit.“¹²

Nicméně je-li adjektivum „vědecká“ přinejmenším matoucí, a ve vztahu k ruské marxistické filozofii je ze strany odpůrců marxismu často prezentována spíše jen jako klamavá reklama,¹³ pak adjektivum „náboženská“ ve spojení se substantivem „filozofie“ se může jevit jako zřejmé *contradictio in adjecto*.

V tradičním vymezení náboženskou (respektive křesťanskou) filozofií rozumíme takovou filozofii, „jež za své východisko přijímá vedle přirozeného rozumu a smyslového poznání ještě zoláštní zjevení Boží, opřené o Písmo (bibli)“.¹⁴ V náboženské filozofii tak dochází ke spojování dvou jakoby si navzájem odporujících východisek: rozumu a víry. Rozum a víra tvoří východiska dvou odlišných duchovních forem – filozofie a náboženství, a v náboženské filozofii pak jakoby dochází k jejich nekorektnímu mísení.¹⁵ Je však možný i jiný pohled, který je realizován

¹² MARX, K., ENGELS, B. *Vybrané spisy v pěti svazcích, Svazek 1*. Praha: Svoboda, 1976, s. 217.

¹³ Někteří například upozorňují na to, že marxisté se snaží využít autoritu vědy ke zdůvodnění svého světového názoru, který je jimi označován jako „vědecký světový názor“, ale jak tvrdí J. M. Bocheňski: „Tou nejtěžší pověrou je představa, že existuje nějaký vědecký světový názor, který se podařilo vědecky dokázat.“ (BOCHENSKI, J. M. *Stručný slovník filozofických pověr*. Praha: Aeterna, 1993, s. 119.) Nicméně tato výhrada není ve vztahu k marxistické filozofii zcela oprávněná, protože pod vědeckostí se spíše mělo na mysli, že filozofie by měla stavět na výtocích vědeckého poznání, ale tendence úplně filozofii s vědou ztotožňovat byla odmítána jako pozitivistický redukcionismus.

¹⁴ SOKOL, J. *Malá filozofie člověka a Slovník filozofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 297.

¹⁵ V současné filozofii se vedou mnohé diskuse, zda existuje nebo neexistuje specificky křesťanská filozofie. (Podrobněji například: SCHMIDINGER, H. M. *Zur Geschichte des Begriffs „Christliche Philosophie“*. In: E. Creth SJ, W. M. Neidl, G. Pfligersdorfer (eds). *Christliche Philosophie*. Graz – Wien – Koln: Verlag Styria, 1987, s. 29 – 45). Tyto diskuse vyznívají spíše v neprospěch této možnosti a to je potřeba ještě zvlášť zdůraznit, že podobných diskusí se pochopitelně neúčastní ti filozofové, kteří tuto otázku vůbec odmítají řešit, protože dle jejich filozofických východisek po-

v ruské náboženské filozofii. Rozum a víra zde nejsou brány jako protiklady, ale víra je považována za základ lidského rozumu, bez kterého by rozum ani filozofické poznání nebylo možné.

Západní filozofická kultura, kam patří i ruská filozofie, je polyfonickým diskursem, který obsahuje řadu odlišností a neshod. Je sice diskursem, který orientuje na všelidské schopnosti a hodnoty rozumu, ale předpokládá různé filozofické pozice, které nehledě na vědomí možné různorodosti představují konečný pokus o vyjádření pravdy. Aby hodnota plurality, ke které se západní kultura hlásí, mohla realizovat svou pozitivní funkci, nemůže být chápána jako přezíravý přístup k odlišnostem, ale naopak jako filozofický dialog. Podmínkou dialogu je uznání partnera, se kterým bychom měli dialog vést. Toto uznání však není automatickým nárokem, je nutné si ho zasloužit. Vymyká-li se určitý přístup zavedeným standardům, pak musí prokázat nezbytnou míru filozofické relevance, která ke smysluplnému filozofickému dialogu nutí a opravňuje. Prokazování filozofické relevance ruské filozofie, jak materialistické, tak náboženské, proto tvoří nutnou součást její teoretické reflexe.

Seriózní a věcné posouzení především marxistického proudu v ruské filozofii je navíc u nás o to obtížnější, že výhrady vůči němu nejsou jen teoretické, ale i morální. Přikláníme se však k názoru, že již nastal čas vztahovat se k marxistické filozofii stejně jako ke kterémukoli jinému filozofickému směru. Samotná jeho tematizace by neměla nikoho filozoficky ani morálně diskvalifikovat.¹⁶

Naopak náboženská filozofie morální problém nemá. Lze jistě polemizovat o její filozofické relevanci, ale její morální status je nepochybnitelný. Náboženští myslitelé oprávněně požívají úcty, protože se mnohdy odvážně postavili na odpor vůči komunistickému režimu. Ale pozice ruské náboženské filozofie také není jednoduchá. I v současném Rusku se stále silněji vůči ní ozývají nejen kritické, ale mnohdy až nihilistické hlasy.¹⁷ Na jedné straně sice došlo k určité renesan-

strádá filozofický smysl. Není ale žádným tajemstvím, že k možnosti křesťanské filozofie se dnes staví skepticky i křesťansky orientovaní myslitelé. Např. Karl Rahner tvrdí, že filozofie může být jedině „ancila“ (pomocnice) teologie a „filozofie se stává křesťanskou, když filozof, který je křesťanem, se snaží, aby mezi jeho filozofií a jeho vírou (a tím i jeho teologií) byla co možná největší konvergence, aniž by při tom popíral podstatnou rozdílnost a nesouměřitelnost obou oblastí“ (RAHNER, K. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996, s. 95).

¹⁶ Tím spíše, že se marxistické filozofii často vytýkají ani ne tak samotné myšlenky, ale spíše určitá politická praxe, která se ale v případě reálného socialismu od marxismu výrazně odchylovala. A právě rozpor mezi marxistickými idejemi a reálnou politickou praxí bylo to, co se lidem nelíbilo, a co oprávněně odsuzovali. Samotná idea socialismu, která se z marxismu odvozuje, měla vysoký morální kredit, což je zřejmé i ze známého výroku V. Havla, když se obhajoval z podezření, že jeho činnost je zaměřena proti socialismu: „Dvacet let tvrdila propaganda, že jsem nepřítel socialismu, že chci v naší zemi obnovit kapitalismus; byly to všechno lži.“ (HAVEL, Václav. Vystoupení V. Havla v Československé televizi 16. prosince 1989. In HOFFMAN, Ivan. *Prezident Havel*. [online] Český rozhlas. 27. prosinec 2014. [cit. 30. 07. 2020] Dostupné z: <https://plus.rozhlas.cz/ivan-hoffman-prezident-havel-6555672>)

¹⁷ Nelze ani opomenout, že i před vítězstvím bolševické revoluce, která následně úplně vytěsnila

ci náboženské filozofie, ale ta nehraje v celkovém filozofickém životě současného Ruska až tak významnou úlohu. Tím spíše, že se nenaplnila přehnaná naivní očekávání vycházející z předpokladu, že prosté zpřístupnění dříve zakázaného bude mít automaticky pozitivní vliv na další rozvoj filozofie. Nutné vystrízlivění postupně přerostlo až v opačnou krajnost, k odmítání ruské náboženské filozofie jako relevantního filozofického přístupu.¹⁸ Tento obecný trend se projevil i ve vztahu ke světově nejuznávanějšímu ruskému filozofu N. A. Berďajevovi, který je jedním z protagonistů náboženského existencialismu významně ovlivňujícího současné filozofické pojetí člověka. Vztah k filozofii Berďajeva se v Rusku postupně měnil od nadšeného přijetí přes vystrízlivění až k odmítání. Můžeme připomenout rozšířený skeptický názor, že „to nejlepší, co můžeme udělat s Berďajevem a pro Berďajeva, – je uchovat ho v kulturní paměti jako určitou antikvární drahocennost. Učitelem a prorokem již být nemůže“.¹⁹ Zároveň však dnes nebude těžké najít i jeho umírněné zastánce, kteří sice přistupují k filozofii Berďajeva s oprávněnou dávkou skepse, ale neupírají jí ani určitý význam: „Když nebudeme tvrdohlaví v pohrdavém hodnocení filozofie Berďajeva a budeme brát do úvahy fakta, potom bude podle mého názoru těžké neuznat, že máme před sebou – ... hluboké a vyargumentované zkoumání zaměřené na realizaci originálního filozofického programu.“²⁰

Analogicky jako se lze postupně na půdě Ruska propracovat k „normálnímu“ stavu věcné analýzy ve vztahu k náboženské filozofii, tak bychom se mohli pokusit o „normální“ stav věcné analýzy i ve vztahu k ruské marxistické filozofii, protože paušální kritika bez hlubší znalosti dané problematiky se z dlouhodobějšího hlediska ukáže vždy jako kontraproduktivní. Normální stav věcné analýzy však komplikuje ještě jedna důležitá okolnost. Jak marxistická, tak náboženská filozofie mohou být považovány za filozofický anachronismus, čímž by rovněž mohly ztratit nárok na uznání aktuální smysluplnosti. Společným rysem obou orientací totiž je, že jsou budovány jako tradiční metafyziky, tj. jako učení odhalující konečné základy bytí a poznání, které se stávají východiskem vytváření uceleného světového názoru. Jak známo, „krize metafyziky“ tvoří vedle „smrti Boha“ společný jmenovatel současného filozofického mainstreamu. Dle mínění

náboženskou filozofii z ruského duchovního života, převládala u ruské inteligence materialistická filozofie, což museli přiznat i protagonisté náboženské orientace. Ve sborníku Mezníky S. N. Bulgakov vyjadřuje nepřívznou situaci, ve které se nacházejí křesťanští myslitelé po revoluci roku 1905, kdy tvoří jen nepatrnou nepochopenou menšinu, považovanou za reakční, uprostřed rostoucího počtu intelektuálů všech směrů, proniknutých evropskou materialistickou filozofií (БУЛГАКОВ, С. Н. Героизм и подвижничество. In: *Вехи. Из глубины*. Moskva: Pravda, 1991, s. 72). Stejně tak N. A. Berďajev musel přiznat, že období „nábožensko-filozofické renesance“ počátku 20. století bylo hnutím kulturní elity a tato tzv. „horní aristokratická vrstva byla odtržena od širokých kruhů ruské inteligence a lidových mas“ (БЕРДЯЕВ, Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал Путь. In: *Путь*. № 49, 1935, s. 11).

¹⁸ ФАРАДЖЕВ, К. В. *Русская религиозная философия*. Moskva: Весь Мир, 2002, s. 7.

¹⁹ СТОЛОВИЧ, Л. Н. *История русской философии*. Moskva: Республика, 2005, s. 236.

²⁰ МОТРОШИЛОВА, Н. В. *Мыслители России и философия Запада*. Moskva: Республика, 2006, s. 292.

především pozitivisticky, analyticky a postmoderně laděných filozofů by se mělo odstraňování metafyzických reliktnů minulosti stát nedílnou součástí současného filozofického paradigmatu.

Filozofické zdůvodňování relevance ruské filozofie však vychází z odlišné interpretace dějin filozofie. Ty lze interpretovat jako postupné střídání analytických a syntetických období. V analytických obdobích rezignuje filozofie na svou světonázorovou funkci, nesnaží se na základě dosaženého vědění formulovat jednotný obraz světa a propojit ho s univerzálními hodnotami. Naopak v syntetických obdobích filozofie usiluje o vytvoření univerzálních systémů, které se pokouší porozumět světu jako celku.

Syntetický charakter měla antická filozofie, naopak středověká filozofie měla analytický charakter, protože přenechala světonázorovou funkci náboženství a teologii a sama se zaměřila jen na analýzu náboženských pravd a jejich racionální podporu. Syntetický charakter měla následně novověká filozofie. Velcí novověcí filozofové budovali světonázorové systémy, které měly nahradit náboženství jako jediný duchovní útvar univerzálně regulující život člověka. Přičemž ke středověké filozofii se stavěli vesměs kriticky, protože zřeknutí se světonázorových ambic považovali za projev náboženského dogmatismu a autoritarismu.

Západní filozofie dvacátého století se vrátila k analytické funkci, přičemž si ale uchovala kritickou povahu novověké filozofie. Celkovým důsledkem tohoto procesu se stalo vytvoření určitého světonázorového vaku. Absence uceleného filozoficky fundovaného světonázoru však může mít pro další osud lidstva neblahé důsledky, protože vede k hodnotové a především morální dezorientaci. Postmoderní odmítání totalizace určité světonázorové pozice bohužel přispívá k destrukci morálního prostoru, protože oprávněný odpor k dogmatismu a snaha o kultivaci plurality jsou neadekvátně interpretovány jako uznání rovnocennosti jakýchkoli hodnotových orientací. Teoretickou reflexi ruské filozofie lze proto chápat jako naléhavé připomenutí důležitosti světonázorové funkce filozofie.

Předkládaná monografie je rozdělena do tří kapitol. První kapitola je zaměřena na dominantní proud ruské materialistické filozofie 20. století, kterým byla marxisticko-leninská filozofie. V materialistické reflexi svobody jsou vyčleněny dvě základní tendence. První tendencí bylo pojímat svobodu primárně jako poznanou nutnost a druhou tendencí bylo pojímat svobodu jako společenskou praxi. Pojetí svobody jako poznané nutnosti se metodologicky opírá o princip materialistického monismu a princip determinismu. Zdůvodnění svobody jako praxe je antropologické. Člověk je pojímán jako spolutvůrce (subjekt) světa, ve kterém žije. Svoboda je v kontextu společenské praxe definována jako univerzální tvůrčí činnost, při které člověk vytváří svůj vlastní svět. Filozofická reflexe svobody je doplněna o rozbor ideologické interpretace materialistické koncepce svobody. Závěr kapitoly obsahuje komparaci materialistického a náboženského pojetí svobody.

Druhá kapitola vychází z předpokladu, že ruská filozofie stříbrného věku vykazuje výrazný náboženský charakter, a právě propojení filozofie a vědy s náboženstvím vytváří podstatu originální filozofické tradice, kterou označujeme jako ruská filozofie. V kapitole je předložen analytický pohled na chápání svobody v ruské filozofii na pozadí vztahu filozofie, vědy, umění a náboženství. Pozornost se soustřeďuje na filozofické dílo S. L. Franka a P. A. Florenského. Tito filozofové jsou považováni za emblematické představitele religiózního proudu ruské filozofie stříbrného věku. Reflexe jejich díla doplněná o kritické ohlasy dobových i současných autorů umožňuje prezentovat ucelenou antropologicko-etickou koncepci, která má potenciál obohatit současnou filozofii. Ruská filozofie nehledě na její specifický charakter je interpretována jako legitimní součást západního filozofického diskurzu, konkrétně jako součást metafyzické tradice.

Třetí kapitola nabízí určité zobecnění pojetí svobody v ruské kultuře, která je prezentována jako souhrn několika odlišných paradigmat. Vychází se z předpokladu, že svoboda jako ústřední element ruské kultury paradigmat propojuje a podmiňuje jejich vzájemnou jednotu. Jsou komparovány metafyzické (nábožensko-filozofické a marxistické) a nemetafyzické (nihilistické a pozitivistické) koncepce svobody. Hlavní pozornost je věnována nemetafyzické koncepci svobody tvořící jádro programu pozitivní filozofie, který rozpracovávali představitelé ruského empiriokriticismu. Základními prvky programu, ve kterých nachází koncept svobody své konkrétní vyjádření, jsou projektivní gnoseologie, konstruktivní antropologie, etika imoralismu, imanentní religiozita a estetická ontologie. Závěr kapitoly se snaží upozornit na aktuální význam pozitivistické interpretace svobody jako unikátní zkušenosti porozumění lidskému životu.

I. MATERIALISTICKÁ TRADICE POJETÍ SVOBODY V RUSKÉ FILOZOFII

1. Filozoficko-metodologická východiska pojetí svobody

Náš výklad uvedeme obecnější úvahou, která umožní adekvátněji interpretovat ruskou marxistickou filozofii (v Sovětském svazu označovanou jako marxisticko-leninskou²¹ nebo také sovětskou filozofii). Marxistická filozofie se stala jádrem státní ideologie, což se může jevit jako apriorní důvod diskvalifikace této filozofie, protože ve své pozici oficiálního světonázoru se jakoby nemohla stát uskutečněním ideje filozofie jako svobodného tvůrčího myšlení. Podobná výhrada je závažná, ale oprávněná je jen částečně, protože je nutné zároveň mít na paměti, že ideu svobodné tvořivosti nemůže současná filozofie v čisté podobě naplnit. Odporovalo by to totiž historicky dosažené úrovni lidského poznání.

Způsoby poznání, které jsou ve společnosti pokládány za důležité, mají institucionalizovaný charakter. K institucionalizovaným formám poznání patří významně i filozofie.²² Obecně souvisí institucionalizace se společenskou potřebou po co největším množství nových poznatků. Růst poznatků závisí na schopnosti zapojit do poznávací činnosti co největší množství lidí. Aby byla zajištěna součinnost kolektivního úsilí a dosaženo větší efektivity a produktivity poznání, je nutné zajistit odpovídající řízení. Důsledkem je, že poznání již nemá výlučně charakter individuálního hledání, ale stává se organizovanou profesionální čin-

²¹ Marxistickou filozofii v Rusku důsledně prosazoval V. I. Lenin a jeho interpretace marxismu zásadně ovlivnila další rozvoj filozofie v Sovětském svazu. Zkoncentrovaný výklad marxistické filozofie podává V. I. Lenin ve stati Karel Marx (Stručný životopis a výklad marxismu), kterou původně napsal pro Granatův Encyklopedický slovník v roce 1914. Ve stati zdůrazňuje, že podstatu marxistické filozofie tvoří spojení materialismu a dialektiky. Za základ dialektiky považuje myšlenku, že: „svět je nutno pojímat ne jako komplex hotových věcí, ale jako komplex procesů, v němž věci zdánlivě stabilní, stejně jako jejich myšlenkové odrazy v naší hlavě, pojmy, prodělávají ustavičné změny vznikání a zanikání..., nekonečného stoupání od nižšího k vyššímu“ (LENIN, V. I. *Vybrané spisy v pěti svazcích, svazek 1*. Praha: Svoboda, 1975, s. 34). Tento vzestupný proces je označován jako vývoj a dialektické pojetí vývoje charakterizuje V. I. Lenin takto: „Vývoj zdánlivě znovu procházející stupni, kterými již prošel, avšak procházející jimi podruhé jinak, na vyšším základě (negace negace), vývoj, abych tak řekl, ve spirále, a ne v přímce, vývoj ve skocích, katastrofický, revoluční; přerušení posloupnosti; přeměna kvantity v kvalitu; vnitřní podněty k vývoji vyvolané rozporem, srážkou různých sil a tendencí působících na danou věc nebo v rámci daného jevu, spojitost tvořící jednotný, zákonitý světový proces pohybu – takové jsou některé rysy dialektiky jakožto obsažnějšího (než obvykle) učení o vývoji“ (Tamtéž, s. 35).

²² PETRUCIOVÁ, J., FEBER, J. *Svět duchovní kultury*. Filozofická analýza institucionalizovaných forem. Ostrava: FF OU, 2009.

ností, která probíhá ve vědeckých (filozofických) institucích, tj. především výzkumných ústavech a na univerzitách. Širší společnost (reprezentována státem) dále ovlivňuje činnost institucí především prostřednictvím systému financování a udělování akreditací. Instituce představuje normativně obecný aspekt poznání, který je vždy v určitém rozporu s aspektem individuálně osobnostním.

Ukazuje se, že nejen věda, ale i filozofie je společenským jevem, který je pouze relativně autonomním myšlenkovým (poznávacím) procesem s vlastní logikou. Sociální charakter poznání předpokládá nutnost dosažení určité shody jak uvnitř filozofické obce, tak i ve vztahu k širší společnosti. Způsob, jak filozofii chápeme, jak ji rozvíjíme a v konečném důsledku i jak pojmáme filozofickou pravdu jako žádoucí cíl poznání, je vždy určitou dobovou konvencí.²³ Právě sdílení určitých konvencí je nutnou podmínkou konzistentního rozvoje filozofického poznání jako sociální aktivity. Tato skutečnost nás přivádí k myšlence, že filozofická pravda není něco, co hledáme a nacházíme, ale něco, co jako lidé vytváříme.²⁴ Podle R. Rortyho idea „vytváření pravdy“ (Rorty říká metafora) začala pronikat do západního myšlení pod vlivem Francouzské revoluce. Francouzská revoluce ukázala, že celý náš slovník (tj. celý zažitý způsob popisování světa) může být nahrazen téměř během jediné noci.²⁵ Není proto nijak překvapivé, že revoluční společenské změny, které proběhly ve 20. století v Rusku, radikálním způsobem měnily pojetí pravdy i filozofie.²⁶

²³ Je možné dále upozornit na to, že dynamický rozvoj poznání ve 20. století zpochybnil ideu pozitivistického kumulativismu o kontinuálním, spojitým (nepřetržitým) vývoji vědeckého poznání (do něhož lze z hlediska celkové logiky do jisté míry zařadit i filozofii). T. S. Kuhn ve své knize *Struktura vědeckých revolucí* (KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press, 1970.) rozlišuje ve vývoji vědy dvě odlišné fáze: spojitou, kumulativní v rámci normální vědy, která je ale přerušována náhlými revolučními zvraty znamenajícími změnu vědeckého paradigmatu (diskrétní fáze). Paradigma znamená určitý vzor, který v dané historické době určuje způsob nastolování a řešení vědeckých problémů. Obecně lze paradigma definovat jako určitý způsob „vidění“ světa zahrnující souhrn základních poznatků (teorií) a postupů (metod), které jsou považovány za pravdivé (správné) a které vědci uplatňují ve své vědecké práci. Přijaté paradigma se tak stává rozhodujícím kritériem, které rozhoduje o výběru, formulaci a způsobu řešení vědeckých otázek, rozhoduje v konečném důsledku o tom, co je a co není považováno za vědu v určitém historickém období. Jako krajně důležitá se jeví skutečnost, že o přijetí určitého vědeckého paradigmatu spolurozhodují i faktory pro samotnou vědu vnější, zásadně především určitý světonázorový, ideologický a obecně historický kontext.

²⁴ HAUER, T. *Skrze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002, s. 7.

²⁵ RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 3.

²⁶ Bude-li se vycházet z ideje „vytváření pravdy“, pak by se poznání na současné úrovni institucionalizace dalo shrnout do několika tezí: Filozofové a vědci vymýšlí poznatky. Správně vymyšlený poznatek, tj. poznatek, který je vymyšlen v souladu s přijatými konvencemi, se jmenuje pravda. Pravda je lidský výtvor. Vytváří-li pravdu člověk, může ji vytvářet a také ji nutně vytváří různě. Pravda se sama neprosadí, ale o jejím rozšíření a vlivu rozhodují lidé. Lidé, kteří o pravdě rozhodují, jsou dvojího druhu: odborníci (tj. filozofové a vědci), ale rovněž širší veřejnost reprezentovaná především politiky a představiteli ekonomické a mediální sféry. Rovněž J.-P. Sartre dospěl k obdobnému závěru, který však v jeho případě vyplývá z důsledně pojatého existencialismu, že pravda je lidským rozhodnutím. „... lidé jsou svobodní a svobodně se zítra rozhodnou, jaký bude člověk; zítra po mé smrti se někteří lidé mohou rozhodnout, že nastolí fašismus, a jiní mohou

Ruskou spoločnosť 20. storočia pojmáme ako spoločnosť paternalistickú, čímž máme na mysli spoločnosť, kde štát omezuje slobodu jedinců, aby lépe prosazoval zájmy celku. Je zřejmé, že v paternalistické společnosti bude ve filozofii dominovat aspekt veřejný (normativní) nad soukromým a institucionalizovaná filozofie bude potlačovat individuální kreativitu v případě, že překračuje daný institucionální rámec. Nicméně obecně platí, že i současná akademická filozofie vytváří institucionální rámec, ve kterém se dílčí filozofové pohybují a který determinuje způsob jejich filozofické tvorby. Nutnou součástí filozofické tvorby je v každém historickém období vždy určitý střet s dobovými paradigmaty, které vyjadřují dominantní konvence. Mění se jen míra společenského tlaku a formy postihu vůči těm, kteří se mu nechťejí podrobiť.²⁷

Specifickým rysem rozvoje dnešní západní filozofie je, že deklarovanou součástí nového filozofického paradigmatu (někdy označované jako paradigma postmoderní) je prosazování větší míry plurality, tj. individuální tvůrčí slobody a z ní vyplývající tolerance. Problém tolerance ale spočívá v tom, že formuluje morální požadavek akceptace názorů, které nejsou považovány za správné, protože odporují uznávaným hodnotám.²⁸ Názory, se kterými souhlasíme, netolerujeme, ale sdílíme. Prubiřským kamenem tolerance je vztah k naší společné marxistické filozofické minulosti. Zaujímat tolerantní vztah k marxismu je obtížné především proto, že současný akademický způsob filozofování se konstituoval v kontextu společenského odmítnutí marxismu a z principiální negace marxismu čerpá naše dnešní akademická filozofie svou legitimitu.

být natolik zbabělí a zmatení, aby jim to dovolili; v takovém okamžiku se fašismus stane lidskou pravdou...“ (SARTRE, J.-P. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 33).

²⁷ Klasické jsou v tomto ohledu osudy velkých filozofů. Všeobecně je znám osud Sokrata, který byl svou antickou obcí odsouzen k smrti, protože se dobovým konvencím vzepřel. V osobnosti Sokrata byla identifikována zásadní dějnotvorná síla – sama v sobě neotřesitelně založená osobnost, která je schopna vzepřít se většinové společnosti a která je odhodlána se za svou pravdu i obětovat. Tak zní „evangelium podle Sokrata“: silná mravní osobnost je schopna se osvobodit z bezpodmínečné závislosti na dobových poměrech a je schopna případně neblahé společenské poměry odmítat. Vůči této „radostné zvěsti“ bychom však mohli skepticky poznamenat, že právě Sokratova misie vedla už u jeho současníků ke vzniku „inteligentofobie“, tj. nechuti a nedůvěry k intelektuálům, kteří mají tendenci poučovat a znevažovat rozumové schopnosti ostatních. Právě Sokrates „ukazoval svým athénským spoluobčanům, že jsou povětšinou jen pitomečkové“ (BONDY, E. *Antická filozofie*. Praha: Sdružení na podporu vydávání časopisů v edici Vokno, 1994, s. 175). Určitá umírněnost ve vztahu k celku a konvencím, které ho regulují, je nutná, protože vyhraněně individualistický přístup zabraňuje spolupráci, která je podmínkou života ve společnosti a tím i společenského pokroku.

²⁸ Tolerance je dnes považována za nutnou součást komunikace, je vnímána jako klíčový morální princip, bez kterého by život v současné různorodé společnosti nebyl možný. Postmoderní pojetí tolerance znamená především uznání plurality a odmítnutí jakýchkoli snah o totalizaci. Nicméně toleranci nelze absolutizovat. Především ve filozofii bychom zřejmě neměli tolerovat hloupost, tzn. myšlenky, které nejsou zdůvodněny relevantními poznatky nebo postrádají logickou konzistentní (FEBER, J., PETRUCIJOVÁ, J. Meze tolerance. In: *Idea tolerance II*. Ed. Dudinská, I., Dudinský, V. Prešov: Prešovská univerzita v Prešově, 2014).

Veřejnou institucionalizovanou filozofií v Rusku se ve dvacátém století stala materialistická (marxisticko-leninská) filozofie. Paradigma materialistické filozofie není založeno na ideji plurality, ale naopak na ideji možnosti dosažení objektivní pravdy, která může být jen jedna. V. I. Lenin v díle *Materialismus a empirio-kriticismus* jednoznačně zobecňuje: „Být materialistou znamená uznávat objektivní pravdu.“²⁹ A uznávat objektivní pravdu znamená, že: „Pravdu je nutné pojímat jako proces stále přesnějšího zachycení objektivního světa v lidském vědomí.“³⁰ Objektivní pojetí pravdy je zdůvodněno úlohou praxe v lidském poznání. „Praxe je nejen základem a cílem poznání, ale i rozhodujícím prostředkem prověrky pravdivosti našich poznatků.“³¹

Zahrnutí praxe do poznávacího procesu je jedna z možností, jak překonat postmoderní odmítání objektivní pravdy, které zdůvodňuje požadavek radikální plurality. Když totiž možnost poznání objektivní pravdy popřeme, pak se pravda stává jen formulací subjektivních preferencí. A je-li tomu tak, pak bychom měli v souladu s právem na individuální svobodu prosazovat pluralitu. Když je ale naopak odmítnuto subjektivní pojetí pravdy a je-li zdůvodněna možnost pojímat pravdu objektivně, pak je zpochybněn i bezpodmínečný nárok na názorovou pluralitu, protože individuální názory nejsou rovnocenné. Předpoklad objektivní pravdy nedovoluje v materialistické filozofii prosazovat radikální názorovou pluralitu, protože „jedině pravdivé poznání slouží člověku jako mocný prostředek přetváření skutečnosti“.³² Odpovědný člověk (a zvláště filozof) nemá z tohoto pohledu právo na subjektivně nepravdivé názory, protože zásadní podmínkou společenského pokroku je důsledné prosazování názorů objektivně pravdivých.

Za pravdivý způsob myšlení a poznání postuluje marxistická filozofie materialistickou dialektiku. Materialistická dialektika, která byla vymezena jako učení o nejobecnějších zákonitostech vývoje přírody, společnosti a myšlení, se měla stát univerzální teorií a metodou poznání objektivní reality v její celistvosti.

Na počátku století ještě nebyla materialistická dialektika zcela vytvořena, ale z děl klasiků (K. Marxe a B. Engelse) byly extrahovány její výchozí konstitutivní principy. Nejčastěji se k nim řadí princip materiální jednoty světa, princip všeobecné souvislosti jevů a princip vývoje. Samotný vývoj je pak pojímán jako zákonitý proces (tzv. princip determinismu), který je podřízen dialektickým zákonům. Úkolem sovětské marxistické filozofie bylo vytvořit z materialistické dialektiky ucelenou filozofickou teorii tvořenou systémem kategorií a zákonů dialektiky.³³

²⁹ ЛЕНИН, В. И. Полное собрание сочинений. Том 18. Москва: Издательство политической литературы, 1958, с. 134.

³⁰ Марксистско-ленинская философия. Гл. ред. Рожин В. П. Москва: Политиздат, 1969, с. 241.

³¹ Tamtéž, s. 248.

³² Марксистско-ленинская философия. Гл. ред. Рожин В. П. Москва: Политиздат 1969, с. 241.

³³ K rozvoji materialistické dialektiky dílčím způsobem přispěli i slovenští filozofové. Kategoriální systém materialistické dialektiky se pokusil vyložit V. Černík (ČERNÍK, V. *Systém kategorií materialistickej dialektiky: kritika Hegelovej Logiky ako vedy*. Bratislava: Pravda, 1986), pojetí dialektiky

Na rozvoj filozofie v tomto úzkém slova smyslu mělo navazovat rozpracovávání materialistické dialektiky v dalších filozofických disciplínách a následně jejich aplikace na oblast vědy i společenské praxe. Sovětská marxistická filozofie měla postupně vytvořit nový způsob myšlení, který se měl stát duchovní podmínkou budování nové společnosti.

Sovětská marxisticko-leninská filozofie prošla za zhruba sedmdesát let svého trvání v roli oficiální filozofie určitým vývojem. Nutnost průběžně inovovat filozofii vycházela z toho, že materialistická filozofie je programově budována jako zobecnění vědeckého poznání. Nové vědecké poznatky proto nemohly být ignorovány, ale musely být implementovány do filozofického systému.³⁴ „V samotné podstatě filozofického poznání, jak neustále zdůrazňujeme, je obsažena možnost budovat filozofii na základě vědy. Taková možnost se v plné míře realizuje v marxistické filozofii.“³⁵ Tato orientace souvisí s deklarovaným posláním filozofie. Filozofie se má stát podle K. Marxe nástrojem sociální změny. A jak dodávají sovětští marxisté, právě tato orientace si vědecké poznání přímo vyžaduje a bez něho by se nemohla adekvátně realizovat: „Jedině důvěryhodné, objektivní vědění je schopno stát se nástrojem efektivního přetvoření sociální skutečnosti.“³⁶

Na konečnou podobu sovětské filozofie měla nesporný vliv rovina politicko-ideologická. Je zřejmé, že politicko-ideologický tlak je obzvláště silný v autoritativních politických režimech, ke kterým Sovětský svaz patřil. V určitých obdobích dějin Sovětského svazu mohla dokonce vzniknout pochybnost, jestli nebyl rozvoj filozofického poznání úplně potlačen. K tomu ale nikdy nedošlo. Důvodů je několik. Všudypřítomné soupeření s kapitalistickým Západem stimulovalo nejen rozvoj vědeckého poznání, které se díky tomu dostalo na špičkovou světovou úroveň, ale i rozvoj filozofie, která byla považována za vyvrcholení a korunu veškeré vědy. Rozvoj filozofie navíc vedl k tomu, že se stala teoreticky natolik náročnou až sofistickou disciplínou, která se díky tomu vymkla kontrole, protože byla pro nefilozofickou veřejnost nesrozumitelná. Obzvláště se to týkalo filozofických oblastí, které jsou již svou povahou dosti vzdáleny politické praxi, především logiky, gnozeologie, filozofických otázek vědy, metodologie a dialektiky. Filozofové, kteří se přímo nedotýkali politicko-ideologické problematiky, mohli

v oblasti ontologie obohatili V. Hrušovský (HRUŠOVSKÝ, I. *Dialektika bytia a kultúry*. Bratislava: Tatran, 1974) a J. Cibulka (CIBULKA, J. *Dialektika a ontológia*. Bratislava: SAV, 1968), v oblasti metodologie V. Filkorn (FILKORN, V. *Úvod do metodológie*. Bratislava: SAV, 1960), v oblasti gnozeologie V. Černík, J. Viceník a E. Farkašová (ČERNÍK, V., FARKAŠOVÁ, E., VICENÍK, J. *Teória poznania*. Bratislava: Pravda, 1987).

³⁴ Samotný B. Engels, kterého sovětští marxisté v této souvislosti citují, tvrdil, že filozofie se musí měnit pod vlivem rozvoje vědeckého poznání: „S každým důležitým objevem ... musí materialismus měnit svou formu.“ (МАРКС, К., ЭНГЕЛЬС, Ф. *Сочинения, том. 21*. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1954, с. 286).

³⁵ АЛЕКСЕЕВ, П. В., ПАНИН, А. В. *Диалектический материализм (общие теоретические принципы)*. Москва: Высшая школа, 1987, с. 30.

³⁶ Tamtéž.

na univerzitách a vědeckých ústavech poměrně nerušeně pracovat.³⁷ Kromě toho se v dějinách sovětské filozofie objevilo několik období (obzvláště 60. léta a 80. léta tzv. společenské „přestavby“), kdy docházelo i k radikálnějším inovacím a bořením některých ustálených dogmat. K symbolům neortodoxního myšlení můžeme zařadit například E. V. Iljenkova³⁸ nebo M. K. Mamardašviliho.³⁹

Tvůrčí proces však nezpochybňoval celková východiska a základní světónázorové, ontologicko-gnoseologické a metodologické principy, které sovětskou marxisticko-leninskou filozofii vymezují jako specifický směr a které umožňují definovat tuto filozofii jako jednotný systém programově navazující na filozofii K. Marxe, B. Engelse a V. I. Lenina. Tento systém tvoří určující rámec filozofického pojetí svobody, a proto je nutné alespoň stručně naznačit jeho hlavní myšlenky.⁴⁰

Ruská materialistická filozofie vychází z předpokladu, že předmětem filozofie je svět jako celek: „filozofie nabízí lidem více či méně celistvý a obecný pohled na přírodu, společnost a vědomí lidí.“⁴¹ Proces vývoje filozofie jako samostatné oblasti vědění vedl k vyčlenění základní otázky filozofie, kterou je „otázka vztahu myšlení k bytí, ducha k přírodě, vědomí k hmotě“.⁴² Řešení otázky vztahu myšlení a bytí má

³⁷ Důsledkem bylo, že filozofická tvorba postupně získala natolik polemický charakter, že širší odborná veřejnost ztrácela přehled, kam vlastně filozofie směřuje a čeho bylo dosaženo. S cílem zorientovat se alespoň v nejzákladnějších filozofických otázkách začala vycházet speciální řada reprezentativních kolektivních monografií pod společným názvem: Na čem pracují, o čem vedou spory filozofové. Mnohé z nich měly přímo charakter „kulatého stolu“, u kterého nejvýznamnější zastánci odlišných přístupů prezentovali svá stanoviska a zároveň se formou diskuse snažili najít nějaké obecně akceptovatelné styčné body (například: *Диалектика отрицания отрицания*. Кол. авторов. Москва: Политиздат, 1983; *Диалектическое противоречие*. Кол. авторов. Москва: Политиздат, 1973; *Деятельность: теории, методология, проблемы*. Кол. авторов. Москва: Политиздат 1990).

³⁸ ИЛЕНКОВ, Э. В. *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. Москва: Политиздат, 1984.

³⁹ Jeho přístup byl natolik originální, že to může vést až k domněnce, že se jedná o nemarxistického filozofa působícího v Sovětském svazu (ЕВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии*. Санкт-Петербург: РХГА, 2014, s. 638.), což je ale trochu přehnané tvrzení, protože hlavní Mamardašviliho filozofické práce lze začlenit do oblasti dialektiky, která tvořila ontologicko-gnoseologické jádro marxistické filozofie (МАМАРДАШВИЛИ, М. К. *Формы и содержание мышления*. Санкт-Петербург: Азбука, 2011; МАМАРДАШВИЛИ, М. К. *Классический и неклассический идеалы рациональности*. Санкт-Петербург: Азбука, 2010.) Nicméně to svědčí o přítomnosti v sovětské filozofii i autorů, kteří se výrazně vymykají zjednodušujícím škatulkám.

⁴⁰ Budeme se přitom s nutností abstrahovat od skutečnosti, že pojetí předmětu sovětské filozofie, stanovení jejího obsahu, funkcí, ale dokonce i jejího názvu bylo výsledkem diskusí a sporů a v jednotlivých vývojových etapách obsahuje množství dílčích variací od pojetí filozofie jako prostého zobecnění poznatků speciálních věd (označované jako mechanistické pojetí filozofie) přes pojetí filozofie jako všeobecné metody a logiky vědeckého poznání až po pojetí, kdy se filozofie ztotožňovala s ontologií, a někdy dokonce s celým světovým názorem (*Марксистско-ленинская философия как система (предмет, структура и функции)*. Гл. ред. Г. В. Платонов. Москва: Изд-во Московского университета, 1981, с. 35 – 56).

⁴¹ *Марксистско-ленинская философия*. Гл. ред. Рожин В. П. Москва: Политиздат, 1969, с. 5.

⁴² Tamtéž, s. 6.

dva aspekty: ontologický, kdy se odpovídá na otázku, co je na světě určující, a gnozeologický, kdy se odpovídá na otázku, jak se myšlení vztahuje ke světu, tj. je-li myšlení schopno svět pravdivě poznat a jak se to děje. „Vztah myšlení a bytí je základní filozofickou otázkou proto, že je v ní teoreticky vyjádřen nejobecnější vztah vědomí k vnějšímu světu. Když u člověka vzniká potřeba vybudovat celistvý pohled na svět, bezpodmínečně narazí na nutnost řešit vztah ‚já‘ k ‚ne-já‘, poznání k bytí, ducha k přírodě.“⁴³

Základní filozofická otázka vyplývá ze specifiky lidského vědomí a filozofie formulací této otázky překonává pozici naivního realismu. Lidské vědomí si je schopno uvědomit, že to, co si myslíme o realitě, není samotnou realitou, ale je produktem vědomí. Lidské vědomí není dokonalé, vedle pravdivých myšlenek může vyprodukovat i myšlenky chybné a iluzorní. Toto vědomí nutně problematizuje lidský svět. Každá odůvodněná filozofie proto problém vztahu vědomí a bytí řeší a způsob řešení rozděluje filozofii na dva protikladné tábory: materialismus, kdy se za určující považuje bytí a pravdivost myšlení se z bytí odvozuje, a idealismus, kdy se za určující považuje vědomí. Je-li vědomí vymezeno jako lidské vědomí, pak se jedná o subjektivní idealismus, a je-li naopak za určující považováno vědomí přesahující člověka, pak se jedná o objektivní idealismus.

Sovětská filozofie se přiklání k materialistickému řešení základní filozofické otázky a filozofický obraz světa, který se snaží formulovat, je budován na materialistickém základě. Vycházejíc z těchto předpokladů se dospívá k obecnému vymezení sovětské marxisticko-leninské filozofie, jejíž stručná definice mívá obvykle následující podobu: „Marxisticko-leninská filozofie zkoumá vztah vědomí a hmoty, myšlení k bytí, k vnějšímu světu, odraz tohoto světa ve vědomí člověka a všeobecné zákony pohybu a vývoje přírody, společnosti a poznání.“⁴⁴ A v rozšířenější verzi: „Marxisticko-leninská filozofie je celistvým systémem pojmů, kategorií, zákonů a principů vyjadřujících obecné vlastnosti, charakteristiky a tendence bytí a vývoje světa, jeho poznání a praktického přetvoření na základě materialistického řešení základní filozofické otázky a zobecnění společensko-historické praxe a výtěžků vědy. Součástími filozofie jsou dialektický a historický materialismus, etika a estetika, filozofické otázky vědy a kultury, vědecký ateismus, dějiny filozofie zahrnující analýzu a hodnocení současných nemarxistických směrů.“⁴⁵

Z předmětu filozofie vyplývají její funkce. Vedle ontologické, gnozeologické, logické a metodologické funkce se zdůrazňuje především funkce světonázorová. „Světonázorová funkce filozofie předpokládá rozpracování systému názorů poskytujících jednotný způsob interpretace jevů probíhajících ve světě, určujících místo člověka ve světě a zákonitostí jeho vzájemného působení se světem. Tento systém názorů

⁴³ Tamtéž, s. 7.

⁴⁴ Tamtéž, s. 69.

⁴⁵ *Диалектический материализм: Учебник*. Отв. ред. Бессонов, Б. Н. Москва: Мысль, 1989, с. 27.

je založen na poznání univerzálních zákonitostí, které zahrnují všechny jevy přírodní i sociální reality.“⁴⁶

Světový názor je nejčastěji vymezován jako celkový způsob, jak člověk rozumí sobě a světu, ve kterém žije. Charakteristickým rysem světového názoru je, že není jen sumou objektivních poznatků, ale poznatky jsou provázány s hodnotami, které vyjadřují určité lidské postoje a ideály. Světový názor se proto stává určitým přesvědčením, které reguluje lidský život jako celek. „Každý světový názor (vědecký, nebo nevědecký) představuje systém přesvědčení nebo přinejmenším základní přesvědčení, které plní funkci regulační ideje, kritéria hodnocení, explanačního principu, imperativu.“⁴⁷ Existují různé typy světových názorů,⁴⁸ a ne každý světový názor má charakter filozofie. Ruská materialistická filozofie má ambici stát se „teoretickým jádrem světového názoru“,⁴⁹ protože si uvědomuje, že světový názor je duchovní silou, která formuje lidskou osobnost a zásadně determinuje její život. Někdy je sovětská marxisticko-leninská filozofie se světovým názorem dokonce ztotožňována. „Marxisticko-leninská filozofie představuje systém filozofických disciplín, celistvý světónázor, který je zároveň teorií poznání, logikou, obecně sociologickou teorií.“⁵⁰

Nutnost formování světového názoru je spojena se specifikou lidské existence, která je pro člověka nemyslitelná bez pochopení jeho místa ve světě. Světový názor nabízí člověku určitý způsob, jak porozumět sobě a svému světu, a na základě toho řešit centrální otázku smyslu života. Tvoří-li jádro světového názoru vztah člověka a světa, pak se základním předmětem filozofie stává „univerzální v systému „člověk – svět““.⁵¹ Vztah člověka a světa je pojímán asymetricky. Vychází se z předpokladu, že ten, kdo si světový názor vytváří, kdo prostřednictvím něho vyjadřuje svůj postoj ke světu (nejen poznávací, ale i hodnotový) a kdo se následně může světovým názorem řídit, je výhradně člověk. Člověk je centrem světa, který chce světu adekvátně porozumět a na základě porozumění se chce pokusit svět zdokonalit tak, aby mu lépe vyhovoval.

Ruská materialistická filozofie je programově antropocentrická, protože nejen považuje člověka za smyslový střed světa (právě jen člověka se světový názor bezprostředně týká), ale navíc odmítá podřizovat člověka jakýmkoli hodnotám, které by člověka přesahovaly. Explicitně se proto staví odmítavě jak vůči nábo-

⁴⁶ *Диалектический и исторический материализм*. Под общей редакцией А. П. Шептулина. Москва: Политиздат, 1985, с. 13.

⁴⁷ ОЙЗЕРМАН, Т. И. *Научно-философское мировоззрение марксизма*. Москва: Наука, 1989, с. 21.

⁴⁸ Základní přehled hlavních světových názorů dnes nabízí například kniha Za novými světy – průvodce světovými názory. (SIRE, J. W. *Za novými světy – průvodce světovými názory*. Praha: Návrat, 1993.)

⁴⁹ СПИРКИН, А. Г. *Основы философии: Учебное пособие для вузов*. Москва: Политиздат, 1988, с. 25.

⁵⁰ *Основы марксистско-ленинской философии: Учебник*. Гл. ред. Константинов, Ф. В. Москва: Политиздат, 1981, с. 19.

⁵¹ АЛЕКСЕЕВ, П. В., ПАНИН, А. В. *Диалектический материализм (общие теоретические принципы)*. Москва: Высшая школа, 1987, с. 12.

ženskému, tak i vůči naturalistickému světovému názoru. Náboženský světový názor postuluje jako nejvyšší hodnotu Boha a naturalistický světový názor postuluje jako nejvyšší hodnotu Přírodu, naopak antropocentrický světónázor vychází z předpokladu, že neexistuje nic, co by stálo nad člověkem a čemu by se měl člověk podřizovat. Výhradně člověk sám na základě zcela autonomně stanovených hodnot určuje svůj život.⁵²

Ruští náboženští filozofové se ostře stavěli proti podobnému antropocentristu, protože podle jejich soudu znamená popírání objektivních hodnot, které mají náboženské kořeny. Odmítají humanismus, ve kterém se člověk stává Bohem, a prosazují náboženský humanismus, ve kterém je člověk podřízen hodnotám, které člověka přesahují.⁵³ Upozorňovali zejména na zhoubné etické důsledky antropocentricky interpretovaného humanismu a odvolávali se při tom na myšlenky F. M. Dostojevského, který si v románu *Bratři Karamazovi* klade otázku, co kromě víry v Boha může spoutat ďábla, který je přítomen v každé lidské duši a čeká na svou šanci. „*Když není Bůh, pak je vše dovoleno. Lidé budou moci dát průchod všem špatnostem, kterých jsou schopni, protože nebude Nikdo, kdo by jim v tom bránil.*“⁵⁴

Filozofickým jádrem marxisticko-leninského světového názoru je materialistická dialektika, která je pojímána jako filozofie v užším slova smyslu. V ní byly vyloženy základní principy, zákony a kategoriální systém filozofické teo-

⁵² V současné etice životního prostředí je podobný antropocentrismus kritizován jako ekologicky neudržitelný, a jako alternativní přístup je prosazován biocentrismus. Nicméně antropocentristé namítají, že nelze logicky konzistentně zaujmout jinou světónázorovou pozici než lidskou. (FEBER, J. Antropocentrické východisko etiky životního prostředí (metodologická analýza). In: *Filozofický časopis*, roč. 48, 2000, č. 5, s. 749 – 763).

⁵³ Již před revolucí v roce 1909 byl publikován sborník *Mezníky*, který měl obrovský ohlas, a jen v období let 1909 – 1910 se objevilo na jeho adresu více než 200 polemických statí a knih. S. L. Frank v něm publikoval stať *Etika nihilismu*, která obsahuje ostrou kritiku mravního světónázoru revolučně naladěné ruské inteligence, který Frank definuje jako „nihilistický moralismus“. Znamená odmítání objektivních mravních hodnot, což vede ke zbožštění subjektivních zájmů bližního. Důsledkem je uznání toho, že vyšším a jediným mravním závazkem je služba lidu. Člověk je z tohoto pohledu povinen všechny své síly obětovat pro blaho většiny a vše, co brání naplnění tohoto úkolu, je považováno za zlo, které musí být nemilosrdně vymýceno. Život tak ale ztrácí objektivní vnitřní smysl, protože jeho jedinou náplní se stává uspokojování subjektivních materiálních potřeb. Nihilismus jako odmítnutí víry v absolutní hodnoty se zde spojuje s přísným vyžadováním mravních závazků vůči lidu. Klasického ruského inteligenta tohoto období lze podle Franka definovat jako „bojovného mnicha nihilistického náboženství pozemského blahobytu...“, obsah jeho víry je založen na nábožensky bezvěreckém zbožštění pozemského blahobytu“ (ФРАНК, С. Л. *Этика нигилизма*. In: *Вехи. Из глубины*. Москва: Правда, 1991, с. 193). Samotná idea zlepšování materiálních podmínek je samozřejmě i pro Franka správná, ale je potřeba ji chápat jako žádoucí důsledek všestranného rozvoje kultury, protože rozvoj společnosti nemá jen ekonomický rozměr, ale „musí se opírat o filozofickou ideu kultury jako historicky uskutečněný soubor objektivních neboli absolutních hodnot“ (ФРАНК, С. Л. *Капитализм и культура*. In: *Московский еженедельник*, 1910, № 16, с. 42). Frank se proto staví proti marxismu, protože relativizace a odmítání absolutních duchovních hodnot činí z marxismu systém, který je zbaven „jakéhokoliv filozofického a etického základu“ (Tamtéž, s. 2).

⁵⁴ DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovovi*. Praha: Odeon, 1980, s. 186.

rie. Rámcové povědomí o materialistické dialektice, v té podobě jak se rozvíjela v Sovětském svazu na úrovni institucionalizované filozofie, si lze vytvořit na základě řady reprezentativních kolektivních děl, ve kterých byly zúročeny hlavní výsledky filozofického poznání. K nim patří především pětidílná *Materialistická dialektika* z roku 1982,⁵⁵ čtyřdílná *Materialistická dialektika jako obecná teorie vývoje* z roku 1982⁵⁶ a osmidílná *Marxisticko-leninská dialektika* z roku 1985.⁵⁷ Aby bylo možné utvořit si úplnější obraz o stavu dialektiky, je nutné přehled hlavních děl ještě doplnit o literaturu z oblasti tzv. dialektické logiky, která měla vyjádřit dialektický způsob myšlení a poznání. Nelze opomenout pětidílnou *Dialektickou logiku* z roku 1986⁵⁸ a kolektivní *Dialektickou logiku* z roku 1982,⁵⁹ ve kterých byly částečně zúročeny logická zkoumání v rámci dialektiky.

Není jistě možné pustit se do detailnějšího rozboru materialistické dialektiky, ale musíme zmínit alespoň dva principy, které zásadně vyjadřují dialektický způsob myšlení.⁶⁰ Jedná se o princip materialistického monismu a princip vývoje.

Princip materialistického monismu (označovaného rovněž jako princip materiální jednoty světa) postuluje svět jako jednotný provázaný celek, který funguje na základě univerzálních zákonitostí bytí. Bytí je označováno jako hmota. Hmota je vymežována jako ontologická kategorie a zároveň jako kategorie gnozeologická: 1) Z ontologického hlediska je hmota jedinou substancí, která je nositelkou řady atributů.⁶¹ K atributům hmoty se řadí prostor, čas a pohyb, které jsou základními způsoby existence hmoty, tj. bytí. Hmota je hierarchickou strukturou obsahující řadu forem, které se liší svou složitostí. Nejsložitější formou pohybu hmoty (formou bytí) je společenská realita, která se stává substancí člověka. Zásadním atributem hmoty je dále odraz. Schopnost odrazu se vyvíjí a na společenském stupni vývoje hmoty nabývá podoby lidského vědomí. K dalším atributům hmoty patří systémovost, která vyjadřuje provázanost jednotlivých forem bytí v jeden celek konstituovaný univerzální strukturou, tj. systémem univerzálních dialektických zákonů. Hmota je z ontologického hlediska pojímána jako univerzální systém vzájemného působení jednotlivých forem pohybu. 2) Z gnozeolo-

⁵⁵ *Материалистическая диалектика*. В 5 томах. Гл. ред. Константинов, Ф. Москва: Мысль, 1982.

⁵⁶ *Материалистическая диалектика как общая теория развития*. В 4 томах. Гл. ред. Ильичев, Л. Ф. Москва: Наука 1982.

⁵⁷ *Марксистско-ленинская диалектика*. В 8 томах. Гл. ред. Митин, М. Б. Москва: МГУ, 1985.

⁵⁸ *Диалектическая логика*. Гл. ред. Абдильдин, Ж., М. Алма-Ата: Наука, 1986.

⁵⁹ *Диалектическая логика*. Гл. ред. Оруджев, З.М., Шептулин, А. П. Москва: МГУ, 1982.

⁶⁰ I jen zběžné prostudování základní literatury, která se věnuje dialektice, ukazuje, že výčet principů i způsoby jejich interpretace se různí. Nepanuje úplná shoda ani v tom, které principy mají obecnou platnost, které se týkají jen objektivní dialektiky (ontologie), které subjektivní dialektiky (logika a gnozeologie), které plní jen metodologickou funkci a které se týkají jen stavby samotné dialektiky jako logicky konzistentní teorie. Nicméně nehlédě na poměrně rozsáhlou odbornou diskusi a spory lze zformulovat principy, které vyjadřují smysl dialektiky jako určitého pohledu na svět a které nejsou zásadně zpochybňovány.

⁶¹ *Философская энциклопедия*. Том 5. Гл. ред. Константинов, Ф. Б. Москва: Советская энциклопедия, 1970, с. 152.

gického hľadiska je hmota vymezovaná jako prvotní realita, která stojí jako samostatné a nezávislé bytí ve vztahu poznávajícímu vědomí. V tomto relativním smyslu je hmota prvotní objektivní realitou a vědomí jen druhotnou vlastností hmoty. V absolutním smyslu je však vzájemné působení objektivní a subjektivní (vědomí) reality součástí univerzálního celku bytí.

Ustavení principu monismu zdůvodňuje možnost budovat dialektiku jako filozofickou teorii, protože vymezení dialektiky jako nauky o „*všeobecných zákonech pohybu a vývoje přírody, společnosti a myšlení*“⁶² předpokládá zásadní jednotu bytí a myšlení jako vzájemně působících a jen relativně samostatných součástí hmotné substance. Jednota bytí a myšlení (v materialistické dialektice označované jako princip jednoty dialektiky, logiky a teorie poznání) se stává konstitutivní zásadou umožňující propojit ontologii, gnozeologii a logiku, tj. objektivní a subjektivní dialektiku v jeden celek.⁶³

Princip monismu je zásadní pro filozofické pojetí svobody, protože člověka s jeho vědomím jako nositele svobody začleňuje do univerzálního celku bytí. Rozvoj člověka a jeho svobody je následně interpretován jako imanentní proces probíhající v rámci našeho materiálního světa. Materialistická dialektika se tak vymezuje jak vůči subjektivnímu, tak objektivnímu idealismu, které svobodu neadekvátně pojmají jako nezávislost na materiálním světě. Takto pojatá svoboda může být jen výplodem iluzorního vědomí, které se od materiálního světa buď přímo abstrahuje (případ subjektivního idealismu), nebo si přisvojuje transcendentní schopnosti, na kterých může zdánlivě participovat (případ idealismu objektivního). V rámci náboženské varianty objektivního idealismu se tak děje díky Boží milosti. Bůh jako všemohoucí tvůrce, tj. síla, která materiální svět přesahuje (transcenduje) může člověku svobodu v omezené míře poskytovat.

Z hlediska principu materiálního monismu nemůže lidská svoboda spočívat v absolutní nezávislosti na materiálním světě, ale jedině jako dynamický vztah mezi materiálním světem a člověkem. Člověk se postupně vymaňuje ze závislosti na materiálním světě a v míře, která je podmíněna růstem jeho tvůrčích sil, je schopen prosazovat svou vlastní vůli.

Druhým principem je princip vývoje, který postuluje svět jako neustále se měnící celek, přičemž změny mají charakter vývoje. Vývoj je definován jako: „zamě-

⁶² *Материалистическая диалектика как научная система*. Гл. ред. Шептулин, А. П. Москва: Московский университет, 1983, с. 18.

⁶³ Nehledě na to, že se vedly spory, má-li se jednota chápat jako totožnost nebo jen jako určitá shoda (*Объективная диалектика*. Гл. ред. Вязкев, Ф. Ф. Москва: Мысль, 1981, с. 70), zůstává platné stanovisko, které formulovala jedna z vůdčích filozofických osobností zakládající materialistickou dialektiku jako výlučnou filozofickou disciplínu, P. V. Koptin: „V bohatém leninském filozofickém dědictví zaujímá centrální místo rozvinutí ideje jednoty dialektiky, logiky a teorie poznání. Tato idea má principiální význam v chápání podstaty marxistické filozofie“ (КОПНИИ, П. В. *Философские идеи В. И. Ленина и логика*. Москва: Академия наук, 1969, с. 29).

řená, nevratná kvalitativní změna systému“.⁶⁴ Vývoj je jednotou progresivních a regresivních změn, kdy celková progresivní tendence je provázána regresivními změnami. Progres je definován jako: „zákonitá tendence pohybu od prostého ke složitějšímu, od nižšího k vyššímu, od starého k novému“.⁶⁵ Staré je to, co vyčerpalo své možnosti, naopak nové je to, co obsahuje potenci k dalšímu vývoji. Vývoj je zákonitý proces, který je podřízen zákonům dialektiky. Tři základní zákony dialektiky (zákon jednoty a boje protikladů, zákon přechodu kvantitativních změn v kvalitativní, zákon negace negace) stanovují zdroj vývoje, kterými jsou vnitřní rozpory systému, mechanismus vývoje, který probíhá jako přechod k nové kvalitě po překročení určité míry kvantitativních změn uvnitř systému, a formu vývoje, který má podobu spirály, kdy určitá negovaná stará kvalita je znovu negována a proces vývoje tak uchovává v nové kvalitě podstatné stránky původní kvality na vyšší úrovni.

Důležitým metodologickým důsledkem principu vývoje je princip historismu. Je-li jakákoli realita výsledkem vývojových procesů, pak to znamená, že je potřeba každou realitu, v našem případě svobodu, zkoumat a posuzovat jako součást vývojových procesů, tzn. historicky. „*Abychom porozuměli jevům, nesmíme zapomínat na historické vztahy, musíme pohlížet na každý jev z hlediska toho, jak jev vznikl a jakými etapami prošel.*“⁶⁶

Princip vývoje je zásadní z hlediska filozofického pojetí svobody, protože člověk jako nositel svobody je interpretován jako produkt vývoje materiálního světa. Člověk a jeho svoboda nejsou pojímány jako daný stav, ale jako proces. Ve vývoji materiálního světa se rozlišují dva kvalitativně odlišné procesy: evoluce, v důsledku které dochází v rámci přírodní reality k formování lidského organismu, a historie, v důsledku které dochází v rámci společenské reality k formování specificky lidských znaků, které již přesahují biologickou přirozenost a zakládají společensko-kulturní podstatu člověka. Tato tzv. antroposociogeneze je dialektickým procesem vzájemného působení společenského celku a člověka, který v tomto procesu vystupuje zároveň jako subjekt, tj. vědomý tvůrce společenské reality, i jako objekt, tj. produkt působení objektivních společenských sil.⁶⁷

Člověk se v důsledku antroposociogeneze postupně osvobozuje ze závislosti na objektivní přírodě a začíná sám formovat sebe a svůj společensko-kulturní svět. V něm postupně ztrácí na významu čistě evoluční faktory (proměnlivost a přirozený výběr) a člověk sám začíná tvořit na základě samostatně zvolených

⁶⁴ АЛЕКСЕЕВ, П. В., ПАНИН, А. В. *Диалектический материализм (Общие теоретические принципы)*. Москва: Высшая школа, 1987, с. 190.

⁶⁵ *Марксистско-ленинская философия*. Гл. ред. Рожин В. П. Москва: Политиздат, 1969, с. 121.

⁶⁶ Tamtéž, s. 124.

⁶⁷ „Lidé jsou autory i herci vlastního dramatu.“ Tímto slavným tvrzením K. Marx metaforicky vyjadřuje tu skutečnost, že člověk sice sám vytváří svou společenskou realitu, ale nedělá to jen tak, jak mu napadne (tj. čistě subjektivně), ale za okolností, které tu vždy již nachází jako dědictví minulosti (tj. jako objektivně dané).

hodnot. Člověk postupně opouští říši přírody (svět objektivní determinace) a přechází do říše svobody (svět hodnotové samo-determinace).

Zásadním v marxistickém pojetí determinismu, jako vyjádření dialektiky lidské svobody a objektivní nutnosti, je úloha materiální praxe, která se stává rozhodujícím faktorem v životě člověka. Svoboda je pojímána jako vyjádření lidského subjektu v praktické činnosti, ve které dochází k materiální předmětné seberealizaci člověka ve vnějším světě. „V termínech determinismu je seberealizaci lidské podstaty ve vnějším světě možné interpretovat jako samo-determinaci lidské činnosti předpokládající jistou míru autonomie člověka jako materiálního systému ve vztahu k okolnímu prostředí.“⁶⁸ „Druhým aspektem projevu lidské svobody je nejen schopnost přetvářet okolní svět, ale i schopnost přetvářet sebe sama i tu societu, které je člověk součástí.“⁶⁹

2. Obecný pojem svobody

Alespoň zběžné vymezení základních filozofických východisek umožňuje přejít k vlastnímu výkladu svobody. V rámci marxisticko-leninského pojetí lze vyčlenit ve filozofické reflexi svobody dvě základní tendence. První tendencí bylo pojímat svobodu primárně jako poznanou nutnost a druhou tendencí bylo pojímat svobodu jako společenskou praxi.

První tendence se odvolává na B. Engelse, který svůj filozofický přístup explicitně vyjádřil v díle *Anti-Dühring*, když se v polemice s Dühringem přiklání k Hegelovu pojetí: „Hegel jako první správně vyložil vzájemný vztah svobody a nutnosti. Svoboda je pro něho pochopení nutnosti... Svoboda nespočívá ve vysněné nezávislosti na přírodních zákonech, nýbrž v poznání těchto zákonů a v možnosti, která je tím dána, nechat je plánovitě působit k určitým účelům. Platí to jak o zákonech vnější přírody, tak o zákonech, kterými se řídí tělesné a duchovní jsoucno člověka samého – dvě kategorie zákonů, které můžeme od sebe oddělovat nanejvýš jen v představách, nikdy ve skutečnosti. Svoboda vůle neznamená proto nic jiného než schopnost rozhodovat se se znalostí věci. Čím svobodnější je tedy soud člověka o určité otázce, s tím větší nutností bude určen obsah tohoto soudu; zatímco nejistota založená na neznalosti, která volí zdánlivě libovolně mezi mnoha různými a rozpornými možnostmi rozhodování, dokazuje právě tím, že je nesvobodná, že je ovládána předmětem, který měla ovládnout. Svoboda spočívá tedy ve vládě nad námi samými a nad vnější přírodou, ve vládě založené na poznání přírodních nutností; je tedy nutně produktem dějinného vývoje.“⁷⁰

Druhá se odvolává na K. Marxe a rozvíjí jeho myšlenku, kterou formuloval

⁶⁸ АЛЕКСЕЕВ, П. В., ПАНИН, А. В. *Диалектический материализм (Общие теоретические принципы)*. Москва: Высшая школа, 1987, с. 324.

⁶⁹ Tamtéž, s. 325.

⁷⁰ MARX, K., ENGELS, B. *Vybrané spisy v pěti svazcích. Svazek 4*. Praha: Svoboda, 1977, s. 168.

v *Tezích o Feuerbachovi*. 8. teze zní: „*Veškerý společenský život je podstatně praktický. Všechna mystéria, která dávají teorii popud k mysticismu, nacházejí své racionální řešení v lidské praxi a v pochopení této praxe.*“⁷¹

První tendence, která pojímá svobodu jako poznanou nutnost, by mohla být začleněna do tradice filozofického determinismu. Život člověka je určován objektivním světem a úspěšnost života je závislá na tom, do jaké míry je člověk schopen dát na základě poznání svůj život s tímto světem do souladu.

Druhá tendence, která primárně pojímá člověka jako praktického tvora, by mohla být pojata jako variace existenciálního přístupu, ve kterém se prvotní antropogenní silou stává sám člověk, který svobodně (tj. nezávisle) vůči objektivní determinaci sám tvoří sebe a svůj svět.

Originalita prvního přístupu spočívá v tom, že na rozdíl od tradičního determinismu není v materialistické dialektice rozhodující determinantou příroda, ale společnost (zejména její ekonomický systém označovaný jako společenská základna). Originalita druhého přístupu spočívá v tom, že na rozdíl od existenciálních přístupů není svoboda pojímána jen jako individuální duchovní síla, ale síla praktická, tj. síla materiálně-duchovní mající společenský charakter.

Význam pojetí svobody jako praxe spočívá v tom, že umožňuje obě tendence propojit v organický celek. Praxe jako tvůrčí (subjektivní) činnost se zpředměňuje ve společenské substanci (ekonomický systém), která se jako zvěcnělá činnost stává objektivní determinantou lidského života. Člověk jako subjekt praxe takto disponuje v určité podmíněné míře svobodou, protože je nejen objektem, ale i subjektem (spolutvůrcem) svého společenského světa.⁷²

Obě tendence v pojímání svobody jsou dialekticky propojeny, nicméně ve vývoji ruské marxisticko-leninské filozofii lze vysledovat určitou změnu v důzřezích. Nejprve se zdůrazňovalo pojetí svobody jako poznané nutnosti, což bylo v souladu s celkovým pojetím dialektiky jako ve své podstatě deterministické koncepce. Svět je určován objektivními zákonitostmi, které se dialektika snaží poznat, aby mohly být využity ve prospěch člověka. Toto pojetí našlo své oficiální vyjádření ve vymezení svobody v reprezentativním díle *Filosofická encyklopedie*, které zúročilo filozofické poznání do šedesátých let. „*Svoboda – poznaná nutnost a činnost člověka v souladu se svými vědomostmi, možnost a schopnost volby ve svých činech. Na poznání a využití objektivních zákonů je založena svoboda lidí ve vztahu k přírodě, která roste v závislosti na rozvoji vědy a techniky.*“⁷³

⁷¹ MARX, K., ENGELS, B. *Vybrané spisy v pěti svazcích. Svazek 1*. Praha: Svoboda, 1976, s. 217.

⁷² Obdobně vypovídá významný český marxistický filozof K. Kosík, který praxi vymezuje jako zpředměťování člověka a realizaci lidské svobody. „*V jejím dění, v němž se vytváří specificky lidská skutečnost, se současně určitým způsobem děje skutečnost, která existuje nezávisle na člověku.*“ (KOSÍK, K. *Dialektika konkrétního*. Studie o problematice člověka a světa. Praha: Academia, 1966, s. 156.)

⁷³ *Философская энциклопедия*. Гл. ред. Ф. В. Константинов. Т. 4. Москва: Советская Энциклопедия, 1967, с. 559.

Na základě uvedeného díla lze udělat určité zobecnění, které shrnuje způsob, jak byla svoboda v té době pojímána. Zdůrazňuje se několik hlavních znaků svobody:

1) Marxismus je sice deterministickou koncepcí, ale odmítá fatalismus. Svoboda nespočívá jen ve vědomém podřízení se jen jedné přísně dané možnosti dalšího vývoje. Lidé sice nejsou svobodni ve výběru objektivních podmínek své činnosti, ale disponují určitou mírou svobody ve vztahu k volbě cílů, protože objektivní podmínky nabízejí ne jednu, ale více možností dalšího vývoje, které se s různou mírou pravděpodobnosti mohou realizovat. Dokonce i v případě, že nejsou alternativy, člověk může zpomalit nástup nechtěného a naopak urychlit realizaci chtěného. Lidé jsou rovněž svobodni ve výběru prostředků, protože k určitému cíli lze dospět různými cestami. Svoboda takto není absolutní, ale relativní (tj. omezena možnostmi, které jsou vyjádřením objektivních podmínek).

2) Míra svobody se zvětšuje v závislosti na adekvátním poznání objektivních možností, v závislosti na síle a účinnosti prostředků, které jsou k dispozici k realizaci zvolených cílů, v závislosti na tom, do jaké míry se individuální zájmy a formulované cíle shodují se směřováním mas a objektivními tendencemi společenského pokroku. Právě tento prvek je zdůrazňován v dobových učebnicích marxisticko-leninské filozofie a je považován za hlavní smysl pojetí svobody jako poznané nutnosti. Svoboda nespočívá v iluzorní nezávislosti na objektivních podmínkách, ale ve schopnosti „...rozhodovat se na základě znalostí“.⁷⁴

3) Svoboda neznamená svévoli. Člověk je svobodný ve svém myšlení a činech ne proto, že nejsou příčinně podmíněny, ale proto, že podmíněnost není jednoznačná. Pod vlivem stejných příčin a ve stejném společenském prostředí mohou lidé myslit a činit do jisté míry různě v závislosti na cílech, které se snaží prosazovat, protože odpovídají jejich zájmům.

4) Mezi svobodou a nutností panuje dialektický vztah. Svoboda je součástí nutnosti, protože nutnost se nemůže prosadit v lidské činnosti jinak než prostřednictvím lidské vůle. Svoboda je přítomna v nutnosti jako řetězec postupných voleb (díličích rozhodnutí) a jejich uskutečňování, a teprve to vede k nastolení určitého objektivního stavu. Nutnost je zároveň součástí svobody, protože volby (díličí rozhodnutí) i úspěšnost jejich uskutečňování jsou závislé na objektivních podmínkách (nutnosti).

5) Svoboda jako součást lidské rodové podstaty je historickým výdobytkem, tj. schopností, kterou lidstvo získává postupně v závislosti na vývoji společnosti. „*První lidé, kteří se vydělovali z říše zvířat, byli ve všem podstatném právě tak nesvobodní jako sama zvířata; ale každý pokrok v kultuře byl krokem ke svobodě. Na prahu dějin lidstva stojí objev přeměny mechanického pohybu v teplo: získání ohně třením; na konci dosavadního vývoje stojí objev přeměny tepla v mechanický pohyb... oheň získaný třením poskytl člověku poprvé vládu nad přírodní silou, a tím ho definitivně oddělil od*

⁷⁴ Марксистско-ленинская философия. Гл. ред. Рожин В. П. Москва: Политиздат, 1969, с. 293.

říše zvířat.“⁷⁵ Ve chvíli, kdy člověk začal ovládat síly přírody, byl započat proces postupného osvobodování se z bezpodmínečné závislosti na objektivních přírodních silách, které původně, dokud je člověk neměl pod svou kontrolou, obvykle působily proti jeho vůli, tj. proti možnosti realizovat své vlastní cíle.

6) Podstata svobody je společenská. Jen jako součást společnosti člověk určitou mírou svobody disponuje. Míra lidské svobody závisí na rozvoji společnosti, protože společnost vytváří pro realizaci svobody materiální (zejména úroveň rozvoje výrobních sil) a duchovní (zejména úroveň rozvoje vědeckého poznání) podmínky. Ale aby se mohla společnost jako celek rozvíjet, musí být zároveň ve společnosti individuální svoboda ve prospěch celku omezena. V tomto smyslu se vyjadřuje V. I. Lenin, když odmítá anarchistické a individualistické koncepce svobody: „*žít ve společnosti a být svobodný na společnosti není možné.*“⁷⁶

7) Růst výrobních sil a lidského poznání automaticky nevede ke svobodě každého jednotlivého člověka, ale závisí na sociálně-politickém uspořádání, které určuje, jak bude svoboda fakticky distribuována mezi odlišnými sociálními třídami, sociálními skupinami i jednotlivými lidmi. V antagonistické společnosti založené na soukromém vlastnictví výrobních prostředků a rozdělené v důsledku toho na protikladné společenské třídy se svoboda jedněch uskutečňuje na úkor druhých. Lidé, kteří disponují ekonomickou a politickou mocí, ovládají většinu společnosti a zbavují ji tak svobody, protože většina lidí se stává jen vykonavateli vůle mocných. V třídně rozdělené společnosti „*osobní svoboda existovala jen pro jedince, kteří se rozvíjeli v rámci vládnoucí třídy, a jen do té míry, do jaké k ní patřili.*“⁷⁷

8) Celá historie lidstva je provázená bojem za svobodu ve smyslu postupného zbavování se třídních a jiných sociálních omezení a boj za svobodu byl úzce propojen s bojem za sociální rovnost. Pod heslem „volnost, rovnost, bratrství“ byl svržen feudalismus a nastolen kapitalismus, ale v kapitalistické společnosti nejsou hodnoty svobody a rovnosti uskutečnitelné, protože majetkové a sociální rozdíly se v kapitalistické společnosti naopak ještě prohlubují a roste tak nerovnost a v návaznosti na to závislost většiny společnosti na těch, kteří reálně disponují ekonomickou a politickou mocí.

9) Podmínkou svobody pro všechny je rovnost (jak ekonomická, tak politická a sociální), a proto dosažení skutečné svobody pro všechny je možné jen v beztřídní komunistické společnosti. V ní dojde k plnému osvobození člověka, protože lidé se zbaví ekonomického, sociálního a politického útlaku a budou se tak moci ve stejné míře podílet na rozvoji společnosti. V komunistické společnosti

⁷⁵ MARX, K., ENGELS, B. *Vybrané spisy v pěti svazcích, Svazek 4*. Praha: Svoboda, 1977, s. 168 – 169.

⁷⁶ ЛЕНИН, В. И. *Полное собрание сочинений в 55 томах, т. 12*. Москва: Издательство политической литературы, 1958, с. 104.

⁷⁷ МАРКС, К., ЭНГЕЛЬС, Ф. *Сочинения, том. 3*. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1954, с. 75.

bude nastolen stav, kdy „svobodný rozvoj každého je podmínkou svobodného rozvoje všech“.⁷⁸

O dvacet let později lze v oficiálním *Filosofickém encyklopedickém slovníku* vysledovat určitou změnu v akcentech. Pojem svobody je definován následovně: „Svoboda, schopnost člověka činit v souladu se svými zájmy a cíli, která je založena na poznání objektivní nutnosti.“⁷⁹

Jednotlivé znaky svobody si uchovávají svou obecnou platnost, ale do popředí se dostává tendence pojímat svobodu primárně jako tvorbu, tj. jako realizaci vlastních cílů. Úspěšnost tvorby je sice závislá na objektivním poznání, tj. poznání objektivních podmínek, v rámci kterých se tvorba uskutečňuje, a „poznaná nutnost“ tak zůstává součástí svobody, ale stává se jen prostředkem, tj. plní důležitou funkci ve vztahu k cílům, na které je tvorba zaměřena.

Možná, že změnu v akcentech lze objasnit ideologicky. Důraz na „poznanou nutnost“ plnil zpočátku zejména legitimizační funkci, tj. měl zdůvodnit socialistickou revoluci jako nutný historický stupeň v objektivně zákonitém vývoji lidstva. Nicméně v osmdesátých letech stála společnost před úkolem vybudovat něco, co tu objektivně ještě nikdy nebylo. Tvorba nové společnosti se nemůže primárně opírat o objektivní poznání, tj. poznání něčeho, co už objektivně je, protože je zaměřena na něco, co objektivně ještě není.

Tvorba je primárně založena na tom, že je nutné nejprve něco nového vymyslet, a teprve následně lze výmysl realizovat. Výmysl se stává cílem tvorby, a jako takový je pro tvorbu prvotní. V tvorbě tak svoboda získává svůj pravý smysl jako svoboda vůle, tj. jako určenost naší činnosti naším vlastním chtěním. Formulace toho, co chceme, se stává cílem činnosti a stanovený cíl následně činnost určuje. Právě vytvářením a následnou realizací vlastních životních cílů, ke které v tvorbě dochází, nastává zásadní převrat v lidské existenci znamenající život ve svobodě. Definujeme-li člověka jako svobodného tvora, má se tím na mysli, že jeho život není určován pouze objektivními podmínkami (determinismus), ale naopak něčím, co sám chce. Svoboda se stává skutečnou za předpokladu, že je člověk schopen (má dostatek sil) své chtění realizovat, tj. má dostatečně silnou vůli založenou na nezbytných intelektuálních i fyzických schopnostech. Skutečná svoboda znamená, že nejen něco chceme, ale to, co chceme, jsme schopni v životě prosazovat. Svoboda je stav, kdy člověk dělá to, co sám chce, naopak nesvoboda znamená, že je život určován podmínkami, které člověk není schopen ovlivnit.

Materialistické pojetí svobody setrvává na důsledném odmítnutí subjektivně-idealistické interpretace svobody jako nezávislosti vědomí na objektivních podmínkách, protože je neslučitelné s celkovou koncepcí materialistického pojetí

⁷⁸ МАРКС, К., ЭНГЕЛЬС, Ф. *Сочинения, том 4*. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1954, с. 447.

⁷⁹ *Философский энциклопедический словарь*. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. Москва: Сов. Энциклопедия, 1983, с. 395.

dějin a zároveň odmítá redukovat otázku svobody výlučně na oblast vědomí. „Na rozdíl od idealistů (Hegel, existencialismus) marxismus-leninismus zastává názor, že jen vědomí svobody bez možnosti její praktické realizace v činnosti je jen iluze reálné svobody.“⁸⁰ Svoboda neznamená iluzorní schopnost se od vnějších podmínek duchovně abstrahovat, ale schopnost věci na základě poznání ovládat, tj. mít je ve své moci. Právě moc, kterou člověk získává s růstem poznání a technických dovedností, umožňuje prosazovat svobodu jako toho, co sami chceme, čeho chceme v životě dosáhnout.

Když se tvrdí, že je člověk svobodným tvorem, znamená to, že je schopen se vymanit ze závislosti na objektivních podmínkách (objektivní determinaci) a je schopen řídit svůj život na základě vlastního chtění, tj. svobodné vůle. Lidská svoboda však není absolutní, ale je omezena neboli determinována jak vnějším přírodním a společenským prostředím, tak stavem lidského těla a jeho vědomí. Svoboda se proto nemůže realizovat mimo tuto determinaci, ale jedině vůči ní. Nejprve jako schopnost poznávat objektivní determinanty, což dovoluje vybírat si mezi těmi možnostmi, které člověku objektivní svět nabízí. „Odtud pramení marxistické vymezení svobody jako poznané nutnosti, v souladu se kterým svoboda osobnosti, kolektivu, třídy, celé společnosti nespočívá ve vysněné nezávislosti na objektivních podmínkách, ale ve schopnosti ... vybírat svůj způsob jednání v odlišných podmínkách.“ Tato schopnost leží v základech definice svobody jako volby.

Lidská svoboda je ale schopna jít mnohem dál. Člověk je schopen se objektivnímu světu postavit na odpor a je schopen ho měnit. Člověk se tak postupně stává spolutvůrcem neboli subjektem té reality, ve které jako vědomý tvor žije. Tak zvaná negativní svoboda jako nezávislost na zadaných podmínkách se stává předpokladem „pozitivní svobody jako tvůrčí činnosti“.⁸¹

Součástí lidské podstaty se postupně stává svoboda pojímaná jako tvůrčí počátek, který v opozici vůči objektivnímu (původně přírodnímu) světu konstituuje nejen lidský svět, ale i člověka samotného. Člověk se postupně stává součástí jím vytvořené (kulturně-společenské) reality, jejíž konstitutivní základ tvoří vztah mezi subjektem (vědomým tvůrcem) a objektem (tím, na co je tvorba zaměřena). Kategorie „subjekt“ a „objekt“ nejsou v kontextu celku lidského života jen kategoriemi gnozeologickými (tj. kategoriemi, které vyjadřují čistě duchovní, poznávací vztah mezi poznávajícím vědomím a poznávaným bytím), ale jsou primárně pojímány jako kategorie ontologické (tj. kategorie bytí).

Svoboda pojímaná jako tvořivost se dotýká nejen vnějšího prostředí (nejprve přírodního a následně i společenského), ale je namířena i na samotného člověka. Člověk se nemusí smířit se svým objektivním stavem (stavem svého těla a vědomí), ale může na sobě zapracovat a změnit se (dotvořit se) k lepšímu jak po tělesné, tak intelektuální stránce. Celkově tak dospíváme k pojetí lidské svobody jako

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ Tamtéž.

hodnotové samodeterminaci. Člověk nedělá jen to, co je nutné, aby přežil, a co je dáno objektivně, ale je schopen spoluurčovat svůj život tím, že si stanovuje určité vědomé cíle (cílové hodnoty), které se snaží ve svém životě realizovat. Hledání strategického cíle života, tj. nejvyšší hodnoty, které chce podřídit svůj život, je označováno jako hledání smyslu života.

Opozice mezi nesvobodou a svobodou takto vyjadřuje možnost dvojí determinace. Buď je život člověka určován objektivními podmínkami, které nemůže nebo nechce ovlivnit, nebo jeho život spoluurčuje (determinuje) jeho vlastní vědomé chtění, tj. hodnoty, které v životě prosazuje. Reálnou se svoboda stává za předpokladu, že má člověk dostatek síly (schopností a vůle) stanovené hodnoty realizovat. Jedinec, který dosáhl ve svém individuálním rozvoji stavu subjektivitu, je označován jako osobnost.

V marxistickém pojetí se takto předpokládá, že svoboda jako rodový znak člověka je vlastní nejen lidstvu jako celku, ale prioritně jednotlivé osobnosti. Přičemž pro „*osobnost je disponování svobodou historický, sociální i mravní imperativ, ... v konečném důsledku právě díky svobodě osobnosti společnost získává schopnost nejen se přizpůsobovat stávajícím přírodním a sociálním podmínkám okolní skutečnosti, ale zároveň ji měnit v souladu se svými cíli*“.⁸²

3. Negativní a pozitivní pojem svobody a jeho sociální důsledky

V marxisticko-leninské filozofii je odmítáno přeceňování rozdílu mezi negativní a pozitivní svobodou, a tím spíše upřednostňování negativního pojetí svobody, které v klasickém liberalismu kulminují „*v doktríně laissez-faire, doslova nechat být*“.⁸³ Toto pojetí vyjadřuje z marxistického pohledu jednostranné pochopení svobody mající své kořeny v historii. O svobodě jako volnosti snil otrok, který musel vykonávat těžkou práci ne po své vůli. Avšak ve chvíli, kdy se zbavil okovů, zjistil, že chápal svobodu omezeně, protože skutečně svobodný člověk není jen ten, kdo nemá co dělat, ale ten, kdo má možnost věnovat se tomu, co sám chce. Ona možnost má dvě roviny: společenskou (jsou k tomu vhodné podmínky) a osobnostní (jsem toho schopen). V případě, že tato možnost chybí, nenachází se jedinec v roli svobodného člověka, ale spíše v roli vězně. Vězeň nedělá nic, ale to, že nic nedělá, z něj nečiní svobodného člověka, ale spíše naopak, protože nemůže dělat to, co sám chce. Podobnými vězni jsou lidé v kapitalistické společnosti, kteří sice na rozdíl od otroků mají volnost, ale nemají svobodu, protože v podmínkách závislosti na těch, kteří disponují ekonomickou mocí, nemají možnost svou vlastní vůli realizovat. Ve skutečnosti realizují cizí vůli a nedělají

⁸² Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Гл. ред. Фролов, И. Т. Москва: Политиздат, 1989, с. 576.

⁸³ HEYWOOD, A. *Politické ideologie*. Praha: Victoria publishing, a. s., 1994, s. 41.

tak nic z toho, co sami chtějí. V marxisticko-leninském pojetí je „*negativní svoboda (svoboda od vykořisťování, sociálního a národnostního útlaku, politické svévole atd. podmínkou pozitivní svobod*“.⁸⁴ jako možnosti podílet se na tvorbě lepší socialistické společnosti, ve které se teprve postupně vytvoří podmínky pro všestrannou realizaci osobnosti.

Chápání svobody v pozitivním slova smyslu vychází z materialistického předpokladu, že svoboda není jen stavem ducha, ale v konečném důsledku se vztahuje k činnosti. Přičemž o svobodné činnosti lze uvažovat pouze tehdy, když je úspěšná, tj. dosahuje těch cílů, které byly v činnosti vědomě stanoveny. V případě, že cílů nebylo dosaženo, svědčí to o tom, že nad člověkem zvítězily síly, které nemá pod vědomou kontrolou, nebo přesahují jeho moc. Jinak řečeno, v případě neúspěšné činnosti se jedná o nesvobodu, protože o výsledku nerozhodla svobodná vůle, ale objektivní determinace, a pocit svobody, který přitom mohl neúspěšnou činnost provázet, se ukázal jen jako iluzorní.

Zároveň je odmítáno přeceňování obav před pozitivní svobodou jako cestou k nesvobodě jednotlivce. Tuto obavu vyjádřil I. Berlin ve slavné esejí *Dva pojmy svobody*.⁸⁵ Formuloval zde názor, že právě určité hodnoty kolektivně prosazované ve společnosti mohou omezovat svobodu jednotlivce. Z marxistického pohledu jsou tyto obavy oprávněné, ale jsou aktuální pouze v odcizené společnosti. Kapitalistická společnost je odcizenou společností, protože společnost ve skutečnosti patří bohatým vlastníkům, tj. těm, kteří disponují ekonomickou mocí. Tato menšina stanovuje cíle společenské činnosti, které jsou proto vyjádřením jen jejich vůle, a ne vůle většiny, která se tak stává nesvobodnou, protože nerealizuje to, co sama chce, ale to, co chce bohatá menšina.

V marxisticko-leninské filozofii se zdůrazňuje, že jen osobnost je skutečným subjektem svobody a mimo osobnost se dá hovořit o svobodě jen jako o potenci. Společnost vytváří podmínky pro všestranný rozvoj osobnosti, čímž se vytváří možnost ke svobodné seberealizaci, ale jen osobnost musí tuto možnost přeměnit, mnohdy i se značným úsilím, ve skutečnost. Osobností je člověk, který není jen manipulovatelnou součástí, objektem vnějších sil, o kterých buď vůbec neví, nebo je není schopen nijak ovlivnit, ale iniciativní a vědomý strůjce, tzn. subjekt, který má svůj život pod vědomou kontrolou a má dostatek síly, aby prosazoval cíle, které je schopen nezávisle formulovat. Osobností se člověk nerodí, ale stává se jí v průběhu socializace, v průběhu které si může osvojit ty schopnosti (rozumové i technické), které jsou nutné k tomu, aby se osobností reálně stal.

Svoboda takto není dar, ale schopnost, kterou může člověk získat jednak tím, že bude zdokonalovat své vlastní vědomí, myšlení a poznání, své praktické do-

⁸⁴ Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Гл. ред. Фролов, И. Т. Москва: Политиздат 1989, с. с. 583.

⁸⁵ BERLIN, J. S. Dva pojmy svobody. In: *Současná politická filozofie*. Ed. János Kis. Praha: Oikoymenh, 1997.

vednosti, ale zároveň tím, že se bude podílet na zdokonalování společensko-kulturních podmínek, které pro individuální svobodu vytvářejí nutný předpoklad. Když se tvrdí, že je člověk svobodným tvorem, znamená to, že je schopen stát se osobností. Osobností se stává kulturně rozvinutý jedinec. Jen kulturně rozvinutý jedinec je schopen stát se dostatečně silnou osobností, která má dostatek sil (moci) vymanit se ze závislosti na vnějším objektivním prostředí a řídit svůj život na základě vlastního chtění (svobodné vůle).

Řešení otázky svobodné vůle přímo souvisí s celkovým pojetím člověka, a proto v dějinách filozofie odlišné interpretace svobody vždy vyplývaly z odlišnosti v zastávané antropologii. Antropologická koncepce vytváří předpoklad pro rozhodnutí, je-li svobodná vůle v rovině filozofické teorie přijímána, nebo ne. Inklinuje-li filozofie k esencialismu, pak je svobodná vůle odmítána jako jen emanace, konkrétní ztělesnění či vyjádření nutnosti s jen nahodilými odchylkami. Inklinuje-li naopak filozofie k existencialismu, pak je svobodná vůle považována za prvotní realitu lidského života.

V rámci marxisticko-leninské antropologie se v určité míře projevují oba zmíněné přístupy. Esenciální přístup se projevoval v tendenci pojímat člověka primárně jako souhrn společenských vztahů, a existenciální přístup se projevoval v tendenci pojímat člověka jako subjekt praxe. Obě tendence se odvolávají na K. Marxe. První lze interpretovat jako rozvíjení 6. teze o Feuerbachovi: „*Feuerbach převádí náboženskou podstatu na lidskou podstatu. Ale lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů.*“⁸⁶ A druhou jako rozvíjení 8. teze o Feuerbachovi: „*Společenský život je ve své podstatě praktický. Všechna mystéria, která svádějí teorii k mysticismu, jsou racionálně řešena lidskou praxí a chápáním této praxe.*“⁸⁷

První tendenci lze začlenit do tradice esenciálního neboli substančního modelu ve filozofii člověka, protože podstata člověka je odvozována z určité substance (v marxismu společenské substance definované jako souhrn společenských vztahů), která jednotlivého člověka přesahuje a tvoří jeho konstantní obecnou podstatu (esenci). Druhou tendenci, která primárně pojímá člověka jako praktického tvora, lze pojímat jako variaci existenciálního přístupu, protože prvotní antropogenní silou se stává sám člověk, který v praktické činnosti nezávisle na předem dané substanci či své esenci tvoří sám sebe a svůj svět.⁸⁸

J.-P. Sartre tvrdí, že „*člověk je jen takovým, jakým se učiní*“.⁸⁹ Není těžké parafrazovat tuto myšlenku marxisticky: „*člověk je takovým, jakým se učiní svou praxí.*“ V tomto znění to vypadá, že marxistická pozice se shoduje s existencialistickou,

⁸⁶ MARX, K., ENGELS, B. *Spisy*. Sv. 3. Praha: SNPL, 1958, s. 19.

⁸⁷ Tamtéž.

⁸⁸ Komparaci esenciálního a existenciálního přístupu se věnuje J. Petrucijová v díle Křížovatký antropologie. Změny paradigmat. (PETRUCIJOVÁ, J. *Křížovatký antropologie – změny paradigmat*. Ostrava: OU v Ostravě, 2010.)

⁸⁹ SARTRE, J.-P. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 16.

ale rozdíl je samozřejmě zásadní a je založen na odlišné interpretaci pojmu „člověk“. V marxismu se jedná primárně o materiálního tvora, který je historicky utvářen společností, kdežto v existencialismu se jedná o jedince, který je primárně utvářen svým individuálním vědomím, respektive svou svobodnou vůlí. *„Člověk je především projekt, který se subjektivně žije, místo toho, aby byl třeba měchem, hnilobou nebo květákem; nic neexistuje před tímto projektem, z nebes nic rozumného nevyčteme, a člověk bude především tím, kým se být rozhodl.“*⁹⁰

Pojetí substance jako společenské substance a pojetí svobody jako praxe umožňuje obě tendence v rámci materialistického pojetí člověka (esenciální a existenciální) propojit v organický celek. Člověk je definován i jako nositel určité obecné rodové podstaty a zároveň jako svobodný tvor. Praxe jako tvůrčí činnost se zpředměťuje ve společenské substanci, která je takto sice subjektivním (svobodným) výtvozem člověka, ale jako zvěčnělá činnost se stává objektivní substancí člověka. Společenská substance je nositelkou atributivních znaků člověka, takových jako vědomí, abstraktní myšlení, symbolický jazyk, mravnost.... Obecnost těchto znaků spočívá v tom, že jsou společným vlastnictvím lidí, a jako takové jsou permanentně dotvářeny lidskou společenskou praxí, tj. jsou vystaveny subjektivnímu působení.⁹¹

Obdobně jako pojem společenské praxe propojuje obě tendence v pojmání svobody, propojuje rovněž i obě tendence v pojmání člověka. Marxistická koncepce společenské praxe je navíc schopna překonat na jedné straně nedostatek tradičního existencialismu, který absolutizací individuální svobody neumožňuje objasnit reálnou obecnou jednotu lidí, která se projevuje v přítomnosti určitých antropologických konstant u každého jednoho člověka umožňující identifikovat každého jedince jako představitele lidského rodu. Na druhé straně se překonává nedostatek tradičního substancialismu, který zase není schopen objasnit fakt variability lidských projevů jako svědectví lidské individuální svobody, která je předpokladem a nutnou podmínkou lidské mravní existence.

Podstata lidské svobody je společenská, protože jednotlivec nemůže dosáhnout svobody izolovaně, ale jedině ve spolupráci s ostatními lidmi, v rámci společenského celku. Svoboda je výdobytkem společnosti, na kterém se jednotlivec může podílet, bude-li mezi ním a společností nastolen soulad. Naopak nesoulad plodí nesvobodu. K dosažení souladu mezi jednotlivcem a společností je nutné splnit dvě základní podmínky: společenskou a osobnostní. Jednak musí být vytvořena společnost, která představuje takovou formu produkce a společenské organizace, v níž mohou jednotliví lidé svou svobodu realizovat, ale zároveň musí

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ Podrobný rozbor a výklad filozofického pojetí člověka v rámci marxisticko-leninské filozofie obsahuje dílo *Man between Sacrum and Profanum in Russian Philosophy in 20th Century* (FEBER, J., HREHOVÁ, H., RUSNÁK, P. *Man between Sacrum and Profanum in Russian Philosophy in 20th Century*. Berlin/Bratislava: Peter Lang Verlag/VEDA, 2019, s. 10 – 91).

jednotlivci dosáhnout takového stupně osobnostního rozvoje, který jim zapojení se do společenské tvorby umožní.

Demokracie v rámci kapitalistické společnosti je „*historicky konkrétní formou realizace ideje svobody osobnosti. Člověk se osvobozuje od stavovských omezení, od osobní závislosti; utvazuje se formální rovnost před zákonem, vyhlásují se práva a svobody jednotlivce. V ekonomické sféře to bylo právo na soukromé vlastnictví a osobní iniciativu, v politické – svoboda slova, tisku, shromažďování, v politickém systému se uskutečňuje idea rozdělení moci a politické plurality. Toto vše bylo obrovským pokrokem ve srovnání se středověkým stavovským systémem*“.⁹² Ale kapitalistická společnost zůstává odcizenou společností, protože vyjadřuje zájmy soukromých vlastníků a odcizuje se tak většině lidí ve společnosti. V takové společnosti se svoboda může realizovat jen velmi omezeně, protože společnost ovládá bohatá menšina. V odcizené společnosti lze určitou míru individuální svobody uhájit jen v negativním smyslu, tj. jako nezávislost ve vztahu ke společenskému celku, který jako cizí nepřátelská síla stojí proti jednotlivci.

Chceme-li však usilovat o pozitivní svobodu ve smyslu prosazování vlastních hodnot⁹³, musíme se pokusit společnost ovládnout, aby nám sloužila, protože jen tak lze dosáhnout skutečné svobody, která vždy představuje společensky podmíněnou schopnost v určité míře se na prosazování hodnot, které jsou nám vlastní, podílet. A právě snaha ovládnout společnost je smyslem revolučního přechodu ke komunistické společnosti. Jen v ní lze podle marxistů dosáhnout pozitivní svobody v tom významu, jak ji vymezuje I. Berlin: „*Pozitivní smysl slova svoboda vychází z přání individua být svým vlastním pánem. Přeji si, aby můj život a moje rozhodnutí závisely na mně samotném, nikoli na vnějších silách jakéhokoli druhu. Přeji si být nástrojem svých vlastních aktů vůle, nikoli druhých lidí. Přeji si být subjektem, nikoli objektem; tedy přeji si jednat na základě důvodů, vědomých účelů, které jsou mé vlastní, nikoli na základě příčin, které na mne působí zvenjšku. Přeji si být někdo, nikoli nikdo: činitel, který se rozhoduje, a ne ten, o kterém se rozhoduje, který řídí sám sebe, a ne ten který je řízen vnější přírodou nebo jinými lidmi, jako by byl pouhou věcí, zvířetem nebo otrokem neschopným hrát lidskou roli, tj. neschopným vymýšlet vlastní cíle a politiku a také je uskutečňovat*“.⁹⁴ Je ale známo, že samotný Berlin se stavěl k pozitivnímu pojetí svobody podezřívavě, protože v něm viděl sílu, která je schopna omezit individuální svobodu. A dle jeho přesvědčení „*...není vyšší hodnota než individuum*“.⁹⁵

⁹² *Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Гл. ред. Фролов, И. Т. Москва: Политиздат, 1989, с. 581.*

⁹³ Což je v souladu s klasickou definicí jak ji formuluje J. S. Mill. „Jediná svoboda, která si zaslouží své jméno, je svoboda usilovat o vlastní dobro vlastním způsobem.“ (MILL, J. S. *O svobodě*. Praha: Ottovo nakladatelství, 1913, s. 226.)

⁹⁴ BERLIN, J. S. Dva pojmy svobody. In: *Současná politická filozofie*. Ed. János Kis. Praha: Oikoymenh, 1997, s. 59.

⁹⁵ Tamtéž, s. 65.

Nutnost omezování individuální svobody je obvykle ospravedlňována antropologicky. Jednotlivec není vždy schopen posoudit, co je pro něj dobré, protože ne vždy dosahuje dostatečné rozumové úrovně, která adekvátní posouzení umožňuje. Někdo rozumnější mu proto musí ukázat správnou cestu. Následně můžeme začít prosazovat názor, že „...když posloucháme rozumného člověka, posloucháme sami sebe“,⁹⁶ tj. činíme v souladu s naším pravým já, v souladu s tím, co ve skutečnosti chceme, protože je to pro nás dobré. Naopak kdybychom se řídili našimi instinkty nebo nějakými iluzemi, byli bychom nesvobodní, protože bychom činili proti sobě.

Vztáhneme-li podobné antropologické úvahy na společnost jako celek, dá se tím ospravedlňovat paternalistická společnost. Vyšší vrstvy, elity, jakoby lépe vědí, co je pro lidi dobré, a proto „mohou užít donucení, aby racionalizovaly iracionální vrstvy“.⁹⁷ Obdobně jako je otec (pater) v rodině oprávněn usměrňovat své děti, protože kdyby je nechal být, mohly by si ublížit, je elita (vzdělanější a schopnější část společnosti) oprávněna usměrňovat své méně schopné spoluobčany. A je-li smyslem prospektivní odpovědnosti prosazovat dobro, pak mají elity dokonce přímo mravní povinnost ostatní lidi k dobru vést. Ale jak varuje Berlin: „To je argument, který užívá každý diktátor, inkvizitor a násilník, když se pokouší o nějaké morální nebo estetické ospravedlnění svého chování. Musím pro lidi (nebo spolu s nimi) udělat to, co nemohou udělat sami pro sebe, a nemohu se jich ptát na povolení nebo souhlas, neboť nejsou s to vědět, co je pro ně nejlepší.“⁹⁸ Berlín rezolutně odmítá paternalismus, protože popírá hodnotou jednotlivce. „Paternalismus je despotický nikoli proto, že by více utlačoval než holá, brutální a neosvícená tyranie, ani jen proto, že by ignoroval transcendentální rozum ve mně ztělesněný, ale proto, že uráží mé vlastní pojetí sebe jako lidské bytosti, jejímž určením je vést svůj vlastní život podle svých (ne nutně racionálních nebo dobromyslných) účelů, bytosti, která je především oprávněná k tomu, aby byla druhými uznána jako taková.“⁹⁹

Berlinovu pozici můžeme interpretovat jako parafrázi známého biblického úsloví, že cesta do pekla je dlážděna dobrými úmysly, kdy cesta do pekla nesvobody je posvěcena snahou o uskutečňování pozitivní svobody. Právě koncept negativní svobody se měl stát hlavní obranou chránící jednotlivce před cizím vměšováním do jeho života. Koncept negativní svobody našel své aktuální vyjádření ve *Všeobecné deklaraci lidských práv*, která byla přijata a vyhlášena rezolucí Valného shromáždění OSN v roce 1948.

Původně byla lidská práva (tzv. první generace lidských práv) pojmána právě jako vyjádření negativních svobod, které měly chránit jednotlivce před omezováním svobody ze strany státu. Obecně jsou dnes lidská práva definována jako

⁹⁶ Tamtéž, s. 77.

⁹⁷ Tamtéž, s. 77.

⁹⁸ Tamtéž, s. 78.

⁹⁹ Tamtéž, s. 84.

nároky jednotlivých lidí vůči státu, na základě kterých jsou jednotlivci oprávněni požadovat od státu určité chování.¹⁰⁰ Rozlišují se tři základní kategorie lidských práv, které jsou označovány jako generace lidských práv: první generace vyjadřuje, co by stát jednotlivému člověku neměl dělat. Neměl by ho: a) omezovat ve svobodě zastávat a projevovat své názory, shromažďovat se, sdružovat se apod. (politické svobody), b) omezovat ve svobodě pohybu, svědomí, myšlení, vlastnit majetek, ... neměl by ho mučit, týrat, zabíjet, ponižovat apod. (občanské svobody). Jedná se tedy o explicitní vyjádření konceptu negativních svobod. Naopak druhá generace lidských práv již vyjadřuje koncept pozitivní svobody. Vyjadřuje, co by stát dělat měl. Měl by pomáhat uskutečňovat určité žádoucí hodnoty, které definují obecné dobro zahrnující hospodářská, sociální a kulturní práva, například právo na práci, vzdělání, lékařskou pomoc, spravedlivou mzdu, sociální zabezpečení apod. Třetí generace pak zahrnuje tzv. práva kolektivní. Mají zajistit právo každého na to, aby vládl takový mezinárodní řád, ve kterém by byly základní lidská práva a svobody plně uskutečněny. Řadí se k nim například právo na mír, společnou bezpečnost, prosperitu, čisté životní prostředí apod.

Celkové současné pojetí svobody tak získává hybridní podobu. Podobný hybrid je však z marxistického pohledu nesmyslný (paradoxní), protože chce sloučit neslučitelné: nezávislost na společnosti (negativní svoboda) a závislost na společnosti při uskutečňování dobra (pozitivní svoboda).

Je historickou pravdou, že nebezpečí nežádoucího omezování individuální svobody, před kterým varoval Berlin, se projevilo v systému reálného socialismu, který měl společnost postupně přivést ke komunismu jako společnosti, která měla zajistit podmínky pro svobodný rozvoj jednotlivce. Komunisté vyzbrojeni marxisticko-leninskou filozofií se prohlásili za předvoj společnosti, který ukazuje ostatním, co je pro ně dobré a co mají uskutečňovat. Odpůrci socialismu v tom oprávněně uviděli omezování individuální svobody a společnost reálného socialismu proto prohlásili za společnost nesvobodnou.

Nicméně věc nemusí být tak jednoduchá, a to přinejmenším ze tří důvodů:

1) Svoboda a nesvoboda se nevyskytují v čisté podobě, ale vždy v určité míře. Paternalismus v sobě obsahuje obojí, jak určitou míru nesvobody, tak určitou míru svobody. Definujeme-li svobodu jako schopnost prosazovat své vlastní dobro (to, co skutečně chceme), pak paternalismus může pomáhat dobro prosazovat. Obdobně jako se vůle otce motivovaná dobrem dítěte může s dobrem dítěte skutečně shodovat, může se dobro prosazované společenskou elitou (respektive státem) shodovat s dobrem lidí žijících ve společnosti. V takovém případě se společenská elita stává pomocníkem na cestě ke svobodě, tj. k realizaci cílů, které není schopen jednatel realizovat samostatně. Dokonce můžeme tvrdit, že na určitou míru paternalismu má každý člověk ve společnosti nárok, zejména na začátku a konci života (dítě a starý člověk), ale také další lidé s omezenými

¹⁰⁰ PAVLÍČEK a kol. *Ústava a ústavní řád České republiky – komentář*. Praha: Linde, 2002.

schopnostmi. Jinak řečeno, jeli svobodná vůle společenské elity (státu) v souladu s vůlí jednotlivého člověka, pak mu není cizí, ale je jeho. A prosazuje-li se ve společnosti vlastní vůle jednotlivých lidí, pak se nejedná o nesvobodu.

Opakem k takto pojeté svobodě je život v odcizené společnosti. Odcizená společnost je společnost, která realizuje cíle, které nejsou vlastní většině společnosti. Marxismus za odcizenou společnost považuje kapitalistickou společnost, protože ta prosazuje cíle vlastníků, které jsou cizí pracující většině. Život v kapitalistické odcizené společnosti je proto interpretován jako život v nesvobodě.

2) Paternalismus reálného socialismu znamená určitou míru omezování individuální svobody ze strany státu, který byl ovládán komunistickou stranou, ale tento stav byl definován jako přechodný a byl ospravedlňován nutností pozvednout většinu společnosti na dostatečnou úroveň, aby se mohli iniciativněji zapojit do společenské tvorby. Obdobně jako otec postupně předává svobodu dítěti v závislosti na jeho schopnostech. Tento proces byl součástí programového cíle socialistické společnosti: „Každý podle svých schopností, každému podle jeho práce.“¹⁰¹ Neúspěch budování socialismu lze interpretovat mimo jiné i jako důsledek zklamání, že socialistický stát v roli patrona ani zdaleka nedosáhl úrovně ideálního patrona, kterým může být jen Bůh (nezištná dobrota, vševědoucnost a všemohoucnost). Nedokonalý stát nedokonale uspokojoval zájmy svých občanů, nevytvářel podmínky pro vzrůstající míru jejich seberealizace, a ti proto takového patrona odmítli.

3) Negativní pojetí svobody ve skutečnosti nevede ke svobodě, ale opuštěnosti. Za situace opuštěnosti sice jednatel může jednat na základě vlastní vůle (znak svobody), ale nedosahuje žádoucích cílů (znak nesvobody). Společnost založená na negativním pojetí svobody sice nikomu přímo nebrání, aby jednal na základě vlastní vůle, ale nevytváří pro realizaci vlastních cílů vhodné podmínky. Nepomáhá jednotlivcům, opouští je a nechává je, ať si poradí sami. Lidé, kteří nedisponují podmínkami, které jsou nutné k seberealizaci (materiálními, ekonomickými, sociálními, politickými či duchovními), jsou následně ve své opuštěnosti odsouzeni k nesvobodě, i když formálně svobodou ve smyslu volnosti disponují.

Od některých sociálních důsledků určitého pojetí svobody se vrátíme zpátky k vlastnímu předmětu našich úvah, kterým je filozofie svobody. Konkretizace pojmu svobody v rámci marxisticko-leninské filozofie vyžaduje detailnější rozbor dvou tendencí, které se v obecném pojmu svobody prolínají, tendenci pojímat svobodu jako poznanou nutnost a tendenci pojímat svobodu jako praxi.

¹⁰¹ V autentické formulaci J. V. Stalina zní princip socialismu následovně: „Od každého podle jeho schopností, každému podle jeho práce – taková je marxistická formule socialismu“ (Сталин, И. В. Сочинения. Т. 13. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1951, с. 118).

4. Pojetí svobody jako poznané nutnosti

Nejprve je nutné explicitně zdůraznit důležitou okolnost. V rámci marxisticko-leninské filozofie je svoboda pojímána v pozitivním smyslu jako úspěšné uskutečnění vědomě stanoveného cíle v rámci lidské činnosti, tj. jako realizace toho, co sami vědomě chceme. Jedná se tedy jinak řečeno o materializaci vědomí v objektivním světě. Ale otázkou zůstává, nakolik je svobodné samotné chtění. Zejména v současné konzumní společnosti jsme svědky determinující síly reklamy a často se setkáváme s empirickým faktem, že si lidé chtějí koupit zboží, které vlastně nepotřebují, a mnohdy jednají dokonce v rozporu se svým vlastním dobrem. To se jistě netýká jen nakupování. Lze zobecnit, že lidské vědomí se může stát objektem manipulace a v takovém případě není svobodné, protože se stává prostředkem realizace cizí vůle. „Umění“ manipulace s lidským vědomím se neustále zdokonaluje a zasahuje do všech oblastí společenského života.

To nás přivádí k důležité distinkci, jejíž přehlížení vede ke zmatkům v řešení otázky lidské svobody. Je nutné rozlišovat svobodu vzniku vůle a svobodu její realizace. Je možné realizovat vlastní vůli, a ne být přitom svobodný, protože vlastní vůle může být určena cizí vůlí. A lze jít ještě dále, je možné, že lidská vůle není tak úplně lidská, protože je determinovaná objektivním světem, který funguje na základě svých vlastních, na lidské vůli nezávislých, zákonitostech. V takovém případě již nejsme svobodní tvůrci svého života, ale jen součásti objektivního světa, kterému se můžeme jen lépe nebo hůře podřídit.

Vzniká zásadní otázka, jestli je vůbec myslitelná ničím nedeterminovaná vůle. Myslitelná určitě je, ale jedná se v takovém případě ještě o vůli vždy jen relativního člověka, nebo již o vůli absolutního Boha. Absolutní svoboda předpokládá vševědoucnost a všemohoucnost, ale těmito božskými atributy člověk nedisponuje. Naopak jako jen relativní tvor je člověk vždy omezen (determinován) světem, ve kterém žije.

Čistě hypoteticky můžeme na otázku, existuje-li ničím nedeterminovaná vůle, nabídnout čtyři odpovědi. Přísně deterministická odpověď by zněla, že nedeterminovaná vůle je fikce; stav naší vůle je zapříčiněn faktory, které nemáme pod kontrolou, protože o nich buď vůbec nevíme, nebo je nejsme schopni ovlivnit. Méně přísně deterministická odpověď by zněla, že někdy je vůle jednoznačně determinovaná, a někdy ne. V opozici vůči determinismu se naopak nabízí voluntaristická odpověď, kterou lze ještě rozdělit na dvě varianty. První by zněla, že vůle je vždy nedeterminovaná, protože vzniká naprosto spontánně. A druhá, že vůle není determinovaná vnějšími faktory, ale sama sebou, tzn. vůle je „causa sui“.

Obě voluntaristické odpovědi jsou pro sovětskou filozofii nepřijatelné, protože stojí v protikladu k materialismu, který je marxisticko-leninskou filozofií prosazován. Pojetí vůle jako „causa sui“ vyjadřuje subjektivně idealistickou pozici, která svou klasickou podobu nabyla v kritické filozofii J. G. Fichteho. „Právě

Fichte vyjádřil myšlenku, že materialismus a idealismus protikladným způsobem řeší otázku vztahu myšlení a bytí.¹⁰² Fichte aplikoval na lidskou vůli Spinozův pojem substance jako nepodmíněného bytí (u Spinozy je však substancí Bůh). „Podstatu kritické filozofie Fichteho tvoří to, že se v ní postuluje absolutní Já, ... pro které je charakteristická dvojjediná činnost: tvůrčí (praktická) a poznávací (teoretická).“¹⁰³ Čímž se vyjadřuje subjektivně idealistické přesvědčení, že já jsem bezpodmínečně své vlastní stvoření, tj. příčinou sebe sama. V této souvislosti jen zopakujeme, že materialistická filozofie je naopak založena na předpokladu, že substancí může být jediné hmotu.¹⁰⁴

Odpověď, že vůle není determinovaná a vzniká naprosto spontánně, popírá jak postulát o prvotnosti hmoty ve vztahu k vědomí, tak i princip determinismu, v souladu se kterým vše musí mít svou příčinu, a nezapříčiněnou vůli je proto nutné označit za nesmysl. Důvody k odmítnutí jsou navíc nejen ontologické, ale také etické. Není-li vůle ničím podmíněna, dokonce ani člověkem samotným jako je tomu v případech *causa sui*, pak je naprosto nepředvídatelná a v takovém případě ztrácí smysl rovněž pojem mravní odpovědnosti.

Z ontologického hlediska je otázka svobody vůle součástí obecnější otázky, je-li myslitelná svobodná, tj. ničím nezapříčiněná příčina. Uznáváme-li princip zachování hmoty a energie, pak se nabízí jednoznačná odpověď: není možná, protože by to znamenalo, že z ničeho vznikne něco. Budeme-li diferencovat příčiny na materiální a činné, pak by to znamenalo, že z ničeho vznikne hmotu, případně pohyb. Lze ještě uvažovat o tom, vztahuje-li se toto odmítnutí i na formální příčiny, jinak řečeno, může-li forma předmětu, na rozdíl od hmoty a pohybu, vznikat z ničeho. Tato otázka je zásadní, protože vůle není věc materiální, ale formální. Nicméně uznání vůle jako nezapříčiněné formální příčiny by nás opět přivedlo k nepřijatelnému subjektivnímu idealismu.

Obecně platí, že k všeobecně uznávaným principům marxisticko-leninské filozofie patří princip determinismu. „Vedle principu materiální jednoty a principu vývoje považuje marxistická filozofie za třetí fundamentální princip – princip determinismu.“¹⁰⁵ V souladu s principem determinismu má proces vývoje materiálního světa uspořádaný neboli zákonitý charakter (příčemž zákonitost může mít jak dynamický, tak statistický neboli pravděpodobnostní charakter). Princip determinismu byl všeobecně uznáván jako ústřední princip tzv. objektivní dialektiky, která byla koncipovaná jako učení o nejobecnějších zákonitostech bytí (jak přírodního, tak společenského). Na rozdíl od tzv. mechanistického pojetí trvá dialektika na

¹⁰² КУЗНЕЦОВ, В. Н. *Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века*. Москва: Высшая школа, 1989, с. 136.

¹⁰³ Tamtéž, s. 140.

¹⁰⁴ *Философская энциклопедия. Том 5*. Гл. ред. Константинов, Ф. Б. Москва: Советская энциклопедия, 1970, с. 152.

¹⁰⁵ АЛЕКСЕЕВ, П. В., ПАНИН, А. В. *Диалектический материализм (Общие теоретические принципы)*. Москва: Высш. шк., с. 271.

tom, že konečnou príčinou všetch vecí je univerzálni vzájemné pôsobení. Nehľadé na značnú složitost dialektické koncepcie determinizmu¹⁰⁶ lze zformulovať jej ústrednú myšlienku, ktorá zní: veci nevznikajú nahodile bez príčiny, ale nutne, v závislosti na predchádzajúcom stavu reality. Jen časť univerzálni nutnosti však byla odhalena naším omezeným poznáním, a proto se nám některé události mohou jevit jako čistě nahodilé. Ale rozvoj lidského poznání postupně zmenšuje oblast nahodilého a je schopen kauzálně objasňovat stále více jevů.

Obdobně jako je jakýkoli jev podmíněn předcházejícím stavem reality, je z hlediska determinizmu stavem reality podmíněna i lidská vůle. Vůle nevzniká čistě spontánně ani není causa sui, ale je součástí reality, se kterou vstupuje do vztahu vzájemného působení. Podmíněn je jak vznik vůle, tak i proces jejího uskutečňování. Svobodná je v procese uskutečňování taková vůle, pro kterou existuje možnost ztělesnit se v odpovídajícím činu, v jehož důsledku vznikne to, co vůle zamýšlela. Například člověk si chce koupit auto. Jeho vůle se stává svobodnou, když má možnost si ho koupit (má peníze, existuje obchod, který auta prodává) a jeho koupě se uskutečnila, tzn., že žádné vnější neboli objektivní podmínky nezabránilly realizovat jeho subjektivně stanovený cíl. To, co člověk chtěl, se skutečně stalo. Obecně řečeno, vůle se stává svobodnou, když je její nositel schopen ji realizovat, tj. disponuje k její realizaci dostatečnou mocí. V opačném případě se jedná jen o iluzi svobody, protože nad subjektivní vůlí zvítězily objektivní podmínky, na jejichž překonání lidská moc nestačila.

Pod pojmem vůle¹⁰⁷ se má na mysli určité chtění, přičemž svobodná vůle je taková, která odpovídá tomu, co dotyčný člověk skutečně chce, a nesvobodná je taková vůle, která odpovídá cizímu chtění, tj. chtění jiného člověka. Zde se vrátíme ke stěžejní otázce, nakolik lze posoudit, kdy je vůle skutečným vyjádřením vlastního chtění, a kdy ne, tj. lze-li určit, kdy je vůle skutečně svobodná. Řešení této otázky z pozic marxisticko-leninské filozofie má deterministický charakter. Lidské chtění není prvotní, ale druhotné ve vztahu k lidským potřebám a z nich odvozených zájmů. Potřeby a zájmy objektivně determinují lidskou vůli, která se stává svobodnou, když objektivní potřeby a zájmy adekvátně vyjadřuje. Objektivní potřeby vyjadřují to, co je pro lidskou existenci nutné. Přičemž lidské potřeby jsou produktem zákonitého vývoje materiálního světa. Nutné jsou také potřeby, které umožňují jak materiální, tak duchovní rozvoj člověka. Poznání této nutnosti je předpokladem svobodné vůle.

Subjektivní stránkou vůle je její síla. Vůle musí být dostatečně silná, aby překonala překážky, které stojí na cestě k její realizaci. Subjektivita spočívá v tom, že

¹⁰⁶ *Материалистическая диалектика как общая теория развития*. Гл. ред. Л. Ф. Ильичев. Москва: Наука, 1982, с. 135 – 250.

¹⁰⁷ Vůle byla ve filozofii pojímána různě. V marxisticko-leninské filozofii není kladena do protikladu k vědomí jako například u A. Schopenhauera, u kterého je vědomí zaměřeno na reflexi světa, kdežto vůle na jeho změnu. Spíše se navazuje na pojetí T. Hobbe, který vůli považuje za konečné chtění.

jedinec se musí sám přinutit k činu, který vůli realizuje. Zde se ukazuje zásadní rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Zvíře vůli nepotřebuje, protože jeho život je řízen výhradně biologickými faktory mající objektivní charakter, kdežto lidská osobnost mnohdy svou objektivní přirozenost popírá ve jménu vyšších hodnot. Například morálních, které ho nutí omezit některé tělesné sklony, které považuje za nežádoucí. A právě ve chvíli, kdy se přestává chovat biologicky přirozeně, vůli nutně potřebuje. Ale vůle sama se tím zcela nezbavuje determinace, jen se do popředí dostávají jiné determinanty než jen ty přírodní.

Tady se dostáváme k zásadní etické otázce. Svobodná vůle je předpokladem jak pro konání dobra, tak pro konání zla, protože realizace jedněch lidských potřeb se může realizovat na úkor potřeb jiných lidí. Marxisticko-leninská etika odmítá egoistické pojetí morálky a za dobré je považováno lidské jednání, které prosazuje obecné dobro. Morálka jako dobové vyjádření dobra je považována za formu společenské disciplíny, je definována jako souhrn uznávaných hodnot a z nich odvozených norem, které mají regulovat společenský celek tvořící základní podmínku lidské existence. Individuální vůle, která prosazuje obecné dobro, je hodnocena jako dobrá. Přičemž individuální vůle je o to lepší, o co méně je realizací jen egoistických potřeb a zájmů.

Pojetí svobody jako poznané nutnosti vychází z předpokladu, že žijeme v deterministickém světě. Naše vůle a potřeby, i lidské činy, které je realizují, jsou podmíněny stavem objektivní reality. Svoboda vůle spočívá ve schopnosti realizovat cíle, které potřeby adekvátně vyjadřují. Svobodná realizace stanovených cílů předpokládá, že budou splněny mnohé podmínky. K těm nutným patří: adekvátní poznání potřeb (vnitřní nutnost), adekvátní poznání zákonitostí, které určují vývoj světa (vnější nutnost), stanovení adekvátních cílů činnosti, stanovení plánu realizace cílů, vytvoření prostředků (materiálních i duchovních), které umožní cíl realizovat, a nakonec vynaložení adekvátního úsilí při vlastní realizaci cílů v praktické činnosti. Právě splnění uvedených podmínek tvoří smysl pojetí svobody jako poznané nutnosti.

G. D. Levin, který obhajuje materialistické pojetí svobody v nových společenských podmínkách Ruska 21. století, v díle *Traktát o svobodě* zdůrazňuje, že se v žádném případě nejedná ze strany marxistické filozofie o nějaké ospravedlnování otroctví.¹⁰⁸ Především proto, že nutnost je kategorie ontologická, a přinucení je kategorie sociologická. O otroctví se nejedná v případě, že činíme v souladu s nutností. Je-li například nutností jíst a pít, pak nesvobodou není, když jíst a pít budeme, ale naopak kdyby nám v jídle a pití někdo bránil. Otroctví znamená potlačení vlastní vůle cizí vůlí, vůlí jiného člověka. Otroctví znamená sociální nesvobodu, tj. potlačování individuální svobody ze strany společnosti nebo mocnějších jednotlivců. Svoboda jako poznaná nutnost znamená, že jsme schopni na základě poznání nutnosti realizovat v činnosti své vlastní cíle. Naopak kdyby-

¹⁰⁸ ЛЕВИН, Г. Д. *Трактат о свободе*. Москва: Канон + 2009, с. 92.

chom nutnosť nepoznali, vedlo by to k nesvobodě, pretože cieľ by nebylo možné dosáhnout.

Je vhodné poznamenať, že Engelsovo vymezenie svobody ako poznané nutnosti, na ktoré navazuje sovietská filozofia, není terminologicky úplně šťastné, pretože se v něm jakoby tvrdí, že se nutnost transformuje ve svobodu tím, že je člověkem poznána.¹⁰⁹ Což by samozřejmě odporovalo smyslu materialistické filozofie, která vychází z premisy, že nutnost, tj. realita vyvíjející se na základě objektivních zákonů není závislá na poznání, ale naopak. Nutnost nemůže přestat být nutností v důsledku toho, že ji poznáme. Bylo by to v přímém rozporu s řešením základní filozofické otázky, na kterém je sovietská materialistická filozofie vystavěna. Základní filozofická otázka řešící vztah bytí a myšlení má dvě stránky: ontologickou a gnozeologickou.¹¹⁰ První spočívá v určení toho, co je prvotní, a druhá, v jakém vztahu je poznávající myšlení k poznávanému bytí. Materialistická odpověď na takto položenou otázku je jednoznačná: bytí je prvotní ve vztahu k vědomí, a poznávající myšlení je odrazem bytí. „*Materialistická teorie poznání je teorií odrazu okolní materiální skutečnosti ve vědomí člověka.*“¹¹¹

Smysl vymezení svobody jako poznané nutnosti v interpretaci sovietské materialistické filozofie spočívá v tom, že poznání nutnosti je podmínkou svobody. Bez poznání nutnosti není možné realizovat lidské cíle. Takže výrok by měl správně znít: svobodná je taková vůle, která obsahuje adekvátní poznání nutnosti. S tím souvisí pojetí racionality. Vůle, která je založena na adekvátním poznání, je racionální.¹¹² V současné filozofii se střetáváme s různými definicemi racionality,¹¹³ ale sovietská filozofie, která se opírá o monistický princip jednoty myšlení a bytí,¹¹⁴ pojem racionalita používá zejména k označení myšlení, jehož logická

¹⁰⁹ Nicméně jistá kostrbatost je vlastní i jiným známým filozofickým výrokům, které se staly klasickými. Například výrok T. Akvinského, že pravda je shoda skutečnosti s poznáním (*Veritas est adaequatio rei et intellectus*), by správně měl znít: pravda je vědění, které je ve shodě se skutečností.

¹¹⁰ *Марксистско-ленинская философия*. Гл. ред. Рожин В. П. Москва: Политиздат, 1969, с. 6.

¹¹¹ Tamtéž, s. 202.

¹¹² Ve filozofii se lze setkat i s opačným tvrzením, že svobodná činnost je iracionální. K takovému pojetí inklinuje v ruské náboženské filozofii například N. Berdajev.

¹¹³ Například významná současná ruská filozofka P. P. Gajdenko napočítala devět způsobů užití tohoto termínu: logické sledování závěru z premis, formální dokazatelnost, syntetická racionalita v duchu kantovské architektiky rozumu, vědecky strukturované vědění, reflexe procesu poznání, explikace pojmů, teleologická racionalita, strategická racionalita v procesu rozhodování a racionalita v teorii her. (ГАЙДЕНКО, П. П. Проблема рациональности на исходе XX века. In: *Исторические типы рациональности. Том. 2*. Отв. ред. второго тома П. П. Гайденко. Москва: РАН, 1996, с. 21 – 22.)

¹¹⁴ Materialistická dialektika byla budována na principu jednoty bytí a myšlení (tzv. princip jednoty dialektiky, logiky a teorie poznání.) Tato idea tvoří rovněž konstitutivní jádro dialektické koncepce významného slovenského filozofa V. Černíka: „Materialistická dialektika v sobě organicky sjednocuje moment ontologie (vědy o formách a zákonech vývoje objektivního bytí), logiky (vědy o formách a zákonech vývoje pojmového myšlení) a teorie poznání (vědy o zákonech vývoje vztahu mezi poznávaným bytím a poznávajícím myšlením)“ (ČERNÍK, V. *Systém kategorií materialistické dialektiky: kritika Hegelovej Logiky ako vedy*. Bratislava: Pravda, 1986, s. 6.)

struktura je ve shodě s ontologickou strukturou bytí. Vztáhneme-li pojem racionalita na lidskou vůli, pak racionální je taková vůle, která je ve shodě s objektivní nutností, a to jak vnější (objektivní zákonitosti bytí), tak vnitřní (objektivní potřeby člověka). To je plně v souladu s vymezením svobody B. Engelse, který tvrdí, že vůle je svobodná, když je ve shodě jak se světem, tak s takovými cíli člověka, které vyjadřují jeho objektivní potřeby.

Můžeme tedy zobecnit, že svoboda realizace vůle spočívá v její racionalitě. Na doplnění lze jen ještě upřesnit, že ve vztahu k vůli se nejedná jen o deskriptivní racionalitu (adekvátní popis skutečnosti), ale racionalitu preskriptivní (stanovení toho, jak činit). Přičemž preskripce je racionální, když předpisuje jednání, které je v souladu nejen se strukturou bytí, ale i objektivní strukturou lidských potřeb. Aby byla vůle svobodná, musí být racionální. Vůle, která není racionální, je odsouzena k neúspěchu, a proto ji nelze označit za svobodnou. Iracionální vůli lze označit jako svévolnou vzpouru proti nutnosti, která však neznamená svobodu, protože vymezujeme-li svobodu jako schopnost dělat to, co sami chceme, pak v případě neúspěšné činnosti to, co chceme, ve skutečnosti neuděláme. (Můžeme například chtít ušetřit na jízdě tím, že ráno vyskočíme z okna a odletíme do práce, ale vnější nutnost nám v tom zabrání, a my nedosáhneme svého cíle, tj. nebudeme svobodní, protože to, co chceme, se nestane. Nebo můžeme chtít zhubnout tím, že přestaneme jíst, ale vnitřní nutnost nám v tom zabrání, a my nedosáhneme svého cíle, tj. opět nebudeme svobodní, protože to, co chceme, se nestane.)

Zejména objektivní vědecké poznání pomáhá svobodu racionalizovat, protože vymezuje sféru možného, tj. sféru toho, co je v souladu s objektivní nutností a co se tedy může stát. Naopak usilování o něco, co je v rozporu s nutností, je jako iracionální odsouzeno k neúspěchu. Podobný dětský vzdor je jen ztrátou sil. Svoboda v tomto kontextu znamená volbu té možnosti, která nejlépe odpovídá našim potřebám a pro realizaci které jsou k dispozici adekvátní prostředky (jak osobnostní, tak sociální).

Pojetí svobody jako poznané nutnosti bylo vždy přítomno ve vývoji marxisticko-leninské filozofie, protože důsledně prosazovaný princip materialistického monismu a princip determinismu zdánlivě ani jiné pojetí svobody neumožňoval. Nicméně determinismus bylo nutné skloubit s tím, že marxistická filozofie je ze své podstaty revoluční filozofií. To znamená, že jejím základním posláním není smířit se s objektivním stavem světa, ale pomáhat svět tvůrčím způsobem změnit. Zde je vhodné opět připomenout 11. tezi o Feuerbachovi, která vyjadřuje patos celé sovětské filozofie, zní: „*Filozofové jen svět různě vykládali, jde však o to jej změnit.*“¹¹⁵

Zdůvodnění svobody jako tvorby, která překračuje hranice objektivní skutečnosti, je v sovětské filozofii antropologické. Člověk je pojímán jako spolutvůr-

¹¹⁵ MARX, K., ENGELS, B. *Vybrané spisy v pěti svazcích. Svazek 1.* Praha: Svoboda, 1976, s. 217.

ce (subjekt) světa, ve kterém žije. Tvorba sice probíhá v materiálním světě, ale člověk jako subjekt bytí se v průběhu historického vývoje stává jeho důležitou materiální determinantou. Realizovaným vztahem mezi člověkem-subjektem a objektivním světem je lidská praxe. V praktické činnosti dochází k ontickému sjednocení člověka s objektivní realitou. Svoboda je pojímána jako proces, při kterém se v rámci praktické činnosti postupně prosazuje lidské chtění v opozici vůči objektivnímu světu. V důsledku praktické činnosti se objektivní svět mění a objevují se nové možnosti, dříve objektivně neexistující, které lze realizovat.¹¹⁶

Tvůrčí svoboda však neznamená svévoli, protože člověk není pojímán jako úplně autonomní tvor. Tvorba se prosazuje v interakci s vnějším světem a vyjadřuje dynamický vztah mezi člověkem (subjektem) a objektivní skutečností. Lidská svoboda je následně pojímána jako určitá míra prosazování subjektivního, tzn. toho, co člověk sám chce. Dosažení takto pojaté svobody vyžaduje vynaložení nemalého úsilí. Ono úsilí má dvě složky: a) složku technickou a b) složku hodnotovou. Technická složka spočívá ve schopnosti osvojit si prostředky k prosazování vlastních cílů. Důležitým prostředkem je rovněž na objektivních poznacích založená vědecká racionalita. Hodnotová složka je založena na schopnosti autonomně formulovat vlastní chtění ve formě žádoucích (hodnotných) cílů činnosti.

5. Pojetí svobody jako praxe

Druhá tendence v pojímání svobody našla své explicitní vyjádření v rámci filozofické reflexe kategorie „praxe“. Zřejmě naposledy v reprezentativní kolektivní monografii *Úvod do filozofie*, která shrnovala stav filozofického poznání v Sovětském svazu na konci osmdesátých let a měla sloužit jako učebnice filozofie na univerzitách. V ní se konstatuje, že: „*Kategorie praxe zaujímá zvláštní, klíčové místo v systému základních pojmů marxisticko-leninské filozofie. Právě s její pomocí se odhaluje místo člověka ve struktuře bytí, jeho vzájemné vztahy s neživou a živou přírodou, se sociální skutečností, jeho začlenění do systému materiální a duchovní kultury, odhaluje se podstata vědomí člověka, jeho duchovního a duševního života. Kategorie praxe stanovuje základní orientační body komplexního obrazu člověka ve vší různorodosti jeho vzájemných vztahů se světem.*“¹¹⁷

Praxe je všeobecně považována za základní marxistickou kategorii nejen v oblasti gnozeologie a logiky, kde plní funkci zdroje a kritéria pravdivosti veškerého poznání a myšlení, ale i v oblasti ontologie a filozofické antropologie.

¹¹⁶ Explicitně vyložil koncepci lidské činnosti, která je zaměřena na osvojení si subjektem objektivní skutečnosti, M. S. Kagan v díle *Lidská činnost*. Podle svých slov rozpracoval „Učení K. Marxe o lidské činnosti jako subjektivnímu ovládnutí objektu.“ (КАГАН, М. С. *Человеческая деятельность. (Опыт системного анализа)*. Москва: Политиздат, 1974, с. 45).

¹¹⁷ *Введение в философию: Учебник для вузов*. В 2 ч. Гл. ред. Фролов, И. Т. Москва: Политиздат, 1989, с. 272.

Není těžké doložit, že pro K. Marxe je člověk bytostí, která existuje způsobem praxe.¹¹⁸ Marxovi se neoprávněně někdy připisuje definice člověka jako zvířete, který vyrábí nástroje. V *Kapitálu* však K. Marx charakterizuje tuto definici jako čistě americkou a v souvislosti s Aristotelovou definicí člověka jako politického živočicha poznamenává: „Aristotelova definice vlastně praví, že člověk je od přírody občanem městské republiky. Je pro klasický starověk stejně charakteristická jako pro věk Yankeeů Franklinova definice, že člověk je tvůrce nástrojů.“¹¹⁹ Obdobně když zavrhuje pojetí člověka jako rozumného zvířete, nemá na mysli, že tato charakteristika k člověku nepatří, ale zdůrazňuje, že podstatou člověka nemůže být ani rozum, ani politická činnost, ani výroba nástrojů, ani jakákoli jiná parciální činnost nebo vlastnost, protože člověk není jejich mechanickým součtem. To, co člověka činí člověkem, není nějaký dílčí znak, ať už jakkoli důležitý, ale obecný způsob lidské existence, obecná struktura vztahu člověka ke světu i k sobě samému. Právě určitý specifický způsob bytí, vlastní jen člověku, se v marxistické filozofii označuje pojmem „praxe“.

Zavedení pojmu „praxe“ umožňuje překonat dva alternativní způsoby vymezení lidské podstaty, které dominovaly v předmarxistické filozofii. V prvním byl člověk organicky začleněn do materiálního světa, a jako takový byl plně podřízen jeho zákonitostem. Podobný deterministický přístup však neumožňoval plně objasnit člověka jako svobodného tvora, protože ho stavěla do role tvora, který se objektivnímu světu jen podřizuje. Řešení nabízela idealistická filozofie, která vyčlenila člověka z materiálního světa a přistupovala k němu jako k projevu duchovních sil, které materiální svět přesahují. Marxistická interpretace lidské podstaty sice navazuje na materialistickou tradici, a proto uznává, že člověk je stejně jako i jiní živí tvorové součástí materiálního světa, ale zároveň zdůrazňuje, že způsob začlenění má principiálně odlišný charakter. „Na rozdíl od všech předcházejících filozofických systémů jak materialistických, tak idealistických, marxismus vidí základ specifického vztahu člověka ke světu v praktické činnosti zaměřené na přetváření materiálního světa jak přírodního, tak i sociálního, který vzdoruje člověku.“¹²⁰

Přetváření vnějšího světa předpokládá schopnost vědomí, tzn. aktivní spoluúčast ducha na praktické činnosti. Vědomí je nutným znakem člověka, ale z materialistického pohledu je jeho vznik a podstatu možné adekvátně pochopit jedi- ně v rámci praktického vztahu člověka ke světu. „Vědomí vzniká, funguje a vyvíjí se jako nutná podmínka praxe.“¹²¹

K základním znakům praxe jako specifické formy bytí člověka dále patří, vedle jejího uvědomělého charakteru, především to, že přetváření materiálního světa

¹¹⁸ PETROVIČ, G. *Filozofie a marxismus*. Praha: Svoboda, 1968, s. 84.

¹¹⁹ MARX, K. *Kapitál. Díl I*. Praha: SNPL, 1953, s. 352.

¹²⁰ *Введение в философию: Учебник для вузов*. В 2 ч. Гл. ред. Фролов, И. Т. Москва: Политиздат, 1989, с. 271.

¹²¹ Tamtéž.

se děje za pomoci uměle vytvořených technických prostředků (původně nástrojů). Ale to, co odlišuje člověka od zvířete, není samo o sobě sporadické používání a vyrábění nástrojů, protože toho jsou schopna v určité míře i zvířata. Podstatné je, že člověk vytváří celý systém technických prostředků, který prochází historickým vývojem a předává se od pokolení k pokolení jako určitá zvláštní kulturní realita. Tato kulturní realita následně zprostředkovává vztah člověka ke světu.

Dalším znakem praxe je její sociální charakter. Důsledkem je, že v rámci praxe se s nutností formuje kultura komunikace, která zahrnuje i utváření specifických sociokulturních norem vztahů mezi jednotlivými lidmi, které regulují kolektivní činnost. *„Praxe je tedy specifický lidským způsobem bytí vyznačující se složitým systémem organizace, který zahrnuje: 1) reálné přetváření vnějšího prostředí za pomoci uměle vytvořených nástrojů a prostředků (subjekt-objektové vztahy), 2) komunikaci lidí v procesu přetváření (subjekt-subjektové vztahy) a 3) souhrn norem a hodnot (hodnotově-teleologické struktury), které existují v duchovní podobě a zajišťují cílevědomý charakter praktické činnosti.“*¹²²

V procesu přetváření světa člověk v konečném důsledku vytváří celou novou kulturní realitu jako nový systém životních podmínek, které nejsou objektivně dány přírodou. Vedle původního přírodního prostoru jako systému přírodních podmínek (fyzikálních, geografických, biologických...), tj. podmínek, které existují samy o sobě bez přičinění člověka, vzniká kulturní prostor jako systém kulturních podmínek, tj. podmínek, které uměle vytváří člověk svou vlastní činností. Na podmínky, které jsou primárně spojeny s materiální praxí, sekundárně navazují podmínky sociální, především ekonomické a politické struktury a instituce. Praxe je proto definována jako univerzální tvůrčí činnost, při které člověk tvoří svůj vlastní svět, který je světem kulturním. Při vytváření kulturní reality člověk zároveň kultivuje sama sebe, vytváří a zdokonaluje své tvůrčí schopnosti.

Praxe vzniká historicky a postupně nahrazuje životní strategii, která dominuje ve zvířecím světě. Základní životní strategií zvířat je adaptace, kdežto člověk místo toho, aby se světu jen přizpůsoboval, začíná svět měnit. Nicméně i když tvůrčí možnosti člověka rostou v závislosti na jeho schopnostech a technických prostředcích, kterými disponuje a které mu dodávají nezbytnou moc prosazovat své subjektivní záměry, zůstává člověk ukotven v materiálním světě. Musí proto svou tvůrčí činnost neustále harmonizovat s jeho objektivními zákonitostmi. Uznání objektivní podmíněnosti praktické činnosti odlišuje marxistické pojetí od čistě subjektivistických interpretací praxe, které jsou charakteristické pro pragmatismus, ale objevují se i v neomarxismu, kde se praxe absolutizuje a mění se tak v substanci. Naopak sovětská marxisticko-leninská interpretace praxe odmítá jednostranný subjektivistický aktivizmus a zásadním východiskem zůstává předpoklad, že *„skutečná efektivita lidské činnosti je spojena nejen s uspokojováním*

¹²² Tamtéž, s. 275.

*subjektivních zájmů a potřeb, ale předpokládá řešení úkolů podmíněných vnitřními zákonitostmi té reality, na kterou je činnost zaměřena.*¹²³

Objektivní determinace je důležitým faktorem praktické činnosti, nicméně na rozdíl od adaptace, která je uzavřeným systémem aktivit, je praxe systémem otevřeným, což znamená, že člověk neustále postupně překračuje zadané objektivní podmínky a rozšiřuje tak hranice svých tvůrčích možností. Právě toto transcendování objektivní skutečnosti (jak přírodní, tak sociální) je v kontextu lidské praxe označováno jako svoboda. Svoboda znamená, že život člověka není určován výlučně jen objektivními podmínkami, ale je spoluurčován i těmi cíli, které si člověk sám subjektivně v praktické činnosti klade. Celá historie lidstva je interpretována jako proces realizace takto pojaté svobody.

Jako bytost praxe se člověk postupně stává bytostí svobody. Definuje-li se člověk jako praktický tvor, pak je zároveň pojmán jako tvor uvědomělý a svobodný,¹²⁴ což v konečném důsledku znamená, že se stává subjektem (tvůrcem) své historie. Historie je procesem tvorby lidského světa a lidským světem je společnost, proto je pojmem historie označován vznik a vývoj společnosti. Pojem „společnost“ vyjadřuje takovou skupinu lidí, z nichž kulturní podmínky¹²⁵ konstituují hierarchický strukturovaný celek, tj. systém. Systém společnosti je takto tvořen: a) samotnými lidmi, kteří mají své zájmy, potřeby, hodnotové orientace, intelektuální a praktické schopnosti a vůli jednat – tento komponent společnosti je označován jako subjektivní faktor společnosti, b) historicky danými kulturními podmínkami, ve kterých probíhá lidský život – tento komponent je označován jako objektivní faktor společnosti.

Materialistické pojetí historického procesu¹²⁶ vychází ze dvou základních premis:

1) Společenskou realitu vytváří člověk, ale nevytváří ji zcela libovolně, ale jeho společenská praxe je objektivně determinována danými kulturními podmín-

¹²³ Tamtéž, s. 277.

¹²⁴ V Ekonomicko-filozofických rukopisech Marx píše: „Člověk dovede tvořit podle míry kterékoli species a všude dovede přizpůsobit inherentní míře, proto také tvoří podle zákonů krásy“ (MARX, K. *Ekonomicko-filozofické rukopisy*. Praha: SNPL, 1961, s. 69).

¹²⁵ Kulturní podmínky se od přírodních liší tím, že je vytvářejí lidé svou vlastní činností. Základními kulturními podmínkami jsou společenské vztahy, společenské instituce a formy společenského vědomí, které se realizují v pěti hlavních oblastech společenského života (výrobně-technické, ekonomické, sociální, politické a duchovní).

¹²⁶ Historický proces se stal předmětem historického materialismu jako relativně samostatné součásti sovětské marxisticko-leninské filozofie. Cílem historického materialismu bylo aplikovat materialistickou filozofii na oblast společenské reality. Nejucelenější podobu získala koncepce materialistického pojetí dějin v reprezentativní dvoudílné kolektivní monografii *Marxisticko-leninská teorie historického procesu*. (*Марксистско-ленинская теория исторического процесса*. Исторический процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное. Гл. ред. Константинов, Ф. В. Москва: Наука, 1981, *Марксистско-ленинская теория исторического процесса*. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени. Гл. ред. Константинов, Ф. В. Москва: Наука, 1983).

kami, a to primárně ekonomickým systémem společnosti (systémem ekonomických vztahů a institucí, který je označován jako společenská základna). „*Lidé sami dělají svou historii, ale nedělají ji zcela libovolně, ale v závislosti na objektivních podmínkách.*“¹²⁷ Tvrdí-li se v materialismu, že historický proces je procesem objektivně zákonitým, má se tím na mysli, že mezi jednotlivými kulturními podmínkami (determinantami) vznikají nutné vztahy (zákony), které lidskou společenskou praxi objektivně zákonitě determinují (určují).

Celkovým důsledkem společenské praxe je kulturní prostor jako systém kulturních podmínek (výrobně-technických, ekonomických, sociálních, politických a duchovních), které se začínají determinovat navzájem. Kulturní prostor následně funguje jako relativně autonomní samo-determinující se společenský systém, který produkuje a přerozděluje hodnoty (materiální a duchovní), které slouží k uspokojování lidských potřeb (materiálních a duchovních). Společenský systém funguje za předpokladu, že jsou jednotlivé kulturní podmínky v souladu. Objektivní determinace se projevuje tak, že když lidé udělají do systému zásah, který soulad naruší, systém přestává fungovat, lidé následně nemohou plně uspokojovat své potřeby (klesá životní úroveň), a jsou proto objektivně nuceni provést nápravu, která objektivní fungování společenského systému zajistí.

2) Základní hybnou silou historického procesu (tvorby společnosti) jsou lidské zájmy. Lidské zájmy jsou určujícím elementem struktury společenské praxe a plní funkci převodové páky mezi objektivním a subjektivním faktorem společnosti. „*Prostředkem převodu objektivního v subjektivní jsou lidské zájmy.*“¹²⁸ Lidské zájmy jsou určující silou proto, že společnost nevzniká a nevyvíjí se sama od sebe, ale vytváří ji člověk, a ten ji musí chtít vytvářet, musí o to mít zájem. Vědomé zájmy jsou objektivně determinovány stávajícími kulturními podmínkami.

Takto pojatý společenský determinismus je namířen jak proti fatalismu, ve kterém se absolutizuje objektivní determinace (nutnost), tak proti voluntarismu, ve kterém se absolutizuje subjektivní svoboda. Dialektiku objektivního a subjektivního faktoru v dějinách výstižně vyjadřuje známá Marxova metafora: „*Člověk je i autorem i hercem vlastního dramatu.*“ Celá sovětská materialistická koncepce historie by se dala pojímat jako rozvinutí této metafory. Člověk není pojat ani jen jako objekt působení vnějších sil, ale ani jako absolutní subjekt, který by jako Bůh zcela ovládal sebe a svůj svět. Lidská svoboda není absolutní, ale v určité, historicky podmíněné míře, může člověk vědomě, tj. na základě subjektivně kladených cílů neboli idejí spoluurčovat svůj osud. Lidské ideje jako stanovení hodnotových cílů lidského života se mohou stát zásadním faktorem historie,

¹²⁷ КЕЛЛЕ, В. Ж., КОВАЛЬЗОН, М. Я. *Теория и история: Проблемы теории исторического процесса.* Москва: Политиздат, 1981, с. 130.

¹²⁸ Tamtéž.

především tehdy, jsou-li prosazovány kolektivním úsilím většího množství lidí: „*Ideje, které ovládnou masy, se stávají materiální silou.*“¹²⁹

Společnost jako celkový výsledek dílčích uvědomělých činností není původně obsažena ve svém celku ve vědomí jednotlivých lidí. Vznikání společnosti má proto spíše charakter živelného procesu, který se sice skládá z dílčích uvědomělých činností jednotlivých lidí a sociálních skupin, ale jako celkový historický proces nemá uvědomělý charakter. Nicméně původně živelný historický proces postupně přerůstá v uvědomělou tvorbu.

Lze vyčlenit přinejmenším tři etapy v rámci historického procesu:

1) Živelný proces, ve kterém se z jednotlivých individuálních uvědomělých činností skládá celkový společenský výsledek, který nikdo z individuálních aktérů předem nepředpokládal.

2) Uvědomělý masový proces, ve kterém se historickými aktéry stávají velké skupiny lidí (masy), které sjednocuje určitá společná idea (ideál). Prosazováním společné ideje se z historického procesu, který měl původně kauzální charakter, stává proces teleologický, tj. proces uvědomělého prosazování určitého společného cíle, ve kterém jsou vyjádřeny určité společné zájmy. Je smutným faktem, že historie zatím nezaznamenala situaci, kdy by se společenské cíle plně realizovaly ve společenské praxi. Příkladem může posloužit ideál francouzské revoluce (svoboda, rovnost, bratrství), který sice vedl k zániku staré feudální společnosti, ale nově vzniklou buržoazní společnost nelze považovat za realizaci stanoveného cíle. Reálný výsledek se jen velmi málo podobal vědomému historickému záměru.¹³⁰

3) Uvědomělá tvorba dějin. Aby se mohl člověk stát v plné míře uvědomělým tvůrcem společnosti neboli subjektem historie, musely by být splněny některé zásadní podmínky. Celek společnosti a zákonitosti jejího fungování by musely být poznány, na základě objektivního poznání by musel být vytvořen adekvátní program, musel by existovat společný zájem takový program prosazovat a společnost by musela disponovat dostatečnými prostředky, aby byl program realizován.

Třetí fáze historického procesu se měla stát skutečností v tzv. komunistické společnosti, která měla být přechodem ke skutečné svobodě „*znamenající ovládnutí přírodních a společenských podmínek lidské činnosti*“.¹³¹ Přechod by znamenal vytvoření společnosti, kde se člověk stává svobodným, tzn., že se vymaňuje ze závislosti na vnějších objektivních podmínkách a sám určuje svůj život na základě jim samotným stanovených hodnotových cílů - objektivní determinace by se transfor-

¹²⁹ КЕЛЛЕ, В. Ж., КОВАЛЬЗОН, М. Я. *Теория и история: Проблемы теории исторического процесса*. Москва: Политиздат, 1981, с. 150.

¹³⁰ Тамtéž, с. 152.

¹³¹ *Марксистско-ленинская теория исторического процесса*. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени. Гл. ред. Константинов, Ф. В. Москва: Наука, 1983, с. 498.

movala ve svobodu jako hodnotovou samo-determinaci. Vytvoření komunistické společnosti takto mělo být „*skokem lidstva z říše nutnosti do říše svobody*“.¹³²

Nicméně z hlediska materialistického pojetí dějin člověk nebude nikdy absolutním subjektem (který by se takto rovnal Bohu), protože nebude nikdy disponovat absolutní mocí realizovat libovolné tvůrčí záměry. Systém determinant (jak společenských tak přírodních) bude vždy v určité míře omezovat (determinovat) lidskou svobodu. Objektivní determinanty vymezují sféru možného, tj. sféru toho, co se v dané konkrétní situaci může stát (tzv. nutnost). Každá reálná situace obsahuje spektrum možností, z nichž si lze vybírat (tzv. svoboda volby). Nicméně tuto „svobodu“ mají i zvířata. Člověk se však vyznačuje tím, že je schopen subjektivně (tj. na základě vědomé vůle) podmínky (determinanty) měnit, čímž sféru možného rozšiřuje. Lidská svoboda je následně pojímána jako proces změny životních podmínek, který v konečném důsledku znamená postupnou (vždy historicky podmíněnou) tvorbu lidského světa. Lidská svoboda takto bude vždy znamenat tvrdý zápas o prosazení vlastní vůle (vlastního chtění) ve vztahu k vnějšímu světu. Lidský svět je takto pojat jako aréna střetu mezi subjektivním (vědomě chtěným) a objektivně možným.

Prostřednictvím podrobnější analýzy lidské společenské praxe jsme se tak ve výkladu vrátili k pojetí lidské svobody jako hodnotové samo-determinace, která znamená postupné, historicky podmíněné, prosazování určité míry subjektivního, tzn. toho, co člověk sám chce, protože to považuje za hodnotné. Hodnoty jsou v tomto kontextu pojímány jako to, co člověk pokládá za natolik důležité, že tomu chce podřídit svůj život. Souhrn uznávaných hodnot následně definuje smysl lidského života, který jako strategický cíl určuje (determinuje) jeho podobu a průběh.

¹³² B. Engels v díle *Anti-Dühring* obhajuje Marxův materialistický názor na dějiny, který spojuje s tezí, že „základnou každého společenského řádu je výroba a vedle výroby směna jejich produktů“ (MARX, K., ENGELS, B. *Vybrané spisy v pěti svazcích. Svazek 4*. Praha: Svoboda, 1977, s. 314). Z toho vyplývá, že základní objektivní determinantou historie jsou výrobní prostředky, které výrobu a následnou směnu prvotně umožňují. Když dojde k zespolečenštění výrobních prostředků, získá člověk nad touto zásadní historickou determinantou vědomou kontrolu, což je předpoklad svobody jako vědomé tvorby historie. „Jakmile společnost převezme výrobní prostředky, odstraní se zbožní výroba, a tím i vláda výrobku nad výrobcem. Anarchie ve společenské výrobě bude nahrazena plánovitou uvědomělou organizací. Boj o individuální existenci ustane. Teprve tím se člověk v jistém smyslu definitivně vydělí z říše zvířat, vstoupí ze zvířecích životních podmínek do podmínek skutečně lidských. Okruh životních podmínek obklopujících lidi, který až dosud lidi ovládal, se teď dostane pod vládu a kontrolu lidí, kteří se nyní poprvé stávají vědomými, skutečnými pány přírody, protože se stávají a tím, že se stávají pány svého vlastního zespolečenštění. Teprve pak lidé s úplnou znalostí věci použijí, a tedy ovládnou zákony svého vlastního společenského konání, které až dosud stály proti nim jako cizí přírodní zákony, jež je ovládaly. Vlastní zespolečenštění lidí, které dosud stálo proti nim, se teď stane jejich vlastním svobodným činem. Objektivní, cizí síly, které dosud ovládaly dějiny, se dostanou pod kontrolu lidí samých. Teprve pak budou lidé dělat s plným vědomím sami své dějiny, teprve pak budou mít společenské příčiny, které uvedli do pohybu, převážně a ve stále rostoucí míře i účinky, které chtěli. Je to skok lidstva z říše nutnosti do říše svobody“ (Tamtéž, s. 329).

Smysl života jako strategický životní cíl není objektivně dán, ale je postupně vytvářen člověkem. Jednotlivý člověk se stává svobodným natolik, nakolik svou historicky vytvořenou možností svobody realizuje. Nenechává se řídit vnějším světem nebo cizí vůlí, ale hodnotami, které si sám stanovuje. Takovéto vlastní sebeurčení tvoří význam pojetí svobody jako hodnotové samo-determinace.

Je-li člověk ve své podstatě svobodnou, tzn. tvůrčí praktickou bytostí, pak když ztrácí možnost se svobodně realizovat, ztrácí i svou podstatu – odcizuje se sám sobě. Pravým posláním člověka je odcizení překonat a dosáhnout stavu pravého lidství, tj. stavu, kdy se stává skutečným subjektem, tzn. tvůrcem svého života. Marxistické pojetí člověka se stává kritikou odcizeného člověka, tj. člověka, který v nepříznivých společenských podmínkách svou možnost svobody neuskutečňuje. Marxistické pojetí svobody je takto úzce propojeno s koncepcí humanismu jako překonání odcizení.

Člověk nemůže dosáhnout svobody izolovaně, ale jediné ve spolupráci s ostatními lidmi, proto zásadní podmínkou dosažení svobody je vytvoření společnosti, která představuje takovou formu produkce a společenské organizace, v níž člověk může odcizení překonat a svou svobodu realizovat. Z marxistického hlediska byly dosavadní společnosti (historicky vzniklý celek společnosti je označován jako společensko-ekonomická formace) společnostmi odcizenými. Poslední odcizenou (nesvobodnou) společností je společnost kapitalistická a její zrušení, a nahrazení společností komunistickou je proto podmínkou nastolení svobody. „*Kapitalistická společensko-ekonomická formace je poslední antagonistickou formací založenou na vykořisťování člověka člověkem... Základním rozporem kapitalistické společensko-ekonomické formace je rozpor mezi společenským charakterem výroby a soukromou formou přivlastňování.*“¹³³ Překonání tohoto rozporu, který se uskuteční cestou zespolečenštění, povede k vytvoření svobodné komunistické společnosti. V ní bude plně realizován princip humanismu. „*V kapitalistické společnosti vystupuje produkce zboží jako samoučel a člověk je jen prostředek růstu produktivity. Proto technologicko-ekonomický pokrok je provázen růstem odcizení osobnosti a krizí humanistické kultury. Heslo komunismu naopak je: Vše ve jménu člověka a pro blaho člověka.*“¹³⁴

6. Ideologie svobody

Ukazuje se, že filozofické úvahy o svobodě nejsou jen abstraktním intelektuálním cvičením, ale dotýkají se významně života lidí, a to zejména proto, že určitá filozofická pojetí svobody se stávají základním východiskem tvorby soupeřících ideologií, o které se opírá politická praxe. Prostřednictvím ideologie začíná filo-

¹³³ *Марксистско-ленинская философия*. Гл. ред. Рожин В. П. Москва: Политиздат, 1969, с. 467.

¹³⁴ Tamtéž, s. 482.

zofie výrazně ovlivňovat život lidí ve společnosti. Máme-li podat ucelený výklad koncepce svobody v ruské marxisticko-leninské filozofii, nemůžeme se od ideologických důsledků abstrahovat, protože právě v nich se zjevuje její význam. V dalším výkladu proto uděláme stručnou poznámku týkající se aktuální ideologické interpretace marxistické koncepce svobody.

Metodologicky se tím přikloníme k přístupu E. Koháka, který když ve svých přednáškách analyzuje jednotlivé hlavní etické směry, vyházi z předpokladu, že v rámci kritického filozofického zkoumání je vždy nutné položit si tři otázky: „Co to znamená? Na čem se to zakládá? Co z toho vyplývá?“¹³⁵ Na první otázku jsme odpovídali, když jsme podávali výklad obecného pojmu svobody a dvou tendencí, které v něm lze vysledovat. Na druhou otázku, která je otázkou odůvodnění, jsme odpovídali, když jsme odvozovali dané pojetí svobody z filozofických principů. Na třetí otázku jsme odpovídali, když jsme v souladu s marxistickou tradicí vymezovali kapitalistickou společnost jako společnost nesvobodnou, a naopak komunistickou společnost jako společnost, kde teprve může být svobody dosaženo. Nicméně pokládáme za důležité se k této otázce vrátit samostatně.

Potřeba ideologie jako institucionalizované formy společenského vědomí¹³⁶ vychází ze tří ontologických předpokladů (předpokladů lidského bytí): a) lidské bytí je subjektivní (tj. vědomě svobodné neboli tvůrčí), b) lidské bytí je společenské (tj. probíhá jako součást společenského systému, za určitých kulturních podmínek), c) lidské bytí je historické (tj. společenský systém, ve kterém probíhá lidský život, se mění).

Historie jako tvůrčí proces předpokládá vědomé tvůrce, ale aby se člověk stal vědomým tvůrcem, musí vědět, musí si uvědomovat, co chce. To, co lidé chtějí ve společnosti, je obvykle formulováno v podobě tzv. společenských ideálů. Společenské ideály jsou cílovými hodnotami lidské činnosti, jsou chtěnými cíli lidského života. Vymezujeme-li svobodu jako stav, kdy lidé dělají to, co sami chtějí, pak je zřejmé, že předpokladem společenské svobody je právě ideologie. Ideologie se specializuje na formulaci společenských ideálů, které se následně mohou lidé pokusit svým životem realizovat. Chápeme-li společenskou realitu jako otevřenou, tj. nevnímáme ji jako objektivně danou a neměnnou, ale jako realitu, kterou jsou lidé schopni dotvářet, pak musí být mimo jiné vyzbrojeni i adekvátní ideologií, ve které se konkretizují cíle společenské tvorby.

Význam ideologie je z tohoto pohledu pro společnost zásadní. Lidé jsou vždy více či méně nespokojeni s daným stavem, a proto si kladou otázku: jaká by společnost měla být, aby byla lepší (spravedlivější, šťastnější...). A právě na tuto otázku se ideologie snaží odpovědět a poskytuje tak určitou duchovní nabídku, která by se mohla stát návodem společenské praxe. Existuje dnes několik

¹³⁵ KOHÁK, E. *Svoboda, svědomí, soužití*. Kapitoly z mezilidské etiky. Praha: Slon, 2004, s. 11.

¹³⁶ PETRUCIJOVÁ, J., FEBER, J. *Svět duchovní kultury*. Filozofická analýza institucionalizovaných forem. Ostrava: OU, 2009.

relevantních ideologií, které odlišně formulují a zdůvodňují svůj společenský ideál. Jeden z poměrně kvalitních přehledů současných ideologií poskytuje A. Heywood ve své knize *Politické ideologie*. Rozebírá devět hlavních ideologií: liberalismus, konzervatismus, socialismus, nacionalismus, fašismus, anarchismus, feminismus, environmentalismus, demokracie.¹³⁷

Relevantní ideologie by měla zřejmě plnit tři hlavní funkce: zhodnotit daný stav společnosti (je-li dobrý nebo špatný, tj. odpovídá-li přijatým hodnotám a co je případně příčinou negativního stavu), vytyčit ideál (v případě, že je společnost hodnocena jako negativní, nabídnout program změny, v případě, že je společnost hodnocena pozitivně, nabídnout program udržení daného pozitivního stavu), rozpracovat prostředky realizace ideálu. V demokratické společnosti má ideologie obvykle podobu programu politické strany. Program formuluje ideál, který se strana zavazuje, v případě, že vyhraje volby, uskutečňovat.

Všechny současné relevantní ideologie se dnes dovolávají demokracie. Všechny tvrdí, že vytváří společnost z vůle lidu a pro lid, ale teprve ideologický kontext ukazuje, co se tím má na mysli a co to bude znamenat pro politickou praxi. Liberální, socialistické, konzervativní i nacionalistické ideologie s ideou demokracie pracují. Liberálové zdůrazňují, že demokracie (demokraticky fungující stát) je garantem společenské stability a ochráncem práv jednotlivců, konzervativci oceňují, že podporuje soudržnost a jednotu, socialisté v ní vidí nástroj sociálních reforem, který vyvažuje nerovnost a nespravedlnost tržní ekonomiky, nacionalisté v ní vidí garanta národního sebeurčení.

Ideu demokracie z principu odmítá snad jen ideologie anarchismu. Anarchismus prosazuje úplnou individuální svobodu, a proto odmítá všechny formy omezování svobody. Aby bylo dosaženo úplné svobody, musíme se jakoby zbavit všech okovů, kterými nás spoutali „vládci, zákonodárci, duchovenstvo“.¹³⁸ Jednou z forem okovů je i mocenské ovládnutí člověka ze strany jakékoli politické státní moci, a tedy i demokratické. Stát jako instituce je mocenským subjektem, který má donucovací pravomoc. Je zlem, protože pod hrozbou trestu zbavuje člověka svobody. Symbolem státní moci je podle představitelky anarchismu E. Goldmanové „pendrek, pistole, želízka a vězení“.

Rezervovaně se k ideji demokracie staví ideologie komunismu, protože v konečném důsledku prosazuje ideu postupného odumírání státu jako odstraňování státní mocenské regulace společnosti. „*Demokracie je formou státu, jednou z jeho odrůd. A proto demokracie jako každý stát je organizovaným, soustavným používáním násilí vůči lidem.*“¹³⁹ V beztržní komunistické společnosti nebude nutné použití síly a demokracie, proto bude postupně nahrazena kvalitativně vyšší formou společenské organizace – společenskou samosprávou. „*Teprve v komunistické spo-*

¹³⁷ HEYWOOD, A. *Politické ideologie*. Praha: Victoria Publishing, 1992.

¹³⁸ KROPOTKIN, P. *Anarchistická etika*. Olomouc: Votobia, 2000, s. 7.

¹³⁹ LENIN, V. I. *Stát a revoluce*. Praha: Otakar II., 2000, s. 113.

*lečnosti, ... až kapitalisté zmizí, až nebude tříd (tj. až nebude rozdílů mezi členy společnosti v jejich vztahu ke společenským výrobním prostředkům), teprve poté zmizí stát a bude se moci mluvit o svobodě.*¹⁴⁰

V naší kapitalistické společnosti dnes dominuje ideologie liberalismu a v jejím rámci vzniká idea „liberální demokracie“. V liberální demokracii byl k demokracii jako vládnutí, které probíhá se souhlasem lidu (prakticky vyjadřovaného volebním aktem), explicitně přiřazen i hodnotový rozměr.¹⁴¹ Liberální demokracie je založena na určitých hodnotách, které se její protagonisté zavazují prosazovat. Hlavní hodnota, kterou je spravedlnost, protože právě tuto hodnotu by se měl demokratický stát především snažit prosazovat, je doplňována o další hodnoty vycházející z tradice Velké francouzské revoluce a navazující na její heslo „volnost, rovnost, bratrství“. Hodnotové základy současné západní společnosti takto tvoří spravedlnost, svoboda, rovnost a solidarita. Pro svůj stěžejní význam pro fungování současné společnosti jsou spravedlnost, svoboda, rovnost a solidarita i hlavním předmětem analýzy uskutečňované současnou politickou filozofií, která promýšlí hodnotová východiska politického systému.¹⁴²

Úvahy o hodnotách jsou důležité, protože právě ony se v liberální demokracii stávají základní součástí legitimizace moci. Obecně platí, že každá civilizovaná společnost musí nějak legitimizovat (morálně ospravedlňovat) svůj politický (tj. mocenský) systém. Jinými slovy, ti, kteří chtějí vládnout, musí nějak zdůvodnit svůj nárok na vládnutí (rovněž pak způsob, jak budou svou vládu praktikovat a ve jméno koho nebo čeho ji budou vykonávat) a širší společnost musí tento nárok uznat. Přechod od monarchie k republice znamenal především změnu ve způsobu legitimizace moci. Hlas Boží byl zaměněn hlasem lidu. Již ne Bůh svěřuje moc vládcí, ale lid jako svrchovaný držitel moci ji svým reprezentantům (tj. politikům) dočasně propůjčuje, v liberální demokracii navíc za předpokladu, že budou prosazována základní lidská práva, tj. hodnoty, které přesahují lidskou libovůli a tvoří morální základ liberální společnosti. Tyto hodnoty jsou obvykle explicitně vyjádřeny v preambuli ústav, listinách práv a svobod, deklaracích lidských práv atd.¹⁴³ Idea demokracie se v současné západní společnosti stává symbolickým vyjádřením souhrnu těch hodnot, které by měly tvořit konstitutivní základ budování ideální společnosti. Právě hodnoty spravedlnosti, svobody, rovnosti a solidarity jsou považovány za klíčové a jejich prosazování by mělo být určující cílovou hodnotou politické praxe.

Zde je důležité připomenout, že uvedené hodnoty jsou považovány za nejvyšší hodnoty také v marxismu. Zejména hodnota svobody a její prosazování

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 105.

¹⁴¹ HEYWOOD, A. *Politická teorie*. Praha: Bohemia, 2005, s. 196.

¹⁴² SWIFT, A. *Politická filozofie: základní otázky moderní politologie*. Praha: Portál, 2005, s. 15.

¹⁴³ JOCH, R. *Politická filozofie, stát a jeho funkce*. In: *Přednášky z politické filozofie*. Praha: Občanský institut, 2001, s. 15 – 20.

má být určující cílovou hodnotou společenské praxe. Formální shoda však nesignaluje, že by vymizel ideologický spor. Spor mezi marxismem a liberalismem není o tom, je-li svoboda žádoucí hodnotou nebo ne, ale o tom, jak svobodu interpretovat a jak ji uskutečňovat. Spor mezi liberalismem a marxismem tak není sporem mezi svobodou a nesvobodou, ale dvěma odlišnými pojetími svobody.

V současné západní společnosti dominuje názor, že právě v kapitalistické společnosti nachází hodnota svobody své adekvátní naplnění. F. Fukuyama ve své knize *Konec dějin a poslední člověk* tvrdí, že kapitalismus jako ekonomický systém umožňuje liberální demokracii, která právě ve spojení s kapitalismem vytváří ideální společenský stav.¹⁴⁴ Fukuyama vychází z předpokladu, že vznik liberální demokracie souvisí s hospodářským vývojem, ale chce se odlišit od marxistického pojetí ekonomického determinismu, který je interpretován jako koncepce o objektivním příčinném působení ekonomické základny na politickou nadstavbu. Podle Fukuyamy však demokracie nevzniká bez demokratů, tj. lidí, kteří ji chtějí vytvářet. Rozvoj tržního hospodářství (pod vlivem vědy a techniky) jen připravuje pro vznik liberální demokracie podmínky, protože tento hospodářský systém tím, že je zaměřen na maximální využití lidského potenciálu, postupně vytváří společnost autonomních a nezávislých jedinců, tj. vzdělaných lidí uvědomujících si svou hodnotu. Takovýto jedinec následně touží po společenském uznání své důstojnosti a hodnoty. Touha po uznání se tak podle Fukuyamy stává zprostředkujícím článkem mezi ekonomickým systémem a liberální demokracií. Aniž by bylo nutné vzdát se ekonomické interpretace dějin, kterou nabízí marxistická koncepce historického materialismu, získali jsme podle Fukuyamy díky pojmu uznání nový způsob objasnění hybných sil člověka, které jdou dál, než nabízí marxistická verze. Cílem lidské touhy po uznání je, aby toto uznání bylo vzájemné, a dobrý společenský řád musí tento oprávněný lidský požadavek uspokojovat. Dějiny skončily údajně právě proto, že současná západní společnost tohoto cíle vítězstvím liberální demokracie dosáhla.

V opozici vůči tomu stojí marxistický názor, který tvrdí, že hodnota svobody, ale ani další uznávané hodnoty, nejenže nejsou v současné kapitalistické společnosti naplňovány, ale ani být naplněny nemohou. Hlavní myšlenka knihy současného marxistického filozofa S. Žižky *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška aneb Proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát*,¹⁴⁵ by se dala shrnout do lapidární konstatace: kapitalismus a demokracie (pojímané jako realizace hodnot spravedlnosti, svobody, rovnosti a solidarity) nejsou kompatibilní. Emancipační program, na který aspiruje liberální demokracie, není v hranicích kapitalismu uskutečnitelný a rovněž restaurace kapitalismu ve střední a východní Evropě po roce 1989 nepředstavovala žádný hodnotový pokrok, ale jak prokázal následný

¹⁴⁴ FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher, 2002.

¹⁴⁵ ŽIŽEK, S. *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška aneb Proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát*. Praha: Rybka Publisher, 2011.

vývoj, znamenal naopak výrazný krok zpět od egalitářského ideálu spravedlivé společnosti.

Hlavní vadou je z hodnotového hlediska negativní dopad, který má kapitalismus na většinu společnosti. Dochází ke stále masivnějšímu procesu privatizace obecně sdílených statků našeho sociálního života (tj. obecně sdílených statků kultury – vědomostí, jazyka, prostředků komunikace, infrastruktury..., obecně sdílených statků vnější přírody – ohrožovaných průmyslovými odpady a drancováním přírodních zdrojů). Tradičním marxistickým filozofickým jazykem bychom řekli, že dochází k prohlubování procesu odcizení. Člověku jsou odcizovány nutné společenské podmínky jeho života. Na jejich vzniku se sice svou činností podílí a bez nich není možný jeho plnohodnotný život jako autonomní osobnosti, ale v procesu privatizace nad nimi ztrácí kontrolu, protože mu přestávají patřit. Proces privatizace tak znamená ohrožení naší existence, protože z většiny z nás „činí proletáře, zredukované na subjektivitu bez substance... Dnes jsme všichni potenciálně homo sacer“.¹⁴⁶ Což znamená, že se stáváme jedinci, kteří jsou vylučováni ze svého společensko-kulturního prostoru, který ale tvoří základ a nutnou podmínku naší existence. Řešit antagonismy globálního kapitalismu nelze v jeho vlastních hranicích, protože je sám s nutností generuje. To Žižka vede k rehabilitaci komunistického projektu jako radikální negace stávajícího kapitalistického systému. „To nás přivádí k další elementární definici komunismu: v protikladu k socialismu odkazuje komunismus k singularní univerzalitě, k přímému spojení mezi singularitou a univerzalitou, když obchází partikulární determinace.“¹⁴⁷ Tak vypadá reformulace komunistického projektu zespolečenštění v podání současného marxistického filozofa S. Žižka.

Aniž bychom se museli ztotožňovat s radikálním programovým cílem S. Žižka, nelze popřít, že uvažovat o hodnotách svobody, rovnosti, spravedlnosti a solidarity v hranicích globálního kapitalismu je přinejmenším problematické. Skutečně se asi nepodaří zdůvodnit, že astronomické zisky plynoucí z finančních spekulací jsou spravedlivou odměnou za vykonanou práci. Jako mýtus bude nutné označit jak snahy pravicových populistů představit kapitalismus jako systém, který slouží především poctivě pracujícím masám, tak možnost očistit reálnou ekonomiku od příměsí parazitického finančního kapitálu, která získává popularitu v levicových kruzích. Sen o zidealizované podobě „kapitalismu s lidskou tváří“ se rozplyne ve chvíli, kdy si uvědomíme, že svět spekulativních financí, který na první pohled jen vysává prostředky z reálné ekonomiky, je nutnou podmínkou jejího fungování, protože umožňuje rychle přelévát pro ni nezbytné finanční zdroje (tzv. alokace zdrojů).

Nepodaří se rovněž přesvědčit racionálně uvažujícího člověka, že jsme si rovni, když jsou naprosto nesouměřitelné naše majetky. Řešili-li kdysi morální filo-

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 120.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 137.

zofové otázku, jak velká míra majetkové nerovnosti ještě umožňuje harmonické fungování společnosti, a shodovali-li se zhruba v názoru, že bohatý člověk by neměl být více než desetkrát bohatší než ten chudý (nebo morálně expresivněji řečeno: nikdo by neměl být tak bohatý, aby si mohl koupit jiného člověka, a nikdo by zároveň neměl být tak chudý, aby se musel nechat koupit), pak za situace, kdy nejbohatší rodiny disponují prostředky většími než jsou rozpočty celých států, je zřejmé, že rovnost mezi lidmi je stejným mýtem jako představa, že je nerovnost založena na zásluhovém principu (jak si žádá spravedlnost).

I solidarita, která našla své vyjádření v konceptu sociálního státu, se ukazuje jen jako přechodný stav, jako ústupek, který kapitalismus učinil v éře studené války, aby se odlišil od svého totalitního protějšku jako jeho humánnější a civilizovanější oponent. Po pádu „železné opony“ o tuto motivaci přišel a v důsledku ztráty svého vnějšího nepřitele postupně ztrácí i svou „lidskou tvář“. Bez viditelného konkurenta může neohroženě přejít ke svému normálnímu stavu, který lze nazývat „reálným kapitalismem“.

Ale hlavně, jak by bylo možné uvažovat o reálné svobodě v odcizené zpřivatizované společnosti? Kapitalistická společnost se reálně stává soukromým vlastnictvím mocné menšiny, která ji tak odcizuje většině. Lidé následně žijí ve společnosti, která jim nepatří, a stává se proto realitou, která vůči nim stojí jako cizí a často přímo nepřátelská síla. V odcizené společnosti žijí lidé v nesvobodě, protože pojmáme-li svobodu jako sebeurčení, tj. stav, kdy sami tvoříme svůj život, pak odcizená společnost je nesvobodná společnost proto, že lidé neuskutečňují sebe, své zájmy a cíle, ale zájmy a cíle reálných vlastníků společnosti. Je rovněž jen zdánlivým paradoxem, kterého jsme byli svědky za finanční krize v roce 2008, že negativní důsledky špatných rozhodnutí ze strany finanční oligarchie nese většina lidí ve společnosti, tj. riziko podnikání, které pravicoví ideologové prezentují jako hlavní ospravedlnění kapitálových zisků, se přenáší na zaměstnance, kteří na ně doplácí přímo buď ztrátou zaměstnání, nebo snížením mzdy, a další občany, kteří na ně doplácí zprostředkovaně úspornou politikou státu, ač nikdo z nich za současnou krizi nemůže, protože nebyl jejím tvůrcem.

S vědomím hodnotových defektů současného kapitalismu apeluje nejznámější americký filozof R. Rorty ve své knize *Filozofie a sociální naděje* na rodiče a učitele, aby vedli mladé lidi k četbě *Nového zákona* a *Komunistického manifestu* (K. Marxe a B. Engelse), protože obsahují velký inspirační potenciál, nádherné naděje, jakými jsou bratrství, sociální spravedlnost a beztřídní společnost. „*Oba dokumenty jsou výrazem jedné a téže naděje. Totiž že jednoho dne budeme schopni a ochotni vnímat potřeby všech lidských bytostí s respektem a úctou, stejně jako to děláme v případě těch, které milujeme.*“¹⁴⁸ R. Rorty při porovnávání obou textů navíc přichází k závěru, že: „*Existuje mnoho důvodů, pro které je Manifest lepší knihou pro mladou generaci než Nový zákon... Nový zákon je dokumentem antického světa, akceptuje jedno ze základních*

¹⁴⁸ RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. Boston: Penguin Books, 1999, s. 201 – 202.

*přesvědčení řeckých filozofů, totiž že kontemplanace nad univerzálními pravdami je ideální formou lidského života. Toto přesvědčení je založeno na premise, že společenské podmínky lidského života nemohou být nikdy zásadním způsobem změněny. Vždy mezi námi budou bohatí, stejně jako zotročení. Právě toto přesvědčení vedlo autory Nového zákona k tomu, aby odvrátili pozornost od možnosti učinit budoucnost lepší, ve prospěch naděje ve spásu po smrti.*¹⁴⁹ Přední znalec Rortyho filozofie T. Hauer to komentuje následovně: „Rortyho filozofické ukotvení v neopragmatismu ho činí podezřívavým k antickému scénáři. Dědic Deweyho nevěří ve věčnost, leč v možnost změny společenských podmínek, v možnost učinit budoucnost mnohem lepší ve srovnání s minulostí. A právě tuto myšlenku nalézá Rorty v Manifestu.”¹⁵⁰

Můžeme zobecnit, že je-li hodnotovým cílem člověka dosažení svobody, pak nesvoboda znamená zlo. Nesvoboda znamená závislost na cizím, znamená, že život určuje ne jeho nositel, ale cizí vnější síla. Dnes může mít ona cizí vnější síla omezující lidskou svobodu ve společnosti dvě hlavní podoby: kapitál a nedemokratický stát. Člověk, který volí mezi těmito možnostmi, tak ve skutečnosti nevolí mezi svobodou a nesvobodou, ale mezi dvěma podobami nesvobody. Moc finanční oligarchie, která ovládá současný kapitalistický svět (nehledě na demokratické proklamace), je podporována ideologií liberalismu. Akcent na individuální svobodu, kterou liberalismus postuluje jako základní lidskou hodnotu, totiž vede k atomizaci společnosti, což ve svém důsledku vede k nesvobodě většiny. V atomizované společnosti vítězí v konkurenčním boji jen hrstka jedinců, kteří pak ovládají společnost a podřizují ji svým partikulárním zájmům. Poražená většina je pak proti tomu v atomizované společnosti téměř bezmocná.

Na tvorbě společenského bohatství se podílí celá společnost, téměř všichni jsou zapojeni do společenského systému dělby práce, ale výsledky činnosti si v rámci kapitalistické ekonomiky přivlastňuje menšina soukromých vlastníků (dominantně pak vlastníků finančního kapitálu), kteří reálně rozhodují o rozdělování, dalším využití původně společenského bohatství a kteří také jeho velký díl sami spotřebovávají. Důsledky tohoto antagonismu jsou pro většinu společnosti zřejmé: odcizení práce (práce není svobodnou seberealizací, protože většina lidí nepracuje na svém, ale na cizím a pro někoho cizího), ekonomické odcizení (většinou pracujících jsou odcizeny výsledky jejich práce, dostanou sice mzdu, ale větší díl jejich produkce si přerozdělí vlastníci kapitálu), politické odcizení (většina je zbavena možnosti reálně rozhodovat o společnosti, ve které žije, protože zásadní vliv na společnost má finanční kapitál), což v konečném důsledku vede k masivnímu růstu společenské nerovnosti a nesvobody jako závislosti na těch, kteří mají ekonomickou moc.¹⁵¹

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 207 – 208.

¹⁵⁰ HAUER, T. Zpět k beztržní společnosti? Poznámky k Rortyho politické vizi. In: *Filozofia*, 2002, r. 53, č. 2, s. 93.

¹⁵¹ K tomu se přidává v kapitalistické společnosti ještě jedna důležitá okolnost. Člověk není subjek-

Změnit tento neblahý stav je možné jen změnou společenských podmínek. To ale předpokládá ideologickou diskusi, která by mohla vyprodukovat rozumné řešení. Podobná diskuse je ovšem dost problematická, protože veřejný prostor ovládají vlastníci, kteří jistě instituci soukromého vlastnictví nebudou zpochybňovat. Na svobodnější akademické půdě pak okupuje ideologický prostor liberalismus, který má tendenci za relevantní považovat pouze diskusi ve svých vlastních hranicích, které jsou hodnotově vymezeny tak zvanými „přirozenými“ právy. K základním lidským „přirozeným“ právům se řadí právo na život, svobodu a soukromé vlastnictví.¹⁵²

Práva jako určité morální nároky však jistě nejsou přirozená. Veškeré lidské hodnoty, mezi které řadíme i tzv. základní lidská práva, jsou lidským výtvozem, a jako takové nejsou součástí přirozeného, ale kulturního prostoru, tj. prostoru, který my sami vytváříme. Nejsou-li práva přirozená, pak je jen na nás, abychom posoudili, jsou-li rozumná a chceme-li jimi posvětit náš život. Za nejproblematictější v současných ideologických sporech lze považovat instituci soukromého vlastnictví. Od dob J. Locka se sice soukromé vlastnictví v západní společnosti obhájí jako nezpochybnitelný základ společnosti, nicméně i dnes se mezi renomovanými filozofy opět restauruje názor, že základním a zároveň neřešitelným problémem současné kapitalistické společnosti je rozpor mezi společenským charakterem výroby a soukromým přivlastňováním.¹⁵³ Právě tento rozpor, který definuje kapitalistickou společnost, byl v marxisticko-leninské filozofii považován za základní překážku svobody, která musí být v zájmu svobody odstraněna.¹⁵⁴

7. Dva pojmy svobody v ruské filozofii 20. století – komparace materialistického a náboženského pojetí

Výklad marxisticko-leninského pojetí svobody uzavřeme tím, že se pokusíme vyčlenit hlavní rozdíly mezi materialistickým a náboženským pojetím svobody, které se na půdě ruské filozofie ve 20. století střetávají. Vzájemná konfrontace obou přístupů významně ovlivňovala samotné utváření marxisticko-leninské-

tem společnosti, tj. jejím vědomým tvůrcem významně i proto, že ekonomický systém je regulován trhem, kterému se jako nadosobní síle člověk podřizuje. Člověk ztrácí subjektivitu neboli svobodu, protože je degradován do role součástky objektivního ekonomického systému, kterému jsou lhostejné lidské zájmy a potřeby, subjektivní smysl života. To bylo také jedním z důvodů, proč má být ve svobodné komunistické společnosti trh zaměněn vědomou neboli plánovitou regulací.

¹⁵² HEYWOOD, A. *Politická teorie*. Praha, Bohemia, 2005, s. 166.

¹⁵³ JAMESON, F. *Postmodernism. The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991; HABERMAS, J. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha: Filosofia, 2000.

¹⁵⁴ *Марксистско-ленинская теория исторического процесса*. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени. Гл. ред. Константинов, Ф. В. Москва: Наука, 1983, с. 379.

ho pojetí svobody, a jejich komparace proto umožní lépe určit její specifickou podobu. Abychom mohli provést komparaci, shrneme nejprve základní znaky svobody v materialistickém pojetí, ke kterým jsme již dospěli, alespoň stručně nastíníme pojetí svobody v rámci ruské náboženské filozofie, a nakonec vyčleníme základní rozdíly, které obě koncepce ve vzájemné srovnání vymezují.

Oba přístupy naráží na exemplární problém, který vypovídá, nehledě na vyhrocené nepřátelství mezi nimi, o jejich určitém celkovém společném charakteru. V obou tradicích, jak materialistické, tak náboženské, je člověk definován jako svobodný tvor, ale zároveň je formulován požadavek, že člověk chce být svobodný a že usiluje o svobodu. Otázka zní: jak může člověk usilovat o něco, co už jako člověk má, co tvoří jeho podstatu. Ukazuje se, že v obou tradicích je za zvláštní znak svobody považována skutečnost, že svoboda je na jedné straně nutným základem a podmínkou lidské existence, ale zároveň je něčím, co člověk postrádá, a proto toho chce dosáhnout.

Řešení tohoto zdánlivého paradoxu je založeno na tom, že je nutné si uvědomit, že pojem „svoboda“ má dvojitý význam. Svoboda je jak kategorií ontologickou, tak zároveň i kategorií axiologickou. Ontologická kategorie je shrnutím a koncentrovaným vyjádřením poznání faktického bytí, kdežto axiologická kategorie je vyjádřením bytí ideálního, takového, o který chceme jako lidé usilovat, protože to pokládáme za pozitivní hodnotu. Je zřejmé, že člověk je sice svobodný, ale jeho svoboda není ideální, není úplně taková, jakou by si přál. Rozlišování ontologického a axiologického aspektu svobody je nutným předpokladem odhalování důvodů, které k rozkolu mezi faktickým a ideálním bytím vedou, a nalézání způsobů, pomocí kterých by bylo možné nežádoucí rozkol překonat.

Společným znakem ruské filozofie 20. století je mesianismus. Filozofie není pojata jen jako teoretická reflexe člověka a světa, ale vedle této poznávací funkce má filozofie i své výlučné poslání, a tím je spasit svět. V našem případě jde o odstranění nesvobody a nastolení svobody. V ruské filozofii nacházíme dva odlišné přístupy k řešení takto formulovaného úkolu. Jeden je obsažen v materialistické tradici ruské filozofie, která programově rozvíjí marxistickou filozofii, a druhý v tradici idealistické, která rozvíjí filozofii budovanou v náboženském duchu. V obou protikladných filozofických tradicích nalézáme rozdílné pojetí původu svobody, následně rozdílné důvody její částečné ztráty, s čímž nakonec souvisí i rozdílné návody k získání a realizace plnější svobody.

V souladu s marxisticko-leninskou filozofií je člověk jako nositel svobody interpretován jako produkt procesu antroposociogeneze. Antroposociogeneze je dialektickým procesem vzájemného působení společenského celku a člověka, který v tomto procesu vystupuje zároveň jako subjekt, tj. vědomý tvůrce společenské reality, i jako objekt, tj. produkt působení objektivních společenských sil. Člověk se v důsledku antroposociogeneze postupně osvobozuje ze závislosti na objektivní přírodě a začíná sám formovat sebe a svůj společensko-kulturní svět. V něm postupně ztrácejí na významu čistě evoluční faktory (proměnlivost

a přirozený výběr) a člověk sám začíná tvořit na základě samostatně zvolených hodnot. Zásadní v dialektice lidské svobody je úloha materiální praxe, která se stává rozhodujícím faktorem v životě člověka. Právě postulování materiální praxe jako určujícího faktoru ve vývoji člověka odlišuje materialistickou interpretaci člověka a jeho svobody od interpretace náboženské.

V náboženském pojetí tvoří podstatu člověka jeho vztah k Bohu. Bůh jako tvůrce světa stvořil člověka k obrazu svému, což znamená, že ho stvořil jako tvůrce, tj. tvora, který se v určité relativní míře může na tvorbě světa podílet. Z ontologického hlediska tak učinil z člověka tvora výjimečného, učinil z něj subjekt, tj. tvora, který díky tomu, že je obdařen vědomím a svobodnou vůlí, může tvořit svůj vlastní svět, za který následně také nese odpovědnost. Materialisté naopak odmítají nadpřirozené působení a vycházejí z předpokladu, že lze nalézt světské příčiny původu člověka. Marxisté se obecně přiklonili k názoru, že onou světskou příčinou člověka je právě materiální praxe.

Praxe vzniká historicky a postupně nahrazuje životní strategii, která dominuje ve zvířecím světě. Základní životní strategií zvířat je adaptace, kdežto člověk místo toho, aby se světu jen přizpůsoboval, začíná svět měnit. Nicméně i když tvůrčí možnosti člověka rostou v závislosti na jeho schopnostech a technických prostředcích, kterými disponuje a které mu dodávají nezbytnou moc prosazovat své subjektivní záměry, zůstává člověk ukotven v materiálním světě. Musí proto svou tvůrčí činnost neustále harmonizovat s jeho objektivními zákonitostmi. Objektivní determinace je důležitým faktorem praktické činnosti, nicméně na rozdíl od adaptace, která je uzavřeným systémem aktivit, je praxe systémem otevřeným, což znamená, že člověk neustále postupně překračuje zadané objektivní podmínky a rozšiřuje tak hranice svých tvůrčích možností. A právě toto transcendování objektivní skutečnosti (jak přírodní, tak sociální) je označováno jako svoboda. Svoboda znamená, že život člověka není určován výlučně jen objektivními podmínkami, ale je spoluurčován i těmi cíli, které si člověk sám subjektivně v činnosti klade. Celá historie lidstva je interpretována jako proces realizace takto pojeté svobody.

Materialistická koncepce společenského determinismu je namířena jak proti fatalismu, ve kterém se absolutizuje objektivní determinace (nutnost), tak proti voluntarismu, ve kterém se absolutizuje subjektivní svoboda. Člověk není pojat ani jen jako objekt působení vnějších sil, ale ani jako absolutní subjekt, který by jako Bůh zcela ovládal sebe a svůj svět. Lidská svoboda není absolutní, ale v určité, historicky podmíněné míře, může člověk vědomě, tj. na základě subjektivně kladených cílů neboli idejí spoluurčovat svůj osud.

Podstata svobody je společenská, protože jednotlivec nemůže dosáhnout svobody izolovaně, ale jedině ve spolupráci s ostatními lidmi, v rámci společenského celku. Svoboda je výdobytkem společnosti, na kterém se jednotlivec může podílet, bude-li mezi ním a společností nastolen soulad. Naopak nesoulad plodí nesvobodu. K dosažení souladu mezi jednotlivcem a společností je nutné splnit

dvě základní podmínky: společenskou a osobnostní. Jednak musí být vytvořena společnost, která představuje takovou formu produkce a společenské organizace, v níž mohou jednotliví lidé svou svobodu realizovat, ale zároveň musí jednotlivci dosáhnout takového stupně osobnostního rozvoje, který jim zapojení se do společenské tvorby umožní.

Nesvoboda může mít následně dva důvody: buď je vina na straně jednotlivce, který se odcizil společnosti, nebo je vina na straně společnosti, která se odcizila jednotlivcům. Odcizený jedinec není schopen nebo se nechce na společné tvorbě podílet. Odcizená společnost zase nevytváří pro svobodnou tvůrčí sebe-realizaci adekvátní podmínky.

Stejně jako nemůže být svoboda absolutní, nemůže být absolutní ani nesvoboda. Díky tomu, že člověku z jeho podstaty určitá míra svobody vždy přísluší, může stav, kdy svobodu nelze ve faktickém bytí plně realizovat (ať už z důvodů osobnostních nebo společenských), změnit a určitý historicky dosažitelný stupeň svobody získat. Reálná svoboda je definována jako proces. Dosažený stupeň svobody je vždy výsledkem více či méně dramatického střetu faktického a ideálního bytí, kdy faktické bytí je vymezeno systémem objektivní determinace, a bytí ideální je vymezeno hodnotami, které objektivní stav transcendentují a které člověk prosazuje.

Je-li příčinou nesvobody odcizení, pak posláním člověka je odcizení překonat a dosáhnout stavu pravého lidství, tj. stavu, kdy se člověk stává skutečným subjektem, tzn. spolutvůrcem svého života. Z marxistického pohledu lze osobnostní odcizení překonat socializací a společenské odcizení zespolečenštěním. Socializace znamená proces, v průběhu kterého získává jedinec ve společnosti nutné schopnosti, které z něj činí osobnost, tj. jedince, který má dostatek schopností stát se spolutvůrcem společného lidského světa. Hlavními prostředky socializace jsou jak výchova a vzdělávání, tak iniciativní zapojování se do společenské praxe (tzv. angažovanost). Zespolečenštění znamená proces, v průběhu kterého se společnost stává společným vlastnictvím všech, a může se proto stát vykonavatelem společné svobodné vůle. Tím se překonává odcizení, kdy společnost patřila jen úzké skupině vlastníků, a proto prosazovala jejich zájmy, které byly cizí zájmům většiny. Socializace a zespolečenštění mají nastolit soulad mezi jedincem a společností, který bude ve svém důsledku znamenat „*skok lidstva z říše nutnosti do říše svobody*“.¹⁵⁵

Z pohledu marxistické koncepce, ve které je svoboda definována jako možnost a schopnost podílet se na prosazování společné vůle, je liberální koncepce základních lidských svobod interpretována jako reakce na život v odcizené společnosti. V odcizené společnosti lze určitou míru individuální svobody uhájít jen v negativním smyslu, tj. jako nezávislost ve vztahu ke společenskému celku, který jako cizí nepřátelská síla stojí proti jedinci. Naopak když překoná-

¹⁵⁵ MARX, K., ENGELS, B. *Vybrané spisy v pěti svazcích. Svazek 4*. Praha: Svoboda, 1977, s. 329.

me odčizení, překonáme tím rozpor mezi jednotlivcem a společenským celkem a svoboda bude moci získat svůj pozitivní smysl jako společná tvorba toho, co sami chceme.

Je-li základní společenské zlo vyvoláváno odčizením, pak nápravu může zjednat pouze přivlastnění. Lidé si musí odčizenou společnost přivlastnit. Přivlastnit si společnost znamená z hlediska marxistické ideologie znárodnit ji, převést společnost do vlastnictví národa neboli lidí v dané společnosti žijících. Znárodnění společnosti umožní jednotně budovat společnost na základě vědomě stanovených obecných cílů (tj. centrálně a plánovitě) v zájmu všech a ne jen v zájmu soukromých vlastníků. Jednotně centrálně a plánovitě řízená společnost zajistí jednak blahobyt, protože se zbavíme ztrát vyvolaných krizemi, nezaměstnaností..., ale zároveň tak zrušíme společenské podmínky, které reprodukuje nerovnost, třídní rozdíly, vykořisťování a zajistí spravedlnost ve smyslu: „Každý podle svých schopností, každému podle jeho práce.“ Znárodnění bude mít i politické důsledky, protože ve společnosti rovných lidí bude možná i demokracie, která postupně přeroste v samosprávu, protože jednotná společnost nevyžaduje ke své regulaci mocenskou prostředky a stává se takto společností nepolitickou, ve které stát jako mocenská instituce bude moci postupně odumírat.

Ve svém ideovém záměru se takto jedná o projekt lidské emancipace (svobody). Tvoří-li společnost základní a nutnou podmínku lidské existence (podstatu člověka), pak svobody může být dosaženo pouze spoluúčastí na obecném, tj. na životě společnosti. Svobodu jako neomezené prosazování lidských zájmů je nutné pojímat kolektivně, protože jen kolektiv může prosazovat obecný lidský zájem. Naopak individuálně pojatá svoboda vede k nerovnosti, která plodí nesvobodu většiny.

Svoboda se stala zásadním tématem i v ruské náboženské filozofii. Ruskou náboženskou filozofii považujeme za svébytnou podobu filozofie, která se vyvinula v první polovině 20. století a je charakterizovaná především pokusem o syntézu pravoslavného křesťanství a filozofie.¹⁵⁶ Ruská náboženská filozofie není zcela homogenní celek, a je proto oprávněné přistupovat k ní diferencovaně. Z hlediska způsobů interpretace svobody lze ruskou filozofii rozdělit na směr esenciální a existenciální.

Za dominantní formou ruského esencialismu považujeme tzv. filozofii všejednoty. Filozofie všejednoty, jak ji programově vymezuje V. Solovjov, je namířena na poznání absolutního prvotního základu bytí a jejím hlavním úkolem je sjednotit na tomto základě empirickou mnohost, a vytvořit tak celostný světový názor.¹⁵⁷ V tomto smyslu je metafyzikou v tradičním chápání. Nejdůsledněji a nej-systematičtěji rozvíjí metafyziku všejednoty S. L. Frank, který její základ spatřuje

¹⁵⁶ FEBER, J. Metodologické poznámky nejen ke studiu ruské náboženské filozofie. In: *Filosofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 5, s. 721 – 738.

¹⁵⁷ СОЛОВЬЕВ, В. С. *Собрание сочинений в 10-ти томах*. СПб. 1911 – 1914, т. 10, s. 243.

v ideji, že „poznávat znamená nejen vidět věci, ale zároveň vidět, jak jsou ukotveny v absolutnu“.¹⁵⁸ Právě v tom lze spatřovat hlavní cíl filozofie všejednoty: zasadit relativní svět do absolutního kontextu. Absolutno označované jako Všejednota je ztotožňováno s Bohem, a proto filozofii všejednoty zařazujeme do kategorie náboženské filozofie.

Základním charakteristickým rysem filozofie všejednoty je pak především důslednost, se kterou se tato filozofie snažila kategorii Všejednoty uplatňovat ve svých filozofických konstrukcích. Ona důslednost se dotýká především toho, že vše muselo být pojato jako organická součást Všejednoty, nic z ní nemohlo být vyňato, protože Absolutno nepředpokládá nic vnějšího, nemá žádné „vně“, nemá žádné hranice. Ani Bůh, ani člověk se svým rozumem, duchovním životem a poznáním nemohli být takto ze Všejednoty vyloučeni, ale naopak vše se stává nedílnou součástí všeobjímající absolutní reality. Jak tvrdí Špidlík: „Rusové usilují vědomě o to, aby ve všejednotě viděli jak absolutno, tak i to, co je relativní, aby tak dospěli k bytí bez hranic“¹⁵⁹

Antropologickým důsledkem metafyziky všejednoty je sjednocení Absolutna (Boha) s člověkem. Člověk tím ve filozofii všejednoty získává výjimečný status „bohočlověka“, má božskou podstatu, která z něj činí hlasatele boží vůle v jinak relativním světě. Idea boholidství, jak tvrdí Frank, má překonat tragický osudový rozkol „mezi dvěma vírami – vírou v Boha a vírou v člověka, který je natolik charakteristický pro evropský duchovní život posledních stolet“.¹⁶⁰ Dle filozofie všejednoty je člověk nejen reálně ukotven v absolutnu, ale je si navíc schopen absolutno uvědomit a realizovat ho uspořádáním živelné mnohosti v souladu s ideou všejednoty. Ve filozofii všejednoty nelze vůbec myslit člověka a Boha odděleně, protože Bůh a člověk tvoří nerozbornou jednotu. Božstvo se zjevuje v náboženské zkušenosti jako konečné zdůvodnění duševního i duchovního života. Bůh je absolutní prvopočátek prožívaný a zjevený ve zkušenosti jako absolutní „Ty“. Otázkou je, jak dát do souladu absolutní Boží „Ty“ s lidskou relativní osobností a její svobodou?

Pro existencialistický přístup v rámci ruské filozofie je nepřijatelná zdánlivá neslučitelnost ideje všejednoty a ideje lidské svobody. Tuto výhradu akcentoval N. Berďajev, když tvrdí, že podstatu člověka tvoří jeho svoboda, a ta je možná jen za předpokladu, že za prvotní realitu nebudeme považovat bytí ani Boha, ale lidskou existenci. „Prvotně danou realitou je konkrétní člověk.“¹⁶¹ Podle jeho názoru u Franka „člověk tone ve všejednotě“, a proto „není objasněno specifikum člověka“.¹⁶²

¹⁵⁸ ФРАНК, С. Л. Сочинения. Москва: Правда, 1990, s. 199.

¹⁵⁹ ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium, 1996, s. 80.

¹⁶⁰ ФРАНК, С. Л. *Реальность и человек*. Москва: Республика, 1997, s. 209.

¹⁶¹ БЕРДЯЕВ, Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал Путь. In: *Путь*. 1935, № 49, s. 5.

¹⁶² БЕРДЯЕВ, Н. А. Два типа мировоззрения. In: *Типы религиозной мысли в России*. Париж: ИМКА – Пресс, 1989, s. 643.

Naopak Frank trvá na tom, že jedině ukotvení člověka ve všejednotě umožňuje člověka zdůvodnit a jeho pravou svobodu je nutné chápat jako realizaci boho-lidské podstaty. Existencialismus je z jeho pohledu jen neoprávněnou abstrakcí, protože vytrhává člověka z konkrétního celku reality.

Otec Zeňkovský, autor klasického díla *Historie ruské filozofie*, řeší problém svobody v kontextu náboženské filozofie následovně: Přijetí Boha není popřením lidské svobody, ale právě naopak, protože je-li svoboda stav, kdy dělám to, co chci já sám, a ne to, co je mi vnucováno něčím vnějším, pak přijetí slova Božího je svoboda, protože Bůh jako můj stvořitel tvoří mou vnitřní podstatu, je mým nitrem. Dělám-li něco v souladu se svým nitrem, tedy se sebou samým, pak je to skutečná svoboda. Dělám-li něco pod vlivem například tělesných choutek, jsem jen zdánlivě svobodný, protože ve skutečnosti nedělám to, co chci já sám, co je v souladu s mou vlastní podstatou, ale dělám to, co chce mé tělo, kterému se tímto podřizuji, a nejsem takto vůči němu svobodný. Svoboda jako prosazování svého vůči jinému je sebeurčením, které je založeno na překonávání cizího. Cizí vůči mé podstatě není jen případná tělesná chlípnost, ale cizí může být i vnější svět, kterému se musím v takovém případě vzepřít, chci-li zůstat sám sebou, a tedy svobodný. Naopak Bůh a jeho vůle mi jako člověku nemůže být ve skutečnosti, v pravé podstatě, nikdy cizí.¹⁶³

Frank do jisté míry rozvíjí právě toto pojetí svobody. Na jedné straně trvá na tom, že „Člověk je bytost zakořeněná v nadlidské půdě – takové je vymezení podstaty člověka“¹⁶⁴ Ale zároveň tvrdí, že absolutnost Boha není v rozporu s lidskou svobodou, protože vše, co je v lidské osobnosti ontologicky cenné, je prvotně od Boha a skrze něho. Člověk se nemůže ve svém vztahu k Bohu dostat do rozporu se svou svobodou, protože Bůh není cizí jeho podstatě, ale naopak je jeho působení pociťováno jako požehnání.

Frank nemůže uznat konečného jednotlivého člověka základem ontologické struktury reality, ač ho k tomu filozofická atmosféra poloviny dvacátého století přímo nutila, protože z hlediska filozofie všejednoty není „já“ izolovaná sféra, ale je vyzařováním všeobjímající absolutní reality. Nekonečné absolutní bytí je prvotnější než konečné relativní bytí již proto, že konečné vzniká omezením nekonečného. Když si člověk uvědomuje sebe jako omezené bytí, zároveň postihuje nedostávající se mu aktuální nekonečnost, tj. Boha. Transcendentální sebereflexe ukazuje podle Franka dvě evidence: evidenci odlišnosti lidského ducha (tj. osobnosti) ve vztahu k objektivní přírodní skutečnosti a evidenci relativnosti lidského ducha. Z těchto evidencí vyplývá evidence Boha, protože když si něco uvědomujeme jako nedostatečné a ohraničené, tak máme zároveň evidentní vědění o tom, co tuto cizost překonává a neúplnost doplňuje. Frank je proto přesvědčen, že o Bohu mohu pochybovat stejně málo jako o sobě. Ba dokonce z ontologického

¹⁶³ ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. *Основы христианской философии*. Москва: Канон, 1997, s. 260 – 269.

¹⁶⁴ ФРАНК, С. Л. *Сочинения*. Москва: Правда, 1990, s. 508.

pohledu je Bůh důvěryhodnější než „já“, protože je podmínkou toho, co vnímám jako svou pravou podstatu.¹⁶⁵

Frankova antropologie je založena na předpokladu, že člověk patří zároveň dvěma světům a je místem jejich střetu. Svým tělem a duševním životem je součástí přirozeného světa a je podřízen jeho zákonitostem, ale zároveň svým duchem člověk vchází do jiného světa, světa absolutní reality. Člověk tím, že má styk s absolutní realitou (Bohem), má v sobě nadpřirodní instanci, a proto je schopen se nad přírodní svět povznést a získat od něho odstup. Jedině tak lze objasnit a zdůvodnit lidskou svobodu jako tvůrčí aktivitu. Ta je právě založena na předpokladu, že lidské „já“ není ohraničeno přírodní skutečností, ale naopak ji transcenduje.

V této souvislosti je nutné zdůraznit, že k *differentia specifica* člověka patří jeho schopnost soudit a hodnotit. V tom spočívá zásadní rozdíl mezi člověkem a tím, co jen fakticky je. Člověk je tvor, který má schopnost se distancovat od fakticity (i své vlastní) a určovat její vztah k přesvědčivější, prvotnější, autoritativnější instanci. Podstata člověka spočívá v tom, že v každý moment svého uvědomělého života transcenduje za hranice faktické danosti. Mimo transcendování není možný akt sebeuvědomění tvořící tajemství člověka jako osobnosti. V aktu sebeuvědomění člověk sám hodnotí a soudí sebe, je v dvojakém postavení soudce a souzeného, poznávajícího a poznávaného. V lidském životě dochází ke střetu mezi dvěma sférami jeho života, faktickou a ideální. A protože je vrcholným ideálem (konečným kritériem) Bůh, je vztah k Bohu určujícím znakem člověka, je tím, co dělá člověka člověkem (je počátkem lidskosti v člověku), je jeho, jak tuto skutečnost nazývá Frank, „Boho-lidstvím“.

Křesťanská mystika, ke které se Frank svým pojetím lidské podstaty hlásí, uznává přítomnost Božstva v lidském nitru a vyznává tak dvojaký vztah mezi Bohem a člověkem, zároveň transcendentní i imanentní. V tomto smyslu se stává, obdobně jako existencialismus, učením o dvou vrstvách lidské osobnosti, autentické a neautentické. Necháme-li se pohltit cizím vnějším světem, ztrácíme svobodu, protože se odcizujeme své pravé autentické lidské podstatě. Myšlenka, že člověk se může odcizit své pravé podstatě, se objevila již u sv. Augustina, když prohlásil, že: „*Bůh byl vždy u mne, jen já jsem nebyl vždy u sebe.*“ Předpokládá se jinak řečeno, že se člověk může zpronevěřit své podstatě a žít neautentickým a nesvobodným způsobem. Naopak svobodu získá jen tehdy, když bude žít autenticky, tj. v souladu s Bohem, který tvoří jeho pravou podstatu. Žít v souladu s Bohem není v rozporu s lidskou svobodou, protože svoboda znamená prosazování svého vůči cizímu, a Bůh není člověku cizí.

Na rozdíl od esencialistů, pro které je východiskem filozofických úvah univerzum, je pro existencialisty východiskem individuální lidské bytí. Podle Berdajeva je specifickým znakem existencialistů to, že do své filozofie kladou sebe:

¹⁶⁵ ФРАНК, С. Л. *Реальность и человек*. Москва: Республика, 1997, s. 313.

„Já nazývám existenciálním filozofem toho, u kterého mysl vyjadřuje totožnost osobního a světového osudu.“¹⁶⁶ A dodává, že existenciální filozofie „je vyjádřením mé lidskosti, která získává metafyzický význam“.¹⁶⁷

Nehledě na rozdílnost ve východiscích, existencialisté rovněž spojují svobodu s tvorbou a tvorbu pojmají jako vyjádření lidské podstaty. Avšak podle Berďajeva lidská tvorba ani v těch nejdokonalejších projevech neodpovídá tvůrčímu záměru. Lidská tvorba se mění v „objektivaci“, která se stává základní formou odcizení. Místo toho, aby byla tvorba vyjádřením lidské svobody, vede k přidávání dalších věcí, které jen doplňují nám nepřátelský svět, který jako soubor objektivních podmínek popírá podstatu člověka, tj. jeho svobodu.

Člověk neustále překonává sám sebe, hledá východ ze své subjektivity. Překonávání subjektivity se děje dvěma způsoby: prvním je objektivace, kdy jedinec splývá se společností, přijímá její formy, hodnoty a standardy. Tím se však odcizuje své lidské podstatě a ztrácí svůj neopakovatelný vnitřní svět, svou osobnost. Druhým způsobem je transcendování. Na této cestě dochází k existenciálnímu setkání s Bohem. *„V existenciální hlubině se člověk setkává s duchovním světem.“¹⁶⁸* Objektivace vede k odosobnění, naopak transcendováním se přechází do říše svobody, nadosobní zde má osobní charakter a nepotlačuje člověka. Tak interpretuje ztrátu, ale i možnost získání svobody hlavní představitel ruského existencialismu N. Berďajev.

Můžeme shrnout, že svoboda se stala důležitým tématem ruské filozofie XX. století. Obě tradice ruské filozofie, jak materialistická, tak náboženská, obsahují v pojetí svobody nejen rozdílné, ale i shodné prvky. Obě vycházejí z předpokladu, že člověk je ze své podstaty svobodným tvorem. Rozdíl je v tom, že v materialismu člověk dosáhl svobody kolektivně svou usilovnou prací v rámci společnosti, naopak v náboženském pojetí je svoboda individuální dar Boží. Obě tradice se shodují v tom, že člověk může svobodu částečně ztratit, když se odcizí své pravé podstatě. Rozdíl je v tom, že v materialistické tradici je pravá podstata člověka společenská a v náboženské pochází od Boha. Z toho vyplývá, že v materialistické interpretaci je nesvoboda zapříčiněna tím, že se naruší soulad mezi jednotlivcem a společností, naopak v náboženské tím, že se naruší soulad s Bohem. Obě tradice shodně připouští možnost plné svobody dosáhnout. Rozdíl je v tom, jakým způsobem. V materialismu je nutnou podmínkou svobody nastolení vzájemného souladu mezi jednotlivcem a společností, v náboženské tradici nastolení souladu mezi jednotlivcem a Bohem. V obou tradicích znamená svoboda snahu prosazovat své vůči cizímu. Ale rozdíl je v tom, že z materialistického pohledu vše, co je v lidské osobnosti hodnotné, pochází od společnosti, naopak z náboženského pohledu vše hodnotné pochází od Boha. Právě proto

¹⁶⁶ БЕРДЯЕВ, Н. А. *Самопознание*. Л.: Лениздат, 1991, s. 105.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 218.

¹⁶⁸ БЕРДЯЕВ, Н. А. *О назначении человека*. Москва: Республика, 1993, s. 194.

se podmínkou dosažení svobody v materialismu stává nastolení souladu mezi jednotlivcem a společností, naopak v náboženské filozofii nastolení souladu mezi jednotlivcem a Bohem.

Důležitým doplněním marxisticko-leninského konceptu lidské emancipace je historická zkušenost jejího naplňování v epoše tzv. reálného socialismu. Máme tím na mysli dobu, kdy se marxistická filozofická koncepce a na ní vystavěná ideologie „vědeckého komunismu“¹⁶⁹ začala uskutečňovat v politické praxi. Právě historická zkušenost nás nutí celkově hodnotit marxisticko-leninské pojetí svobody velmi skepticky. Vynořuje se řada otázek, které by se měly stát součástí jednak obecných úvah na téma svobody, ale rovněž úvah o možnostech realizace svobody ve společnosti. Výchozí otázkou je určení příčiny negativní zkušenosti s prosazováním svobody v politické praxi reálného socialismu. Je příčina negativní zkušenosti obsažena již v samotném filozofickém pojetí svobody, nebo se příčinou stala chybná ideologie, která na základě filozofických východisek vytvořila neadekvátní ideový projekt budování svobodné společnosti. Stala se chyba v procesu uskutečňování projektu v politické praxi, nebo politická praxe jen neměla možnost a dostatek času, v důsledku sabotování budování socialistické společnosti ze strany kapitalistického západu, svůj projekt dokončit?

V současném akademickém prostoru dominuje názor, že chybné bylo úplně všechno, od pomýlené filozofie přes totalitní ideologii až po vysloveně zločinnou politickou praxi. Nejsme zastánci kategorických odpovědí, protože mají ze své podstaty vždy dogmatický charakter bránící rozumnému posouzení, ale pokusíme se alespoň naznačit ideologický důvod selhání marxisticko-leninského projektu emancipace. Proces zespolečenštění byl ideologií „vědeckého komunismu“ interpretován jako znárodnění. Znárodněním se společnost a její bohatství měly stát společným obecným vlastnictvím, což mělo vytvořit podmínky pro reálné sjednocení lidí ve společnosti: všichni společně (jednotně) pracují na společném (obecném) a společně se dělí o výsledky své společné práce. Takto byl založen ideologický program, v důsledku jehož realizace měla být společnost postupně konstituována jako jednotný celek prosazující zájmy všech svých členů.

Prostředkem znárodnění se stává socialistický stát. To je smysl teze o prvotnosti politiky nad ekonomikou v procesu budování socialismu. Tato okolnost je zřejmě jednou z příčin a zároveň důsledek negativního společenského jevu, který nazýváme totalitarismus. Totalitarismus se začíná konstituovat za situace, kdy sjednocení společnosti (zespolečenštění), probíhá jako proces zestátnění. Logika totalitarismu je následující. Nejprve stát získává masovou podporu, která vychází ze všeobecně přitažlivé ideologie. Následně se stát prohlašuje za jediné

¹⁶⁹ Vědecký komunismus se stal oficiální ideologií Sovětského svazu a jeho satelitů, mezi kterými byla i Československá socialistická republika. Byl definován jako „jedna ze součástí marxismu-leninismu, zkoumající společenské hnutí, usilující o likvidaci kapitalismu a vybudování socialistické a poté komunistické společnosti“ (Filozofický slovník. Praha: Svoboda, 1981, s. 507).

ho nositele obecného zájmu. Socialistický stát zdůvodňuje své výsadní postavení ve společnosti vědeckou ideologií. Za předpokladu, že jsme filozoficko-vědecky zdůvodnili cíl společenského pokroku (komunismus) a našli optimální způsoby realizace (idea vědeckého řízení společnosti), pak je společenská pluralita (a na ni založená demokracie) nejen zbytečná, ale i škodlivá, protože zpomaluje cestu vpřed. Podle socialistického hesla: kdo nejde s námi, jde proti nám, tzn. že ten kdo nespolupracuje na budování lepší společnosti, škodí společnosti jako celku. Získaná politická moc ve vyhraných volbách (legalita) a všeobecná ideová podpora komunistického ideálu (legitimita) posiluje státní moc. Stát se stává jediným nositelem obecného zájmu a jeho monopolním vykonavatelem. Odpůrci státu jsou prohlášeni za nepřátele společnosti, protože zájmy státu a zájmy společnosti se ztotožňují.

Totalitarismus v socialistických společnostech navíc posiluje důležitý ekonomický faktor. Politický totalitarismus je doplněn tím, že znárodněný majetek byl zestátněn. Stát se takto stává nejen jediným nositelem a vykonavatelem politické moci, ale i jediným ekonomickým vlastníkem. Stát tak získává monopol nejen na politickou, ale i na ekonomickou moc. Stát začíná úplně (totálně) ovládat společnost. Všichni se stávají státními zaměstnanci, kteří jsou řízeni z jednoho centra na základě jednotného plánu. Stát začíná připomínat jednu velkou továrnu, kde občané jsou zaměstnanci a vláda vedením, ve kterém jednotlivá ministerstva bezprostředně řídí jednotlivé resorty. Ministerstvo průmyslu řídí výrobu, ministerstvo školství výchovu a vzdělávání, ministerstvo kultury činnost uměleckých institucí a církví... atd.

Postupně se vyhrocuje nejprve spíše latentní rozpor mezi státem a individuální svobodou a socialistický stát se stále více odcizuje svým jednotlivým občanům. Nakonec již bylo zřejmé, že stát není nositelem a vykonavatelem obecného společenského zájmu, ale spíše parciálního zájmu politiků. Nad pozitivními funkcemi státu (starost o obecné blaho) začínají převládat funkce represivní. Vzniká totalitarismus jako negativní politický systém, ve kterém se stát s monopolním politickým a ekonomickým postavením odcizuje občanské společnosti a stává se hlavní překážkou dosažení svobody.

Teoretický význam socialistického experimentu spočívá z marxistického pohledu mimo jiné v potvrzení leninské teze, že projekt emancipace by měl být založen na postupném odumírání státu, protože stát jako mocenská instituce není podmínkou, ale naopak překážkou dosažení svobody. Stát jistě není vhodným prostředkem zespolečnění, protože jako mocenská instituce je zneužitelnou silou v rukou těch, kteří ho ovládají. Ale jelikož žádný vhodnější prostředek zatím nebyl nalezen, můžeme projekt budování svobodné komunistické společnosti v lepším případě označit za utopii, navíc za utopii, jejíž prosazování mělo tragické následky.

Literatura

- BANKOWICZ, R. *Kritikové marxismu*. Brno: Barrister & Principal, 2013.
- BERLIN, J. S. Dva pojmy svobody. In: *Současná politická filozofie*. Ed. János Kis. Praha: Oikoymenh, 1997.
- BOCHENŃSKI, J. M. *Stručný slovník filozofických pověr*. Praha: Aeterna, 1993.
- BONDY E. *Antická filozofie*. Praha: Sdružení na podporu vydávání časopisů v edici Vokno, 1994.
- CIBULKA, J. *Dialektika a ontologie*. Bratislava: SAV, 1968.
- ČERNÍK, V., FARKAŠOVÁ, E., VICENÍK, J. *Teória poznania*. Bratislava: Pravda, 1987.
- ČERNÍK, V. *Systém kategorií materialistickej dialektiky: kritika Hegelovej Logiky ako vedy*. Bratislava: Pravda, 1986.
- DOSSICK, J. *Doctoral Research on Russia and the Soviet Union*. N. Y.- L. 1976.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Bratři Karamazovovi*. Praha: Odeon, 1980.
- FEBER, J. *Náboženská filozofie S. L. Franka*. Ostrava: VŠB – TUO, 2005.
- FEBER, J. Metodologické poznámky nejen ke studiu ruské náboženské filozofie. In: *Filozofický časopis*, roč. 55, 2007, č. 5, s. 721 – 738.
- FEBER, J., HREHOVÁ, H., RUSNÁK, P. *Man between Sacrum and Profanum in Russian Philosophy in 20th Century*. Berlin/Bratislava: Peter Lang Verlag/VEDA, 2019.
- FEBER, J., PETRUCIJOVÁ, J. Meze tolerance. In: *Idea tolerancie II*. Ed. Dudinská, I., Dudinský, V. Prešov: Prešovská univerzita v Prešově, 2014.
- FEBER, J. Antropocentrické východisko etiky životního prostředí (metodologická analýza). In: *Filozofický časopis*, roč. 48, 2000, č. 5, s. 749 – 763.
- Fides et ratio*. Encyklika Jana Pavla II. adresovaná biskupům katolické církve o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998. 1999. Praha: Bell, 1999.
- FILKORN, V. *Úvod do metodologie*. Bratislava: SAV, 1960.
- Filozofický slovník*. Praha: Svoboda, 1981.
- FUKUYAMA, F. *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher, 2002.
- HABERMAS, J. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha: Filosofie, 2000.
- HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002.
- HAUER, T. Zpět k beztržní společnosti? Poznámky k Rortyho politické vizi. In: *Filozofia*, r. 53, 2002, č. 2, s. 90 – 108.
- HEYWOOD, A. *Politické ideologie*. Praha: Victoria publishing, a. s., 1994.
- HEYWOOD, A. *Politická teorie*. Praha: Bohemia, 2005.
- HRUŠOVSKÝ, I. *Dialektika bytí a kultury*. Bratislava: Tatran, 1974.
- JAKOVENKO, B. *Dějiny ruské filozofie*. Přel. F. Pelikán, Praha: Orbis, 1938.
- JAMESON, F. *Postmodernism. The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- JOCH, R. Politická filozofie, stát a jeho funkce. In: *Přednášky z politické filozofie*. Praha: Občanský institut, 2001.
- KOHÁK, E. *Svoboda, svědomí, soužití. Kapitoly z mezilidské etiky*. Praha: Slon, 2004.
- KOSÍK, K. *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. Praha: Academia, 1966.
- KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press, 1970.
- KROPOTKIN, P. *Anarchistická etika*. Olomouc: Votobia, 2000.
- LENIN, V. I. *Stát a revoluce*. Praha: Otakar II., 2000.
- LENIN, V. I. *Vybrané spisy v pěti svazcích, svazek 1*. Praha: Svoboda, 1975.
- MARX, K. *Kapitál*. Díl I. Praha: SNPL, 1953.
- MARX, K. *Ekonomicko-filozofické rukopisy*. Praha: SNPL, 1961.
- MARX, K., ENGELS, B. *Spisy*. Sv. 3. Praha: SNPL, 1958.
- MARX, K., ENGELS, B. *Vybrané spisy v pěti svazcích, Svazek 1*. Praha: Svoboda, 1976.
- MARX, K., ENGELS, B. *Vybrané spisy v pěti svazcích. Svazek 4*. Praha: Svoboda, 1977.
- Marxism, Communism and Western Society: A Comparative Encyclopedia*. In 8 vols. N. Y. 1972 – 1973.
- MILL, J. S. *O svobodě*. Praha: Ottovo nakladatelství, 1913.
- PAVLÍČEK a kol. *Ústava a ústavní řád České republiky – komentář*. Praha: Linde, 2002.
- PETROVIČ, G. *Filozofie a marxismus*. Praha: Svoboda, 1968.

- PETRUCIJOVÁ, J. *Křížovatky antropologie – změny paradigmat*. Ostrava: OU v Ostravě, 2010.
- PETRUCIJOVÁ, J., FEBER, J. *Svět duchovní kultury. Filozofická analýza institucionalizovaných forem*. Ostrava: FF OU, 2009.
- RAHNER, K. *Teologický slovník*. Praha: Zvon, 1996.
- RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. Boston: Penguin Books, 1999.
- RUSNÁK: *Pravda, věda, symbol*. Trnava: FF TU, 2008.
- SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- SARTRE, J.-P. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004.
- SCHMIDINGER, H. M. Zur Geschichte des Begriffs „Christliche Philosophie“. In: E. Creth SJ, W. M. Neidl, G. Pfligersdorfer (eds). *Christliche Philosophie*. Graz – Wien – Koln: Verlag Styria, 1987.
- SIRE, J. W. *Za novými světy – průvodce světovými názory*. Praha: Návrat, 1993.
- SOKOL, J. *Malá filozofie člověka a Slovník filozofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 2010.
- SWIFT, A. *Politická filozofie: základní otázky moderní politologie*. Praha: Portál, 2005.
- ŠPIDLÍK, T. *Ruská idea, jiný pohled na člověka*. Velehrad: Refugium, 1996.
- ŽIŽEK, S. *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška aneb Proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát*. Praha: Rybka Publisher, 2011.
- АЛЕКСЕЕВ, П. В., ПАНИН, А. В. *Диалектический материализм (общие теоретические принципы)*. Москва: Высшая школа, 1987.
- БЕРДЯЕВ, Н. А., *Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал Путь. Путь, 1935, № 49*.
- БЕРДЯЕВ, Н. А. Два типа мировоззрения. In: *Типы религиозной мысли в России*. Париж: ИМКА – Пресс, 1989.
- БЕРДЯЕВ, Н. А. *О назначении человека*. Москва: Республика, 1993.
- БЕРДЯЕВ, Н. А. *Самопознание*. Л.: Лениздат, 1991.
- БУЛГАКОВ, С. Н. Героизм и подвижничество. In: *Вехи. Из глубины*. Москва: Правда, 1991.
- Введение в философию: Учебник для вузов*. В 2 ч. Гл. ред. Фролов, И. Т. Москва: Политиздат, 1989.
- ГАЙДЕНКО, П. П. Проблема рациональности на исходе XX века. In: *Исторические типы рациональности*. Том. 2. Отв. ред. второго тома П. П. Гайденко. Москва: РАН, 1996.
- Деятельность: теории, методология, проблемы*. Кол. авторов. Москва: Политиздат, 1990.
- Диалектика отрицания отрицания*. Кол. авторов. Москва: Политиздат, 1983.
- Диалектическая логика*. Гл. ред. Абдильдин, Ж., М. Алма-Ата: Наука, 1986.
- Диалектическая логика*. Гл. ред. Оруджев, З.М., Шептулин, А. П. Москва: МГУ, 1982.
- Диалектический материализм: Учебник*. Отв. ред. Бессонов, Б. Н. Москва: Мысль, 1989.
- Диалектический и исторический материализм*. Под общей редакцией А. П. Шептулина. Москва: Политиздат, 1985.
- Диалектическое противоречие*. Кол. авторов. Москва: Политиздат, 1973.
- ЕВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии*. Санкт-Петербург: РХГА, 2014.
- ИЛЬЕНКОВ, Э. В. *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. Москва: Политиздат, 1984.
- История философии в СССР*, т. 3, Москва: Наука, 1968.
- История русской философии*. Москва: Республика, 2001.
- КАГАН, М. С. *Человеческая деятельность. (Опыт системного анализа)*. Москва: Политиздат, 1974.
- КЕЛЛЕ, В. Ж., КОВАЛЬЗОН, М. Я. *Теория и история: Проблемы теории исторического процесса*. Москва: Политиздат, 1981.
- КОПНИН, П. В. *Философские идеи В. И. Ленина и логика*. Москва: Академия наук, 1969.
- КУЗНЕЦОВ, В. Н. *Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века*. Москва: Высшая школа, 1989.
- ЛЕВИН, Г. Д. *Трактат о свободе*. Москва: Канон +, 2009.
- ЛЕНИН, В. И. *Полное собрание сочинений в 55 томах, том 18*. Москва: Издательство политической литературы, 1958.
- ЛЕНИН, В. И. *Полное собрание сочинений в 55 томах, т. 12*. Москва: Издательство политической литературы, 1958.
- ЛОССКИЙ, Н.О. *История русской философии*. Москва: Советский писатель, 1991.
- МАМАРДАШВИЛИ, М. К. *Формы и содержание мышления*. Санкт-Петербург: Азбука, 2011.

- МАМАРДАШВИЛИ, М. К. *Классический и неклассический идеалы рациональности*. Санкт-Петербург: Азбука, 2010.
- МАРКС, К., ЭНГЕЛЬС, Ф. *Сочинения, том 3*. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1954.
- МАРКС, К., ЭНГЕЛЬС, Ф. *Сочинения, том 4*. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1954.
- МАРКС, К., ЭНГЕЛЬС, Ф. *Сочинения, том 21*. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1954.
- Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное*. Гл. ред. Константинов, Ф., В. Москва: Наука, 1981.
- Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: целостность, единство и многообразие, формационные ступени*. Гл. ред. Константинов, Ф. В. Москва: Наука, 1983.
- Марксистско-ленинская философия*. Гл. ред. Рожин В. П. Москва: Политиздат, 1969.
- Марксистско-ленинская философия как система (предмет, структура и функции)*. Гл. ред. Г. В. Платонов. Москва: Изд-во Московского университета, 1981.
- Материалистическая диалектика*. В 5 томах. Гл. ред. Константинов, Ф. Москва: Мысль, 1982.
- Материалистическая диалектика как общая теория развития*. В 4 томах. Гл. ред. Ильичев, Л. Ф. Москва: Наука, 1982.
- Материалистическая диалектика как научная система*. Гл. ред. Шептулин, А. П. Москва: Московский университет, 1983.
- МОТРОШИЛОВА, Н. В. *Мыслители России и философия Запада*. Москва: Республика, 2006.
- Объективная диалектика*. Гл. ред. Вяккерев, Ф. Ф. Москва: Мысль, 1981.
- ОЙЗЕРМАН, Т. И. *Научно-философское мировоззрение марксизма*. Москва: Наука, 1989.
- Основы марксистско-ленинской философии: Учебник*. Гл. ред. Константинов, Ф. В. Москва: Политиздат, 1981.
- Русская философия: Энциклопедия*. Под общ. Ред. М. А. Маслинина, Москва: Алгоритм, 2007.
- СОЛОВЬЕВ, В. С. *Собрание сочинений в 10-ти томах*. СПб. 1911 – 1914.
- СПИРКИН, А. Г. *Основы философии: Учебное пособие для вузов*. Москва: Политиздат, 1988.
- СТАЛИН, И. В. *Сочинения*. Т. 13. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1951.
- СТОЛОВИЧ, Л. Н. *История русской философии*. Москва: Республика, 2005.
- ФАРАДЖЕВ, К. В. *Русская религиозная философия*. Москва: Весь Мир, 2002.
- Философская энциклопедия*. Т. 4. Гл. ред. Ф. В. Константинов. Москва: Советская Энциклопедия, 1967.
- Философская энциклопедия*. Том 5. Гл. ред. Константинов, Ф. Б. Москва: Советская энциклопедия, 1970.
- Философский энциклопедический словарь*. Гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. Москва: Сов. Энциклопедия, 1983.
- ФРАНК, С. Л. *Этика нигилизма*. In: *Вехи. Из глубины*. Москва: Правда, 1991.
- ФРАНК, С. Л. *Капитализм и культура*. In: *Московский еженедельник, 1910*, № 16.
- ФРАНК, С.Л. *Реальность и человек*. Москва: Республика, 1997.
- ФРАНК, С. Л. *Сочинения*. Москва: Правда, 1990.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. В. *История русской философии в II*. Т. Ленинград: Прометей, 1991.
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В. *Основы христианской философии*. Москва: Канон, 1997.

II. CHÁPANIE SLOBODY V RUSKEJ RELIGIÓZNEJ FILOZOFII

Ruská religiózna filozofia obdobia moderny významným spôsobom ovplyvnila nielen ruské filozofické myslenie 20. storočia, ale skrze tzv. bielu emigráciu (Losskij, Berďajev a ďalší) aj filozofiu európsku. Vyrovnanie sa s vplyvmi Západu v ruskom kultúrnom prostredí, anticipácia budúcich trendov v európskej filozofii, dôraz na originalitu tém a metód ruského filozofického myslenia a rozvíjanie ideí ruskej religióznej renesancie obdobia tzv. strieborného veku v prostredí avantgardnej moderny – to sú skutočné výzvy nielen pre historika filozofie, ale aj pre pokus o autentické myslenie, výzvy na hermeneutiku jedinečných filozofém ruského religiózneho myslenia, ktoré dôrazom na originálne chápanie pravdy a slobody človeka vstupuje do dialógu aj s ďalšími prúdmi ruskej (sovietskej) filozofie. Do dialógu, ktorý má bolestné historické pozadie, ale ktorý svojím spôsobom stále trvá a azda aj oslovuje. V našom pohľade zameriame pozornosť na dve veľké postavy ruskej religióznej filozofie – na Pavla Alexandroviča Florenského a na Semjona Ludvigoviča Franka.

1. Antropologické a religiózne motívy chápania slobody v ruskej filozofii obdobia začínajúcej moderny

Príznačne práve v náboženských prácach Semjona Ludvigoviča Franka, ktoré napísal v emigrácii počas vojny, *S nami je Boh* (1946) a *Svet v tme* (1949), môžeme vidieť, že pred úsilím pochopiť Boha a vymedzením osobnej slobody autor uprednostňuje autentické prežívanie Božej prítomnosti vo svojom živote. Podľa Franka je totiž jediným zdrojom náboženskej skúsenosti vyšší empirizmus, ktorý sa opiera o „šepot Boha v našom srdci“. Náboženská viera sa neopiera primárne o argumentáciu a zdôvodňovanie, ale je zážitkom osobného zjavenia, ktoré je hlasom svedomia v ľudskom srdci. „V intímnej hlbine nášho srdca cítime prítomnosť a pôsobenie sily, o ktorej bezprostredne vieme, že je vyššieho rádu.“¹⁷⁰ Frank zdôrazňuje, že rozlišuje dva pojmy Boha: „filozofického Boha“ (Boh Aristotelov a Tomáša Akvinského), teda Boha rozumu, a „náboženského Boha“ (Boh Ježiša Krista), ktorý je Bohom nášho srdca. Obidva pojmy i obidve skúsenosti sú dôležité, ale len k Bohu srdca sa môžem modliť, len jemu môžem dôverovať a pociťovať vo vzťahu k nemu útechu.

¹⁷⁰ ФРАНК, С. Л. *С нами Бог*. Paris: «YMCA-PRESS», 1964, с. 75.

S. L. Frank vychádza z predpokladu, že náboženstvo je založené na osobnom vzťahu človeka s Bohom. Bytie s Bohom je vždy špecifickým bytím, pretože je podriadené úsiliu o mravné zdokonaľovanie sveta. Potrebu spájať v našom vedomí hriešnu nedokonalosť sveta s potrebou či nevyhnutnosťou úsilia o dobro všetkými prostriedkami, ktoré sú k dispozícii, toto vedomie podvojnosti sakrálneho a profánneho, sviatostí a hriechov nášho mravného života, označuje Frank ako „kresťanský realizmus“.¹⁷¹ Hoci Frank v náboženskej sfére uprednostňuje vnútornú a predovšetkým osobnú duchovnú skúsenosť, zároveň neodmieta ani náboženské dogmy, ktoré plnia funkciu dôležitých orientačných bodov v našom duchovnom a náboženskom hľadaní. Píše o tom poeticky, že podobne „ako sa námorník riadi podľa hviezd, tak sa musí človek riadiť dogmami na svojej duchovnej oblohe“.¹⁷²

V roku 1945 sa Frank presťahoval do Londýna a jeho filozofická aktivita sa plne koncentrovala na zásadné dielo povojnového obdobia, ktorým bola monografia *Realita a človek. Metafyzika ľudského bytia*. Tá sa mala stať kulmináciou a uholným kameňom filozofickej antropológie a celej jeho filozofie. Frankovým cieľom bolo zdôrazniť motív tvorivosti, ktorému rozumel ako zásadnému a kľúčovému momentu bytia a života vôbec. Tento tvorivý princíp mal definitívne prelomiť mechanistický, statický, preto aj nutne deterministický pohľad na svet a doplniť ho aspektom slobody. Princíp tvorby mal vyriešiť základný rozpor filozofie všejednoty a jedno z dialektických napätí v celej ruskej filozofii srieborného veku, totiž otázku ako objasniť faktickú nedokonalosť sveta (zlo), keď sa stvorená realita zhoduje s absolútnym (teda dokonalým a vo svojej dokonalosti nekonečne dobrým) pleromatickým Bohom. Frank zásadný problém religióznej ruskej filozofie srieborného veku pochopil ako otázku morálno-antropologickú. Žijeme v nedokonalom svete, ale vo filozofii všejednoty akoby nebolo miesta pre akúkoľvek nedokonalosť. Až dráma, tvorivé napätie aktu tvorby, teda procesu postupnej realizácie a uskutočňovania Božieho počiatku má tento vnútorný rozpor vo filozofii *vsejedinstva* vyriešiť. Antropologické vymedzenie miesta človeka vo svete potom bude otvorenosť a ochota spolupracovať na Božom zámere v procese aktívnej spoluúčasti a tvorby. Pravá, skutočná tvorba však nie je len výsostne osobným a individuálnym aktom, ale ako skutočná realizácia je uskutočnením Božej vôle. Frank sa domnieva, že v tomto zmysle je vznik novej kvality, teda autentická tvorba, opakom lásky, ktorá sa usiluje zachovať minulé, už zažitú a vytúženú.

Zámerom Frankovej religióznej filozofie bolo predovšetkým úsilie dopracovať problematiku ľudskej existencie (témy existenciálnej filozofie) k syntéze s pravou (religióznou) metafyzikou.¹⁷³ Frank v nej rozpracúva metafyzické zák-

¹⁷¹ ФРАНК, С. Л. *Свет во тьме*. Paris: «YMCA-PRESS», 1949, c. 311.

¹⁷² ФРАНК, С. Л. *Свет во тьме*. Paris: «YMCA-PRESS», 1949, c. 115.

¹⁷³ Podobný pokus o syntézu pravej viery s existenciálnym prežívaním v lone duchovného spoločenstva v diele Teilharda de Chardin, Chomjakova a Hanusa porov. PLAŠIENKOVÁ, Z. – RUSNÁK,

lady ľudského bytia a podstatu ľudskej osoby ako exkluzívneho, výnimočného rozmeru reality. Majme však na pamäti, že Frank bol dôsledným odporcom filozofie existencializmu, ktorú stotožňoval s ideou, podľa ktorej „prvotnou realitou je uzavretá, pre každého jedinca zvláštna sféra vnútorného osobného života“.¹⁷⁴ Z Frankovej intelektuálnej korešpondencie s filozofom, fenomenológom a psychiatrom Ludwigom Binswangerom sa dozvedáme, že ho v tomto kontexte veľmi potešili práve *Lesné cesty*¹⁷⁵ neskorého Heideggera či Heideggera po *Kehre*, pretože v nich videl, že „najväčší nemecký mysliteľ došiel k tým istým záverom, ktorými sa uberala jeho tvorba posledných 40 rokov“.¹⁷⁶ Dielo *Realita a človek* je totiž z tých filozofických diel, ktoré sa usilujú zakotviť človeka vo vyššej realite, ktoré chcú a plánujú uchopiť absolútny základ ľudskej existencie. A práve v knihe *Realita a človek* získava Frankova filozofia všejednoty, a s ňou aj celá ruská religiózna filozofia strieborného veku, nové antropologické impulzy pre oveľa širšie rozvinutie antropologickej otázky v ruskom filozofickom myslení. Idea všejednoty tu nadobúda jednak funkciu nového antropologického zdôvodnenia, zároveň sa sa ma stáva východiskom antropologického dokazovania Boha a organického vzťahu Boha a človeka.¹⁷⁷

Ak Frank vychádzal v *Nepostihnutel'nom* z predpokladu, že skutočným predmetom filozofie je Boh, potom v diele *Realita a človek* dochádza k určitému posunu. Zaiste, Frankova filozofia zostáva aj naďalej principiálne religióznou, ale na rozdiel od náboženstva je pre filozofiu špecifické, že jej určujúcim momentom, akýmsi východiskovým bodom a fundamentálnym predpokladom je vždy človek, preto trvá na tom, že „filozofia musí vychádzať z imanentne danej podstaty človeka“.¹⁷⁸ Aj preto sa dielo *Realita a človek* malo podľa Franka stať syntézou „objektívnej ontológie“ a „subjektivismu čiže existencializmu“. A integrujúcim prvkom, spojovníkom týchto svetonázorových prístupov (objektivismus vs. subjektivismus) mal byť práve človek. Človek ako prvok objektívneho sveta, ktorého vnútornému životu sa zjavuje vyššia realita. V diele *Realita a človek* Frank systematicky kompletizuje a dokončuje celú svoju dovtedajšiu filozofickú tvorbu, ktorá sa vyvíjala od *Predmetu poznania* smerom k psychológii (*Duša človeka* a *Zmysel života*), ďalej k sociálnej filozofii (*Duchovné základy spoločnosti*) a k filozofii náboženstva (*Nepostihnutel'né*).

P. – FLORIO, L. Alexei Khomiakov, Pierre Teilhard de Chardin, and Ladislav Hanus: Three Points of View on Faith and Church in Human Life. In: Mrówczyński-Van Allen, A. – Obolevich, T. – Rojek, P. (eds.). *Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornost'*. Oregon: Pickwick/Wipf and Stock Publishers, 2019, s. 203 – 216.

¹⁷⁴ FRANK, S. L. *Реальность и человек*. Paríž: YMCA-press, 1956, s. 72.

¹⁷⁵ Porov. HEIDEGGER, M. *Holzwege, GA 5*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, s. 75 – 113.

¹⁷⁶ FRANK, S. L. Čtyry pisma iz perepiski Franka – Binswanger. In: *Logos*, Moskva 3/1992, s. 268.

¹⁷⁷ Porov. FEBER, J. Франк и обоснование религиозной философии. In: FEBER, J. – PETRUCIJOVÁ, J. a kol. *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠB – Technická univerzita Ostrava, 2015, s. 218 – 220.

¹⁷⁸ FRANK, S. L. *Реальность и человек*. Paríž: YMCA-press, 1956, s. 202.

Úvodné kapitoly diela *Realita a človek* sú venované objasneniu statusu reality ako základného bytia, ktoré sa odlišuje od bytia objektívnej skutočnosti. Následne Frank vo svojej knihe bližšie objasňuje a následne obhajuje ideu Boha ako stvoriteľa reality. Je to však len akási prolegomena či metafyzická propedeutika do antropológie.¹⁷⁹ Otázka človeka sa totiž stáva *punctum saliens* Frankovej filozofickej tvorby, hoci v kontexte ruskej religióznej renesancie strieborného veku ide vždy o religióznu podobu filozofickej antropológie, čo bude platiť aj pre antropológiu (antropodiceu) Florenského.

Ak zhrnieme zmysel abolútneho charakteru reality, ako ju vymedzuje Frank vo svojom poslednom diele, môžeme konštatovať, že preňho je realita nadlogickou a univerzálnou konkrétnosťou, ktorej je imanentná plodivosť, teda schopnosť generovať, polodiť všetko ostatné. Aj preto je podľa Franka k najkomplexnejšiemu vyjadreniu reality najviac adekvátne označenie „život“. Život ako dynamický, tvorivý a transcendujúci počiatok, ktorý v sebe obsahuje aj to, čo v ňom nie je aktuálne prítomné, teda i potencialitu. Realita je ako život jednotou aktuálnosti a potenciálnosti, završenia i vznikania, je takou nadlogickou jednotou, v ktorej sú obidva protichodné momenty prvotné. „Realita tvorí nielen iné, odlišné od nej samej, jej prvotná tvorivosť spočíva v tom, že ona tvorí samú seba, pretože realita nie je ničím iným než tvorbou.“¹⁸⁰ Otázka, kto je autorom tvorby, kto je subjektom tvorivosti je podľa Franka nesprávna a nekorektná, lebo realita je nadlogickou jednotou nepredpokladajúcou kategoriálne oddelenie nositeľa, tvorcu či aktéra reality od aktivity samej.¹⁸¹ Realita však nemôže byť ani čistou aktuálnosťou, ani čistou potencialitou, je práve tým aj iným v ich jednote, pretože realita je aktuálna úplnosť, pričom táto úplnosť je spontánnou tvorbou, tvorivosťou ako takou. Realita je prameňom i nositeľom všetkých svojich výtvorov, všetkých realizácií. Absolútna tvorba nemá cieľ v sebe samej, ale práve naopak – koniec je identický s počiatkom, cieľ s tvorcom, dielo s autorom. Realita potom netvorí na spôsob evolúcie, v ktorej z ničoho (ex nihilo) či z nevýznamného vzniká niečo, teda významné, dokonalejšie, úplné a dokončené. Naopak, vznikanie je realizáciou a vyjadrením toho, čo je už v inom aspekte pôvodne jestvujúce, čiže nie je pohybom po priamke k niečomu, čo nie je, ale je temporálnym rozvíjaním toho, čo je už pôvodne vo večnosti. Realita je vždy aj nadčasová, teda završená vo svojej totalite, úplnosti, preto má – takpovediac – čas ako vznikanie v sebe. Realita je vo svojej absolútnosti trojjedinosťou autora, tvorby a diela.

Realita je nielen tým, čím je, ale tiež tým, čím sa chce stať, čím chce byť, čo sa

¹⁷⁹ Pогов. FEBER, J. Франк и обоснование религиозной философии. In: FEBER, J. – PETRUCIJOVÁ, J. a kol. *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠB – Technická univerzita Ostrava, 2015, s. 220.

¹⁸⁰ ФРАНК С. Л. *Реальность и человек*. Париж: YMCA-press, 1956, s. 228.

¹⁸¹ Pогов. ALIAIEV, G. Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 40.

má naplniť a čím sa sama tvorí. Človek je tiež v obmedzených možnostiach tým, čím sám seba tvorí. Frank vo svojej originálnej antropológii dodáva, že človek tvorí nielen svet okolo seba, svoje osvetie, ale tvorí aj sám seba. Spoluutvára sa. Aj človek je čímsi prvotným, tvoriacim zo seba samého obsah svojho bytia, bytia navýsost ľudského. Pre Franka je možné inak nazvať ľudskú prvotnú tvorivú aktivitu, v ktorej sa človek zhoduje s realitou, duchom, teda duchovným bytím. Duch nás spája s realitou, s tým, čo je vnímané a pociťované ako objektívna hodnota, ako čosi, čo nám bolo dané, darované a čo vytvára istú hierarchiu podriadenosti ľudskej vôle vôle vyššej, vôle reality k sebauskutočneniu.¹⁸²

Realitu ako pulzujúci život poznáme z vlastnej skúsenosti, vonkajšej či tej vnútornej. Ide o poznávanie totožného totožným, podobného podobným, poznávanie analogické. Aj človek je realitou, pretože je jej súčasťou a ako jej súčasť sa na tvorbe zúčastňuje, aktívne spolupodieľa. Zároveň však realita zostáva inakosťou, dôslednou alteritou k ľudskému bytiu, k prežívaniu a vnútornému životu. Ak by totiž nebola, tak by sme sa s ňou nemohli stretnúť, nemohli by sme ju mať z vlastnej skúsenosti. Realita človeka je potom nutne neúplnou, parciálnou a pôvodne nezdôvodnenou skutočnosťou nášho života, ktorá sa až v prepojení, v interakcii s absolútnou realitou stáva zrozumiteľnou, zdôvodnenou a na ľudský spôsob aj uchopiteľnou.¹⁸³

Človek si uvedomuje konečný cieľ tvorby, môžeme povedať – tvorivé eschaton, ktoré chce v živote uskutočniť, ako zámer a rozvrh naplniť, lebo eschaton zostáva výzvou, čímsi, čo vyžaduje odpoveď, z-odpoveď, teda zodpovednosť za sebarealizáciu života ako zmysluplného doplnenia, hoci tento cieľ je už v hotovej úplnosti prítomný v realite. Nie ako potencialita, ale ako aktuálna skutočnosť. Ako prítomná odpoveď na vznikajúcu otázku. Človek ako subjektívne bytie hľadá úplnosť v realite, a tým aj zdôvodnenie samého seba. Vo svojej jednote zavŕšenosti a tvorivej životnosti ako procese realizácie je pre nás skutočnosť, teda realita, vzorom, ktorý tvorbou aktualizujeme. V ľudskej vnútornej skúsenosti sa nám odhaľuje sama absolútna realita ako niečo, čo nás jednak presahuje, ovláda nás a ozmysľňuje to, čím je pre nás naše ľudské ja, ale na druhej strane zasa ako to, čo je s nami v takej zhode, že len v nej a skrze ňu nachádzame to, čo konštituuje naše vlastné bytie. Preto môžeme povedať, že fundamentom či uholným kameňom Frankovej antropológie je názor, že realita sa človeku bezprostredne sprítomňuje vo forme vnútorného, vždy spirituálneho života. Až v ňom človek prekračuje hranice osobného sveta vlastnej identity ja a vnútorne je spájaný s tým, čo tvorí základ všetkého, s Absolútnom.¹⁸⁴

¹⁸² Porov. FEBER, J. Франк и обоснование религиозной философии. In: FEBER, J. – PETRUCIJOVÁ, J. a kol. *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠB – Technická univerzita Ostrava, 2015, s. 215 – 216.

¹⁸³ Porov. FEBER, J. Reflexe člověka v ruské filozofii. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia člověka v slovanském filozofickém prostředí*. Trnava: FF TU, 2017, s. 102.

¹⁸⁴ Porov. FEBER, J. Reflexe člověka v ruské filozofii. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia*

Vnútorňý život je často charakterizovaný ako rýdzo subjektívny, teda obyčajne charakterizovaný ako aktivita, ktorá pramení zo subjektu, z vnútorného ja (*selbst*), zo slobody rozhodnutia. Avšak Frankova hlbšia analýza poukazuje na to, že vo vnútornom živote sa nachádzajú aj obsahy a momenty vedomia, ktoré si uvedomujeme ako nie naše vlastné, nami vytvorené, pritom však vieme, že svojim významom, príťažlivosťou, oslovením a mocou nás zásadne presahujú (tvorivá intuícia, hlboká vášeň, inšpirujúca imaginácia).

Klasickým príkladom síl, ktoré nás presahujú, je podľa Franka práve morálna skúsenosť, v ktorej niečo pociťujeme (zámer, čin) ako významné, potrebné či dokonca ako bezpodmienečne nutné a záväzné. To, čo by som mal vykonať pritom nie je tým, čo práve chcem, ale tým, čo mám, čo mi je prikázané, teda bezpodmienečne určené nezávisle od subjektívnych cieľov a pohnútok, nezávislé aj od hodnôt môjho života. Povinnosť však vyplýva zvnútra a neprichádza od vonkajšej autority alebo jej moci, pretože takýto príkaz by som vždy mohol odmietnuť. Ako vnútorňý *impetus* má charakter vnútornej autority, imanentnej presvedčivosti, teda evidencie. Ja si sám uvedomujem, že musím čosi vykonať a tento vnútorňý, do veľkej miery autonómny motivačný prvok staviam nezávisle voči empirickej realite, v ktorej sa rozhodujem a konám. Teda moje vnútorňé Ja je rozdielne od empirického Ja, ktoré sa musí morálnemu rozhodnutiu podrobiť. Toto vyššie morálne Ja je principiálne inteligibilné a nadempirické. Toto je tá podvojnásť subjektu, o ktorej píše Frank. Teda faktické morálno-empirické rozdvojenie osoby.¹⁸⁵

Frank z tejto podvojnásť vyvodzuje, že všetko, čo vyjadruje morálnu skúsenosť, je akýmsi všeobecným aspektom transcendentného príkazu nasmerovaného na moju vôľu, vnímaného ako vyvierajúce z hlbiny bytia osoby, v ktorej je zakorenený môj vnútorňý život. Morálny príkaz je vždy vyjadrením vôle voči inej vôli. Je však legitímne sa pýtať, akej vôli sa to vlastne podriaďujeme? Tá totiž nie je ani naša, ani vôľou inej osoby, pretože tak by bol jej príkaz nutne podmienený. Ale morálny príkaz je asubjektívny, pretože nemôžeme určiť a spredmetniť jeho nositeľa. Vnímame ho ako príkaz platiaci v neosobnej rovine, ako niečo, čo sa musí. Zároveň však vieme, že vôľa bez nositeľa nie je mysliteľná. Takže podľa Franka je morálny príkaz vyjadrením vôle samej reality, ktorá je nám daná vo vnútornej skúsenosti, pričom nás presahuje v zmysle absolútnosti duchovnej reality. „Kategorický imperatív – bezpodmienečná, veľmocenská vôľa – je vôľou absolútného počiatku.“¹⁸⁶

človeka v slovanskom filozofickom prostredí. Trnava: FF TU, 2017, s. 103 – 105; porov. ALIAIEV, G. Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 41.

¹⁸⁵ Porov. FEBER, J. Reflexe člověka v ruské filozofii. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. Trnava: FF TU, 2017, s. 103 – 105.

¹⁸⁶ ФРАНК, С. Л. *Реальность и человек*. Paris: YMCA-press, 1956, s. 282.

Nepodmienenosť morálneho príkazu je vyjadrením nepodmienivosti samotnej reality. Pod realitou však Frank nemyslí len všetko-objímajúcu konkrétnu jednotu súcna, ale aj prameň či prvopočiatok každého bytia v tom zmysle, že v morálnej skúsenosti sa odhaľuje ako sila nad všetkým vládnuca, teda ideálne vládnuca aj nad osobou, vystupujúca ako absolútna hodnota, ako svätá vôľa, teda vôľa zvrchovaná, ktorá vyžaduje podriadenosť, pretože zakladá a konštituuje zvláštny *ordo*. Tento poriadok nevyhnutnosti však nie je na spôsob nutnosti kauzálneho vzťahu. Vôľa pôsobí prostredníctvom nášho Ja, ale aj našej slobody, pretože vždy máme možnosť sa jej nepodriaďiť. Vôľa pôsobí vo forme výzvy a presvedčenia, a preto má charakter vnútornej evidencie. Morálne nutné, a teda povinné je to, čo je rozumné, rozumom zdôvodniteľné, presvedčivé pre naše vedomie a nie je len exteritoriálne pôsobiacou nutnosťou fakticity empirickej reality. Je absolútnou hodnotou, ktorej verifikáciu môžeme uskutočniť vo sfére empirickej reality skrze nášho ducha, jeho prostredníctvom, ktorý sa v dôsledku jej vnútornej presvedčivosti stáva aktívnym a dobrovoľným iniciátorom i uskutočniteľom vnútornej vôle vo svete. Absolútna hodnota je hodnotou nášho ducha, pretože práve on čerpá svoju podstatu z vyššej reality, ktorá je s ňou totožná.¹⁸⁷

V morálnej skúsenosti – s jej špecifickou evidenciou a vnútornou presvedčivosťou – vystupuje realita v dvojakej odlišnosti, jednak v odlišení od objektívnej skutočnosti, ale aj v odlišení od nášho osobného života, pretože núti moje empirické Ja podriaďiť sa absolútnej hodnote, vyššej realite. Túto odlišnosť môžeme zachytiť tak, že kladieme do protikladu žiaduce, teda to, čo by malo byť, a skutočné, pričom pod skutočným Frank myslí aj to, čím sa nevyčerpáva naše chápanie skutočnosti, čo nie je plne dostupné našej skúsenosti, teda realita nadskutočným, ktorú musíme prijať a uznať ako zvrchovanú inštitúciu. Ako objektivitu vyššieho rádu, než je faktická objektivita. Realita zostáva realitou práve preto, lebo osoba ju zakúša ako realitu v dôsledku jej vlastného práva byť realitou. Nesie svoje zdôvodnenie sama v sebe, čím je zakúšaná ako pravá a zákonitá skutočnosť, teda prvotná realita.¹⁸⁸

Ako vidíme, Frankovo metafyzické, ale dôsledkami práve antropologické dielo *Realita a človek* svojím personalistickým charakterom nevyhnutne smeruje do oblasti etiky, pričom jej praktickými dôsledkami a nárokom na uplatnenie sa stáva religiózne, absolútne, zdôvodňovanie morálnych hodnôt, ktoré majú v kresťanskom duchu vymedzovať a následne určovať charakter sociálnej reality. Filozofia má, podľa Franka, špecifickým spôsobom prispieť ku kristianizácii ľudského ducha ako rozhodujúceho prostriedku pri presadzovaní Dobra a Pravdy v spoločnosti. Táto kristianizácia však neznamená cestu násillia či obmedzovania ľudskej slobody, ale naopak – v duchu filozofie všejednoty a religióznych

¹⁸⁷ ФРАНК, С. Л. *Реальность и человек*. Paris: YMCA-press, 1956, s. 283 – 285.

¹⁸⁸ Porov. FEBER, J. *Reflexe člověka v ruské filozofii*. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia člověka v slovanském filozofickém prostředí*. Trnava: FF TU, 2017, s. 106.

princípov ruskej filozofie strieborného veku ide o vyjadrenie skutočnej slobody, pretože smerovaním k Bohu realizujeme našu ľudskú podstatu, ktorou je predovšetkým súlad s naším pravým Ja v konfrontácii s tým, čo tomuto Ja odporuje a čo následne vedie k nešťastiu osoby a zlu vo svete.¹⁸⁹

Aj pre Florenského je filozofia predovšetkým láskou k Božej Múdrosti, láskou k Sofii.¹⁹⁰ Filozofii je najviac príbuzná teológia a náboženstvo v jeho kultickej podobe, pretože práve vo formách kultu získava náboženská skúsenosť svoj nezameniteľný obsah. Preto je aj jazyk filozofie jazykom symbolov v symbolickej reči. Len pod vplyvom sekularizovanej „prózy života“ sa filozofia usiluje deštruovať svoj vzťah s náboženstvom, to však nemôže uskutočniť bez toho, aby sa sama vzdialila svojej pôvodnej výzve, bez toho, aby prestala byť sama sebou.¹⁹¹

Situáciu filozofie na prahu sekularizovanej kultúry popisuje Florenskij alegoricky a výstižne: „Filozofia je dcérou, ktorá utiekla svojej matke, ale aj vo svojej púti, aj vo svojich pádoch stále v sebe nesie rodnú krv, jedinečný spôsob správania sa, v ktorom vidím pramene náboženstva, ktoré ju nepustia, aby sa sama sebe stratila. Po prežití vášní mladosti, s vychladnutou krvou stráca dnes filozofia svoj zápal pre samostatnosť a vracia sa domov, pod rodnú strechu.“¹⁹² Ak by sa aj filozof usiloval zahľadiť náboženské korene svojho myslenia, nikdy by sa mu to úplne nepodarilo. Ak by sa filozof usiloval svoju myseľ formovať výlučne pozitívne vedecky a striktnie racionálne, ani tak ju nikdy nebude mať celkom pod kontrolou. Aj preto bude pre filozofický program myšlienkových úvah treba začať práve od zisťovania a analýzy takých ideí, z ktorých vyžarujú náboženské pramene a presvedčenia filozofickej mysle, hoci im často môžeme pripisovať inštrumentálny význam v zmysle druhoradých a okrajových výrokov.

Ak sa aj filozofia usiluje vždy racionalizovať všetky výkony myslenia, nikdy sa jej to celkom nepodarí, pretože, podobne ako v náboženstve, aj vo filozofii existujú dva zásadné smery uvažovania: smer zdola nahor a smer zhora nadol. Existencia horizontálneho a vertikálneho názoru na svet láme všetky plošné úvahy, svet tisícich plošín, ktoré si kladú za cieľ odstrániť z myslenia axiologický akcent, t. j. rozmer hodnotenia. Ako to pregnantne vyjadrila Eva Orbanová: „Axiologický rozmer ľudskej existencie je nielen mimoriadne atraktívny a dôležitý. Napokon hodnoty ako výostne ľudský koncept sú jednak predpokladom existencie, ale i esenciou každého ľudského života. Hodnoty v živote každého

¹⁸⁹ Porov. FEBER, J. Reflexe člověka v ruské filozofii. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia člověka v slovanském filozofickém prostředí*. Trnava: FF TU, 2017, s. 108-110.

¹⁹⁰ Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 43 – 49.

¹⁹¹ Pогов. АКУЛОВА, Л. В. Учение о символе о. Павла Флоренского и современное литературоведение. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 105 – 106.

¹⁹² ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 120.

z nás sú tak v prvom rade ontickým fenoménom, ku ktorému sa človek vedome existenčne viaže a upriamuje naň pozornosť. Expresívne vzájomný vzťah medzi hodnotami a ľudským životom by sme mohli vyjadriť nasledovne: Žijeme preto aby sme hodnotili, ale zároveň žijeme preto, alebo vďaka tomu, že hodnotíme.¹⁹³

V človeku samom je, podľa Florenského takmer poetického vyjadrenia, vždy prítomný „závoj viditeľného, ktorý sa v niektorých okamihoch pretrháva a cez ten, ešte aj po uvedomení si jeho prerušenia, vanie neviditeľný a neznámy závan: náš pozemský svet sa s iným svetom stretávajú a rozpúšťajú jeden v druhom a náš život vstupuje do tohto kontinuálneho prúdenia tak, ako keď nad ohňom sála horúci vzduch“.¹⁹⁴

Axiologický akcent do filozofického myslenia v ruskom intelektuálnom prostredí prenikal spolu so záujmom o teóriu prirodzeného práva v univerzitných kurzoch otváraných od roku 1850. Začiatkom 20. storočia vznikla v Rusku neskôr vplyvná prirodzeno-právna škola (P. I. Novgorodcev, B. A. Kistijakovskij, E. N. Trubeckoj, E. V. Spektorskij, I. A. Iljin, B. P. Vyšeslavcev), ktorá zásadným spôsobom ovplyvnila filozofické úvahy o význame práva v spoločnosti. Kým diskusie o koncepcii prirodzeného práva v strednej a západnej Európe pramenili z úsilia o rekonštrukciu európskej demokracie a hľadania ciest efektívneho usporiadania spoločnosti vo vzťahoch medzi vládnuou byrokraciou, slobodou podnikania a občianskymi právami jednotlivcov, v ruskom prostredí prirodzeno-právna teória vyvierala zo sporu rodiacej sa občianskej spoločnosti s absolutistickým režimom a ľavicovým radikalizmom, od počiatku však inšpirovaná klasickým liberalizmom.¹⁹⁵ Samozrejme, aj tu zohrali zásadný význam myšlienky filozofického pozitivizmu a antropologicky zameranej filozofie, ako aj okolnosti meniacej sa štruktúry sociálnej stratifikácie európskych štátov a Ruska. Faktom zostáva, že mnohí filozofi ruského religiózneho myslenia boli zástancami prirodzeno-právnej koncepcie rodiacej sa novej doktríny štátu (S. N. Bulgakov, N. A. Berďajev, P. B. Struve, S. L. Frank).¹⁹⁶

Neoficiálnou, avšak všetkými rešpektovanou hlavou historickej prirodzeno-právnej školy v Rusku bol právnik, filozof, sociológ, profesor Moskovskej univerzity, Pavol Ivanovič Novgorodcev (1866 – 1924).¹⁹⁷ Novgorodcev bol aj politicky činný, napríklad ako zakladateľ a aktívny člen Strany kadetov, poslanec Dumy, ktorý sa v poobdobnej dobe dôsledne hlásil k antibolševickej politike. Od roku

¹⁹³ ORBANOVÁ, E. Svet človeka je svetom hodnôt. In: ORBANOVÁ, E. – VADÍKOVÁ, K. M. – ČECHVALA, O. *Terminológia filozofickej axiológie*. Trnava: FF TU, 2013, s. 11 – 12.

¹⁹⁴ ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *Сочинения в четырех томах. Статьи по искусству. Том 1*. Москва: Издательство «Правда», 1994, с. 193.

¹⁹⁵ Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 18.

¹⁹⁶ Porov. МАСЛИН, М. А. *Под общей редакцией: История русской философии*. Москва: «Республика», 2001, с. 324.

¹⁹⁷ Porov. ЕВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии*. Санкт-Петербург: Русская Христианская гуманитарная академия, 2014, с. 421 – 430.

1920 žil v bielej emigrácii (Berlín), pričom v Prahe založil a až do svojej smrti ako dekan viedol Ruskú právnickú fakultu.¹⁹⁸ Vo svojom nedokončenom monumentálnom trojzväzkovom diele *Úvod do filozofie práva* (1902 – 1917) sa prihlásil k morálnemu idealizmu, ktorý považoval za podmienku existencie a funkčnosti prirodzeného práva. Rozum je nástrojom poznania ideí morálneho zákona, ktorý sám osebe predstavuje fakt čistého poznania nezávislého od doby a historických okolností. Podľa Novgorodceva sa existencia morálky prejavuje v jej formalizme, individualizme a absolutizme, čo zároveň aktualizuje jej kritickú funkciu, ktorou je poznateľná v dejinnosti sveta a slúži ako normatív na pomeriavanie chápania a výkonu spravodlivosti a práva v súčasnosti. Morálna idea je totiž vždy imperatívna, nezohľadňuje dobový kontext ani konkrétny úmysel a má absolútnu platnosť. Hoci svoj pôvod odvodzuje od nemennej normy, ona sama zakladá možnosť prirodzeného práva v konkrétnom sociálnom kontexte.¹⁹⁹ Stáva sa tak aktuálnou možnosťou syntézy prirodzeného a občianskeho práva, prepojenia práva ústavného i správneho, večného i pozemského, absolútneho i dočasného, stáva sa konkrétnym rozvinutím morálnych ideí v spoločnosti práva. Absolútny charakter prirodzeného práva sa zjavuje v morálnom vedomí osobnosti. V jej aktivite, v politických postojoch, vo vzťahoch... Autonómna morálna osobnosť je základným predpokladom aplikácie práva v spoločnosti, je podmienkou reálneho úsilia o naplnenie ideálu spravodlivosti vo fungovaní inštitúcií a v charaktere právneho štátu.²⁰⁰

Podľa Novgorodceva je morálna idealita podmienkou právnej reality naplnenia kritérií spravodlivosti. No aj Novgorodcev si uvedomuje stálu prítomnosť ruptúry medzi ideálom a jeho naplnením, medzi absolútnym nárokom a jeho aplikáciou, medzi prirodzeným právom a jeho dejinne konkrétnym naplnením.²⁰¹ Právny štát však nie je rezignáciou pred priepasťou, ale naopak stáva sa neustálym úsilím o jej prekonávanie v konkrétnych historických súvislostiach a politických okolnostiach fungovania štátu a spoločnosti. V rezignácii pred aplikáciou morálnych ideí v právnom vedomí a právnej kultúre štátu vidí Novgorodcev počiatky krízy prirodzeno-právnej koncepcie v teórii štátu i krízy demokracie a pozvoľného nástupu totalitarizmu na konci 19. a začiatku 20. storočia.²⁰² Neriešiteľná antinómia medzi slobodou a demokraciou má podľa Novgorodceva svoj pôvod v metafyzických základoch osoby, v jej večnej tenzii medzi ideálom

¹⁹⁸ Jaromír Feber radí Novgorodceva k najvýznamnejším predstaviteľom ruskej náboženskej filozofie a tzv. ruskej bielej emigrácie pôsobiacej v západnej Európe. Porov. FEBER, J. *Náboženská filozofie S. L. Franka*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2005, s. 75.

¹⁹⁹ Porov. ВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии*. Санкт-Петербург: Русская Христианская гуманитарная академия, 2014, s. 421.

²⁰⁰ Porov. GOERDT, W. *Historia filozofii rosyjskiej*. Kraków: WAM, 2012, s. 614 – 615.

²⁰¹ Porov. ОБОЛЕВИЧ, Т. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014.

²⁰² Porov. ВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии*. Санкт-Петербург: Русская Христианская гуманитарная академия, 2014, s. 422.

a jeho uskutočnením, v túžbe po spravodlivosti a v úsilí po sebaapresadzovaní, teda v metafyzickej nedokončenosti a nedokonalosti osoby. Novgorodcev vidí cestu odpútania sa od formálno-pozitívneho chápania práva a v priklonení sa k morálno-psychologickému a religiózno-metafyzickému chápaniu prirodzeného práva v kontexte vymedzených vzájomných vzťahov štátu a osoby. Tento metafyzicko-právny koncept, ktorý Novgorodcev nazval absolútne-sociálnym ideálom, znamenal v ruskom kultúrno-právnom prostredí definitívny prechod od pozitívneho práva ku konzervatívne-liberalizmu v duchu naplňania ideí slavjanofilstva.²⁰³

2. Chápání slobody na pozadí vzťahu filozofie a náboženstva

Vo filozofickej literatúre ruského kultúrneho prostredia už bola rozpracovaná prekvapujúca podoba výkladu vedeckého jazyka u Pavla A. Florenského a v diele raného Ludwiga Wittgensteina, teda Wittgensteina obdobia *Tractatu*.²⁰⁴ Porovnať Florenského chápanie vedy a techniky s Martinom Heideggerom, presnejšie s neskorým Heideggerom, teda s Heideggerom po *Kehre*, zostáva pre filozofické myslenie naďalej výzvou.²⁰⁵ Výzvou k takejto komparácii sa stala aj nedávno publikovaná štúdia Tomáša Pružinca, ktorá mapuje vplyv Berďajevovej personalistickej filozofie na súdobé i súčasné myslenie s ambíciou vyrovnáť sa s otázkou vzťahu humanistickej (religiózne) založenej spoločnosti s technicistickou spoločnosťou sociálnej a politickej utility.²⁰⁶

Ak miera interakcie medzi Florenským a Wittgensteinom, miera podobnosti chápania významu jazyka v ich koncepciách, naďalej zostáva aktuálnou výzvou na odbornú diskusiu, o Florenského komparácii s Heideggerom to platí o to viac. Súčasný ruský filozof A. N. Pavlenko v tejto súvislosti píše, že „Florenského koncepcia, ako aj Wittgensteinova teória, boli bez pochyb najoriginálnejšími tézami úvah mechanistickej epistemológie.“²⁰⁷ Avšak Florenského vážny záujem o pozitivizmus, napríklad o empiriokriticizmus Ernsta Macha, si vysvetľujeme tým, že Florenskij videl v pozitivizme skryté úsilie odobrať exaktnej vede právo rozhodovať o ontologických, resp. metafyzických, a teda *par excellence* filozofic-

²⁰³ Porov. МАСЛИН, М. А. *Под общей редакцией: История русской философии*. Москва: «Республика», 2001, с. 325.

²⁰⁴ Porov. ИВАНОВ, В. В. *Наука как символическое описание в концепции П.А. Флоренского*. In: ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Философия, наука, техника*. Львов: «Наука», 1989, с. 58 – 64.

²⁰⁵ Porov. RUSNÁK, P. *The Significance of Religion in Heidegger's Thinking and the Cult in Florensky's*. In: ROJEK, P. – OBOLEVITCH, T. (eds.). *Faith and Reason in Russian Thought*. Kraków: Copernicus Center Press, 2015, s. 161 – 172.

²⁰⁶ Porov. PRUŽINEC, T. *Člověk a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlenek Nikolaja Alexandroviča Berďajeva*. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia člověka v slovanském filozofickém prostředí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 134 – 144.

²⁰⁷ ПАВЛЕНКО, А. Н. *Наброски и сочинения*. Москва: «Барнаул», 2001, с. 180 – 181.

kých otázkach. A práve táto kritika pozitivizmu je jednou zo spoločných tém hlbokých úvah Florenského a Heideggera o povahe vedy a techniky. Heidegger, ktorý už v *Sein und Zeit* odvodzuje vedu z bytia, volá po zbytnosti vied. Heidegger v tejto súvislosti hovorí o existenciálnej koncepcii vedy. Heidegger sa totiž domnieval, že sa veda môže prostredníctvom existenciálnej výzvy skrze filozofiu reformovať. Neskôr sa však zmieri s osudom pozitivistickej vedy a venuje svoju pozornosť deštrukcii metafyziky, ktorá vo veku pozitivizmu prebieha. V neskorších dielach Heidegger (od polovice 30. rokov) stavia vedu do pozície k zmyslu hľadajúcemu mysleniu (*Besinnung*).²⁰⁸

V tejto súvislosti sa nám ponúka možnosť otvoriť jednu z veľmi zaujímavých tém Florenského filozofie, ktorá priamo korešponduje s modernými, resp. postmodernými názormi v oblasti filozofickej metodológie vedy. V záujme lepšieho objasnenia chápania vedy v diele Florenského si dovoľíme upozorniť na skutočne revolučné názory Florenského v oblasti metodológie vied.²⁰⁹ Florenskij, svojim originálnym nazretím problému continuity v matematike,²¹⁰ dokázal abstrahovať od matematických problémov k širším filozofickým súvislostiam, ktoré sa preňho stali zásadnými inšpiračnými zdrojmi celej filozoficko-teologickej koncepcie pravdy.²¹¹ Vo Florenského názoroch, týkajúcich sa interakcie medzi exaktnou vedou a filozofiou, nachádzame filozofický dialóg s najmodernejšími teóriami popisujúcimi fungovanie vedeckého programu, ako ho predložil napríklad historik vedy Thomas Kuhn v oblasti metodológie vied.

Vo svojich memoároch *Mojim deťom*²¹² Florenskij podrobnejšie opisuje, ako už v starších gymnaziálnych ročníkoch došlo v jeho duchovnom živote ku skutočnému zrúteniu vedeckého náhľadu na svet, zrúteniu, ktoré uňho zapríčinilo trvalú stratu viery v možnosť pochopiť pravdu prostredníctvom vedy. „V jednom okamihu bolo zničené a znehodnotené všetko, čím som doposiaľ žil. Všetky námietky proti vedeckému zmyšľaniu, ktoré som niekedy počul alebo čítal sa naraz v mojom podvedomí prevrátili a z podmienených, kedysi ľahko vyvrátených a umelo vymyslených argumentov [...] naraz získali neobyčajnú silu udrieť do samého srdca môjho vedeckého svetonázoru. V jeden okamih sa veľkolepá budova vedeckého myslenia rozsypala na prach.“²¹³ Florenskij vo svojich listoch a denníkoch priznáva, že tento kolaps vedeckého svetonázoru pociťoval vo svojej

²⁰⁸ Porov. HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, s. 37 – 66.

²⁰⁹ Porov. АТМАНСКИХ, А. С. П. А. Флоренский и наука XX века: возможности и изменения исследовательской парадигмы. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, s. 15 – 16.

²¹⁰ Porov. ZEMKOVÁ, V. *Matematické aspekty v díle P. A. Florenského*. Olomouc: PřF UP, 1996.

²¹¹ Porov. МОРОЗ, В. В. Идея цельного мировоззрения П. А. Флоренского и наука XX века. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, s. 99 – 100.

²¹² Porov. ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Детям моим*. Москва: «Московский рабочий», 1992, s. 24 – 266.

²¹³ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Детям моим*. Москва: «Московский рабочий», 1992, s. 242.

duši silnejšie než krach celého Ruska, ktorý nastal o dve desaťročia neskôr. Pre Florenského toto „zrútenie sa“ vedeckosti už veštilo rozdelenie nielen Ruska, ale aj celej Európy, spolu s jej rozvinutou vedou a kultúrou. Takto v neskorších rokoch svojho krátkeho života vnímal Florenskij svoju mladícku krízu, ktorá mu otvorila bránu filozofického pohľadu na svet. „S akou ostrosťou som vtedy pocítil márnosť ľudskej práce! A ako hluchozaznel neskôr vo mne krach Ruska a podobne už vopred prežitý krach celej Európy s jej kultúrou... Vtedy som možno vedel lepšie než teraz, že vedecký svetonázor je dušou celej západnej kultúry, že je samotným srdcom Európy. A keď sa to srdce naraz začalo pred mojimi očami zastavovať, keď som uvidel, že to nie je živé srdce, ale len prázdna hmota, vtedy som pochopil, že všetko, čo sa teraz deje vo svete, je tým, čo sa nevyhnutne muselo stať. Cez to, čo sa vtedy dialo so mnou, som vlastne prekonal krízu svetovej histórie.“²¹⁴ Odvtedy, podľa Florenského, myšlienka prerušenia, zásadnej ruptúry a diskontinuity preniká celým európskym svetonázorom, pričom sa stáva jednou z dominantných tém Florenského neskorších filozofických textov.

Totíž podľa Florenského názoru práve myšlienka kontinuity, nepretržitosti, je dušou celej novovekej európskej vedy a v dôsledku jej nesmierneho vplyvu na myslenie európskeho človeka sa stáva aj dušou celého vedeckého obrazu sveta. Táto takmer archaická idea o kontinuite však predovšetkým pod vplyvom Newtonových a Leibnizových objavov, ktoré sa týkali analýzy nekonečne malých hodnôt v matematike, doslova zhypnotizovala celú novovekú a modernú matematiku. V jednej zo svojich raných publikácií o tom Florenskij píše nasledujúco: „Matematika si sama začala vyberať len také zadania a úlohy, v ktorých nachádzala svoje miesto práve kontinuita, postupne si zvykajúc na myšlienku, že len takéto ciele stoja pred exaktnou matematikou. Avšak ďalej už nebolo možné nevšimáť si problémy, pri ktorých bolo zjavné prerývanie a matematická diskontinuita. Preto ich matematici ignorovali, pozerajúc sa na diskontinuitu ako na kuriozitu, ktorá len prekáža správne mu riešeniu.“²¹⁵ Už v 19. storočí začala byť idea kontinuity dominantnou vo všetkých vedeckých teóriách a, samozrejme, aj vo filozofii, a to predovšetkým vo forme kantovskej myšlienky jednoty transcendentálnej apercepcie, ktorá neskôr vyjadrovala modernú racionalitu ako takú.²¹⁶

Florenskij sa priznáva, že jeho vzbura proti myšlienke kontinuity bola pripravovaná do určitej miery aj racionálnou výchovou v rodinnom prostredí, v ktorom vyrastal. Bola to, ako sám píše, prevrátená náboženská škola, v ktorej seminaristov prekrmujú dogmatickými poučkami cirkvi, ktoré však zostávajú kdesi na periférii duše, neprežité a celkom cudzie, pričom sa reálny duchovný život

²¹⁴ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Детям моим*. Москва: «Московский рабочий», 1992, с. 196.

²¹⁵ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Сочинения в четырех томах. Статьи по искусству. Том 1*. Москва: Издательство «Правда», 1994, с. 75.

²¹⁶ Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 51.

novicov riadi ideami materializmu a evolucionizmu.²¹⁷ V rodinnej výchove Pavla A. Florenského tak nastal odklon opačným smerom. Ako sám spomína, „v otcovom chápaní bola najmä myšlienka kontinuity pilierom a stredobodom konzistentnosti vedeckého svetonázoru, kým mýtickou stránkou jeho presvedčenia bola opačná idea – diskontinuita“.²¹⁸ Preto otec všetkými spôsobmi povzbudzoval vedecké záujmy svojho syna.

Seriózne a výchovou následne utvrdené vedecké záujmy mladého Florenského naopak priviedli k názoru, že práve vďaka jednostrannej výchove neboli naplnené najhlbšie potreby jeho duše. Florenskému začalo byť zrejmé, že aj seriózne získané vedecké poznatky a poctivo naštudované Darwinove či Hegelove vedecké názory na svet nie sú schopné nielenže odpovedať, ale ani sformulovať zásadné otázky, ktoré dozrievali v hĺbke jeho duše. Florenskij neskôr spomínal, že „najhoršie zo všetkého na tom bolo poznanie, že všetky tieto názory, ktorým sa venoval poctivým a zanietým štúdiom, poznatky, ktoré trápili jeho myseľ a skľučovali hlavu, nenašli v ňom vnútornú odozvu a zostávali akoby na periférii duše“.²¹⁹ Exaktnú vedu a vedecký svetonázor pochopil neskôr Florenskij ako prekážku, ktorá mu bránila otvoriť dušu napájajúcim zdrojom bytia.²²⁰ Len tam, kde veda stratila silu svojej neotrasiteľnosti, tam začala vznikať nádej na nový prístup ku skutočnému poznaniu, už nie zdanlivému, ale skutočne potrebnému pre život a nájdenie jeho zmyslu, pričom objav zmyslu sa odohráva „najmä tam, kde je pokojný beh života narušený, tam, kde sa trhá látka kauzality, pretože práve tam vidím záruku duchovného bytia“,²²¹ ako o tom píše sám Florenskij.

Skutočne sa niet čo čudovať, že Florenskij pociťoval hlbokú spokojnosť, keď sa pri štúdiu na Moskovskej univerzite dozvedel, že kritika myšlienky kontinuity vyplýva z hĺbín samotnej vedy a samozrejme, že aj z hĺbín samotnej matematiky, ktorá bola v tom čase v najväčšej miere zodpovedná za vybudovanie a stabilizovania idey kontinuity do základov európskej novovekej vedy. Silný dojem urobila na študenta Florenského matematická štúdia Georga Kantora, v ktorej hneď pochopil jej filozofický význam.²²² Je zrejmé, že Florenskému vtedy pomohol rozpoznať význam Kantorových matematických objavov jeho univerzitný učiteľ Nikolaj Bugajev, ktorý sám vypracoval na základe myšlienky diskontinuity vlastnú koncepciu aritmológie.²²³ Týmto otázkam bola venovaná aj Flo-

²¹⁷ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Детям моим*. Москва: «Московский рабочий», 1992, с. 196.

²¹⁸ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Детям моим*. Москва: «Московский рабочий», 1992, с. 163.

²¹⁹ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Детям моим*. Москва: «Московский рабочий», 1992, с. 165.

²²⁰ Porov. PRUŽINEC, T. Člověk a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlenek Nikolaja Alexandroviča Berďajeva. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia člověka v slovanském filozofickém prostředí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 134 – 144.

²²¹ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Детям моим*. Москва: «Московский рабочий», 1992, с. 161.

²²² ШКАРУПА, В. М. П. А. Флоренский и проблема математического языка философии. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 85 – 89.

²²³ Porov. ПОЛОВИНКИН, С. М. П. А. Флоренский: Голос против хаоса. In: П. А. Флоренский.

renského kandidátska práca pripravená v rokoch 1903 – 1904 pod názvom *Idea diskontinuitnosti ako element svetonázoru*, ktorej prepracovaná verzia úvodu bola uverejnená v roku 1904 pod názvom *O jednom predpoklade svetonázoru*. V tomto článku Florenskij upriamil svoju pozornosť na názor, podľa ktorého je kontinuitnosť len časťou diskontinuity, pričom vyjadril myšlienku, že veda príliš často prejavuje sklon „hľadať pod lampou“, t. j. neskúmať v prvom rade to, čo je z hľadiska vedeckého programu dôležité, ale práve to, čo je najprístupnejšie aktuálnym metódam a čo sa dá najjednoduchšie a bez rizík skúmať. Podľa Florenského sa nedá „nevšimnúť si, že celá dokonalosť kontinuálnych funkcií je vedecky dobre preskúmaná a vo vede sa skúma najjednoduchšie“.²²⁴

Schopnosť vedy začínať práve jednoduchým, pričom ponecháva komplikované, avšak významné mimo svojho záujmu, spôsobuje skreslenie obrazu sveta a vedie k jednostranným názorom, k dezorientácii človeka v realite. Zbytočné komplikácie by nevznikali, keby exaktná veda dokázala upriamiť svoju pozornosť od skúmaní čiastkových fenoménov skôr na analytické postupy pri výskume všeobecnejších prípadov. Podľa Florenského musí ľudské myslenie, ak má byť progresívne a úspešné aj na poli vedy, postupovať konvergentne, pričom by malo favorizovať práve všeobecné, univerzálne pred špecifickým a vždy nevyhnutne čiastkovým poznaním.

Už v týchto úvahách môžeme vidieť začiatok budúceho Florenského filozofického symbolizmu: k špecifickým problémom musí veda pristupovať na základe univerzálneho, všeobecného, pričom jednotlivý fenomén nikdy neexistuje izolovane, ale vždy ako znak odkazujúci na niečo iné, na niečo všeobecnejšie a, z Florenského pohľadu, aj na niečo významnejšie, dôležitejšie. Avšak na druhej strane to isté jednoznačné prežívanie kontinuálnej súvislosti všeobecného a jednotlivého núti Florenského jednoznačne vystúpiť proti pokusom abstraktného myslenia, ktoré redukuje ľudskú skúsenosť na poznanie všeobecného.²²⁵ Sám Florenskij o tom píše vo svojich spomienkach v tom zmysle, že „hlavný problém môjho života môže byť pochopený ako otázka ‚schematizmu rozumových pojmov‘, v kontexte širšej interakcie a chápania týchto pojmov. Je to otázka, ako sa môže všeobecné zladíť s čiastkovým, abstraktné s konkrétnym, duchovné s citovým? V dôsledku čoho môže byť fenomén veci významne podstatnejší ako vec sama; fenomén, ktorý odкрýva perspektívy v priestore zjavovania sa vecí, pričom ale núti rozum prejsť od sféry fenomenality k sfére protofenomenality? V dôsledku čoho sa citové môže stať schémou nadcitového?“²²⁶ pýta sa Floren-

Pro et contra. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001, с. 621 – 644.

²²⁴ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Сочинения в четырех томах. Том 1*. Москва: Издательство «Правда», 1994, с. 75.

²²⁵ Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 52 – 53.

²²⁶ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Детям моим*. Москва: «Московский рабочий», 1992, с. 156.

skij. Pritom Florenského úvahy ho až zarážajúco aktuálne posúvajú do centra fenomenologickej diskusie o konštituovaní fenomenality a významu poznávajúcej subjektivity.

Florenskij bol po celý svoj život presvedčený, že sféra konkrétne-citových fenoménov nemôže fungovať ako dočasný a nedokonalý prostriedok špekulatívneho rozumu, ktorý tenduje k abstraktno-všeobecnému mysleniu. Sféra citovosti sa nemôže zamieňať za pojmovú schému, pretože ono emocionálne je samo práve takou „schémou“ a *vice versa*: funkciou pojmových úvah je sprostredkovať kontakt pre živšie a bohatšie pochopenie konkrétneho. Len uchopenie a nazretie tejto vitálnej a bohatej sféry citovo-konkrétneho súčasne zabezpečuje človeku aj pochopenie sféry nadcitovo-všeobecného, ako aj jednoznačné uvedomenie si podmienenosti a vždy len inštrumentálnej úlohy akýchkoľvek pojmových úvah a abstraktných modelov.²²⁷ Florenského vzťah ku každému pokusu vybudovať také pojmové úvahy, ktoré by boli schopné významovo a ontologicky deštruovať realitu a ktoré by umožnili prostredníctvom jedného deduktívneho postupu, prostredníctvom jednej logiky a sylogistiky definitívne a s objektívnou platnosťou vyvodzovať jedny zákony z druhých, je a priori podozrievavý a nakoniec ho vždy odmieta.

A práve na tomto mieste Florenskij nachádza zásadný rozdiel medzi vedou a filozofiou. Podľa Florenského skutočné vysvetlenie môže sprostredkovať len filozofia, len ona vo väčšej miere než veda ovláda umenie opisu, ovláda umenie sústredenia pozornosti, len ona je, mohli by sme dnes povedať, skutočne hermeneutická.

Aj podľa Heideggerovej prednášky *Die Zeit des Weltbildes*²²⁸ z roku 1938 je podstatou novovekej vedy výskum, deskriptívny výskum. V texte *Die Frage nach dem Ding*²²⁹ charakterizuje vedu práve jej matematický charakter. Obidva tieto výklady novovekej vedy podľa Heideggera vychádzajú z rovnakého základu chápania matematicka: je to stanovenie akéhosi regiónu poznania, rozvrhu či pôdorysu vymedzeného rozumenia. Až metódy určujú, čo sa pre danú vedu môže stať predmetom skúmania a čo nie. „Matematicko je to zjavné na veciach, v čom sa vždy už pohybujeme, podľa čoho ich zažívame ako veci. Matematicko je preto základný predpoklad vedenia o veciach.“²³⁰ Ale Heidegger zdôrazňuje, že tento fundament vedy sám nie je vedecký, nie je vedou projektovaný, ale je

²²⁷ Porov. RUSNÁK, P. The Significance of Religion in Heidegger's Thinking and the Cult in Florensky's. In: ROJEK, P. – OBOLEVITCH, T. (eds.). *Faith and Reason in Russian Thought*. Kraków: Copernicus Center Press, 2015, s. 168 – 169.

²²⁸ Porov. HEIDEGGER, M. *Holzwege, GA 5*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, s. 75 – 113.

²²⁹ Porov. HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding, GA 41*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984, s. 93 – 94.

²³⁰ HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding, GA 41*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984, s. 76.

určený okruhom možností porozumenia, ktoré sú definované v rôznych dejinných epochách rôznym spôsobom (niečo na spôsob Kuhnovej paradigmy). Veda vždy uchopuje súcna ako predmety. Heidegger v tom vidí istý redukcionizmus, jednosmernosť vedy: jednosmernosť všetkých telies z hľadiska priestoru, času a ďalších vymedzení, pričom žiadne miesto v priestore nie je privilegované, žiadna udalosť nie je významnejšia než ostatné, čo vedie k relativizácii, nivelizácii a strate dôležitého, hodnotného, k strate blízkeho.²³¹

Pre Florenského i Heideggera je dôležité poznanie, že filozofia ako taká je umením sústredenej pozornosti, ktorá zahŕňa skúsenosti do jednotného celku a harmonizuje duševné a duchovné záujmy človeka, pričom však nepotláča žiadne iné spontánne prejavy života.²³² Práve naopak: hľadá spôsoby ich rozpoznaní, pochopenia a ontologického zahrnutia do živej skúsenosti celku. Florenskij píše, že ak „jestvuje filozofia, potom jestvuje aj kontinuita zlučiteľná s úplnosťou. Ak existuje filozofia, potom sa aj opis skutočnosti môže približovať životu. Ak filozofia existuje, potom umŕtvujúca metóda vedy stráca svoju železnú krutosť nad živou skutočnosťou“.²³³ A Heidegger k tomu dodáva, že ak sa veda usiluje o to vtesnať všetky fakty do kauzálnych reťazcov, všetko neznáme vysvetliť pomocou niečoho známeho, všetko jedinečné previesť na stále a rovnaké, potom jej ide o to, aby sa všetko podvolilo, podrobilo, aby vždy dospela k nejakým výsledkom (aby vždy niečo vyšlo). Podľa Heideggera má veda jednoznačne manipulatívny charakter, pričom jej základným cieľom je získanie a využitie poznatkov. Veda sa môže pohybovať len v okruhu, ktorý si svojimi výsledkami sama otvorila. Preto môže Heidegger vyhlásiť, že veda sa už nepohybuje v oblasti pravdy, ale len v okruhu správnosti a rovnako nie je poznaním, ale len zariaďovaním správnosti nejakej oblasti vysvetľovania. V tom spočíva charakter vedy ako prevádzky, prevádzky bádania a vedeckého výskumu, prevádzky, ktorá ústi do techniky.²³⁴

Aj Florenskij píše, že veda sa usiluje vnútiť realite jediný objektívny názor, že chce aplikovať jediný názor na celú mnohotvárnosť a bohatstvo života. Ale môže to spraviť jedine vtedy, ak ochudobní vnímanie a potlačí prejavy vyšších duchovných nárokov človeka. Občas sa stáva, že život sám koriguje ambície vedy, ktorá je nútená meniť svoje názory, dôsledkom toho je, že sa jeden prevzatý vedecký postoj stále znovu mení na druhý, ktorý je rovnako krutý k pesným formám mnohotvárneho života. Takto sa narúša a ochudobňuje prirodze-

²³¹ Porov. RUSNÁK, P. Otázka vedy a techniky: Pavol A. Florenskij a Martin Heidegger. In: MOJZEŠ, M. – PETRIČKOVÁ, M. – PALOČKO, Š. – PORUBEC, D. (eds.). *Duchovné dedičstvo otca Paola Florenského a jeho aktuálnosť*. Prešov: GTF PU, 2018, s. 63 – 74.

²³² Porov. RUSNÁK, P. The Significance of Religion in Heidegger's Thinking and the Cult in Florensky's. In: ROJEK, P. – OBOLEVITCH, T. (eds.). *Faith and Reason in Russian Thought*. Kraków: Copernicus Center Press, 2015, s. 162.

²³³ ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 128.

²³⁴ Porov. HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, GA 65*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, s. 148 – 149.

ný rytmus ľudského poznania, následkom čoho ľudská osoba zostáva vždy len priemernou. Podľa Florenského „história vedy nie je rozmotávaním kĺbka, nie je vývojom a ani evolúciou, ale je skôr radom väčších a menších otrasov, prevratov, výbuchov, katastrof. História vedy je permanentnou revolúciou. Avšak v tomto krízovom diani vedy je vždy niečo nástojčivo prítomné: je to požiadavka metódy, ktorá sa stáva požiadavkou stability a ohraničenosti“.²³⁵

Aj Florenského súčasník Nikolaj Berďajev spája masovosť modernej kultúry s dominantným postavením vedy v industriálnych spoločnostiach. Veda sa programovo usiluje potlačiť a odstrániť vyššie (transcendentné) požiadavky ľudskej skúsenosti ako niečo, čo je vždy len subjektívne a z vedeckého hľadiska nepodstatné. Vedecký názor akceptuje v ľudskej skúsenosti len to, čo je možné viackrát reprodukovať a matematizovať. Pod neustálym dozorom vedeckej kontroly človek stráca bytostné odhodlanie „byť“, odhodlanie stávať sa osobou.²³⁶ Podľa Berďajeva veda podporuje iba reflexívne myslenie, ktoré je vždy myslením „o niečom“, napríklad o tom, o čom je a má byť ľudská praktická činnosť, o tom, čo akoby už prestalo byť neoddeliteľnou súčasťou osoby a čo je už na nej nezávislé, vždy vonkajšie. Osoba sa stáva funkciou viac či menej efektívneho systému. A to je to, čo ju robí prístupnou vede, to, čím je umožnený proces jej reprodukovania, a teda predikatívnosti.²³⁷ Berďajevov názor pramení v negatívnom voluntarizme, vo vôli k podpriemernosti. Podľa Berďajeva sa aj filozofia podriaďuje vede, čím sa taktiež stáva nositeľom tejto negatívnej vôle. „Je potrebný génius alebo veľký dar slobodnej tvorivosti na to, aby bolo možné pokúsiť sa vysloviť bytie uprostred vravy esenciálnych určení súcna. Lenže naša doba trpí vôľou k podpriemernosti, vôľovým odporom voči genialite a tvorivému nadaniu. Ale všetky obdobia, ktoré bývajú podpriemerné, sú chudobné na génirov z vlastnej viny; je to ľudský hriech a nie slepá náhoda, ktorý ukrátil danú dobu o dary od Boha.“²³⁸

Filozofia je, podľa názoru Florenského, predurčená byť precíznym a jednoznačným protikladom umŕtvujúcemu a depersonalizujúcemu vplyvu vedy. Filozofia sa usiluje zachovať a nezničiť bohatstvo všetkých životných skúseností – od ontologických až po inšpirácie z oblasti tvorivého umenia.²³⁹ Filozofia sa usiluje poznávať vo svetle a konfrontácii tohto nesmierného bohatstva s cieľom zabezpečiť živý rast autentického ľudského ducha. „Filozofia je jednoznačne kvalitatívnym rastom ontologického chápania života, bezprostredného spracovania takej

²³⁵ ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2.* Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 127.

²³⁶ Porov. PRUŽINEC, T. Človek a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlienok Nikolaja Alexandroviča Berďajeva. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí.* AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 134 – 144.

²³⁷ Porov. GREČO, P. *Revolúcia, demokracia a masová kultúra. K antropologickým a politologickým aspektom filozofie Nikolaja Berďajeva.* Poprad: Mornár a syn, 2013.

²³⁸ БЕРДЯЕВ, Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества.* Москва: Издательство «Русская философия», 1994, с. 15 – 16.

²³⁹ Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe.* Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 56.

skúsenosti. Filozofia zásadne potrebuje prítomnosť a celostnú úplnosť sféry živej ľudskej skúsenosti so svetom. Filozofia vždy predikuje autentického, t. j. duchovne mobilného pozorovateľa života a nie stuhnutú podmienenú nehybnosť abstraktného systému. Skrátka, filozofia vždy pritakáva bohatstvu foriem života.²⁴⁰ Florenskij, citujúc Novalisove slová o tom, že každá metóda je vlastne rytmus, tvrdí, že dialektická metóda smeruje k zachovaniu prirodzeného pulzovania života, zachovaniu prirodzeného rytmu položených otázok a hľadaných odpovedí. Byť majstrom umenia filozofického myslenia neznamená nachádzať prístup k realite cestou, hoci osobne naliehavých, no v konečnom dôsledku bezvýznamných otázok, ale cestou citlivej schopnosti vedieť rozpoznať skutočné otázky pulzujúce v hĺbke bytia. Rozpoznať ich je možné len vtedy, ak sa dostaneme do pravdivého kontaktu s realitou, do vzťahu, keď sa duša otvára svetu s detským prekvapením a údivom. „Dialektika je takým organizovaným prekvapením. Vo filozofických školách typu Pytagorovho spolku filozofická výchova nespočívala v štúdiu uzavretých a nespochybniteľných filozofických právd, ale v sústredene pozornom nahliadaní života; spočívala v tom, aby si rozum bez predsudkov a vždy skúsenostne našiel vlastný ponor do tajomstiev bytia a po takom nazretí – v prekvapení – nestratil schopnosť úžasu, aby sa nadchol a v nadšení aby nezostal len pri vonkajšom javení sa bytia, ale aby konečne nazrel a dotkol sa, skrze tvorivé vzrušenie života, samých základov bytia. To všetko sa nazýva metafyzikou.“²⁴¹

Najväčšia komplikácia dialektického myslenia spočíva podľa Florenského v skrytej požiadavke, aby sa v procese zahľadania (Florenskij používa výraz „zaskrutkovanie“) do reality nestratili a nepotlačili komponenty praktického poznania – skúsenosti živého a jedinečného kontaktu s tajomnými hĺbkami reality. Formy poznania sú vo filozofii stanovené hlavnou úlohou, ktorou je zachovanie kontinuálneho spojenia každého kroku metodického poznania so skúsenosťami dotyku hĺbín. Ako ukazuje Florenskij, toto spojenie nemôže byť vyjadrené formálne, logicky. Požiadavka autentického myslenia, toto spojenie môže byť najlepšie vyjadrené metaforou svetla.²⁴² „Ak sa spomína prvotná intuícia, tak tou mojou bolo a stále je tajomné vyžarovanie skutočnosti prostredníctvom iných svetov – stále prenikanie skrze reality iných svetov, ktoré sa dajú ohmatať, uvidieť, ovoňať, zakúsiť, kde toto prenikanie je natoľko určité, že sa vždy vymyká konečnému skúmaniu, konečnému záveru, konečnému zastaveniu sa chvíle“. Uniká, lebo žije, lebo neustále napája rozum a povzbudzuje ho, pričom sa nikdy nevyčerpáva jeho limitovanými úvahami.“²⁴³

²⁴⁰ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2.* Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 130.

²⁴¹ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2.* Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 134.

²⁴² V tejto súvislosti môžeme hovoriť aj o tzv. svetelnej metafyzike, porov. ЕВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии.* Санкт-Петербург: Русская Христианская гуманитарная академия, 2014, с. 606 – 612.

²⁴³ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Детям моим.* Москва: «Московский рабочий», 1992, с. 157 – 158.

Tak filozofia, a to ju odlišuje od exaktnej vedy, poznáva realitu vo svetle duchovnej Pravdy. Pri vedeckom poznávaní pravdy bude možné hovoriť o pravde ako takej vždy len v metaforickom zmysle. Zdá sa, že ľudstvo nemôže jednoducho odmietnuť masové chŕlenie vedomostí, avšak pre skutočné poznanie sa stáva nevyhnutnou a životodarnou práve duchovná Pravda, ktorá sa človeku otvára zo svojej vlastnej a nie z ľudskej vôle. V ľudských silách však je udržať sa v prítomnosti jej svetla, a tak budovať proces poznania reality a robiť ho duchovne prijateľným aj pre druhých, aby svetlo pravdy preniklo v každom kroku poznania do každej parciálnej ľudskej skúsenosti.²⁴⁴

Na prijatie svetla však bude treba, povedané leibnizovsky, stať sa otvorenou monádou a mať množstvo okien, pretože diskontinuita je podľa Florenského fundamentálnou črtou poznania pravdy a aj poznania samotnej reality. Okrem tejto bytostnej otvorenosti musí proces poznania, ale aj jeho deskripcia, popis, naďalej zostať rytmicky usporiadaným, aby nenarušil pulzovanie živého spojenia s Pravdou a aby ju dokázal v maximálnej miere vyjadrovať. Pre lepšie pochopenie zmyslu tejto požiadavky bude treba poukázať na Florenského pohľad na interakciu filozofie a náboženstva, resp. vzťah filozofie a náboženského kultu.²⁴⁵ Zatiaľ nám napísané umožňuje konštatovať, že Florenskij nevystupuje proti vede ako takej, ale ostro sa vyhraňuje proti vedeckému centralizmu v kultúre. Florenskij aktívne bojuje proti zbožšteniu zásad exaktnej vedeckosti a proti agresívnemu a zhubnému vplyvu vedeckej, t. j. kvantifikujúcej paradigmy na iné sféry kultúry. Jednou z úloh filozofie bude (a pravdepodobne aj zostane) všetkými prostriedkami racionálneho myslenia potláčať túto expanziu.

Pri tematizácii ideálu filozofického poznania sa Florenskij programovo neorientuje na fyzikálno-matematické vedy, ale jednoznačne na vedy humanitné, ktoré sa, podobne ako napríklad v prípade vedy o umení, na svojej vyššej úrovni stávajú súčasťou umenia, resp. reálnej skutočnosti. Fyzikálno-matematické vedy spontánne tendujú k technike, ktorej otvorenou úlohou je práve „zastupovanie“ prirodzeného prostredia umelým prostredím.²⁴⁶ Literárna veda sa primárne neusiluje odhaľovať zákonitosti napríklad poetického postupu (hoci aj tejto téme sa venuje) a už vôbec nechce „zastupovať“ skutočnú poéziu napríklad vydávaním akýchsi príručiek poetických postupov a zákonitostí určujúcimi tvorivú básnickú imagináciu. Literárna veda „prijíma“ a akceptuje skutočnosť jedinečného poetického aktu, ktorý ju vyzýva na interpretáciu, na originálny pokus o hermeneutické porozumenie a ktorý pre ňu zostáva vždy čímsi transcendentným, čo

²⁴⁴ Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 58.

²⁴⁵ Porov. RUSNÁK, P. The Significance of Religion in Heidegger's Thinking and the Cult in Florensky's. In: ROJEK, P. – OBOLEVITCH, T. (eds.). *Faith and Reason in Russian Thought*. Kraków: Copernicus Center Press, 2015, s. 161 – 172.

²⁴⁶ Porov. PRUŽINEC, T. Človek a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlienok Nikolaja Alexandroviča Berďajeva. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 135.

nie je možné stabilizovať do objektívnych štruktúr. Podobne je to aj s filozofiou: jej intenciou nie je „zastupovanie“ ontologickej reality vedecky verifikovateľnými „metafyzickými podstatami“, ale „prijímanie“ výzvy skutočnej ontologickej reality, výzvy, ktorá nabáda k uchopeniu, k hermeneutickému porozumeniu a pokusu o sprostredkovanie autentickej skúsenosti poznávajúceho subjektu. Poslaním filozofie nie je orientovať ľudí vo svete názorov, ale vo svete samotných skutočností. Pravdivosť pre Florenského nikdy nie je charakteristikou jednotlivých, hoci objektívne falzifikovateľných názorov, ale vždy zostáva charakteristikou najvyššieho bytia, Transcendencie.²⁴⁷ Podobne ako v umení, aj v náboženskej filozofii sa hodnotiaci akt ukazuje byť aktom konštitučným.

Frankove i Florenského filozofické názory a postoje neboli vo svojej dobe prijímané jednoznačne.²⁴⁸ Niektorí pravoslávni myslitelia si napr. od Florenského zachovávali istý intelektuálny odstup.²⁴⁹ Iní zasa oceňovali religiózne momenty tzv. filozofie absolútna vo Frankovom diele.²⁵⁰ Častým dôvodom boli pochybnosti o jej skutočne pravoslávnom zameraní. Florenského radikálny kritik, mysliteľ a pravoslávny mních, Georgij V. Florovskij, v súvislosti s publikovaním Florenského diela *Stĺp a základ pravdy* vyjadril svoju hlbokú pochybnosť, či skutočne „z pravoslávnych hlbín vychádza Florenskij a či nie je v pravoslávnom svete aj on iba cudzincom“.²⁵¹ Berďajev označil Florenského *magnum opus* za „štylizované pravoslávie“ a v rovnomennej štúdii napísal, že „Florenskij zachádza príliš ďaleko vo svojej štylizácii demokratického, metafyzického a archaického pravoslavia. Podľa Berďajeva zachádza ďalej, ako by možno sám chcel, lebo Florenskij je tak zásadne iný, jedinečný a práve k inému ho to tak ťahá. V celej práci je cítiť podvojnú otca Florenského: duchovný aristokrat štylizuje sám seba na demokratickej úrovni. Avšak degenerácia pokory nesie so sebou veľké náboženské a morálne nebezpečenstvá. Florenskij má strach z akejkoľvek iniciatívy v odhalení Ducha, z každej ľudskej odvahy v oblasti duchovného života“.²⁵² Berďajev následne rozpútal zdrvujúcu kritiku Florenského filozofických a hlavne pravoslávnych východísk,²⁵³ až nakoniec v ich spoločnej polemike začal tvrdiť, že Flo-

²⁴⁷ Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 63 – 64.

²⁴⁸ Porov. ALIAIEV, G. Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 37 – 38.

²⁴⁹ Opačkom tohto odstupu, ako možnosť spolupráce troch filozofov na spoločnom diele o filozofii náboženstva porov. ФЛОРЕНСКИЙ, П. – ЭРН, В. *История религии*. Москва/Париж: «Русский путь»/ «УМКА-PRESS», 2005.

²⁵⁰ Porov. FEBER, J. S. L. Frank v kontextu ruské filozofie. In: FEBER, J. – PETRUCIOVÁ, J. (eds.). *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2015, s. 34 – 35.

²⁵¹ ФЛОРЕВСКИЙ, Г. В. *Пути русского богословия*. Киев: Издательство «Наследники», 1991, с. 497.

²⁵² БЕРДЯЕВ, Н. А. Стилизованное православие. In: П. А. ФЛОРЕНСКИЙ. *Pro et contra*. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001, с. 278 – 279.

²⁵³ КАЗИН, А. П. Бердяев и Флоренский (к проблеме типологии русской религиозной мысли). In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 16 – 17.

renského kniha je zbytočná pre každého, kto sa seriózne zaoberá pravoslávny náboženským myslením, a že je len dokumentom kontemplujúcej duše filozofa. No ani Florovskij, ani Berďajev nemohli mať tušenie o základnom obsahu neskorších Florenského prác, ktoré by ich zaiste podnietili k zmene takých radikálnych výčítiek.

Dnes sa oveľa rozvážnejším zdá byť Losského hodnotenie, ktorý priznáva, že kniha zohrala významnú úlohu nielen v ruskej filozofii, ale aj v jeho osobnom živote, keď sa stala jedným z dôvodov na jeho návrat do lona pravoslávnej cirkvi. Sám Losskij o tom takmer apologeticky píše: „Drsne kritické poznámky a hodnotenia, ktoré som našiel v inak dokonalej knihe otca Georgija Florovského obsahujú v sebe len časť pravdy, no na obhajobu Pavla Florenského treba uviesť nasledujúce úvahy. Choroba modernej kultúry je podmienená hlavne tým, že inteligencia a za ňou aj národné masy vystúpili z kresťanstva a zostali bez náboženstva. Hlavná výzva našich čias spočíva v tom, navrátiť najprv inteligenciu a prostredníctvom nej aj národné masy ku kresťanstvu. Tomuto účelu môžu veľmi úspešne poslúžiť nábožensko-filozofické diela, ktoré sú napísané v novom štýle, ktorý je blízky svetskej literatúre a ktorý spája náboženské problémy s modernou vedou a metafyzickými skúmaniami vyšších, nadľudských dimenzií sveta. Diela Florenského majú všetky tieto prednosti, a preto sú v najvyššej miere cenné bez ohľadu na ich nedostatky z hľadiska tradičného štýlu a obsahu pravoslávnej bohosloveckej literatúry.“²⁵⁴

Nechceme však preukazovať zhovievavosť voči Florenskému vďaka jeho budúcim zásluhám či tragickému osudu. Skôr sa budeme usilovať predstaviť a vystihnúť vtedajší štýl teologického myslenia v perspektíve nových zámerov, ktoré postavil Florenskij pred súdobú teológiu, pričom sa domnievame, že jeho zásluhy v tomto smere sú nepopierateľné a celkom iste inšpiratívne aj pre súčasné teologické myslenie.²⁵⁵ Určite zaujímavým svedectvom môžu byť aj slová významného ruského filozofa 20. storočia Alexeja Fedoroviča Loseva, a to nielen preto, že bol priamym Florenského žiakom. Losev na konci svojho rovnako strastiplného života vysoko ocenil novosť a progresívnosť Florenského filozoficko-teologického štýlu myslenia, pričom zdôraznil aj veľký význam celej jeho tvorby pre ruskú pravoslávnu cirkev. „Tradičné pravoslávie Florenskij považoval za príliš nudné a príliš prozaické [...] Všetko, z pohľadu cirkvi vonkajšie, začalo u Florenského prekypovať a žiariť intenzívnym vnútorným citom a prenikalo do veľkej intimity.“²⁵⁶

²⁵⁴ ЛОССКИЙ, Н. О. *История русской философии*. Москва: Издательство «Правда», 1994, с. 206.

²⁵⁵ Porov. BISSON, P. *Paul Florenskij and Bernard Lonergan: A Lonerganian investigation of the theological implications of Florenskys cognitive and epistemological Insight*. Roma: Gregoriana, 1997.

²⁵⁶ ЛОСЕВ, А. Ф. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Loseва. In: П. А. Флоренский. *Pro et contra*. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001, с. 191 – 192.

Štýl Florenského filozoficko-náboženskej tvorby by bolo možné charakterizovať filozofickým pojmom *antinomizmus*, ale myslíme si, že pre lepšie objasnenie charakteru Florenského tvorby by bolo vhodnejšie použiť skôr metaforicko-popisný jazyk.²⁵⁷ Uholným kameňom Florenského filozofickej tvorby bolo úsilie zosúladiť a vzájomne zharmonizovať dva fundamentálne pohyby myslenia: uvažovanie zdola nahor a opačný pohyb myslenia – zvrchu nadol. Florenskij bol presvedčený, že formát osobnosti mysliteľa sa nedá ničím iným pomeriavať, len napätím medzi dvoma pólmi duchovného života, ktoré sa mysliteľ v sebe odváži integrovať a harmonizovať. Slabšie osobnosti sa buď spontánne uchýľujú k ideálu, pričom dávajú prednosť síce povznášajúcemu, ale neprežitému omylu, alebo si volia ako sféru svojich záujmov výhody pravdy, čo ich však často privádza ku skepse a cynizmu. Ale pociťovať pretrvávajúci záujem o obidve protikladné polarities života; byť nadaný schopnosťou myslieť zároveň „horizontálne“ i „vertikálne“, pohybujúc sa pritom v obidvoch dimenziách reality a zachovávajúc si stále rytmickú prirodzenosť pohybu a pocit miery aj pri emočnom vzrušení, to je podľa Florenského osudom len jedinečných géniov ako bol napríklad A. S. Puškin alebo Florenským uctievaný J. W. Goethe. Je však možné, že podobnými kritériami v hodnotení formátu osobnosti mysliteľa sa riadil aj Sergej Bulgakov, ktorý ako očitý svedok tvrdil, že hlavným dojmom stretnutí s Pavlom Florenským bol najmä vitálny pocit jeho vnútornej sily a odhodlania. „Skutočnou podstatou tvorby otca Pavla nie sú však jeho knihy alebo jeho myšlienky a slová, ale on sám, celý jeho život, ktorý sa nenávratne stratil v tomto storočí niekde v ďalekej budúcnosti. On sám a jeho osud je slávou a veľkoleposťou Ruska.“²⁵⁸

Florenského filozofická i teologická tvorba je z väčšej časti osobnou výpoveďou, pričom ju celú jednotí jeho bytostné úsilie dosiahnuť aj v nej akúsi syntetickú rovnováhu a vnútornú harmóniu. Už v úvodnom slove pred obhajobou magisterskej práce, ktorú predložil v roku 1912 a vydal ako ešte neúplnú verziu jeho budúceho diela *Stĺp a základ pravdy*, Florenskij hovoril o tom, že náboženstvo nás zachráni už tým, že zharmonizuje dušu človeka. A tak aj charakterizoval účel svojej štúdie: „Záchrana je rovnováhou duševného života. Musí existovať nejaký typ dokonalej rovnováhy a vyššieho potenciálu zodpovedajúceho prírode. Tento typ dokonalej rovnováhy skúmam v hodnotenej knihe.“²⁵⁹

Už v samotnom pôvode slova náboženstvo (*religia*) je prítomný význam spájania (*svjazivat'*). A náboženstvo skutočne spája v sebe rôzne úrovne bytia. Bez tejto predbežnej práce náboženstva by sa filozofia o mnohé ochudobnila, pretože rozum by sa samostatne nedokázal dostať do vyšších sfér bytia. A len v týchto sférach rozum skutočne nachádza bytostnú pôdu pre svoje metafyzické potreby.

²⁵⁷ Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014.

²⁵⁸ БУЛГАКОВ, С. Н. Священник о. Павел Флоренский. In: П. А. Флоренский. *Pro et contra*. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001, с. 395.

²⁵⁹ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Столп и утверждение истины*. Москва: «Лепта», 2002, с. 469.

U Florenského neexistujú apriórne poznávacie formy rozumu bez kontinuity nazeraného bytia. Podľa Florenského je poznávací akt subjektu daný ontologickou jednotou subjektu a poznávaného súcna.²⁶⁰ Rozum, prenikajúci do najvyšších sfér, získava nové formy a nové schopnosti rozvažovania. Rozum však preniká do týchto sfér spolu s náboženskou intuíciou, presnejšie povedané preniká v nej, v jej sprostredkujúcom prostredí. Len náboženský kult naozaj dokáže v sebe spájať a integrovať vyššie a nižšie dimenzie reality, zároveň odhaľujúc rozumu vertikálny rozmer a deštruujúci neobmedzenú moc horizontálneho úsudku. Florenskij tento proces popisuje tak, že „vchádzajúc do sféry kultu pocítené žije a harmonizuje už nie podľa jemu imanentných vzťahov, ale v zmysle iných vzťahov, v ktorých sa stáva súčasťou inej, transcendentnej štruktúry, a to aj so svojimi zákonmi a svojimi jedinečnými implikáciami. Nepochopiteľnou silou zničené, rozdrobené a premiešané elementy emocionálnej reality tak zostávajú akoby zničené víchrom, ktorý sa nad nimi prehnal, spájajú sa do nových doteraz nevidaných znakov, šifier utajeného sveta. [...] Tie vytvorila, podľa zákonitostí, im transcendentná sila, ktorá nijak nevyplývala z ich podstaty: sila, ktorá je niťou spájajúcou to vyššie s nižším. A ak je to všetko tak, potom sa dostávame do stavu, ktorý takmer znemožňuje možnosť rozumovej analýzy. Naše myslenie sa nepribližuje kultu rozumovým skúmaním, ale len živým dotykom s kultom v živej realite.“²⁶¹

Hoci funkciou náboženstva je aj spájanie a harmonizácia napätých polarít ľudského života, náboženstvo nemôže úplne odstrániť toto napätie a nemôže dostatočne odpovedať na utopické nádeje túžiace po vytvorení neba na zemi, či – povedané po rusky – ustanovenia Božieho cárstva na zemi. Podľa Florenského kresťanský ideál nie je projektom, ktorý čaká na uplatnenie v nižších vrstvách bytia, pretože už teraz je skutočne reálny a takpovediac uplatnený, lebo je aktmi srdca vnímaný a pochopený, keďže je imanentne pospájaný viacnásobnými napätými vzťahmi s pozemským životom. Žiaľ, nevyzretí ľudia v ochabnutom náboženskom vnímaní, ale aj emocionalite a racionalite, sa práve často vyzbrojujú iróniou, aby potlačili svoju schopnosť vidieť a vnímať tieto vzťahy, čím si vlastne uzatvárajú prístup k transcendentnej realite. Ich skrytým cieľom je odstrániť zo života horizontálne napätie, pričom chápu svoje ideály ako sociálne projekty, ktoré takto sťahujú z výšok, mohli by sme povedať, že ich zvesujú z nosných transcendentál a odkladajú ich realizáciu do budúcnosti, t. j. na neurčito.²⁶² Práve preto sa tak často rozpráva o realizácii rôznych verzií sociálno-centrických projektov, v ktorých sa uskutočňujú pokusy racionalizovať a následne umŕtvovať silu transcendentály, ktorou je náboženstvo.²⁶³ Úlohou kresťanstva je, podľa

²⁶⁰ Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 64.

²⁶¹ ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 100.

²⁶² Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 64.

²⁶³ Porov. GREČO, P. *Revolúcia, demokracia a masová kultúra. K antropologickým a politologickým aspektom filozofie Nikolaja Berdajeva*. Poprad: Mornár a syn, 2013, s. 24 – 28.

Florenského i Franka, vyjadrovať a udržiavať vertikálny rozmer ľudského života, zachovávať vzťah života nielen s budúcnosťou, ale aj s večným, absolútnym Bytím, a tým aj pritakávať a chrániť hodnotu súčasného sveta.²⁶⁴ A Florenskij k tomu dodáva, že „z hľadiska bohoslovnia všetky dogmatické spory, od prvých storočí až po súčasnosť, tendujú k dvom zásadným otázkam: k problému Trojice a k otázke vtelenia. Tieto dve základné tendencie kladenia otázok boli a zostávajú obhajobou Božej absolútnosti na jednej strane a absolútnej duchovnej hodnoty tohto sveta na druhej strane“.²⁶⁵

Podľa ruskej pravoslávnej tradície sa uvádzaná dvojpólovosť a s ňou spojené duchovné prúdy vnímania skutočnosti vyjadrujú symbolmi Sofie, ako to dokladajú napríklad chrámy zasvätené Sofii – Božej múdrosti v Kyjevskej Rusi alebo majstrovská ikona *Svätej Trojice* Andreja Rubľova. „Ženské vnímanie života na Kyjevskej Rusi nachádza svoj dogmatický a umelecký symbol v Sofii – múdrosti nebeskej Umelkyne. Mužské chápanie a spravovanie života sa na Moskovsko-Peterburskej Rusi vykryštalizuje do dogmatického a umeleckého symbolu Svätej Trojice.“²⁶⁶ V ikone *Svätej Trojice* Andreja Rubľova sa ruskému národu otvoril vznešený ideál pritakania, lásky a stíšenia, pokojnej kontemplácie, láskavosti vzájomných vzťahov medzi osobami, ideál, ktorý sa nedá úplne vyjadriť a v Rusku je pochopený na spôsob neopísateľnej krásy blankytného neba. V obraze Sofie – múdrosti bola ruskej duši umožnená schopnosť odpovedať na nebeské výzvy počas pozemského života, a tým cielene narušiť zdanlivú autonómiu ľudskej existencie. Človeku sa sprístupnila schopnosť premieňania foriem, schopnosť, ktorá je základom každej ľudskej kultúry, pretože mení formy, tvorí, znamená hľadať a nachádzať možnosti prijatia Božích energií a možnosti obnovovania pozemských a nebeských interakcií.

Na tomto mieste musíme uviesť, že Florenskij našiel jedného z najradikálnejších kritikov svojej sofiológie vo Vladimírovi N. Losskom, ktorý sa tiež ostro vyhranil aj voči sofiológii Sergeja Bulgakova, inak podporujúceho Florenského sofické idey.²⁶⁷ Mohli by sme povedať, že v tomto smere bol Florenskij Bulgakovou spriaznenou dušou. V našej práci však neplánujeme analyzovať Florenského pravoslávne sofiologické úvahy, hoci je to výzva možno na ďalšie skúmanie, nie však už o Florenského filozofii, ale o svojráznej a svojbýtnej teórii sofiológie. Ako je však už z napísaného zrejmé, vo veci interakcie filozofie a náboženstva sa názory P. A. Florenského a Vladimíra Losského do značnej miery rozchádzajú, hoci

²⁶⁴ Porov. ALIAIEV, G. Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 37 – 49.

²⁶⁵ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Сочинения в четырех томах. Статьи по искусству. Том 1*. Москва: Издательство «Правда», 1994, с. 68 – 69.

²⁶⁶ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Сочинения в четырех томах. Статьи по искусству. Том 1*. Москва: Издательство «Правда», 1994, с. 70.

²⁶⁷ Porov. OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 65.

je možné medzi nimi nájsť aj plochy vzájomného stretnutia a porozumenia. Niekedy do takej miery, že by sme si vedeli predstaviť osobné stretnutie Florenského s Vladimírom Losským, ktoré by predznačilo porozumenie a pri ktorom by ich vzájomná polemika sofiologického sporu našla zmierlivú polohu.²⁶⁸

Podľa Vladimíra N. Losského cirkevní Otcovia nerozlišovali medzi teológiou a filozofiou. Ich filozofia bola akoby prvým poschodím teológie. Vyššími poschodiami patristickej budovy sa stalo otvorenie sa človeka Bohu v úprimnej modlitbe. A čistá, úprimná modlitba predpokladá stíšenie a mlčanie. Dar úprimnosti, dar stretnutia s Bohom za hranicami ľudského rozumu premieňa ľudský rozum; človek pociťuje potrebu otvoriť svoju myseľ novým, už nie striktno racionálnym skúsenostiam. Teológia na nižšej úrovni (ako kresťanská filozofia) vytvára akoby most medzi senzuálnym a empirickým poznaním života a vedou. Filozofické a teologické pokusy vyjadriť mlčanlivú, kontemplatívnu skúsenosť vytvárajú nárok na použitie nového slovníka, čo mnohí pochopia ako nárok zámeny prozaického vyjadrovania za poetickú reč. Podľa V. N. Losského musí byť teológia „chválospevom a musí sa obracať na nás práve chválením Boha. Aj svätý Gregorij a svätý Simeon, ktorým obom prislúcha pomenovanie ‚teológ‘, sa často vyjadrovali pomocou nábožnej poézie. I svätý Ján z Damašku je autorom nádherných duchovných piesní, ktoré sa spievajú ešte aj dnes. Teológia uňho spontánne prechádza do liturgického chválospevu a navyše sám scholastický výklad vyvoláva poetické pohnutie“.²⁶⁹ Toto pohnutie duše si Vladimír Losskij vysvetľuje tým, že teológovia i filozofi majú permanentne nutkanie otvárať svoju myseľ práve takej realite, ktorá sa sama iba myslou nedá obsiahnuť a nie je možné ju uzavrieť a ohraničiť nejakým spôsobom ľudského pochopu a porozumenia. Táto svojbytná a nezávislá realita neustále obopína ľudskú myseľ a živí ju darom viery. Vyjadriť prítomnosť tejto reality, ktorá bytostne premieňa ľudskú myseľ, je možné len rečou poézie, v ktorej pojmy presvitajú do niečoho väčšieho a vyššieho, než sú ony samy, pričom sa stávajú zároveň obrazmi i symbolmi.²⁷⁰

Príbuznosť filozofického a poetického vyjadrenia sveta rozpoznali už v antike. Ruský historik antickej filozofie Jurij A. Sičalin presvedčivo ukazuje, že veda nevzniká z filozofie, ale skôr filozofia vzniká ako reakcia na rodiacu sa vedu. „Samotný názov filozofia vzniká ako reakcia na predchádzajúcu múdrosť, t. j. na činnosť mudrcov – zákonodarcov, autorov prvých písaných zákonov, pričom základným účelom a fundamentálnym obsahom činnosti prvých filozofov (ako sa podľa tradície nazval Pytagoras a pytagorovci) spočíva v umiestnení racionálnej činnosti, podľa princípov vtedajšieho chápania vedy, do všeobecného kontex-

²⁶⁸ Porov. ВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии*. Санкт-Петербург: Русская Христианская гуманитарная академия, 2014, с. 606.

²⁶⁹ ЛОССКИЙ, В. Н. Спор о Софии. In: *Статьи разных лет*. Москва: Издательство «Религия», 1996, с. 105.

²⁷⁰ Porov. ОБОЛЕВИЧ, Т. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 68.

tu tradičných hodnôt a autorít. Vedecká próza tak zastupuje a následne vytláča okruh tradičných, hoci z hľadiska filozofie autoritatívnych, poetických textov. Pytagorovskou reakciou na tento stav je programové rozvíjanie epickej tvorby, pri ktorom sa vo veľkom množstve vytvárajú hexametrické poémy, ktoré sú pripisované mýtickým autorom, Homérovi a Orfeovi. Božská múdrosť je potom pevne spojená s básnickou formou a ľudská (prozaická) reč môže poslúžiť už len ako komentár tejto posvätnej reči.²⁷¹

Aj pre Florenského a mnohých ďalších filozofov ruskej epochy strieborného veku je filozofia predovšetkým láskou k Božej Múdrosti, láskou k Sofii.²⁷² Filozofii je najviac príbuzná teológia a náboženstvo v jeho kultickej podobe, pretože práve vo formách kultu získava náboženská skúsenosť svoj nezameniteľný obsah. Preto je aj jazyk filozofie jazykom symbolov v symbolickej reči.²⁷³ Len pod vplyvom sekularizovanej prózy života sa filozofia usiluje deštruovať vzťah s náboženstvom, to však nemôže uskutočniť bez toho, aby sa sama vzdialila svojej pôvodnej výzve, bez toho, aby prestala byť sama sebou.²⁷⁴ Situáciu filozofie na prahu sekularizovanej kultúry popisuje Florenskij alegoricky a výstižne: „Filozofia je dcérou, ktorá utiekla svojej matke, ale aj vo svojej púti, aj vo svojich pádoch stále v sebe nesie rodnú krv, jedinečný spôsob správania sa, v ktorom vidím pramene náboženstva, ktoré ju nepustia, aby sa sama sebe stratila. Po prežití vášní mladosti, s vychladnutou krvou stráca dnes filozofia svoj zápal pre samostatnosť a vracia sa domov, pod rodnú strechu.“²⁷⁵ A ak by sa aj filozof usiloval zahladiť náboženské korene svojho myslenia, nikdy by sa mu to úplne nepodarilo. Ak by sa filozof usiloval svoju myseľ formovať výlučne pozitívne vedecky a striktnie racionálne, ani tak ju nikdy nebude mať celkom pod kontrolou. Aj preto bude pre filozofický program myšlienkových úvah treba začať práve od zisťovania a analýzy takých ideí, z ktorých vyžarujú náboženské pramene a presvedčenia filozofickej mysle, hoci im často môžeme pripisovať inštrumentálny význam v zmysle druhoradých a okrajových výrokov. Florenskij sa tomuto problému venuje so skutočným až psychologickým zánietením, keď píše, ako človek „periférnym pohľadom niekedy zachytáva také odtiene, ktoré zostávajú neprístupné priamemu pohľadu. A podobne sa to deje aj vo filozofickom systéme, kde často rozhoduje nejaká hlboká vedľajšia, neviditeľná, vnútorná a subjektívna pohnúťka na prijatie alebo zamietnutie nejakej idey, niečo také intuitívne, čo nie je možné vyjadriť ani slovne, ani písmom. Takéto sub-

²⁷¹ ШИЧАЛИН, Е. А. *Осевые века европейской истории*. Москва: «Вопросы философии», 1995, с. 79.

²⁷² Porov. ALIAIEV, G. Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 41.

²⁷³ Porov. RUSNÁK, P. Filozofia jazyka P. A. Florenského. In: *Filozofia*, roč. 62, č. 7/2007, s. 579 – 589.

²⁷⁴ Porov. АКУЛОВА, Л. В. Учение о символе о. Павла Флоренского и современное литературоведение. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 105 – 106.

²⁷⁵ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 120.

jektívne a hlboko privátne pohnútky sú poznateľné obyčajne v nejakom detaile, v štýle záplavy slov, v jeho vedľajšej vete, alebo často jednoducho v nejakom pojme, ktorý môže mať charakter prerieknutia.²⁷⁶ To, čo v prerieknutí zažiari, je často nielen niečím novým, nečakaným a náhodným, ale vyrieknuté obyčajne protirečí priamym formálnym vyhláseniam autora nejakého systému. Tento zjavný fakt uvedomelého objavu čohosi archetypálneho v ľudskom myslení, zjavný fakt formálnej chyby uvažovania môže podnietiť filozofa, aby začal bádať pri prameňoch zmyslu ľudského myslenia. Ak tak urobí, sám uvidí, ako zblúdili tí, ktorí sa opierali o formálne deklarácie nejakej vedeckej teórie a do akých slepých uličiek ich zaviedli klamné cesty pozitívneho rozumu, ktoré sú laikom len preto prístupné, aby ich odvedli od prameňov autentickej mysle.²⁷⁷

Ak sa aj filozofia usiluje vždy racionalizovať všetky výkony myslenia, nikdy sa jej to celkom nepodarí, pretože, podobne ako v náboženstve, aj vo filozofii existujú dva zásadné smery uvažovania: smer zdola nahor a smer zhora nadol. Existencia horizontálneho a vertikálneho názoru na svet láme všetky plošné úvahy, ktoré si kladú za cieľ odstrániť z myslenia axiologický akcent, t. j. rozmer hodnotenia. V človeku samom je, podľa Florenského, vždy prítomný „závoj viditeľného, ktorý sa v niektorých okamihoch pretrháva a cez ten, ešte aj po uvedomení si jeho prerušenia, vanie neviditeľný a neznámy závan: náš pozemský svet sa s iným svetom stretávajú a rozpúšťajú jeden v druhom a náš život vstupuje do tohto kontinuálneho prúdenia tak, ako keď nad ohňom sála horúci vzduch“.²⁷⁸

3. Antropodicea a nové chápanie slobody ako motív ruskej religióznej filozofie

Bytostný vzťah medzi filozofiou a náboženstvom, ako sme už preukázali, vo Florenského filozofii dokladujú dva základné, hoci rôznorodé duchovné prúdy filozofických a teologických úvah, ku ktorým sa Florenskij takmer neustále vo svojom diele vracia: teodicea a antropodicea.²⁷⁹ U Florenského sa teodicea vždy zároveň prelína s antropodiceou, čo mu umožňuje budovať svojrázny projekt filozofickej antropológie.²⁸⁰ Domnievame sa, že ide o jedinečný projekt antropo-

²⁷⁶ Рогов. ЯШИНА, С. Л. Современный психоанализ и учение П. Флоренского о человеке. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 92 – 94.

²⁷⁷ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 121.

²⁷⁸ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Сочинения в четырех томах. Статьи по искусству. Том 1*. Москва: Издательство «Правда», 1994, с. 193.

²⁷⁹ Рогов. ОВОЛЕВИТЧ, Т. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 66.

²⁸⁰ Рогов. ТИПУХИН, В. Н. Теодицея П. Флоренского. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 3 – 9.

lógie v celej religióznej ruskej filozofii strieborného veku. Podobne, ako sme to videli u Franka, aj Florenského kresťanská antropológia vytvára jeden z nosných motívov interakcie filozofického a náboženského prístupu k Bohu a človeku. Ale Florenského antropológia je v istom zmysle oveľa principiálnejšia, a to tým, že prepája antropologické a etické motívy: zásadne totiž hovorí o radikálnej ceste k svätosti, o asketickej ceste pozdvihnutia človeka.²⁸¹ Florenskij totiž navrhuje klasickú antropológiu doplniť antropológiou špeciálnou, a predsa z jeho pohľadu zásadne potrebnou a nevyhnutnou, totiž antropodiceou, pričom táto otázka má byť vypracovaná ako jednoznačne kristologická. Antropodicea má riešiť principiálnu otázku, ako je možné akceptovať vieru v človeka, ktorý bol stvorený k obrazu Božiemu a zároveň zostáva vo svojej nezavŕšenosti hriešnym.²⁸²

Florenského antropodicea je bytostne zviazaná s kresťanskou antropológiou, ktorá čerpá zo základov ideí očistenia a spasenia človeka (soteriológia). Podľa Florenského však ľudské možnosti na takúto úlohu nestačia. Tragickú skúsenosť, typickú pre ruské myslenie strieborného veku, Florenskij navrhuje prekonávať práve striktným asketizmom a hľadaním pravdivého vzťahu k Bohu, ktorý jediný môže vtláčiť tvar zmätenej a chaotickej reality.²⁸³ Centrálnym motívom Florenského ospravedlnenia človeka sa stáva kristologický motív vtelenia Slova a spojenia človeka s Kristom v tajomstvách cirkvi.²⁸⁴

Otázka takéhoto ospravedlnenia človeka je však predovšetkým problémom neskorého Florenského.²⁸⁵ Ten v už spomínanom úvode k obhajobe svojej práce *O duchovnej pravde* (ide o pôvodný a skrátený variant neskoršieho diela *Stĺp a základ pravdy*) zdôraznil, že sa v predkladanej štúdii chce usilovať vyriešiť len jednu časť podvojnnej úlohy, a síce, že plánuje analyzovať otázky ospravedlnenia Boha, ktoré vymedzuje teodicea, ponechajúc však rozbor otázok, ktoré postupuje antropodicea, ako podstatne zložitejších problémov, na neskôr, do budúcnosti svojej intelektuálnej tvorby.²⁸⁶ Zásadnej antropologickej otázke ospravedlnenia

²⁸¹ Рогов. ЕВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии*. Санкт-Петербург: Русская Христианская гуманитарная академия, 2014, с. 607.

²⁸² Рогов. ВАСИЛЬЕВ, Б. В. Антроподицея о Павла Флоренского. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 36 – 38.

²⁸³ Рогов. ФРУМКИН, К. Г. «Гамлет» П. А. Флоренского и русская эстетика трагического. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 102 – 105. V otázke prekonania ruského tragizmu sa stretáva Florenského myslenie s filozofiou syntézy A. F. Loseva, ktorý sa neskôr špeciálne venoval skúsenosti tragického v kultúre (porov. Miguel de Unamuno) a fenoménu hriešnosti u človeka. Рогов. ЛОСЕВ, А. Ф. *История эстетических учений*. Москва: «Философские наследники», 1995, с. 341.

²⁸⁴ Рогов. МАСЛИН, М. А. *Под общей редакцией: История русской философии*. Москва: «Республика», 2001, с. 432.

²⁸⁵ Рогов. ЕВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии*. Санкт-Петербург: Русская Христианская гуманитарная академия, 2014, с. 608.

²⁸⁶ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Столп и утверждение истины*. Москва: «Лепта», 2002, с. 721.

človeka sa bude Florenskij venovať predovšetkým vo svojom diele *Pri rozvodiach mysle*.²⁸⁷

Dva rôznorodé duchovné a inšpiračné prúdy prítomné vo Florenského filozofii môžeme pochopiť aj ako svojráznu verziu originálne poňatej antropológie, ktorú vymedzuje napätie medzi teodiceou a antropodiceou. Florenskij pritom chápe teodiceu ako prevažne teoretický smer, ktorého intencia smeruje k stretnutiu sa *entre nous*, takpovediac tvárou v tvár s duchovnou pravdou nášho života, k stretnutiu, ktoré je tichým a kontemplatívnym nazeraním duchovnej reality ľudského okolia i v človeku samom. Teodicea je zasa cestou človeka, po ktorej môže každá ľudská bytosť kráčať sama, zo svojich vlastných síl a bez pomoci. Je to cesta rastu, evolúcie, duchovného zrenia, na ktorej ľudský rozum neustále mení svoje formy, aby dokázal prijať kvalitatívne nové obsahy kultúry. A čím je človek v poznaní vyššie, tým sa formy tohto poznania stávajú čoraz viac osobnejšími.²⁸⁸ Florenskij v tejto súvislosti píše, že „konkrét-na myseľ je osobnou myslou... Myslenie je ustavičnou syntézou poznávaného s poznávajúcim, a teda je hlboko a naskrz pretínané energiami poznávajúcej osobnosti“.²⁸⁹

Antropodiceu chápe Florenskij prevažne v jej praktickom, teda morálno-etickom zmysle. Po uvedomení si obmedzení, hraníc a ľudskej ničotnosti sa človek vo svetle duchovnej pravdy usiluje poznať a pochopiť všetky formy ľudskej kultúry. V nastávajúcich kontrastoch a antinómiách sa potom filozofia snaží nájsť a aplikovať možnosti a kritériá hodnotenia. Ospravedlniť človeka znamená, podľa Florenského, nájsť v jeho konaní vertikálnu intencionalitu. V zmysle vzťahovej vertikality a ruskej ikonoklastickej tradície Florenskij píše, že „žiadne obrazy nevyjadria silu kontrastu medzi Bohom a tvorom, kontrastu, ktorý musí byť usku-točnený, aby bolo možné ospravedlnenie tvora. Skúmať ontológiu tohto usku-točneného kontrastu medzi všetkým a ničím musí antropodicea“.²⁹⁰ Dodajme, že antropodicea vždy s axiologickou intenciou.

Podľa Florenského však poznať rozmer hodnotenia vo všetkých sférach kultúry znamená zistiť ich vzťah k náboženskému kultu, ktorý spája v jedno sféru „viditeľného“ a „neviditeľného“, pričom zároveň premieňa naše citové chápanie tak, aby sa „neviditeľné“ stávalo citovo vnímateľným cez jeho kontinuálny vzťah s „viditeľným“.²⁹¹

Florenskij túto tému ďalej rozvíja myšlienkou, že práve charakteristickým

²⁸⁷ Рогов. ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2.* Москва: Издательство «Правда», 1990.

²⁸⁸ Рогов. ЕВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии.* Санкт-Петербург: Русская Христианская гуманитарная академия, 2014, с. 610.

²⁸⁹ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Столп и утверждение истины.* Москва: «Лепта», 2002, с. 193.

²⁹⁰ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Столп и утверждение истины.* Москва: «Лепта», 2002, с. 719.

²⁹¹ Рогов. ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Антроподицея. Наброски и материалы.* In: ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Философия культа.* Москва: Мысль, 2004, с. 417–502.

a základným príznakom kultu je dotyk „viditeľného“ a „Božieho“, citového a racionálneho, noumenálneho s transcendentným. Dôsledky takeého stretnutia spočívajú v tom, že „viditeľné“ a „citové“ usmerňujú naše konanie v jedinečných súvislostiach. Duchovná sila, spojená s citovým, mení zároveň aj samu emocionalitu, nútiac človeka nebyť takým, akým by preňho bolo inak prirodzené.²⁹²

Podľa Florenského je teodicea predovšetkým teoretickou cestou, kým antropodicea je cestou morálnou, pričom ako taká je aj akosi pragmatickejšia. Ako zdôrazňuje Florenského zasvätený komentátor mních Andronik: úlohou Florenského antropológie je analýza funkcie rozumu ponoreného späť do všednosti života po tom, čo získal skúsenosť dotyku s duchovnou pravdou. „V širšom ponímaní pod pojmom antropodicea môžeme rozumieť každé nábožensko-filozofické učenie, ktoré sa usiluje dať do súladu ideu dokonalosti a racionality u očividne nedokonalého človeka.“²⁹³ Andronik ďalej dospieva k záveru, že pre Florenského sa *magnum opus* stalo prekonaným medzníkom v roku 1908. Po obhajobe dizertačnej práce sa celá pozornosť Florenského nesústredila už na problém duchovnej pravdy, ale skôr na to, akým spôsobom môžeme jej stopy nájsť v kultúre a akým spôsobom presvetľuje všetky defekty sekularizovanej kultúry.²⁹⁴ Preto sa Florenskij v neskoršom období zaoberal práve analýzou náboženského kultu, v ktorom videl zdroj všetkých druhov ľudskej kultúry. Kult je však, podľa Florenského, pochopiteľný len pri aplikovaní pohľadu „zhora nadol“, teda primárne od Boha k človeku. Keď kult vnímame opačne, prezentuje sa nám len ako jeden z druhov kultúrnej činnosti človeka. Avšak práve v tomto prípade sa svetlo Pravdy stáva pre nás neprístupným. Ak sa nám predsa len podarí vstúpiť do jadra kultu a nazrieť záblesk Pravdy, zároveň sa nám v jeho jase otvorí aj celá ničotnosť našej svetskosti, nášho každodenného života. Tu sa však, podľa Florenského, v našej duši nevyhnutne rodí bázeň, ono tremendum pred Bohom, ktoré je počiatkom veľkej múdrosti. Florenskij v tejto súvislosti uvádza, že pre poznanie je nevyhnutné zároveň sa dotýkať predmetu poznania. „Znakom toho, že sa tento dotyk uskutočnil, je otras duše, bázeň. Áno, bázeň vyvolaná dotykcom nového, úplne neznámeho, ktoré je protikladom nášmu každodennému životu. Do systému poznatkov o svete vniká niečo, čo nie je z nášho sveta, niečo, čo sa nedá s ničím porovnať, čo sa ničomu nepodobá a čo je úplne iné. A svojím vpádom ono niečo trhá tkanivo nášho bežného vedomia. To niečo vniká a trhá tkanivo bežného, a tým aj naše vedomie zrastené s bežným; preniká ako dvojsečný meč, ktorý rozdeľuje dušu a ducha, preniká do tohto spojenia, kde sa vlastne aj dotýka

²⁹² ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 89.

²⁹³ АНДРОНИК (ТРУБАЧОВ, А. С.). *Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского*. Томск: Издательство «Интеллектуальный зал», 1989, с. 60.

²⁹⁴ АНДРОНИК (ТРУБАЧОВ, А. С.). *Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского*. Томск: Издательство «Интеллектуальный зал», 1989, с. 63.

naše noumenálne vnútro s oblasťou fenoménov, objavov a svetských prienikov. Až vznikne, spáli naše Ja a z časnosti uzrieme Večnosť.²⁹⁵

Úlohou Florenského antropodicey je ukázať význam kontrastu medzi Stvoriteľom a stvorením so zámerom generovania ľudskej túžby postupovať v živote vertikálne. A práve úsilím po vzostupe chce Florenskij ospravedlniť človeka. Ľudské prežívanie životných kontrastov a antinómií neprivádza človeka primárne k hriechu a nepotláča jeho tvorivú energiu, ale práve naopak – podnecuje ľudské úsilie smerovať tam, odkiaľ na človeka žiari svetlo Pravdy. „Posledné naše poníženie je zároveň naše najväčšie velebenie. Strach pred Božstvom je duálny. Je neustálym zdrojom a iniciátorom antinomického pohybu. To je okno v našej skutočnosti, odkiaľ vidíme iné svety. Je to priezor svetskej existencie, odkiaľ smerujú napájajúce a upevňujúce struny z iného sveta. Skrátka – je to kult.“²⁹⁶

Základným charakteristickým znakom kultu je podľa Florenského dotýkanie sa „viditeľného“ a „Božského“, zmyslového a transcendentného. Práve kult zabezpečuje naše bezprostredné vnímanie „neviditeľného“, pričom prítomnosť tohto „neviditeľného“ zásadne mení naše konanie. Prítomnosť „neviditeľného“ trhá moc zákonov „pozemského“ pôsobenia, kým človek začína konať spôsobom nenáležiacim „viditeľnému“ a „zmyslovému“ vnímaniu.²⁹⁷

Florenskij píše, že tak, ako ťažké lietadlá smerujú k nebesiam, a to aj napriek zákonom príťažlivosti, aj človek, neporušujúc prírodné zákony, predsa však prestáva byť ich otrokom a smeruje nahor, hoci už nie v priestorovom, ale v hodnotovom a metafyzickom zmysle. Vo vertikálnej intencionalite sa mení aj naša zmyselnosť, čiže menia sa aj predmety, ktoré nás obklopujú. Neporušujúc zákony predmetného sveta, začíname žiť v inej predmetnosti, odlišnej od tej, v ktorej sme žili dovtedy, kým nás neprežiarilo svetlo Pravdy. „Vstupujúc do sféry kultu telesné ďalej žije a spája sa nie už podľa imanentných spojení, ale podľa iných spojení, čím sa stáva časťou inej, transcendentnej štruktúry, ktorá má svoje vlastné zákonitosti a svoje osobité spojenia. Telesnosť, vťahnutá do týchto vzťahov – podivných a nepochopiteľných v rovine zmyselnosti, sa vytrháva z oblasti zemskej príťažlivosti a prestáva byť jednoducho pozemským, pričom sa stáva už len zmyselným.“²⁹⁸

Florenskij upozorňuje na to, že len rozumovým skúmaním nie je možné pochopiť všetky zábery a zápletky ľudskej činnosti. Práve dotyk s kultom nám otvára „logiku“ životnej praxe. Človek je hlboko spätý s kultúrou, pričom dušou

²⁹⁵ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 88.

²⁹⁶ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 89.

²⁹⁷ Рогов, РУСНАК, П. Визуальная теология Павла А. Флоренского. In: «*Философское образование*», № 13/2005, с. 45 – 46.

²⁹⁸ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 100.

každej kultúry je kult, teda: duša je spôsobom stretnutia imanentného s transcendentným, spôsobom nazretia svetla pravdy, a zároveň aj spôsobom vnímania všetkého každodenného vo svetle duchovnej pravdy. A hoci človek nezasvätený do kultu vníma správanie sa a konanie religiózne založeného človeka ako „nelogické“, práve racionalisticky založený človek uzatvára svoje myšlienky vo všednom, totalitne uzavretom systéme, pričom ich obmedzuje svojou skúsenosťou, ktorú transcendentnosť neotvorila. Florenskij hovorí o ploškom vnímaní, ktorému je cudzie každé hlbinné a nadzmyslové vnímanie reality. Trvá však na tom, že vedomie antinomickej neucelenosti ľudského poznania a fenomenologickej fragmentárnosti vnímania sveta sú zásadnými ukazovateľmi myslenia smerujúceho do duchovnej hĺbky.

Vzťah filozofie a náboženstva je, podľa Florenského, oveľa intenzívnejší než akákoľvek interakcia filozofie a predbežnej náboženskej skúsenosti vo veci pretvárania spomínaného „viditeľného“ sveta. Náboženstvo zanecháva svoju stopu aj na samotnej forme filozofického myslenia. Filozofia je pre Florenského vždy umením citového poznania pravdy, umením emocionálno-transcendentného chápania sveta.²⁹⁹ Losev, ktorý chcel postihnúť Florenského vnímanie filozofie, napísal, že „filozofia je pre Florenského jednoznačnou zhodou myšlienky a matérie, zhodou, ktorá môže byť poznaná jedine citovými formami“.³⁰⁰ A také chápanie filozofie sám Florenskij nazýval konkrétnym idealizmom. No zároveň Losev sa celkom iste nemýli, keď Florenského filozofiu označuje ako „široko chápaný pozitivizmus“.³⁰¹

Losevov názor nás však nemusí mýliť, keďže Florenského pozitivizmus v ruskom filozofickom prostredí začiatku 20. storočia sa ničím nepodobal klasickému európskemu pozitivizmu.³⁰² Veď, ako sme už spomenuli, Florenského filozofia si pred seba kladie ambíciu odpovedať na výzvu pohybu myslenia v horizontálnych i vertikálnych polohách, zachovávajúc pritom vyváženú rytmiku obidvoch pohybov. Túto ambíciu sme videli aj u Franka. Filozofia svoj pohyb myslenia nevykonáva len vo sfére abstraktných úvah, ale aj v oblasti emocionálne vnímateľ-

²⁹⁹ Zdôrazňovanie významnosti emocionálnych poznávacích aktov vedomia približuje Florenského myslenie k axiologickému prúdu, ktorý rozumie kategórii hodnotenia v zmysle emocionálnych aktov zážitku. Florenskij v tomto kontexte nachádza spoločnú reč s B. Pascalom, H. Lotzem, F. Brentanom a M. Schellerom. Porov. ORBANOVA, E. Svet človeka je svetom hodnôt. In: ORBANOVA, E. – VADÍKOVÁ, K. M. – ČECHVALA, O. *Terminológia filozofickej axiologie*. Trnava: FF TU, 2013, s. 11 – 12.

³⁰⁰ ЛОСЕВ, А. Ф. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева. In: П. А. Флоренский. *Pro et contra*. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001, с. 191.

³⁰¹ ЛОСЕВ, А. Ф. П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева. In: П. А. Флоренский. *Pro et contra*. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001, с. 192.

³⁰² Porov. RUSNÁK, P. Človek, veda a technika. Poznámky k Florenského reflexii pozitivizmu. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT 7. Trnava: FF TU, 2017, s. 255 – 268.

ných predmetov a v nachádzaní práve takých obsahov citového poznania, ktoré by mali pre ľudského ducha veľký, pozdvihujúci potenciál.

Význam pojmového myslenia vo filozofii spočíva, podľa Florenského, v precíznejšom vymedzení emocionálneho poznania. Od pojmov k človeku, dalo by sa povedať. Filozofia je základnou orientáciou vo svete predmetov, schopnosťou zachytávania meniaceho sa významu hodnôt. Postihovanie významu hodnôt, ktorý je vždy závislý od intenzity spojenia predmetu s jeho transcendentným obsahom, aj samotná schopnosť postihovania významu sa však neustále mení v závislosti od toho, nakoľko harmonicky a zosúladene interaguje s našim vnútorným životom myseľ, pohybujúca sa výlučne vo sfére vonkajšieho nazerania predmetov. Mimoriadne náročná a časovo dlhá reflexia môže negatívne a často práve depresívne pôsobiť na vnútorný duchovný život človeka. Môže narušiť vitalitu vnímania, a tým aj sťažiť správnu orientáciu v ľudskom živote, pričom môže premeniť harmonicky vyváženú rytmiku mysle v chaoticky disharmonické prerývanie. Zachovať si schopnosť rýchlej orientácie vo sfére hodnôt a hodnotenia, zachovať si schopnosť poznávania, pri ktorej neumenšíme význam duchovného poznania, to všetko bude potrebné a nevyhnutné, pretože filozofické myslenie je, podľa Florenského, takou energetickou výmenou medzi poznávajúcim subjektom a poznávaným objektom, na ktorej sa zúčastňujú všetky energie interagujúcich prvkov poznávacieho procesu.³⁰³ Filozofické poznanie je predovšetkým poznaním predmetu v zmysle jeho pravdy, t. j. vo všetkých jeho prítomne rozvinutých potenciách, v celej jeho duchovno-empirickej totalite, mohli by sme povedať – v entelechii. Takže v neposlednom rade sa samotné poznanie stáva zároveň podstatou poznávajúceho. Florenskij to vyjadruje nasledujúco: „Rozumný organizmus, ako ucelený, mnohotvárný a vo svojom vnútri spojitý celok, odpovedá na energiu poznávanej reality organicky, totálne a celkovo, nielen jednou svojou funkciou. Celostná rezonancia organizmu nezostáva na jeho periférii, ale stáva sa energiou samotnej podstaty poznávajúceho, a ako ním aktualizovaná spätná vlna otriasa uzlovým nervom organizmu.“³⁰⁴

Florenskij zároveň upozorňuje, že na to, aby ľudský organizmus dokázal vydržať takéto radikálne otrasy, bude potrebovať doplniť straty energie. Ak nejaký mytologický poloboh dokáže načerpať energiu obyčajným dotykom so zemou, filozof analogicky dopĺňa energiu dotykmi s „iným svetom“. Význam absolútna, podobne ako u Franka, zásadne podmieňuje realitu osoby a privátneho sveta človeka.³⁰⁵ Tieto dotyky najviac umožňuje a sprostredkúva najmä náboženský kult,

³⁰³ Porov. RUSNÁK, P. Scientia Florenskiana. In: DOLISTA, J. et al. *Etika dnes: medzi sakrálním a profánnym*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2013, s. 100 – 101; pozri tiež РУСНАК, П. Визуальная теология Павла А. Флоренского. In: «Философское образование», № 13/2005, с. 45 – 46.

³⁰⁴ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 289.

³⁰⁵ Rogov. ALIAIEV, G. Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 37 – 49.

ktorý vypracúva a uskutočňuje špecifické rituálne úkony s predmetnosťami, ktoré najkratšou cestou približujú človeka k vnímaniu transcendentného, a to najmä emocionálnym vnímaním posvätných predmetov skrze náboženské obrady.³⁰⁶

Náboženský kult predstavuje u Florenského samotné jadro teurgie, t. j. činnosti človeka bytostne nasmerovanej na naplnenie celého ľudského života zmyslom, a to tak, aby sa všetky predmety ľudskej činnosti a všetky ľudské skutky mohli spojiť so zdrojom naplňajúceho zmyslu, so zmyslom samým.³⁰⁷ Podľa Florenského je „teurgia zásadnou výzvou každého ľudského života; je úlohou úplnej premeny skutočnosti skrze zmysel a absolútnej realizácie skutočnosti v intenciách zmyslu. Teurgia kedysi patrila k oporným bodom všetkých činností ľudského života a bola materinským lonom všetkých vied a každého umenia. Teurgia bola reálnou podmienkou akéhokoľvek vývinu vedomia a sebauvedomenia, bola prameňom života, ktorý určoval činnosť človeka“.³⁰⁸ Florenskij považuje teurgiu za vyjadrenie podstaty ľudskosti ako takej. Človek je vždy anatomickým napätím: je spojením dočasného a večného, spojením reálneho sveta a sveta ideálneho. A človek vo všetkých svojich činnostiach, či už je to umelecká tvorivosť, alebo hospodárska vynaliezavosť, sa má usilovať zachovať si spojenie so svojim materinským lonom – s teurgiou, ktorej centrom je práve náboženský kult.³⁰⁹

Z uvedeného vyplýva, že filozofia (ako špecifický druh ľudskej činnosti) musí byť vždy nevyhnutne orientovaná na kult. Musí byť teurgickou, a teda bytostne antropologickou. A aj keď sa voči kultu vyhraňujeme a neuznávame ho, aj to pre Florenského znamená istú orientáciu, hoci negatívnu, a z tohto popretia vyplývajúca negatívnu závislosť. Florenskij sa v tomto kontexte odvoláva na Kanta. Podľa neho Kant svojim vyhraneným (osvietenským) myslením jednoznačne popiera kult a, popierajúc v náboženskom kulte nárok bezpodmienečného pôsobenia Boha, vytvára pseudo-kult, ktorý nastoľuje vládu modiel.³¹⁰ „Kriticizmus Kanta a kantovcov si slobodne vyberá z celej kultúry jej nevelikú časť, ktorú tvoria matematické a prírodné vedy a – vediac o rozmanitosti ich záujmov a poznajúc ich historickú premenlivosť, odlišnosť metód, hypotéz a pojmov – vyhlasuje ich závery za večnú a nemennú pravdu. Pretože čo iné znamená orientovať sa

³⁰⁶ Porov. FEBER, J. Filozofická antropologie v kontextu ruské filozofie. In: RAKOWSKI, R. (ed.). *Pojmy a jejich hranice. Reflexe proměny člověka ve společenských vědách*. Ostrava: VŠB-TU Ostrava, 2016, s. 105.

³⁰⁷ Porov. ХРИСТОКИН, Г. В. «Магия» и «тайнство» в антроподицее отца Павла Флоренского. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 26 – 28.

³⁰⁸ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 105.

³⁰⁹ Porov. БРОДСКИЙ, А. И. – РЫБАС, А. Е. *Проекты серебряного века: философские идеи русского модерна*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2013, с. 44.

³¹⁰ Ku kritice Kantovej filozofie a antropológie v ruskej filozofii strieborného veku porov. OBOLEVIČ, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014, s. 216 – 219.

podľa kritérií vedy, teda najmä podľa kritérií matematických prírodných vied, než zabsolutizovať vedecké názory určitej skupiny ľudí v konkrétnej dobe pre všetky časy a všetky generácie a po totálnom vyzdvihnutí spraviť ich jedinou oporou a kritériom pre všetky ďalšie pohyby ľudského myslenia. Kant nakoniec uniká kultu, pričom robí z vedy modlu.³¹¹

Florenskij upozorňuje, že pri bezvýhradnej orientácii myslenia na materiálnu modlu, nebude môcť človek použiť všetky svoje potenciálne energie, takže v konečnom dôsledku sa také myslenie stáva vždy malicherným a často cynickým až nemravným (sic!). Len orientácia na bezpodmienečnú výzvu Transcendencie nám sprístupňuje, v intenciách nie vždy známej a ľudsky poznateľnej vôle (porov. Frank),³¹² duchovnú pravdu, ktorá človeka vedie k hlbšiemu autentickému poznaniu a skutočne plnej realizácii osoby. Duchovný rast svedčí o tom, že človek – filozof kráča správnou cestou a dosvedčuje, že sa myslenie uberať po cestách náboženského kultu. Florenskij význam kultickej dimenzie života neustále zdôrazňuje, pretože „kult zjednocuje celú ľudskú podstatu so všetkými jej afektmi; kult privádza každý afekt do jeho najvyššie možnej plnej realizácie; kult otvára každému pocitu neobmedzené priestranstvo na uplatnenie, pričom nielenže umožňuje afektu vyjaviť sa v plnosti, ale priamo vyžaduje jeho najväčšiu extenziu. Pravdivému pritakaniu afektívnej zložky ľudského poznania napomáha práve kult, cez ktorý môže byť afekt vnútorne transformovaný“.³¹³

Podľa Florenského i Franka je filozofia predovšetkým emocionálnym poznaním osoby, a to najmä preto, lebo je živou komunikáciou s duchovnou pravdou. A pravda, to je osoba!³¹⁴ Nie je možné emocionálne komunikovať s abstrakciou, ale vždy len s telesnou a citovo vnímanou realitou. Florenskij sa netají tým, že úplne (t. j. vo filozofii a aj v živote) prijíma pravoslávne učenie o cirkvi ako o Kristovom tele, teda ako o tele duchovnej pravdy. Filozof, podľa Florenského, musí vrásť do cirkvi a musí prijať sviatosť cirkevného života, aby mal možnosť poznávať pravdu. Úloha pravoslávneho kresťana spočíva v prijatí a uzavretí sa v medziach aktuálnej cirkevnej organizácie, t. j. vo výzve, ktorá sa uskutočňuje vždy tu a teraz. Úlohou kresťana – filozofa je jednotiť v cirkvi celý svet. Kresťanský filozof musí chcieť urobiť celý svet predmetom svojho myslenia a musí sa usilovať nazrieť a rozpoznať potenciál jeho odhodlania k cirkevnej jednote, teda, povedané s Florenským, musí sa usilovať nahliadnuť sofickosť sveta, t. j. prenikanie lúčov pravdy do sveta. „Pravoslávny svetonázor vidí vo svete a cez neho

³¹¹ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 129.

³¹² Porov. FEBER, J. Reflexe člověka v ruské filozofii. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia člověka v slovanském filozofickém prostředí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 96 – 100.

³¹³ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. Из богословского наследия. In: *Богословские труды*. Москва: Том 6, № 17, 1977, с. 324.

³¹⁴ Porov. HREHOVÁ, H. *Kresťanské cnosti vo východnej spiritualite a duchovnej literatúre*. Prešov: Vyd. Michala Vaška, 2002, s. 46 – 47.

prenikať lúče Pravdy, vidí vo svete iný svet, pozerá sa na bytie stvorení ako na symbol vyššieho bytia.“³¹⁵

Celý svet sa potom stáva pre filozofa jedným živým a mnohotvárnym symbolom, otvoreným bytím a živým ukazovateľom prameňa života. Filozofia musí pociťovať potrebu hľadať a nachádzať túto oživujúcu intencionalitu a sama sa ňou musí chcieť stať. Florenskij to vyjadruje slovami, že filozofia „nie je významná a hodnotná sama osebe, ale len ako prst ukazujúci na Krista a na život v Kristovi“.³¹⁶ Teda filozofia je u Florenského i u Franka vždy aj umením emocionálneho vnímania transcendentných obsahov skutočnosti, umením citového vnímania duchovnej pravdy a živej komunikácie s ňou. Filozofia je zároveň aj umením popisu a odovzdania skúsenosti komunikácie s pravdou. Filozofia, ktorá je spojená s teurgiou ako svojim materinským lonom, sa usiluje, podľa svojich síl a schopností, zúčastňovať na činnosti pretvárania sveta, a preto pracuje na podpore transformácie všetkých foriem kultúrnej tvorby a všetkých foriem poznávacej činnosti, aby ich spravila duchovne prijateľnými a jedine tak im dala zmysel. Bez účasti žehnajúcich síl nemôže filozofia túto svoju výzvu dosiahnuť. Po požehnanie si musí prísť sama: otvorenosťou náboženskej viery a prijatím sviatostí cirkvi.³¹⁷

Filozofia, ktorej rozumie Pavol Florenskij ako sprostredkovateľke medzi náboženským a vedeckým diskurzom, môže zabrániť vede v postupujúcej sekularizácii kultúry a deštrukcii ľudských individuálnych hodnôt.³¹⁸ A celkom určite môže zmierniť negatívne následky nevyhnutného rastu technicky riadeného života. V tom jasnozrivo vidí Florenskij jej nádej, výzvu a zmysel.

4. Význam symbolu v ruskej religióznej filozofii

V doslove diela *Pri rozvodí mysle*, ktoré charakterizuje Florenského neskoré filozofické obdobie, jeden z najvýznamnejších znalcov a komentátorov myslenia ruskej religióznej renesancie, pravoslávny mních Andronik, takto: „Cesta teodicey otca Pavla, ktorá je ako poznávaním Pravdy o Bohu, sa začína v chráme Trojice. Cesta antropodicey otca Pavla, ktorá si kladie za cieľ poznávať Pravdy o človeku, sa začína prechádzkou okolo Trojicko-Sergijevskej lavry. Pochopiteľne, tieto metafory nie sú náhodné.“³¹⁹ Andronikove príznačné prirovnania sú

³¹⁵ ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2.* Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 324.

³¹⁶ ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *Столы и утверждение истины.* Москва: «Лепта», 2002, с. 6.

³¹⁷ Porov. RUSNÁK, P. *Pravda, veda, symbol.* Trnava: FF TU, 2008, s. 104 – 107.

³¹⁸ Porov. FEBER, J. – PETRUCIOVÁ, J. *Relativism and Ethical Competence.* In: RAKOWSKI, R. (ed.). *Pojmy a jejich hranice.* Ostrava: VŠB-TU Ostrava, 2016, s. 73 – 78.

³¹⁹ ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2.* Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 353.

skutočne symbolické. Veď podľa Florenského poznanie vždy predpokladá aktívne vniknutie do sobornosti, do života cirkvi, vyžaduje si účasť na liturgickom živote cirkvi. Antropodicea sa potom javí skutočne ako prechádzka v okolí cirkvi a v ruskom význame aj okolo chrámu. Antropodicea je vlastne poznávaním pôsobenia svetelného lúča pravdy aj v najvzdialenejších perifériách kultúry.³²⁰ Antropodicea je poznaním a skúsenosťou zábleskov svetla aj v prostredí sekularizovanej kultúry, dokonca hľadaním zábleskov aj v obdobiach rozvinutých pohanských kultúr dávno pred Kristom.

O probléme s antropodiceou ako o otázke hľadania duchovnej pravdy a vymedzenia miesta človeka v *sobornosti* i mimo nej, hovorí významná, hoci v našom kultúrnom prostredí neznáma Florenského práca *Zmysel idealizmu*,³²¹ ktorú autor napísal a uverejnil v roku 1915. V tejto práci sa Florenskij vyhraňuje voči Platónovi, analyzuje jeho náuku o ideách a zároveň formuluje svoje závery k platonizmu a k idealizmu ako takému. V závere práce zastáva názor, podľa ktorého „sa každá koncepcia idealizmu nakoniec nevyhnutne zameriava a transformuje na problém teodicey“.³²²

Podľa Florenského sa riešenie mnohých základných požiadaviek filozofie a filozofickej antropológie dá zredukovať na riešenie otázky, o ktorej vypovedá dogma o Trojici. V narážke na dielo *Pri rozvodí mysle* to formuluje tak, že „najvyššia dogma viery je práve tým rozvodím, tým vodným predelom, od ktorého filozofické úvahy akoby tečú na opačné strany“,³²³ pričom sa zároveň odvoláva aj na mienku filozofa I. V. Kirejevského (1806 – 1856),³²⁴ ktorý vo svojej korešpondencii z roku 1852 vyjadril názor, podľa ktorého „smer každej filozofie už v svojom počiatku závisí od predstavy, ktorú sme si vytvorili o Svätej Trojici“.³²⁵ Veľký ruský filozof a znalec filozofie strieborného veku, špeciálne však Florenského myslenia, A. F. Losev, je presvedčený, že v práci *Zmysel idealizmu* Florenskij príliš prepjato „kristianizuje platonizmus“. Zároveň však uznáva, že v tomto diele Florenskij podáva takú koncepciu platonizmu, ktorá svojou hĺbkou a nuansami vysoko prevyšuje všetko, čo kedy Losev čítal o Platónovi.³²⁶

Práve meditácie nad problémami, ktorá otvára teodicea, pomohli Florenskému odhaliť v platonizme to, čo pred ním nik nemohol objaviť. Predovšetkým Florenskij zdôraznil, že podstata platonizmu nemôže byť vyjadrená sústavou

³²⁰ Рогов, БРОДСКИЙ, А. И. – РЫБАС, А. Е. *Проекты серебряного века: философские идеи русского модерна*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2013, с. 44.

³²¹ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Смысл идеализма*. Сергиев Посад, 1915.

³²² ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Смысл идеализма*. Сергиев Посад, 1915, с. 213.

³²³ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Смысл идеализма*. Сергиев Посад, 1915, с. 96.

³²⁴ О взгляду Florenského a Kirejevského a Kirejevského myslenia И. В. ХРЕТЕНИНА, С. И. Гносеология И. В. Куреевского и П. А. Флоренского. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 22 – 24.

³²⁵ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Смысл идеализма*. Сергиев Посад, 1915, с. 96.

³²⁶ ЛОСЕВ, А. Ф. *Очерки античного символизма*. Москва: «Правда», 1993, с. 692 – 693.

exaktných pojmov. Podstatu platonizmu je možné popísať jedine symbolicky (sic!). V odkaze na Raffaellovu Aténsku školu Florenskij formuluje zámer práce: „Či bude lepšie chápať platonizmus nie ako určitú jednoznačnú sústavu pojmov a logických úsudkov, ale skôr ako duchovné úsilie, ako prst ukazujúci zo zeme k nebu, to sa pokúsime odhaliť. Ak je skrytým zmyslom platonizmu práve onen vztýčený prst, potom sa stáva pochopiteľnou nevyčerpatelnosť tohto nezníiteľného gesta, ktoré je vzplanutím duše k nebu, ktoré naznačuje vzlet do iných svetov, avšak bez pomoci do seba uzavretých myšlienkových konštrukcií a neotrasiteľných pojmov. Tie by na takýto vzmach duše nestačili, pretože v dotyku s Pravdou sa všetko stáva akoby tekutým, tvárnym, podobne ako vosk pri plameni ohňa. Zdá sa, že aj u samého Platóna každý dialóg predstavuje trochu odlišný myšlienkový konštrukt, pričom vždy dodáva jedinečné a zvláštne zafarbenie základným termínom.“³²⁷

Platónovým ideám nerozumie Florenskij len ako termínom: preňho to nie sú striktné pojmy, ale živé duchovné semená, ktoré dokážu oplodniť myseľ čitateľa práve preto, lebo samy pochádzajú „zhora“ (nesúc signatúru Boha), čím sa vlastne Platón zrieka svojho podielu na autorstve. Myšlienky, ako živé zárodoky súcna, mohli vzniknúť jedine v mystériách a len skrze mystériá môžu byť poznané.³²⁸ Tak ako osobu nie je možné vyjadriť len jej rôznymi povahovými rysmi či rôznymi mentálnymi a emocionálnymi stavmi prežívanými počas rôznych období ľudského života, podobne nebude možné pozitívne postihnúť význam platónskej nadčasovej terminológie. Osobu zažívame ako istú jednotu, ako identitu, ktorá však do istej miery zostáva vždy fiktívnou, čo je, podľa Florenského, zároveň obrazom fiktívnosti a identity celej platónskej terminológie. Jednota, identita pojmov je zabezpečená energiou.³²⁹ Platónova ideová konštrukcia sveta sa Florenskému javí ako energia ukoristená kdesi zhora. Tento koncentrát energie, ktorý Platón vyjadruje rôznymi pojмами – symbolmi, existuje samostatným životom, ktorý už nezávisí od vôle jeho tvorcu. Veľmi jednoznačne to môžeme pochopiť v „živote artefaktu“: „malier alebo básnik, keď vytvára dielom priestor pre imagináciu, teda pre duchovný začiatok, už sám nemá pôvodnú moc, ktorou by prerušil silný tok energie tečúci z nového centra. Nové centrum potom začína samo vytvárať subjekty, ktoré sú závislé od jeho vplyvu: epidémia samovrážd, ktorú vyvolal Goetheho romantický Werther, smútok človeka nad vlastnou biedou, ktorý vyvoláva osud Dr. Fausta, démonizmus, ktorý sa podmanivo šíri z Byronových poém.“³³⁰ Mysliteľ, umelec, básnik však zodpovedá len za ten kon-

³²⁷ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Смысл идеализма*. Сергиев Посад, 1915, с. 6.

³²⁸ Рогов. БРОДСКИЙ, А. И. – РЫБАС, А. Е. *Проекты серебряного века: философские идеи русского модерна*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2013, с. 56.

³²⁹ Рогов. ЕВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской метафизики в XIX – XX веках*. Санкт-Петербург: «Алетей», 2000, с. 67.

³³⁰ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *Смысл идеализма*. Сергиев Посад, 1915, с. 86.

centrát energie, ktorý zrodilo jeho dielo. Predovšetkým ale zodpovedá za vlastnú voľbu ducha (ducha Pravdy alebo ducha Klamstva), od ktorého začal rozvíjať svoje myšlienky. A ako sme už na inom mieste povedali, schopnosť rozlišovať duchov je zásadnou podmienkou profesionálnych schopností každého filozofa. Ezoterickosť filozofického myslenia spočíva v tom, že filozofia zďaleka nie je bezpečným priestorom stretania sa človeka s duchovnými energiami.³³¹

Vplyv symbolizmu a umeleckých avantgárd na ruskú filozofiu strieborného veku sme už viackrát spomenuli. Zdá sa, že aj vo Florenského antropológii bude symbolizmus zohrávať významnú úlohu. Súčasný znalec Florenského filozofickej tvorby S. S. Choruzij zdôrazňuje, že „Florenskij sa, spoločne s Vjačeslavom Ivanovom a Andrejom Belým, jednoznačne zaradili do filozofického krídla ruského symbolizmu“,³³² a preto je dôležité jeho tvorbu hodnotiť v súvislosti s dobou a na pozadí jej inšpiračných zdrojov.

Literárny a filozofický symbolizmus ruskej filozofie strieborného veku bol inšpiračne kreovaný v podmienkach rozkvetu umeleckého symbolizmu ruského kultúrneho prostredia na začiatku 20. storočia.³³³ Florenskij nebol jediným ruským filozofom, ktorý sa nechal inšpirovať myšlienkami symbolizmu, hoci je dnes zrejme, že aj úvahy iných mysliteľov a umelcov (V. I. Ivanov, A. Blok, V. Brjusov, A. S. Petrovskij, D. S. Merežkovskij, L. A. Uspenskij, P. Evdokimov) boli tematicky veľmi príbuzné Florenského filozofii jazyka.³³⁴ Symbolická tvorba literárnej, výtvarnej a hudobnej moderny nesmerovala programovo k jasnej formulácii ideí, nešlo jej o pozitivizmus exaktného vyjadrenia postojov, ale práve naopak: kládla si za cieľ prebudiť v samotnom recipientovi artefaktu (čitateľovi alebo poslucháčovi) tvorivé možnosti porozumenia, precítienia a interpretácie. Ambíciou symbolizmu bolo pomocou vizuálnej pamäte, emocionálnych obrazov, zámerne expresívne spojených slov, farieb a tónov vytvoriť možnosť objaviť ideu tak, akoby sa sama práve zrodila v nás.³³⁵

V ruskom kultúrnom prostredí sa hádam najviac zaslúžil o pochopenie a analýzu dejín symbolistického hnutia básnik a filozof Viačeslav Ivanovič Ivanov (1866 – 1949), ktorý priamo ovplyvnil aj filozofický symbolizmus v ruskej filo-

³³¹ Porov. FEBER, J. Reflexe člověka v ruské filozofii. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. Trnava: FF TU, 2017, s. 95-106.

³³² ХОРУЖИЙ, С. С. После перерыва. Пути русской философии. Санкт-Петербург: «Тройка», 1994, с. 100.

³³³ Porov. МАСЛИН, М. А. под общей редакцией: *История русской философии*. Москва: «Республика», 2001, с. 404-415.

³³⁴ Porov. СКОРОБАГАМКО, Н. В. Философский символизм П. А. Флоренского. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 9 – 11.

³³⁵ Porov. RUSNÁK, P. Stopa umeleckého symbolizmu v ruskej filozofii. In: HREHOVÁ, H. – RUSNÁK, P. (eds.). *Fenoméni krásy v reflexii súčasného slovanského myslenia*. AMT IV. Trnava: Filozofická fakulta TU, 2011, s. 102–113; taktiež РУЧАК, П. Визуальная теология Павла А. Флоренского. In: «Философское образование», № 13/2005, с. 45-46.

zofii strieborného veku. Florenskij si Ivanova vážil ako génia (popri genialite A. Belého a V. V. Rozanova), s ktorým mal česť sa aj osobne stretnúť.³³⁶ Ivanov lokalizoval v literárnom a filozofickom symbolizme dve kontradiktické pozície, ktoré sa neskôr ukázali byť významným tvorivým potenciálom celého symbolizmu: jednak modernistickú ambíciu symbolického vyjadrenia skutočnosti (Ivanov hovorí o realistickom symbolizme, ktorý tenduje k realizmu intuitívne nahliadnuteľnej vyššej, transcendentnej oblasti umeleckej tvorby a ľudského poznania)³³⁷ a potom tendencie dekadentného chápania sveta v umení a filozofii (subjektivistický symbolizmus, ktorý uznáva len imanenciu predmetného, empirického sveta).³³⁸ Napätie medzi týmito dvomi formami symbolizmu neskôr spôsobilo úpadok a zánik symbolistickej školy, hoci – podľa Ivanova – potenciál tohto typu myslenia a chápania sveta je nesmrteľným a ešte len čaká na svoju renesanciu.

Pre realistický symbolizmus nie sú symboly len relatívne znaky ľudskej tvorby a myslenia. Symboly sa zjavujú v samotnej realite na spôsob znakov, ktoré ďalej odkazujú na podstatu označovaného. V každodennom prežívaní prirodzeného sveta je človek konfrontovaný s množstvom symbolov, ktoré mu otvárajú a sprístupňujú poznanie vyššej reality a ktorú bezprostredne robia zjavnou.³³⁹ Subjektivistický symbolizmus prirovnáva Ivanov k introspektívnej krajinomalbe: krajina nás pozýva do nej vstúpiť, pričom stopy/znaky sú len náznakmi, ktoré bude treba domyslieť. Itinerár má v rukách každý divák, pričom obraz neponúka viac než len sám seba. Od samého začiatku symbolizmu bol vyzdvihovaný práve tento význam intenzifikácie pocitov. Skrytým zámerom symbolizmu sa stalo naznačenie, zamlčovanie ako technika zámerného atakovania recipientovej fantázie a myslenia. Formálny estetizmus v sebe niesol aj zabudnutie symbolistickej ambície o syntézu, čím predznačil neskorší úpadok symbolistického hnutia. Nekontrolovateľná, rozmarná a bujná fantázia viedla k vytváraniu prehnane subjektívnych obrazov. Tie boli čoraz nepochopiteľnejšie a čitateľsky nesmierne náročné, čím zasa kauzálne vyvolávala reakcia publika v tvorcoch pocit osamelosti, nepochopenia a v konečnom dôsledku aj nepotrebnosti umenia. Tvorivá energia symbolizmu sa čoraz častejšie sústredila len na stále nové objavovanie čoraz výnimočnejších technológií prenosu umeleckej imaginácie, zabúdajúc na samotný zmysel obraznosti. Význam transcendentnej reality unikal pozornosti tvorcov a umelecká tvorivosť sa následne stávala

³³⁶ Porov. ИВАНОВА, Е. В. Флоренский и символисты. Творческие и жизненные пересечения. In: Павел Флоренский и символисты. Москва: «Язык славянской культуры», 2004, с. 7-14.

³³⁷ O vplyve Dostojevského na tento prúd porov. PLAŠIENKOVÁ, Z. Dostojevskij očami N. O. Losského. Poznámky k vybraným aspektom Dostojevského filozofie človeka. In: NEZNÍK, P. – MARKOV, B. a kol. *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka*. Košice: FF UPJŠ, 2016, s. 201 – 214.

³³⁸ MALITI, E. *Symbolizmus ako princíp videnia*. Bratislava: VEDA – SAV, 2014, s. 20 – 22.

³³⁹ Porov. RUSNÁK, P. Význam symbolu vo Florenského filozofii. In: ANDREANSKÝ, E. (ed.). *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta*. Bratislava: IRIS, 2006, s. 521 – 524.

samoúčelnou.³⁴⁰ Experimentátori v oblasti umeleckého senzualizmu sa začali podobať rozčarovaným iluzionistom, veľkňazom veľkého Nihil. Pôvodná myšlienka nazretia duchovného v emocionálnom, myšlienka vyjadrenia duchovného prostredníctvom citov sa postupne transformovala na absolútne pohrdania objektívnou duchovnou realitou, čo viedlo k prázdnemu experimentovaniu a atmosfére pesimizmu. Zosilnenie subjektivistických tendencií v symbolizme na začiatku 20. storočia podľa Ivanova ochudobnilo tvorivú energiu umenia a filozofie, spôsobilo duchovnú plytkosť a v konečnom dôsledku aj rozklad symbolizmu, ktorý si na začiatku mnohé sľuboval, no ktorý však nedokázal plne vyčerpať svoj tvorivý potenciál.

Myšlienky realistického symbolizmu sa však stali nosnými ideami Florenského filozofie jazyka.³⁴¹ Ten sa, v kontrapozícii k symbolistickému subjektivismu, nekontrolovanej, vyprázdňujúcej sa fantázie a neplodného pesimizmu, obrátil k tradícii sakrálneho umenia, k tradícii pravoslávnej estetiky, ktorá je tradíciou ruského „duchovného umenia“. Florenskij sa pritom odvoláva na myšlienky slávneho ruského symbolistu Andreja Belého (1880 – 1934).³⁴² Belyj chápe filozofiu ako alternatívu k vede a umeniu, alternatívu, ktorá hľadá vlastný prístup k nazretiu najvyššej, transcendentnej reality, podobne ako to robí napríklad symbolické umenie. „Vývoj filozofického myslenia stavia filozofiu do pozície závislosti od poznania prostredníctvom zjavenia, od poznania symbolického. [...] Spolu so zmenou teórie poznania sa potom mení aj vzťah filozofie k umeniu. Filozofia stojí na ceste smerujúcej k poznaniu podstaty, teda k poznaniu náboženskému. Náboženstvo je takým systémom postupne poznávaných a odhaľovaných symbolov.“³⁴³ Podľa Belého sa práve v symbolizme spája večné so sapienciálno-temporálnym, pričom táto interakcia je možná jedine v dôsledku prelínania symbolu hudbou. Andrej Belyj je hlboko presvedčený o tom, že práve hudba môže ideálne vyjadriť symbol, a preto je symbol vždy zároveň hudobný. „Prechod od kriticismu k symbolizmu je nevyhnutne sprevádzaný prebudením ducha hudby.“³⁴⁴

Belyj tvrdí, že ak veda plánuje poznávať časopriestorové fenomény mimo ich spojenia s Večnosťou, ak sa usiluje spájať získané poznatky do jediného a logicky konzekventného celku, potom filozofický prístup k nazeraniu fenoménov reflektuje javy v spojení s duchovnou realitou, čo je možné len cez inak diskontinuitný rad obrazov, ktoré sú spojené určitým rytmom, resp. hudbou. „Ak je

³⁴⁰ Porov. RUSNÁK, P. Filozofia jazyka P. A. Florenského. In: *Filozofia*, roč. 62, č. 7/2007, s. 579 – 580.

³⁴¹ Porov. RUSNÁK, P. Filozofia jazyka P. A. Florenského. In: *Filozofia*, roč. 62, č. 7/2007, s. 579 – 589.

³⁴² Porov. MALITI, E. Moderný román Peterburg Andreja Belého a jeho postmoderné rezonancie. In: MALITI, E. *Symbolizmus ako princíp videnia*. Bratislava: VEDA – SAV, 2014, s. 61 – 80; porov. MALITI – FRAŇOVÁ, E. Peterburg Andreja Belého ako prekladateľský problém. In: BELYJ, A. *Peterburg*. Bratislava: Hevi, 2001, s. 438 – 444.

³⁴³ БЕЛЫЙ, А. *Символизм как мировоззрение*. Москва: Издательство «Степени», 1994, с. 448.

³⁴⁴ БЕЛЫЙ, А. *Символизм как мировоззрение*. Москва: Издательство «Степени», 1994, с. 246.

symbol oknom do Večnosti, potom sa nám akýkoľvek systém symbolov nemôže javiť nepretržitým, ako je to napríklad v systémoch dogmatizmu a kriticizmu, v ktorých je všetko spojené pomocou logického vzťahu. Avšak je to len rad nespojitých obrazov, ktoré sprístupňujú rôzne stránky jediného.³⁴⁵ Najlepšou formou symbolického poznania potom už nie je forma vedeckého traktátu či štúdie, ale skôr umeleckou invenciou organizovaný systém aforizmov. „Aforizmus umožňuje okamžite preskúmať akýkoľvek horizont, dodržiujúc pritom vzťahy medzi časťami. Aforizmus je najlepším spôsobom kontaktu autora s čitateľom za podmienky, že sa autor majstrovsky vyjadruje a čitateľ všetkému rozumie. Aforizmus predstavuje otvorené dvere na samostatnú cestu, na ktorej z jedného dobrého aforizmu môžeme vyťažiť viac perál ako z obsiahlej a komplikovanej knihy [...] Symbol je maximálne napätý aforizmus. A preto je aforizmus mostom k symbolu. [...] Symbol je ideálom aforizmu.“³⁴⁶

O názorovej príbuznosti Belého symbolizmu a Florenského filozofie jazyka svedčí aj ich spoločný názor, podľa ktorého obaja upozorňujú na protikladnú binaritu slova a pojmu.³⁴⁷ Každý pojem nás, podľa Belého, orientuje na skúsenosti z minulosti. No každé živé slovo je obrátené k tvorbe budúceho. V každom živom kontakte sa vytvára niečo nové, nejaká nová skúsenosť či nový duchovný svet.³⁴⁸ Andrej Belyj to vyjadril jednoznačne: „Cieľom kontaktu je v dotyku dvoch vnútorných svetov aktivovať svet tretí. [...] Na to však treba, aby slovo vzájomného kontaktu, slovo dorozumenia nebolo len všeobecným pojmom. Každý všeobecný pojem definuje pôsobenie minulých pojmov. Avšak cieľom ľudstva je vytvárať samotné objekty poznania, cieľom každého živého kontaktu je smerovanie k budúcnosti. Preto vždy, keď sa všeobecné slová stávajú znakmi dorozumievania, navracajú kontakty ľudí k tomu, čo už bolo predtým. A naopak, živá metaforická reč, ktorej rozumieme, aktivuje v našej fantázii plameň novej tvorivosti. Nová tvorba slov je vždy začiatkom nových poznání.“³⁴⁹

Živé slovo Belyj pripodobňuje ku kvitnúcemu organizmu: je vždy poetické a, podobne ako poézia, aj živé slovo sa usiluje v sebe spájať pozemské s nebeským. Prozaické slovo už stráca jedinečnú zvukovú a malebnú obraznosť poetického vyjadrenia, je však stále akoby na polceste k striktnému abstraktnému termínu, ktorým je „mŕtvy“ pojem. Belyj síce uznáva určitú krásu vedeckého termínu, povedali by sme krásu *more geometrico*, no je to krása anorganická, neživá, hoci logicky konzistentná. Belyj to vyjadruje azda až príliš naturalisticky, ale ide mu

³⁴⁵ БЕЛЫЙ, А. *Символизм как мировоззрение*. Москва: Издательство «Степени», 1994, с. 249.

³⁴⁶ БЕЛЫЙ, А. *Символизм как мировоззрение*. Москва: Издательство «Степени», 1994, с. 249 – 250.

³⁴⁷ Рогов, БРОДСКИЙ, А. И. – РЫБАС, А. Е. *Проекты серебряного века: философские идеи русского модерна*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2013, 218 – 220.

³⁴⁸ FEBER, J. Sociální filozofie v metafyzice všejednoty. In: HREHOVÁ, H. – FEBER, J. – RUSNÁK, P. *Sociálně-etické motivy v současnej ruskej filozofii*. Trnava: Filozofická fakulta TU, 2016, s. 128.

³⁴⁹ БЕЛЫЙ, А. *Символизм как мировоззрение*. Москва: Издательство «Степени», 1994, с. 228.

o striktné vyjadrenie spomínanej binarity: „Slovo – pojem je prekrásny no mŕtvvy krištál, ktorý vznikol vďaka ukončenému procesu rozkladania sa živého slova.“³⁵⁰

Veda, ktorá pracuje pomocou jednoznačne vymedzených pojmov, podľa Belého hoci nepriamo, predsa však potiera náboženskú skúsenosť človeka a deštruuje mytologickú tvorivosť ľudstva, tvorivosť takú potrebnú na inú, estetickú či umeleckú tvorivosť.³⁵¹ A tým vlastne prekáža aj vytváraniu nového života. „Nové slovo života je slovom poetickým. Ešte žijeme, ale žijeme len preto, lebo sa pridŕžujeme slov. Hra so slovami je znakom mladosti. Spod prachu úlomkov rozpadajúcej sa kultúry voláme a zariekame rečou, slovami. Vieme, že je to jediné dedičstvo, ktoré bude treba odovzdať deťom.“³⁵² Podobne ako Belyj, aj Florenskij je presvedčený o význame jazyka pre existovanie kultúry, o význame medzigeneračného prenosu informácií a skúseností, čomu rozumie ako výzve zachovania kultúrneho dedičstva. Florenskij si myslí, že práve v slove a skrze slovo vychádza človek „za hranice svojej obmedzenosti a spája sa s historickou vôľou kultúry, ktorá prevyšuje individuálnu vôľu jedinca. [...] Spolu so slovom, ktoré vyslovím, vstupuje do priestoru aj moja skoncentrovaná vôľa a sila mojej sústredenej pozornosti“³⁵³

Florenskij súhlasí s Belým v tom, že vedecký pojem nie je schopný preniesť duchovnú energiu kultúry a individuálnu energiu jednotlivca s rovnakou intenzitou a v takej koncentrácii, ako to môže dokázať živé slovo. No Florenskij sa domnieva, že aj v exaktnom pojmosloví experimentálnej vedy musí byť prítomná, a teda aj zachovateľná prvotná energia živého slova. Úlohou ruskej religióznej filozofie je rozpoznať tento potenciál vedy a usilovať sa napomôcť obmedziť, dnes by sme povedali, „postmodernú“ radosť z expanzie nových, v našom prípade exaktných termínov.³⁵⁴

5. Menoslavije ako antropologická konštanta ruskej religióznej renesancie

Azda najvýstižnejšie vyjadrenie energetického charakteru Florenského teórie poznania i antropológie nachádzame v jeho diele *Menoslavije ako filozofický predpoklad*.³⁵⁵ Ako sme videli, platónskemu idealizmu rozumie Florenskij ako skutočné-

³⁵⁰ БЕЛЫЙ, А. *Символизм как мировоззрение*. Москва: Издательство «Степени», 1994, с. 233.

³⁵¹ Porov. RUSNÁK, P. Príspevok k posúdeniu chápania vzťahu vedy, techniky a filozofie u P. A. Florenského. In: KORENÝ, P. (ed.). *Fyzika a etika*. Nitra: FF UKF, 2007, s. 147 – 155.

³⁵² БЕЛЫЙ, А. *Символизм как мировоззрение*. Москва: Издательство «Степени», 1994, с. 243 – 244.

³⁵³ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 243.

³⁵⁴ Porov. ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 243 – 245.

³⁵⁵ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 281 – 340.

mu realizmu a ontologizmu, pretože platonizmus praktizuje také myslenie, ktoré nesmie byť odtrhnuté od živého kontaktu s realitou.³⁵⁶ Ontologizmus platonizmu Florenský chápe ako živú výmenu energií s prítomnou realitou, pričom realistické myslenie sa stáva živým kontaktom s realitou. Odtiaľ pramení permanentné úsilie o obrat osoby k realite,³⁵⁷ a to aj vtedy, keď sa neosobné pojmy a neosobné mená používajú ako mená, ktoré majú charakter vlastných mien. Idealistické myslenie v nesprávnom chápaní (Florenskij hovorí o nesprávne pochopenom platonizme) sa zakladá na nedôvere k možnosti kontaktu osoby so samotnou realitou. Nesprávne pochopený platonizmus sa usiluje odstrániť zo svojho slovníka vlastné mená. Taký postup je charakteristický pre určitý typ myslenia, ktoré vyzdvihuje ako svoj ideál „objektívne“, t. j. neosobné vedecké myslenie. „Vedecké myslenie ako také je vybudované práve na všeobecných menách: zaoberá sa jednotlivými druhmi väzieb a vlastností, pričom však zostáva ľahostajné k samotnej realite; navyše v nej vidí prekážku pri budovaní svojej schémy.“³⁵⁸

V týchto dvoch odlišných formách poznania vidí Florenskij dve nezlučiteľné svetonázorové orientácie človeka. Podľa ich špecifického zamerania Florenskij definuje a rozdeľuje základné svetonázorové orientácie človeka na ikonoduliu (ikonodulické menoslavie) a na ikonoklazmus (ikonoklastické menoborectvo). Tým vlastne reaguje na gnozeologicko-antropologický problém, ktorý sa stal v ruskom duchovnom a kultúrnom prostredí na začiatku 20. storočia známym pod názvom „afonská náboženská polemika“.³⁵⁹

Diskusia v Afone, ktorá sa začala v roku 1907, bola oživením klasického sporu medzi ikonoklastickými a ikonodulickými tendenciami vo východnom náboženskom a umeleckom diskurze, sporu, ktorý začal už v 8. storočí. V západnom európskom prostredí reprezentuje tento spor scholastická polemika o charaktere univerzálií. Jadrom afonskej polemiky bola otázka odlišného chápania Božieho Mena. Jedni (ikonoduli, menoslavi) trvali na tom, že človekom vyslovované Božie Meno nesie v sebe aj božskú energiu, ktorá nám umožňuje bezprostredný kontakt s Bohom. Zástancovia opačného stanoviska (ikonoklasti, menoborci) naopak tvrdili, že každé meno, teda i Meno Božie, je len pojmom vytvoreným na základe schopnosti ľudskej mysle vytvárať zovšeobecnenia a abstrakcie.³⁶⁰

³⁵⁶ Porovnaj s filozofiou reál-idealizmu S. L. Franka in: FEBER, J. *Náboženská filozofie S. L. Franka*. Ostrava: VŠB-TU Ostrava, 2005.

³⁵⁷ Porov. FEBER, J. *Filozofická antropologie v kontextu ruské filozofie*. In: RAKOWSKI, R. (ed.). *Pojmy a jejich hranice. Reflexe proměny člověka ve společenských vědách*. Ostrava: VŠB-TU Ostrava, 2016, s. 110 – 111.

³⁵⁸ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 295.

³⁵⁹ Porov. ЕВЛАМПИЕВ, И. И. *История русской философии*. Санкт-Петербург: Русская Христианская гуманитарная академия, 2014, с. 604.

³⁶⁰ Porov. RUSNÁK, P. *Noetický symbolizmus a konkrétna metafyzika ako výzvy pre súčasné ruské myslenie*. In: HREHOVÁ, H. – FEBER, J. – RUSNÁK, P. *Sociálno-etické motívy v súčasnej ruskej filozofii*. Trnava: FF TU, 2016, s. 195 – 198.

Aj Florenskij sa zapojil do tejto oživej náboženskej polemiky so zámerom pokúsiť sa odhaliť jej filozofický a predovšetkým antropologický aspekt. Záver, ku ktorému neskôr dospel, má v našom projekte významné miesto a osobitý význam, pretože Florenskij sa domnieva, že práve podstatu spomínaných dvoch kontradiktórnych pozícií tvoria dve nezlučiteľné interpretácie duchovnej pravdy i človeka. Menoslavie (onomodulia) sa, podľa Florenského, odvoláva na univerzálne ľudskú vieru v bezprostredný prístup k Pravde. Ikonodulia (onomodulia) je presvedčením o tom, že na vzťahu (spolupatričnosti) s Pravdou sa zakladá jedinečná dôstojnosť každého človeka a jeho rovnosť medzi ostatnými ľuďmi pred tvárou Pravdy. Potom je skutočne legitímne sa domnievať, že tí, ktorí pochybujú o spomínaných možnostiach prístupu každého človeka k pravde, v podstate odmietajú univerzálne ľudskú myšlienku jednotu a dôstojnosti každého človeka.³⁶¹ Ikonoklasti (onomoklasti) sa usilujú rozbiť jednotu ľudí, ich bytostnú túžbu po jednote, pričom človeka vťahujú do náboženskej sekty a sektárskeho myslenia. Podľa Florenského sa ikonoklasti (menoborci) stále usilujú zasievať v ľuďoch permanentnú skepsu a existenciálnu pochybnosť spolu s presvedčením, že principiálna možnosť a nevyhnutnosť prístupu k pravde je len ich želaním, pričom vždy zostáva v konečnom dôsledku iba fikciou. Florenskij to vyjadruje myšlienkou, podľa ktorej „všeľudské vedomie mi potvrdzuje, že človeku <sa zdá> len to, čo je aj v skutočnosti. Avšak filozofia – a spolu s ňou aj veda – si v mene väčšiny svojich mysliteľov nárokuje usvedčiť pojem <zdá sa> z prázdnoty a klamstva: zdá sa vždy to, čo nie je. Mne však vôbec nie je ľahostajné, či budem ďalej rozmyšľať a žiť v jednote s ľudským rozumom, alebo či sa uchýlim k odpadlícstvu, t. j. k všeľudskej heréze, k mysleniu uzavretých kruhov a abstraktných jednotiek. Vonkoncom mi nie je ľahostajné, či budem dýchať z plných pľúc v lesoch a na poliach, alebo či sa zadýcham v zaprášenej izbe... To, čo nazývame menoslavím, to plne zväzuje náš život a našu duchovnú zodpovednosť za život s celosvetovým rozumom ľudstva; menoslavie verí v skutočnú Pravdu, ktorá je neoddeliteľná od ľudstva, lebo len pravda poskytuje človeku jeho dôstojnosť“.³⁶²

Florenskij bol hlboko presvedčený, že viera v skutočnú a ľudstvu neodňateľne patriacu duchovnú pravdu sa musí stať základom a fundamentálnym predpokladom každej skutočne pravdivej filozofie, filozofie, ktorá pravdu i človeka hľadá, a ktorej vždy ide predovšetkým o pravdivé poznanie skutočnosti.³⁶³ Ako sme videli, podľa Florenského to bol práve Kant, kto vychádzal z presvedčenia či viery v moc matematickej prírodovedy. Fascinácia matematickou prírodovedou tak

³⁶¹ Рогов. РУСНАК, П. Визуальная теология Павла А. Флоренского. In: «Философское образование», № 13/2005, с. 45 – 46.

³⁶² ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. У водоразделов мысли. Том 2. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 282.

³⁶³ Рогов. БРОДСКИЙ, А. И. – РЫБАС, А. Е. Проекты серебряного века: философские идеи русского модерна. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2013, с. 91.

vytvára základný filozofický predpoklad kantovskej transcendentálnej filozofie, predpoklad, ktorý je predpokladom axiomatickým, t. j. dogmatickým a filozoficky nespochybniteľným. Základnou otázkou sa pre Kanta stalo pýtanie sa po možnosti existencie a spôsobe fungovania matematickej prírodovedy. Florenskij si v podstate kladie analogickú otázku, keď sa pýta, ako je možný bezprostredný prístup človeka k pravde o svete, ktorý mu poskytuje jedinečnú a neodňateľnú dôstojnosť spolu s pocitom existenciálneho optimizmu. Florenskij sa podujíma na hľadanie a následnú analytiku takýchto podmienok, pričom objavuje a formuluje konštrukciu energetickej koncepcie bytia a vedomia. Filozofia vždy musí pristupovať s dôverou k ľudským počítačným emocionálnym aktom, musí brať do úvahy ľudský potenciál empaticko-kognitívnych aktov vcítania sa a sebapocitovania, ktoré svedčia o tom, že aj človek a aj jeho prirodzený svet sú spojené existenciou pôvodnej reality, ktorá umožňuje ich spojenie a vzájomný vzťah. Podstata Florenského gnozeológie a antropológie je vyjadrená vo výroku, podľa ktorého „aktom poznania nie je možné oddeliť subjekt poznania od jeho objektu, lebo poznanie je aj subjekt, aj objekt súčasne, spájajúc sa a nepohlcujú navzájom. Náboženská formulácia, nespojeného ani neoddeleného, môže byť absolútne aplikovaná aj na vzájomný poznávajúci vzťah subjektu a objektu“.³⁶⁴ Podľa Florenského názoru je taká jednota možná jedine preto, lebo samotné bytie sa v každom prvku javí vždy ako binárne, teda popri vnútornej stránke, ktorá je situovaná interiorno, akoby do svojho vnútra, má vždy aj vonkajší rozmer, vonkajšiu intencionalitu ako zámer, pozornosť, alebo aj vedomie vzťahovať sa k inému bytiu. „Tak existujú dve stránky, ktoré však nie sú k sebe následne pripojené, ale jednota ich existencie je jednotou od prvopočiatku; sú vlastne jedno a to isté bytie, aj keď ich smerovanie je protichodné. Jedna stránka slúži potvrdeniu bytia, druhá jeho otvoreniu sa, spoznaniu, zjaveniu či odhaleniu, a to v zmysle akéhokoľvek pojmu alebo životného diania, ktoré spája bytie s iným bytím.“³⁶⁵ V súlade s pravoslávnu tradíciou Východného kresťanstva nazýva Florenskij vnútornú dimenziu bytia jeho podstatou (essentia) a vonkajšiu dimenziu bytia energiou (energeiá). Rôzne formy a úrovne bytia môžu byť vzájomne prepojené energeticky, hoci zároveň zostávajú na esenciálnej úrovni vzájomne oddelené a navzájom neredukovateľné. Podľa Florenského „vzájomné vzťahy oboch bytí potom už nevnímame čisto mechanicky, ale organicky, či presnejšie, keď do problému vnikneme hlbšie, ontologicky: tieto vzťahy sú analogické vzájomne sa poznávajúcemu manželskému zväzku, v dôsledku ktorého sa rodí niečo tretie, a síce dieťa. Toto dieťa však patrí tak materskému, ako aj otcovskému bytiu. Na ontologickej úrovni je to však niečo väčšie: dieťa ako nové bytie je potenciou bytostnej energie pre obja-

³⁶⁴ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2.* Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 284.

³⁶⁵ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2.* Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 285.

venie sa seba samého, a to väčšou potenciou energie, než akú mali obaja rodičia dohromady“.³⁶⁶ Pritom vzájomná otvorenosť obidvoch bytí, ich vzájomné energetické prepojenie je vlastne synergické, teda je produktom spoločnej tvorby obidvoch energií.³⁶⁷ Na tomto mieste treba zdôrazniť už uvedený špecifický rozmer bytia, pretože sám Florenskij neustále podčiarkuje, že pasívne poznanie vlastne vôbec neexistuje: energia poznávaného bytia musí vzájomne pôsobiť na energiu poznávajúceho. „Ak energetický tok nemá prijímajúce a vstrebávajúce prostredie vo forme protismerného toku, potom sa prijímajúce bytie neprejavuje ako prijímajúce. V takom prípade toto prostredie v skutočnosti nič neznamená: energetický tok tečie ním naprieč a zároveň mimo neho, nedotýkajúc sa ho, akoby celkom pomimo.“³⁶⁸ Aby sa vôbec mohlo uskutočniť a zrealizovať poznanie, bude treba predpokladať nejaké vzájomné pôsobenie, najlepšie vzájomnú rezonanciu dvoch vibrujúcich „aparátov“. Toto vzájomne rezonančné pôsobenie energií obidvoch bytí nazýva Florenskij synergiou.³⁶⁹ A zároveň dopĺňa, že práve v dôsledku vzájomného synergického pôsobenia energií bytia vzniká symbol, ktorý v sebe nesie energiu tak poznávajúceho, ako aj poznávaného bytia. Bytie potom už nie je len formálne konštruovaným pojmom, ale nositeľom živej energie poznávaného predmetu, ktorý nám zabezpečuje prístup k nemu samotnému. Aj keď máme prístup len k energii a nie k podstate predmetu, energia predmetu je neoddeliteľná od jeho podstaty, čím sa stáva vlastnou energiou podstaty predmetu. Florenskému veľmi záleží na tom, aby jednoznačne poukázal na to, že symbolické poznanie je vždy poznaním bytostne ontologickým; že symbolické poznanie je skutočnou udalosťou bytia.³⁷⁰

Florenskij chápe poznanie široko, ako niečo mnohodoménové, širokospektrálne a polysémantické: môže byť uložené v pamäti prostredníctvom rôznych symbolických jazykov, akými sú napríklad slová, gestá, obrazy, hudba... Tieto vrstvy výpovede, tieto dimenzie jazyka však nikdy nie sú roztrieštené, ale naopak sú bytostne spojené, lebo na každý energetický impulz poznávaného

³⁶⁶ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2.* Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 285 – 286.

³⁶⁷ Porov. RUSNÁK, P. Noetický symbolizmus a konkrétna metafyzika ako výzvy pre súčasné ruské myslenie. In: HREHOVÁ, H. – FEBER, J. – RUSNÁK, P. *Sociálno-etické motívy v súčasnej ruskej filozofii.* Trnava: FF TU, 2016, s. 198.

³⁶⁸ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2.* Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 286.

³⁶⁹ Porov. БАБИНЦЕВ, С. М. «Энергия» и «синергия» в поздней метафизике Павла Флоренского и «пневматической онтологии» И. А. Ильина. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 28 – 30; porov. HREHOVÁ, H. Sociálno-etické motívy a ich rezonancia vo filozofických ideách I. A. Iljina, P. A. Sorokina a V. V. Bibichina. In: HREHOVÁ, H. – RUSNÁK, P. (eds.). *Sociálno-etické motívy v súčasnej ruskej filozofii.* Trnava: FF TU, 2016, s. 38 – 40.

³⁷⁰ Porov. RUSNÁK, P. The Significance of Religion in Heidegger's Thinking and the Cult in Florensky's. In: ROJEK, P. – OBOLEVITCH, T. (eds.). *Faith and Reason in Russian Thought.* Kraków: Copernicus Center Press, 2015, s. 165.

predmetu odpovedá poznávajúci celým svojím organizmom.³⁷¹ Svoj holisticky konštruovaný gnozeologický projekt popisuje Florenskij nasledujúco: „Mysliaci organizmus, ako celistvý a mnohotvárnny, vnútorne prepojený celok, sa na energetické volanie poznávajúcej reality ozýva úplne celý, teda nielen niektorou svojou funkciou. Hoci energetická rezonancia vibruje na periférii, je vždy energiou poznávajúcej bytosti. Znamená to, že odozva vybudená vo vnútri poznávajúcej bytosti otriasa samotným základom organizmu.“³⁷²

A predsa medzi množstvom rôznych spôsobov komunikácie, spomedzi rôznych jazykov vyzdvihuje Florenskij osobitný univerzálny jazyk, jazyk artikulovaného slova. Tento nástroj považuje Florenskij za základ medzi ostatnými nástrojmi komunikácie ja – ty, ja – Boh. Poznanie, ak ešte nie je vyjadrené artikulovaným slovom, akoby vnútorne (emocionálne) nabudzuje poznávajúceho. Toto, takpovediac, excitované očakávanie neprítomného sa zosilňuje, len čo sa neuskutočňuje rovnováha medzi očakávaným výrazom a jeho artikuláciou. Až prítomnosť artikulovaného vyjadrenia zmyslu uvádza všetko do rovnováhy. Florenskij skutočne preferuje význam fónickej i deskriptívnej verbalizácie, keď píše, že „slovo je tým bleskom, ktorý trhá oblohu z východu na západ; slovo v sebe nesie stelesnený zmysel, pretože v slove sa vyrovnávajú a zjednocujú nahromadené energetické stavy“.³⁷³ Prostredníctvom slova akoby sa človek zavinul do energie poznávanej reality. Podľa Florenského však musíme rozlišovať medzi bežnou artikuláciou každodennej skúsenosti tzv. „prirodzeného jazyka“ a slovami s osobitou kumuláciou vnútornej energie. Tieto špecifické slová označuje Florenskij ako vlastné mená. Keď poznávame personálne bytie, bytie osoby, vždy používame vlastné mená, pretože neplánujeme pomenovať parciálne vlastnosti človeka, a tým ho definovať, vystihnúť, osloviť, ale v personálnej komunikácii pristupujeme k človeku ako k osobe, aj v jazyku sa chceme dotknúť samotného jadra, ktorým je osoba.³⁷⁴ Florenskij sa domnieva, že „spojenie poznávajúceho subjektu s poznávaným objektom či poznávanou substanciou, si vyžaduje aj na úrovni jazyka špecifickú, jadrnú výpoveď, pričom presne takú vlastnosť spĺňa meno. Spomedzi všetkých substancií existuje jedine tá, ktorú si uvedomujeme ako výlučne dôležitú sústredenosť definícií bytia a životných vzťahov, ktoré jej poskytujú jedinečnú individualitu a neopakovateľný tvar. I jej adekvátne označenie bude označením mena, personálnej identity“.³⁷⁵

³⁷¹ Porov. RUSNÁK, P. Scientia Florenskiana. In: DOLISTA, J. et al. *Etika dnes: medzi sakrálnim a profánim*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2013, s. 99 – 102.

³⁷² ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 289.

³⁷³ ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 292.

³⁷⁴ RUSNÁK, P. Vybrané antropologické motívy v európskom myslení a v diele P. A. Florenského. In: RAKOWSKI, R. (ed.). *Společnost a poznání: nové trendy ve společenských vědách*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2017, s. 97.

³⁷⁵ ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 294.

Podľa Florenského sa vlastné mená a všeobecné pojmy v každodennom používaní jazyka veľmi často prelínajú. Miera vzájomného prekrytia vždy závisí od spôsobu a formy poznávania. Mnohé závisí od spôsobu artikulácie či od formy intencie poznania. Florenskij upozorňuje, že v špecifickým prípadoch sa stáva, že aj v pozitivisticky a pragmaticky formulovanej výpovedi zableskne lúč akejsi sympatie k poznávanému a deskribovanému predmetu.³⁷⁶ Je to spôsob vyjadrenia, ktorý umožňuje akoby zabudnúť na pragmaticky fundovaný zámer výroku. A to je príležitosť, keď sa pojem stáva personálnym znakom, zosobneným menom, podľa Florenského, jedine skutočným pomenovaním, hoci len na okamih.³⁷⁷ Špecifickosť takej výpovede však umožňuje aj opačnú alternatívu. Personálne označenie osoby, Florenskij ju pripodobňuje k tvári Druhého, tvári, ktorá nás voviedla do hĺbok personálneho bytia Druhého, sa postupne začína zakrývať akousi „ontologickou clonou“: zrazu pred nami stojí osoba (persona) ako mŕtva maska (prosopon). Stretnutie, ktoré predtým aktivovalo energiu bytujúcich osôb, nateraz umožňuje aktivovať len periférne energie. Takému stretnutiu, takej intersubjektívnej komunikácii rozumie Florenskij ako jednoznačne účelovému a pragmatickému spolubytiu osôb, pri ktorom sa však jedna osoba druhej osobe stráca, pretože je redukovaná na prostriedok dosiahnutia parciálnych cieľov.³⁷⁸ Podľa Florenského pri takej komunikácii dochádza k javu zovšeobecnenia (alebo lepšie – spredmetnenia) osobného mena subjektu. „Keď sa vlastné mená zamieňajú za všeobecné, je to príznakom akejsi disfunkcie duchovného poznania.“³⁷⁹ Florenskij v tejto súvislosti signifikantne dodáva, že zamieňanie pragmatického slovníka so slovníkom ontologickým, zamieňanie vlastných mien so všeobecnými pojmami, a násilná objektivizácia vlastností (funkcií) osoby vzhľadom na jej bytostné jadro sa často uskutočňuje práve vplyvom masovej kultúry.

Vzťah k osobe, ktorý je určovaný jej spredmetnením, utilitarizmom, vedúcim k jej pragmatickému a účelnému použitiu, súvisí na úrovni jazyka so zamenou vlastných mien za všeobecné pojmy, čo Florenskij považuje za typ lingvistického i metafyzického ikonoklazmu.³⁸⁰ „Pre takú činnosť je veľmi vhodný názov me noborectvo, ktorý je podobný názvu ikonoborectvo, čo vlastne znamená ničenie, deštrukciu ikôn alebo mien; v duchovnom zmysle je ‚ikonoklast‘ – t. j. boriteľ ikon, ‚onomoklast‘ – t. j. boriteľ mien. Opačne fundovanú činnosť, t. j. zachová-

³⁷⁶ Porov. RUSNÁK, P. Človek, veda a technika: poznámky k Florenského reflexii pozitivismu. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 256 – 258.

³⁷⁷ Porov. ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 298.

³⁷⁸ Porov. RUSNÁK, P. K recepcii ruskej filozofie moderny. In: FEBER, J. – PETRUCIJOVÁ, J. a kol. *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2015, s. 168.

³⁷⁹ ФЛОПЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 299.

³⁸⁰ Porov. RUSNÁK, P. Vplyv literárneho symbolizmu na modernú ruskú filozofiu a vice versa. In: HREHOVÁ, H. – RUSNÁK, P. (eds.). *Sociálno-etické idey v súčasnej ruskej filozofii v kontexte slovanského sveta*. AMT VI. Trnava: FF TU, 2015, s. 184 – 187.

vane duchovnej podstaty mien, ich celistvosti a ochrany pred spredmetňujúcim ohrozením, ktorá je vlastne akýmsi vzdaním pocty a slávy menu, nazývam *menoslavie*.³⁸¹ Onomoklazmus, *menoborectvo*, ako forma ikonoklastického životného štýlu, v myslení ruskej religióznej renesancie a u Florenského predstavuje typ predmetného myslenia. Na úrovni morálky iróniu a cynizmus. V no-eticko-duchovnom kontexte zasa necitlivosť k luminescencii duchovnej pravdy. Onomoklazmus je fundovaný myšlienkami úspornosti pri zachovaní duchovnej energie, ekonomickými kritériami pri dosahovaní stále väčšej efektivity pri práci s depersonalizovanými predmetmi. Onomoklasti sú presvedčení o samoregulácii trhu poznania a vedy, trhu, ktorý sám a bez bezprostredného ľudského úsilia vytvorí a ďalej zabezpečí žiaducu jednotu technického myslenia a myslenia zmyslu, čím vlastne vybuduje pravdu.³⁸² Florenského alternatívou predmetnému a bytostne asymbolickému mysleniu je náboženská skúsenosť pravoslávneho kresťanstva: „Vždy, keď pravoslávny svetonázor vidí svet osvetlený zábleskami duchovnej pravdy, vždy zároveň nachádza v tomto svete aj iný svet, pričom vníma bytie ako niečo tvárne, ako symbol vyššieho bytia; *menoborectvo* neguje možnosti symbolu.“³⁸³ Florenskij v práci *Filozofia kultu* zdôrazňuje moment, podľa ktorého sa práve kult, kultická sféra vzťahu človeka a sveta, človeka a Transcendencie, stáva jadrom kultúry. Kult obohacuje ľudské poznanie, spája „viditeľné“ a „neviditeľné“, pričom dimenziu transcendentného mení skrze emocionalitu človeka v akceptovateľný fenomén. Človek vďaka spolupatričnosti s kultom získava schopnosť „objemového“ vnímania, vnímania „viditeľného“ vo svetle duchovnej Pravdy. Svojím konaním a myslením sa tak usiluje o to, aby bola jeho činnosť fundovaná zmyslom a nielen kritériom bezprostrednej užitočnosti. Činnosť, ktorá tenduje k naplneniu života zmyslom, nazýva Florenskij teurgiou. Zároveň však dodáva, že každá činnosť, ktorá sa usiluje pretrhnúť väzby s teurgiou (so zámerom upevniť svoju autonómnu existenciu), stráca kontakt s Pravdou. Kritérium porozumenia je tak nahradené kritériom utility, užitočnosti, čo zapríčiňuje, že „objemové“ či hĺbkové vnímanie sa mení na vnímanie jednorozmerné, „ploché“. Všetky spomenuté fenomény vedú, v očiach Florenského, k degradácii a následnému rozkladu osobnosti.³⁸⁴

V texte *Menoslavie ako filozofický predpoklad*³⁸⁵ definuje Florenskij svoju energetickú koncepciu bytia a poznania.³⁸⁶ Samotné bytie je podľa Florenského duálne

³⁸¹ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 299.

³⁸² Porov. RUSNÁK, P. *Scientia Florenskiana*. In: DOLISTA, J. et al. *Etika dnes: mezi sakrálním a profánním*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2013, s. 100.

³⁸³ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990, с. 230.

³⁸⁴ Porov. RUSNÁK, P. Selected Themes between West European Philosophical Thinking and P. A. Florensky. In: *Space and Time, Vol. 27*, no. 1/2017, s. 98.

³⁸⁵ ФЛОРЕНСКИЙ, П. А. *У водоразделов мысли. Том 2*. Москва: Издательство «Правда», 1990.

³⁸⁶ Porov. РУСНАК, П. Визуальная теология Павла А. Флоренского. In: «Философское образование», № 13/2005, с. 45 – 46.

či binárne v každom svojom jednotlivom prípade. Bytie má vnútornú stránku (podstatu), ktorá postuluje bytie v sebvlastnej hodnote ako hodnote *ding an sich*, a vonkajšiu stránku (energiu), ktorou je bytie vždy otvorené inému bytiu. Človek nepoznáva bytie v zmysle podstaty, ale len v zmysle energie. Avšak energie bytia sú kontinuálne prepojené s podstatou bytia, čo človeku umožňuje špecifickým spôsobom nepriamy prístup k samotnej podstate bytia. Poznanie je podľa Florenského reálnym splynutím energií poznávajúceho subjektu (osoba) a poznávaného objektu (vec), t. j. poznanie je vždy poznaním synergickým. Skutočné poznanie je takým interagovaním energií, ktoré vyvoláva ich vzájomnú rezonanciu. V dôsledku rezonancie sa potom nerodí len jednoduché slovo, ale slovo – symbol, t. j. také slovo, ktoré v sebe nesie zároveň reálnu energiu poznávaného. Slovo s najvyššou akumuláciou energie je menom, ktorým je bytie osloviteľné, prostredníctvom neho môže mať človek reálny kontakt s bytím. Myslenie, ktoré pracuje vyjadrením sa prostredníctvom mien, otvára možnosti stretnutia sa so samotnou duchovnou pravdou. Svoju energetickú koncepciu bytia a poznania prirovnáva Florenskij k onomodulickej náuke pravoslávneho kresťanstva, podľa ktorej je Božie Meno samotným Bohom, aj keď slovo Boh nie je meno. Onomodulické duchovné stanovisko nabáda človeka hľadať aj vo všeobecných menách, aj vo vedeckých pojmoch stopy vlastných mien, teda nabáda hľadať stopy stretnutia so samotnou duchovnou pravdou.³⁸⁷ A naopak, onomoklastické stanovisko nás nabáda rozumieť vlastným menám ako všeobecným pojmom, chápať osobu ako masku, pričom stretnutie so samotnou pravdou nahrádza subjektivistickými konštrukciami.³⁸⁸ Florenskij trvá na tom, že onomoklastické stanovisko nevyhnutne vedie ku skepticizmu, cynizmu a pesimizmu. Podľa Florenského jedine živý kontakt s duchovnou pravdou môže byť predpokladom dôstojného ľudského života.³⁸⁹

6. Záver

Na pozadí Frankovho a Florenského chápania človeka sme poukázali na to, že antropologická otázka, konkrétne problematika osobnej slobody, stojí v samom centre záujmu Florenského i Frankových filozofických úvah. Florenského a Frankovu filozofickú koncepciu osoby v súvislosti s vymedzením slobody sme

³⁸⁷ Porov. RUSNÁK, P. Onomodulia ako predpoklad filozofie hodnôt v ruskom myslení obdobia religióznej renesancie. In: HREHOVÁ, H. (ed.). *Ludská sloboda – hodnoty – cnosti – vzťahy*. AMT I. Trnava: FF TU, 2006, s. 140 – 143.

³⁸⁸ Porov. RYBAS, A. Человек как проблема позитивной философии в России начала XX века. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 18.

³⁸⁹ Porov. RUSNÁK, P. Scientia Florenskiana. In: DOLISTA, J. et al. *Etika dnes: medzi sakrálnim a profánim*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2013, s. 101 – 102.

sa usilovali predložiť ako originálne príspevky do dejín ľudského myslenia, ktoré považujeme za inšpiratívne aj pre súčasnú filozofickú reflexiu.

Počas viacročného výskumu na témach sme nadobudli hlboké presvedčenie, že filozofické myslenie reprezentované originálnym a svojím spôsobom neurčitým monolitom, ktorým nesporne je ruská filozofia strieborného veku v dejinách ruskej filozofie a kultúry, je a naďalej zostáva výzvou na reflexiu a budúce hlbšie poznanie nielen ruskej či slovenskej, ale jednoznačne aj európskej identity. Florenského a Frankova antropologická koncepcia je uchopiteľná len skrze človeka ako osobu, pričom osobou sa môže človek stať jedine v akte seba prijatia a prijatia v lone spoločenstva. V *sobornosti* a v metafyzickom prostredí *vsejedinosti* je možné nahliadnuť vnútorné pohnutia človeka, jeho ciele, nádeje, očakávania a túžby. Jedine v spoločenstve je možná *metanoia* človeka, len v ňom je možné zakúsiť stretnutie s Bohom, Absolútnom, ktorého Florenskij i Frank chápu ako lásku. Premena myslenia si však vyžaduje odvahu vykročiť k mysleniu novému, odvahu, ktorá má všetky atribúty viery. Len autentická láska sa môže stať skutočným predpokladom principiálnej jednomyselnosti a integrálnosti ľudského myslenia a života. A práve celistvosť zmysľania milujúcich osôb neskôr zakladá mnohé iné formy a inštitúcie ľudského spolužitia. Aj prístup k duchovnej pravde je umožnený pôsobením Boha skrze žehnajúcu milosť, ktorá zásadne napomáha integrujúcim zdrojom a potenciálom človeka a ktorá ho učí interpersonálnej komunikácii. To je zásadná morálna požiadavka, ktorú kladie myslenie ruskej religióznej filozofie strieborného veku na človeka. Kresťanská filozofia je vždy filozofiou osoby, ktorá stavia na osobnej odvahe človeka k autenticite. A len v tvorivom poznaní môže človek zakúsiť osobné poznanie Boha.

Stále prítomným signálom toho, že v našom opise zostáva zachovaná spomienka na pôvodnú duchovnú pravdu, je prítomnosť rozporu (u Franka ako empirická a duchovná realita). Antinómiám v myslení sa človek nemusí brániť. Protikladnosť je integrálnou súčasťou ľudského myslenia. Prítomnosť antinomickejši svedčí o prítomnosti duchovnej pravdy v ľudskom vedomí. Nazrieť v antinómii stopu duchovnej pravdy umožňuje rozum, ktorý čerpá z darov požehnaní a milosti. Len tak je možné rekonštituovať zmysel a budovať v človeku osobu, ktorá dokáže prijímať druhého v duchovnom spoločenstve pravdy a nádeje. Rozpornosť prítomnú v ľudskom živote je možné prekonať jedine mocou lásky. Osoba, ktorá takto zakúša svoj život prostredníctvom života druhého, získava existenciálne poznanie, ktoré je neoddeliteľné od skutočnosti. Mimo lásky však nie je možné poznať jednotu, slobodu a ani pravdu. Autentické poznanie pravdy o človeku sa uskutočňuje v láske a len v láske je ďalej mysliteľné. Základné atribúty osoby (sloboda, láska) sa nedajú zachytiť v racionálnych kategóriách pozitívistickej vedy. Ľudská osoba sa vždy akosi tajomne vymyká každej rozumovej definícii. A preto osobu môžeme postihnúť len v jednote s tajomstvom Krista, a to intuitívnym nahliadnutím a zjavením, ktoré však pristupujú k poznaniu osoby cez symbol. Problém teórie poznania sa stáva otázkou možností výkladu jazyka

symbolov. Symbol vzniká v dôsledku vzájomného synergického pôsobenia energií bytia, ktoré v sebe nesie energiu tak poznávajúceho, ako aj poznaného bytia. Symbolické poznanie je poznaním ontologickým, symbol je skutočne realitou udalosťou bytia. Zamieňanie ontologickej reči s pragmatickým slovníkom odkazuje na funkcionálne-redukcionistické chápanie osoby, ktoré súvisí s prejavmi masovej kultúry. Jedine personalistické myslenie, v ktorého strede stojí jedinečná hodnota osoby, môže byť adekvátnou odpoveďou utilitarne zameranému chápaniu života. Alternatívou ruskej religióznej filozofie strieborného veku je postaviť voči spredmetňujúcemu a bytostne asymbolickému mysleniu náboženskú skúsenosť kresťanstva, ktorá sa môže stať cestou ku skutočne uvedomelému životu a prístupom k pravdivému poznaniu reality. Symbol je novým kontaktom s realitou. Symbol je orgánom, prostredníctvom ktorého človek nahmatáva duchovnú pravdu. A meno každého z nás (energeticky) povoláva naplniť poslanie, do ktorého každá osoba životne vracia.

Literatúra

- ALIAIEV, G. Человек на фоне Абсолютного: траектория философской антропологии С. Франка. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 37 – 49.
- BISSON, P. *Paul Florenskij and Bernard Lonergan: A Lonerganian investigation of the theological implications of Florenskys cognitive and epistemological Insight*. Roma: Gregoriana, 1997.
- FEBER, J. Filozofická antropologie v kontextu ruské filozofie. In: RAKOWSKI, R. (ed.). *Pojmy a jejich hranice. Reflexe proměny člověka ve společenských vědách*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2016, s. 102 – 113.
- FEBER, J. *Náboženská filozofie S. L. Franka*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2005.
- FEBER, J. Reflexe člověka v ruské filozofii. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU TU, 2017, s. 95 – 106.
- FEBER, J. S. L. Frank v kontextu ruské filozofie. In: FEBER, J. – PETRUCIJOVÁ, J. (eds.). *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2015, s. 16 – 42.
- FEBER, J. – PETRUCIJOVÁ, J. Relativism and Ethical Competence. In: RAKOWSKI, R. (ed.). *Pojmy a jejich hranice*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2016, s. 73 – 78.
- FEBER, J. Sociální filozofie v metafyzice všejednoty. In: HREHOVÁ, H. – FEBER, J. – RUSNÁK, P. *Sociálně-etické motivy v současnej ruskej filozofii*. Trnava: FF TU, 2016, s. 117 – 193.
- GOERDT, W. *Historia filozofii rosyjskiej*. Kraków: WAM, 2012.
- GREČO, P. *Revolúcia, demokracia a masová kultúra. K antropologickým a politologickým aspektom filozofie Nikolaja Berďajeva*. Poprad: Mornár a syn, 2013.
- HEIDEGGER, M.: Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding*, GA 41. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.
- HEIDEGGER, M. *Holzwege*, GA 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- HREHOVÁ, H. *Kresťanské cnosti vo východnej spiritualite a duchovnej literatúre*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2002.
- HREHOVÁ, H. Sociálně-etické motivy a ich rezonancia vo filozofických ideách I. A. Iljina, P. A. Sorokina a V. V. Bibichina. In: HREHOVÁ, H. – RUSNÁK, P. (eds.). *Sociálně-etické motivy v súčasnej ruskej filozofii*. Trnava: FF TU, 2016, s. 25 – 116.
- MALITI – FRAŇOVÁ, E. Peterburg Andreja Belého ako prekladateľský problém. In: BELYJ, A. *Peterburg*. Bratislava: Hevi, 2001, s. 438 – 444.

- MALITI, E. *Symbolizmus ako princíp videnia*. Bratislava: VEDA – SAV, 2014.
- OBOLEVITCH, T. *La Philosophie Religieuse Russe*. Paris: Les Éditions du CERF, 2014.
- ORBANOVA, E. Svet človeka je svetom hodnôt. In: ORBANOVA, E. – VADÍKOVÁ, K. M. – ČECHVALA, O. *Terminológia filozofickej axiológie*. Trnava: FF TU, 2013, s. 11 – 35.
- PLAŠIENKOVÁ, Z. Dostojevskij očami N. O. Losského. Poznámky k vybraným aspektom Dostojevského filozofie človeka. In: NEZNÍK, P. – MARKOV, B. a kol. *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka*. Košice: FF UPJŠ, 2016, s. 201 – 214.
- PLAŠIENKOVÁ, Z. – RUSNÁK, P. – FLORIO, L. Alexei Khomiakov, Pierre Teilhard de Chardin, and Ladislav Hanus: Three Points of View on Faith and Church in Human Life. In: MRÓWCZYŃSKI-VAN Allen, A. – OBOLEVICH, T. – ROJEK, P. (eds.). *Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornosť*. Oregon: Pickwick/Wipf and Stock Publishers, 2019, s. 203 – 216.
- PRUŽINEC, T. Človek a technika. Náčrt problematiky na pozadí myšlienok Nikolaja Alexandroviča Berďajeva. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 134 – 144.
- RUSNÁK, P. Človek, veda a technika. Poznámky k Florenského reflexii pozitivizmu. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT 7. Trnava: FF TU, 2017, s. 255 – 268.
- RUSNÁK, P. Filozofia jazyka P. A. Florenského. In: *Filozofia*, roč. 62, č. 7/2007, s. 579 – 589.
- RUSNÁK, P. K recepcii ruskej filozofie moderny. In: FEBER, J. – PETRUCIJOVÁ, J. a kol. *Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2015, s. 164 – 186.
- RUSNÁK, P. Onomodulia ako predpoklad filozofie hodnôt v ruskom myslení obdobia religióznej renesancie. In: HREHOVÁ, H. (ed.). *Ludská sloboda – hodnoty – cnosti – vzťahy*. AMT I. Trnava: FF TU, 2006, s. 137 – 146.
- RUSNÁK, P. Otázka vedy a techniky: Pavol A. Florenskij a Martin Heidegger. In: MOJZEŠ, M. – PETRIČKOVÁ, M. – PALOČKO, Š. – PORUBEC, D. (eds.). *Duchovné dedičstvo otca Pavla Florenského a jeho aktuálnosť*. Prešov: GTF PU, 2018, s. 63 – 74.
- RUSNÁK, P. *Pravda, veda, symbol*. Trnava: FF TU, 2008, s. 104 – 107.
- RUSNÁK, P. Scientia Florenskiana. In: DOLISTA, J. et al. *Etika dnes: medzi sakrálnim a profánnim*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2013, s. 86 – 102.
- RUSNÁK, P. Selected Themes between West European Philosophical Thinking and P. A. Florensky. In: *Space and Time*, Vol. 27, no. 1/2017, s. 96 – 105.
- RUSNÁK, P. Stopa umeleckého symbolizmu v ruskej filozofii. In: HREHOVÁ, H. – RUSNÁK, P. (eds.). *Fenomén krásy v reflexii súčasného slovanského myslenia*. AMT IV. Trnava: FF TU, 2011, s. 102 – 113.
- RUSNÁK, P. The Significance of Religion in Heidegger's Thinking and the Cult in Florensky's. In: ROJEK, P. – OBOLEVITCH, T. (eds.). *Faith and Reason in Russian Thought*. Kraków: Copernicus Center Press, 2015, s. 161 – 172.
- RUSNÁK, P. Vybrané antropologické motívy v európskom myslení a v diele P. A. Florenského. In: RAKOWSKI, R. (ed.). *Společnost a poznání: nové trendy ve společenských vědách*. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2017, s. 89 – 99.
- RUSNÁK, P. Význam symbolu vo Florenského filozofii. In: ANDREANSKÝ, E. (ed.). *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta*. Bratislava: IRIS, 2006, s. 521 – 524.
- RYBAS, A. Человек как проблема позитивной философии в России начала XX века. In: FEBER, J. – RUSNÁK, P. (eds.). *Reflexia človeka v slovanskom filozofickom prostredí*. AMT VII. Trnava: FF TU, 2017, s. 11 – 24.
- ZEMKOVÁ, B. *Matematické aspekty v díle P. A. Florenského*. Olomouc: PňF UP, 1996.

- АКУЛОВА Л. В.: Учение о символе о. Павла Флоренского и современное литературоведение. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 105-106.
- АНДРОНИК (ТРУБАЧОВ А. С.): Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Издательство «Интеллектуальный зал», 1989.
- АТМАНСКИХ А. С.: П. А. Флоренский и наука XX века: возможности и изменения

- исследовательской парадигмы. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 15-16.
- БАБИНЦЕВ С. М.: «Энергия» и «синергия» в поздней метафизике Павла Флоренского и «пневматической онтологии» И. А. Ильина. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 28-30.
- БЕЛЫЙ А.: Символизм как мировоззрение. Москва: Издательство «Степени», 1994.
- БЕРДЯЕВ Н. А.: Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Издательство «Русская философия», 1994.
- БЕРДЯЕВ Н. А.: Стилизованное православие. In: П. А. Флоренский. Pro et contra. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001, с. 278-279.
- БРОДСКИЙ А. И. – РЫБАС А. Е.: Проекты серебряного века: философские идеи русского модерна. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2013.
- БУЛГАКОВ С. Н.: Священник о. Павел Флоренский. In: П. А. Флоренский. Pro et contra. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001, с. 390-401.
- ФЕБЕР Й.: Франк и обоснование религиозной философии. In: Feber, J. – Petrucijová, J. a kol.: Ruská filozofie a její reflexe v Česku a na Slovensku. Ostrava: VŠB – TU Ostrava, 2015, s. 213-223.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. А.: Антроподицея. Наброски и материалы. In: Флоренский П. А.: Философия культуры. Москва: Мысль, 2004, с. 417-502.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. А.: Детям моим. Москва: «Московский рабочий», 1992.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. А.: Из богословского наследия. In: Богословские труды. Москва: Том 6, № 17, 1977.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. А.: Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. А.: Сочинения в четырех томах. Статьи по искусству. Том 1. Москва: Издательство «Правда», 1994.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. А.: Столп и утверждение истины. Москва: «Лепта», 2002.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. А.: У водоразделов мысли. Том 2. Москва: Издательство «Правда», 1990.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. – ЭРН В.: История религии. Москва/Париж: «Русский путь»/ «YMCA-PRESS», 2005.
- ФЛОРОВСКИЙ Г. В.: Пути русского богословия. Киев: Издательство «Наследники», 1991.
- ФРАНК С. Л.: Реальность и человек. Paris: «YMCA-PRESS», 1956.
- ФРАНК С. Л.: С нами Бог. Paris: «YMCA-PRESS», 1964.
- ФРАНК С. Л.: Свет во тьме. Paris: «YMCA-PRESS», 1949.
- ФРУМКИН К. Г.: «Гамлет» П. А. Флоренского и русская эстетика трагического. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 102-105.
- ХОРУЖИЙ С. С.: После перерыва. Пути русской философии. Санкт-Петербург: «Тройка», 1994.
- ХРЕТЕНИНА С. И.: Гносеология И.В. Куреевского и П.А. Флоренского. In: П.А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 22-24.
- ХРИСТОКИН Г. В.: «Магия» и «таинство» в антроподицее отца Павла Флоренского. In: П.А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 26-28.
- ИВАНОВ В. В.: Наука как символическое описание в концепции П.А. Флоренского. In: Флоренский П.А.: Философия, наука, техника. Львов: «Наука», 1989, с. 58-64.
- ИВАНОВА Е. В.: Флоренский и символисты. Творческие и жизненные пересечения. In: Павел Флоренский и символисты. Москва: «Язык славянской культуры», 2004.
- ЯШИНА С. Л.: Современный психоанализ и учение П. Флоренского о человеке. In: П.А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 92-94.

- ЕВЛАМПИЕВ И. И.: История русской философии. Санкт-Петербург: Русская Христианская гуманитарная академия, 2014.
- ЕВЛАМПИЕВ И. И.: История русской метафизики в XIX-XX веках. Санкт-Петербург: «Алетей», 2000.
- КАЗИН А. П.: Бердяев и Флоренский (к проблеме типологии русской религиозной мысли). In: П.А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 16-17.
- ЛОСЕВ А. Ф.: История эстетических учений. Москва: «Философские наследники», 1995.
- ЛОСЕВ А. Ф.: Очерки античного символизма. Москва: «Правда», 1993, с. 692-693.
- ЛОСЕВ А. Ф.: П. А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева. In: П. А. Флоренский. Pro et contra. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001, с. 191-192.
- ЛОССКИЙ Н. О.: История русской философии. Москва: Издательство «Правда», 1994.
- ЛОССКИЙ В. Н.: Спор о Софии. In: Статьи разных лет. Москва: Издательство «Религия», 1996.
- МАСЛИН М. А. под общей редакцией: История русской философии. Москва: «Республика», 2001.
- МОРОЗ В. В.: Идея цельного мировоззрения П. А. Флоренского и наука XX века. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 99-100
- ПАВЛЕНКО А. Н.: наброски и сочинения. Москва: «Барнаул», 2001.
- ПОЛОВИНКИН С. М.: П. А. Флоренский: Голос против хаоса. In: П. А. Флоренский. Pro et contra. Санкт-Петербург: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001, с. 621-644.
- РУСНАК П.: Визуальная теология Павла А. Флоренского. In: «Философское образование», № 13/2005, с. 45-46.
- СКОРОБАГАМКО Н. В.: Философский символизм П.А. Флоренского. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 9-11.
- ШИЧАЛИН Е. А.: Осевые века европейской истории. Москва: «Вопросы философии», 1995.
- ШКАРУПА В. М.: П. А. Флоренский и проблема математического языка философии. In: П. А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 85-89.
- ТИПУХИН В. Н.: Теодицея П. Флоренского. In: П.А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 3-9.
- ВАСИЛЬЕВ Б. В.: Антроподицея о. Павла Флоренского. In: П.А. Флоренский и наука XX века. Москва: Издательство Российского межвузовского центра по русской философии и культуре, 1996, с. 36-42.

III. SLOBODA AKO PRIRODZENÝ ATRIBÚT ČLOVEKA: MYŠLIENKY RUSKÉHO EMPIRIOKRITICIZMU

1. Sloboda ako princíp formovania kultúry v Rusku

Ak sa pozrieme na ruskú kultúru z hľadiska jej celostnosti, ktorá je dôsledkom dlhodobého historického vývoja, tak si nemôžeme nevšimnúť, že po prvé, z hľadiska štruktúry predstavuje súhrn niekoľkých paradigiem vytvorených v jednotlivých epochách a obsahovo navzájom spojených bez ohľadu na principiálne rozdiely, ktoré medzi nimi existujú, a po druhé, že každá kultúrna paradigma, ktorá určila príslušnú identitu, sa formovala v kontexte poryvov slobody, a následne v kontexte sociálno-politickej, nábožensko-ideologickej i filozofickej rétoriky slobody. Práve sloboda sa stala kľúčovým prvkom ruskej kultúry, spájajúcim jej paradigmy a podmieňujúcim tým jej jednotu.

Na prvý pohľad môže takéto tvrdenie vyvolávať údiv, môže sa zdať dokonca lživým, ak vezmeme do úvahy fakt, že v Rusku sa sloboda v praxi nikdy ne realizovala. V skutočnosti totiž viedla rétorika slobody k opačnému dôsledku, k posilneniu otroctva, k absolútnej podriadenosti, autoritarizmu a pod. v jeho najrozličnejších formách. „Kým v nás sloboda planie, kým tlkot našich srdc je čfou hnaný, priateľ môj, otčine zasvätime poryvy duše krásne“, písal A. S. Puškin v roku 1818 P. J. Čadajevovi. No už o niekoľko rokov neskôr, po „chvílke slobody svätej“ a v jej dôsledku namiesto „úlomkov samovlády“, pozorujeme iba ďalšie vylepšovanie samoderžavného spôsobu vládnutia vylučujúceho akúkoľvek slobodu vrátane slobody myslenia, čo sa napríklad prejavilo i v zákaze vyučovania filozofie na vysokých školách.

Napriek tomu absencia slobody v reálnom živote nijako nebránila tomu, aby sloboda vystupovala ako systémotvorná hodnota ruskej kultúry. Navyše vďaka svojej latentnosti mala takáto sloboda schopnosť zachovávať si svoju aktuálnosť, plniac pritom funkciu najdôležitejšieho faktora kultúrnej transformácie. Apelujúc na slobodu, ruskí myslitelia na jednej strane kritizovali existujúci stav vecí, a na druhej strane vykresľovali blížiacu sa budúcnosť ako cárstvo spravodlivosti a pravdy. A tak sa stávalo, že v úvahách o slobode nutne prichádzali k záveru, že jej v reálnom živote jednoducho niet, a v záujme uskutočnenia slobody ponúkali príslušné spoločenské projekty. No hoci sa tieto projekty aj skutočne realizovali, zakaždým sa ukázalo, že sloboda v nastolenej forme štátneho zriadenia nemá svoje miesto. A tak bol rozvoj ruskej kultúry vždy hnaný túžbou po slobode, no zakaždým, len čo bol tento cieľ dosiahnutý, sloboda sa ukázala ako nežiaduca a k vytvoreniu novej reality dochádzalo zásadne neslobodne. Napokon sa slobo-

da menila na akéhosi fantóma strašiaceho v hlavách a plodiaceho nápady, ako ju uskutočniť.

Súčasná ruská identita je charakteristická svojou principiálnou neurčitosťou, doteraz totiž nemáme jednoznačné odpovede na otázku, čo znamená byť ruský, a aké sú vlastne základné charakteristické príznaky ruskej kultúry. Existuje v podstate viac odpovedí, pričom si každá z nich nárokuje na pravdivosť a monopól správnosti, avšak vďaka špecifikám kultúrnohistorickej a sociálno-politickej situácie v súčasnom Rusku sa ani jednej z týchto odpovedí nedostáva potrebného uznania.

Rôznorodosť variantov ruskej identity vyplýva zo *štyroch* základných charakteristík, ktoré sa sformovali v procese historického a kultúrneho vývoja Ruska. Každá z týchto charakteristík plnila funkciu generátora národnej, kultúrnej a náboženskej identity v príslušnom období ruských dejín. Takto dochádzalo k *samoopisu* ruskej kultúry, bez ktorého by nemohla vystupovať ako jednotný celok, resp. ako svojbytný systém usporiadaných významov.

Zaujímavú zvláštnosť ruskej kultúry predstavuje fakt, že tie základné charakteristiky, ktoré mali svojho času vplyv na vznik a vývoj ruskej identity, boli vypracované v procese preberania hodnôt iných kultúr. Pritom toto preberanie nebolo výsledkom prirodzeného kultúrneho rastu, ale malo násilný charakter. Zakaždým ako hlavný agent formovania kultúry v Rusku vystupoval *štát*, ktorý určoval nielen smer vývoja, ale i hodnotový obsah kultúry. Tento fakt umožňuje vedcom nazývať ruskú kultúru *ideokratickou*, čo znamená, že ideový obsah kultúry bol vždy spojený so štátnou mocou a ako taký sa uznával výlučne za podmienujúcu jeho užitočnosti pri zdôvodňovaní legitimacy tej či inej formy štátneho zriadenia.

Základnými pojmami určujúcimi podstatu ruskej kultúry v konkrétnych etapách jej historického vývoja, ale i ruskej identity sú: *svätosť*, *poznatie*, *tvorivá sila* a *práca*. Svätosť vystupuje ako systémotvorný zmysel v epoche Svätej Rusi (10. – 17. st.). Ide o najstarší, preto často považovaný za najdôležitejší atribút *ruskosti*. Celkovo sa začiatok ruskej kultúry často spája s aktom krštenia Rusi, čím sa tejto udalosti pripisuje prvoradý význam. Tak napríklad, S. S. Averincev tvrdil, že „iba prijatím kresťanstva ruská kultúra prostredníctvom kontaktu s Byzanciou prekonalala svoju lokálnu obmedzenosť a nadobudla univerzálny rozmer. Dotkla sa tak biblických a helenistických prameňov spoločných pre európske kultúrne rodiny (a do istej miery ju zblížujú aj s kultúrami islamského sveta). Pochopila sama seba i svoje miesto v rade ďaleko presahujúcom bežnú empiriu; stala sa kultúrou v pravom zmysle tohto slova“.³⁹⁰ Je známe, že práve vďaka osobitostiam historického vývoja v Rusku vznikla i osobitá forma kresťanstva, ruské pravoslávie, ktoré predstavuje originálnu syntézu *národného ducha* (pohanských povier, oby-

³⁹⁰ AVERINCEV, S. S. *Krešćenie Rusi i puť ruskoj kultury. Russkoe zarubežie v god tysjačiletia krešćenia Rusi: Sbornik statej*. Zostavil: Nazarov. Moskva: Stolica, 1991, s. 52.

čajov, hodnôt) a *oficiálneho kresťanstva*. Práve preto sa pojmy *ruský* a *pravoslávny* dlho považovali za identické.

Poznanie nadobúda status fundamentálnej hodnoty v súvislosti s europeizáciou Ruska (18. – 19. st.). Toto obdobie je charakteristické zmenami paradigiem v ruskej kultúre, vytvára sa ostrá hranica oddeľujúca minulé, archaické od súčasnosti a budúcnosti. V podmienkach *Rossijskej Europy* sa racionalistická interpretácia človeka stáva dominantnou, čo podmieňuje aj chápanie identity. *Ruskosť* sa v tom čase charakterizuje prostredníctvom hodnôt európskej kultúry. Samozrejme, že to neznamená jednoduché kopírovanie obsahu iných kultúr. V 19. st. sa v kruhoch europeizovanej inteligencie aktualizuje téma Ruska ako osobitného a svojbytného typu civilizácie. Všetko sa začalo publikovaním *Filozofického listu* P. J. Čaadajeva v časopise *Teleskop*. Porovnávajúc Rusko a Európu Čaadajev najvýraznejšie demonštruje vtedajší mechanizmus národného sebaurčenia prostredníctvom pojmu *poznanie* prevzatého z Európy. Európa predstavuje pre Čaadajeva hodnotu predovšetkým preto, že je to priestor, v ktorom prebýva objektívny rozum. A preto je práve v Európe potrebné hľadať skutočné poznanie, bez ktorého nie je možné pochopiť podstatu Ruska a jeho historický vývoj. V tomto kontexte je podľa Čaadajeva europeizácia, ktorá sa začala ešte Petrom I., plnením plánu Božieho tvorenia a nemalo by jej stať nič v ceste. Avšak proces europeizácie je dlhý a zložitý. Príčinou je zachovanie pravoslavia alebo ruskej viery, a tiež nechť primknúť sa k duchovnej jednote civilizovaných národov. „Vedomí si zlého osudu,“ písal Čaadajev, „sme preberali prvé semená morálneho a intelektuálneho osvietenia od tlejúcej a všetkými národmi zatracovanej Byzancie,“ navyše v čase, keď „drobná márnivosť práve odtrhla Byzanciu od celosvetového bratstva,“ a preto sme „prijali od nej myšlienku zvrátenú ľudskou vášňou.“³⁹¹ A napokon sme sa, „nehľadiac na pomenovanie kresťania, nepohli z miesta, zatiaľ čo západné kresťanstvo veľkolepo kráčalo po ceste, ktorú mu ukázal jeho Boží Stvoriteľ“. Charakterizujúc Rusko, v akom žil, Čaadajev nešetril čiernymi farbami: „...my sme nikdy nešli spolu s inými národmi; my nepatríme k žiadnemu z veľkých ľudských spoločenstiev, ani k Západu, ani k Východu, nie sme nositeľmi tradícií ani jedného, ani druhého. Existujeme akoby mimo času, akoby sa nás svetové formovanie ľudského rodu ani nedotklo... Patríme k národom, ktoré, zdá sa, netvorია ešte potrebnú časť ľudstva, ale existujú preto, aby časom dali svetu nejakú veľkú lekciu... Opakujem: Žili sme, žijeme ako jedno veľké poučenie pre vzdialené generácie, ktoré ho nesporne využijú, no v súčasnosti, nech si nahovárame čokoľvek, sme iba hluchým miestom pre pochopenie.“³⁹² Toto „hluché miesto“ sa pokúšali vyplniť následne slovanofili i západníci, v rovnakej miere odstrkujúci od seba pojem *Európa*, a ako základný pojem používajúci radšej pojem *poznanie*.

³⁹¹ ČAADAJEV, P. J. Filozofskie pisma. In: ČAADAJEV P. J. *Polnoe sobranie sočinenij i izbrannye pisma v 2 tomach, tom 1*. Moskva: Nauka, 1991, s. 331.

³⁹² Tamže, s. 326.

V epoche Strieborného veku (1881 – 1922) sa systémostvorným zmyslom definiujúcim ruskú identitu stáva tvorivá sila. Chápe sa ako tvorba *ex nihilo* a stavia sa do protikladu s ideálmi meštianstva, ktoré sa redukujú na získanie šťastia, spokojnosti s vlastnou pozitívnosťou, a na uspokojenie z dosiahnutých cieľov. Zameranie na tvorbu predpokladalo odmietnutie všeobecne prijatých noriem a kultúrnych inštitútov, pričom toto odmietnutie bolo absolútne a rezolútne, v dôsledku čoho vznikla zvláštna atmosféra, dekadencia. Pri charakteristike tejto atmosféry N. A. Berďajev písal, že to bolo obdobie, keď „staré, zhnité a lživé ešte nebolo úplne zničené, a nové, živé, pravdivé ešte nevzniklo“.³⁹³ Práve v tom čase vzniká nedôvera voči všeobecne uznávaným hodnotám, človek si začína sám seba uvedomovať ako slobodného od „železnej košeľ“ dogiem a náboženstiev, sociálnych štruktúr, od naivného delenia na biele a čierne, slovom od všetkého, čo „stratilo dušu a stalo sa neživou schémou“. F. K. Sologub v článku *Azda nie je hanebné byť dekadentom?* definoval dekadenciu ako predpoklad pochopenia pravdy: „To, čo sa predtým zdalo nepretržitým a kompaktným, aj v prírode, aj v ľudskej duši, to pri prísnej analýze stráca pre nás tú celosť, rozpadá sa na časti, ktorých vzájomné pôsobenie je pre nás záhadou. V duchovnej sfére tvorí táto strata celosti, ten hrozný *samorozpad* duše vnútornú stránku našej takzvanej dekadencie alebo úpadku. Iba cez naše tragické prerušenia bytia vidíme ten mrak, do ktorého je zahalená pre nás nepoznatelná pravda. Na nej participuje duša človeka, pretože duši prináleží niečo z pravdivého bytia. A my veríme v pravdu, pritom ju nepoznáme, iba hmlisto tušíme jej vzťah k predmetnému svetu. Pravdu môžeme označiť iba symbolmi, pravda nemá presné pomenovanie. No akékoľvek pomenovanie je symbolom určitého vzťahu sveta javov k pravdivému bytiu, a celý svet je pre hlboké a presné vnímanie iba symbolom.“³⁹⁴ Okrem toho je dekadencia podľa Sologuba vyššie štádium rozvoja duchovnosti: „Vo svojej myšlienke... je takzvaná dekadencia veľkou snahou hlboko prenikajúceho ducha, ktorý odmietol úzke definície uvažovania a ktorý vytvoril slová i vieru v slová, hranice i vieru v tieto hranice.“³⁹⁵ Podľa Berďajeva nastala epocha tretieho, antropologického zjavenia, zjavenia tvorivej sily: „*Posvätná autorita mlčania Evanjelia o tvorivej sile* si žiada rozlúštenie premúdreho zmyslu tohto mlčania, bude to odhalenie tajomstva o človeku, akt najvyššieho sebauvedomenia človeka... *Keby cesty tvorivej sily boli zdôvodnené a uvedené v Svätom písme, tak by tvorivá sila bola iba poslúchaním, t. j. nebola by tvorbou...* a Boh očakáva od človeka antropologické odhalenia tvorivej sily, v mene božej slobody zatajuje pred človekom cesty jeho tvorivej sily i jej zdôvodnenie... Tretie, tvorivé zjavenie v Duchu nebude mať svoje

³⁹³ BERĎAJEV, N. O „literaturnom raspade“. In: BERĎAJEV N. *Duchovnyj krizis inteligencii*. Statii po obščestvennoj i religioznoj psichologii (1907 – 1909). Sankt-Peterburg: Tipografija Tovariščestva Obščestvennaja polza, 1910, s. 138.

³⁹⁴ SOLOGUB, F. Ne postyčno li byť dekadentom? In: PAVLOVA, M. *Pisatel-inspektor: Fiodor Sologub i F. K. Teternikov*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2007, s. 498.

³⁹⁵ Tamže.

Sväté písmo, nebude hlasom zhora, ale uskutočňuje sa v človeku a v ľudstve, je to zjavenie antropologické, je to odhalenie *kristológie* človeka.³⁹⁶

V sovietskych časoch sa kľúčovým pojmom podmieňujúcim jednotu kultúry a identitu sovietskeho človeka stáva pojem *práca*. Skutočným človekom je teraz človek pracujúci. Pritom pojem *práca* sa stavia do protikladu voči pojmu *práca* ako výrobná činnosť človeka zameraná na uspokojovanie jeho prvotných, t. j. živočíšnych potrieb. Avšak život človeka sa neobmedzuje na jeho živočíšnosť, pretože skutočného človeka nemožno chápať ako jednotlivca odtrhnutého od iných jednotlivcov, a existujúceho nezávisle od ostatných. To skutočné v človeku je jeho sociálna podstata, jeho rodový prvopočiatok. Tu je zdroj druhotných potrieb človeka, z ktorých najdôležitejšie sú tvorivá činnosť a spoločensky užitočná práca. Iba vďaka práci sa obnovuje integrita ľudskej povahy, prekonáva sa od cudzenie od svojej rodovej podstaty, alebo, použijúc slová A. A. Bogdanova, dochádza k „poskladaniu človeka“. Človek pracujúci, to je *nový* človek, resp. človek v pravom význame tohto slova. Téma nového človeka prešla svojím vývojom ešte dávno pred revolúciou 1917 a pred vznikom sovietskeho štátu. Napríklad v románe N. G. Černyševského *Čo robiť?* je prezentovaná celá plejáda *nových* ľudí – Vera Pavlovna, Lopuchov, Kirsanov, Mercalov, Rachmetov. Všetci sa vyznačujú predovšetkým schopnosťou a túžbou pracovať; predstavujú kontrast voči *nízkym* ľuďom, ktorí nedorástli do správneho pochopenia práce. V sovietskom období bolo vytvorenie *nového* človeka, človeka práce, vyhlásené za jednu z hlavných úloh kultúrneho rozvoja. V poéme V. V. Majakovského *Mystérium buffa*, ktorú môžeme pokladať za akýsi programový dokument sovietskej epochy, je prezentovaný proces transformácie *robiaceho* človeka na človeka *pracujúceho*.

Ako sme už spomenuli, formovanie každej kultúrnej paradigmy v Rusku sprevádzala osobitná pozornosť venovaná otázke slobody, i pokusy navrhnuť to či ono riešenie, t. j. poskytnúť príslušné chápanie slobody. Avšak sloboda chápaná príslušným spôsobom sa upevňovala v ruskej kultúre práve v tom chápaní, a možnosť inej interpretácie bola vylúčená. A tak sa to či ono chápanie slobody stalo nevyhnutným, a ako nevyhnutné bolo v rozpore s reálnou slobodou a jej rozvojom. A ďalší rozvoj kultúry sa už odohrával bez slobody.

V *Slove o zákone a milosti* Ilarion, metropolita kyjevský, stúpenec Jaroslava Múdrego, prvýkrát zvolený na tú funkciu spomedzi ruských kňazov a bez povolenia byzantského patriarchu, znázorňoval krštenie Rusi ako akt oslobodenia od mraku pohanstva, zdroja všetkých nešťastí a katastrof: „Lebo keď spustla a vyschla naša zem, keď ju páľava bôžikov vysušila, odrazu vytryskol prameň evanjelia, napojac celú našu zem ... Keď sme boli slepí a skutočné svetlo sme nevideli, v klamstve a poblúdení bôžikmi, navyše aj hluchí voči spásonosnému učeniu, zmiloval sa nad nami Boh a rozsvietil v nás svetlo rozumu, aby sme Ho poznali ...

³⁹⁶ BERĎAJEV N. A. Smysl tvorčestva. Opyt opravdania čeloveka. In: BERĎAJEV N. A. *Filosofia svobody. Smysl tvorčestva*. Moskva: Pravda, 1989, s. 328 – 329.

A keď sme sa ako zveri a dobytok, nevediac, kde je pravá ruka a kde ľavá, starali len o pozemské veci a vôbec nie o nebeské, zoslal Pán i nám prikázania vedúce nás k Životu večnému... Vtedy sa začal mrak bôžikov od nás vzdalovať a zjavila sa žiara zbožnosti. Vtedy sa stratila tma služby diablu a slovo evanjelia osvietilo našu zem.³⁹⁷ Podľa Ilariona sa ruský človek, ktorý prijal kresťanskú vieru, stal človekom slobodným, a práve v tom treba vidieť blahodarný vplyv kresťanstva. Ako napokon Ilarion tvrdí, Slobodná Rus v ničom nezaostávala za Byzanciou, ba dokonca ju prevýšila, nehľadiac na fakt, že v Byzancii sa kresťanstvo objavilo oveľa skôr.

K čomu teda viedlo nastolenie slobody na Rusi po jej krstení? Stačí si spomenúť na jeden z argumentov P. J. Čaadajeva, dokazujúcich lživosť ruského pravoslávnia: „...ruský národ sa dostal do otroctva až potom, ako sa stal kresťanským.“³⁹⁸ Ak v Európe, pôvodne otrokárskej, rozšírenie kresťanstva priviedlo k ukončeniu otrokárstva – a to plne zodpovedá kresťanskému náboženstvu ako náboženstvu slobody, tak na Rusi pozorujeme „opačný účinok náboženstva“, keďže podľa toho, ako sa Rus stále viac a viac stávala Svätou, stále viac a viac sa v nej rozvíjal a silnel systém zotročovania človeka. Ak je v Európe „zrušenie otrokárstva zásluha kresťanstva, tak na Rusi pravoslávie posväcuje a legitimizuje inštitút poddanstva. A tak sa vyhlasovanie slobody v skutočnosti mení na jej potláčanie. Ruská cirkev sa stáva jedným z najstrašnejších prenasledovateľov slobodnej mysle, nadváda samoderžavný štát na vytvorenie takého spoločenského systému, v ktorom bude vylúčené akékoľvek slobodné konanie“.

Europeizácia Ruska sa začala tiež požiadavkou slobody a chápania novej epochy ako epochy oslobodenia od „mraku“ a neúcty predpetrovskej doby. Nie náhodným, a v tomto zmysle aj veľmi príznačným, je výrok V. N. Tatiščeva, ktorý sa následne stal príslovím: „Pre človeka je učenie svetlo a neučenie tma.“³⁹⁹ Za poznanie *oslobodené od predsudkov* sa zasadzoval M. V. Lomonosov, aby „sa lepšie a slobodnejšie ujalo učenie Petra Veľkého“.⁴⁰⁰ A keď na trón zasadla „filozofka“ Katarína II., ktorá vo svojom *Nakaze* vyhlásila, že „bolo by pre štát veľkým nešťastím, keby nikto nesmel ... slobodne hovoriť svoje názory“,⁴⁰¹ v osvietenej *Rossijskej Európii* sa otrokárstvo stáva prirodzeným faktom spoločenského života a stráca (lebo ho už nikto nepotrebuje) dokonca aj svoje formálne opodstatnenie: podľa *Šľachtickej charty* (1785), ktorá rozvinula a upevnila ustanovenia *Manifestu Petra III. o slobode šľachty* (1762), bola šľachta oslobodená od štátnej služby, čo predpo-

³⁹⁷ ILARION mitr. *Slovo o zakone i blagodati*. Moskva: Institut ruskoj civilizacii, 2011, s. 87.

³⁹⁸ ČAADAJEV, P. J. *Filosofskie pisma*, s. 347.

³⁹⁹ TATIŠČEV, V. N. Razgovor dvuch prijatelej o polže nauky i učiliščach. In: TATIŠČEV, V. N. *Izbrannye proizvedenia*. Leningrad: Nauka, 1979, s. 69.

⁴⁰⁰ LOMONOSOV, M. V. Pismo G. N. Teplovu. In: LOMONOSOV, M. V. *Izbrannye filosofskie proizvedenia*. Moskva: Politizdat, 1950, s. 697.

⁴⁰¹ Nakaz Eja Veličestva Imperatricy Jekateriny II. In: JEKATERINA II, imp. *O veličii Rossii*. Moskva: EKSMO, 2003, s. 142.

kladalo „prirodzené“ postavenie poddaných ako jednoduchého vlastníctva. Teba si všimnúť, že v prostredí ruskej inteligencie vznikla reakcia na odstránenie slobody, ktorá priviedla na jednej strane k filozofickej lyrike A. S. Puškina, ktorého právom možno nazvať básnikom slobody, a na druhej strane k Povstaniu dekabristov na Senátskom námestí Petrohradu v roku 1825. V 19. storočí predstavuje boj za slobodu na úrovni filozofických diskusií, no i na úrovni praktických činov, pilier ruskej histórie. Vznikajú dva protikladné ideologické tábory – *slovanofili a západníci*, ktorí bez ohľadu na zásadné rozdiely vo svojich filozofických pozíciách boli jednotní v ich vzťahu k slobode: teoreticky uznávajúc bezpodmienečnú hodnotu slobody ju v praxi popierali. Ako sa vyjadril M. N. Epstein, v tej dobe sa v Rusku formuje „cirkev Gogoľa“ a „cirkev Belinského“⁴⁰² rovnako nepriateľsky vnímajúce slobodu ako element reálneho života. „Avantgardný fundamentalizmus“ (Gogol) a „náboženský ateizmus“ (Belinskij) skutočne v rovnakej miere vylučujú právo iného byť iným a vyhlasujú zákaz disidentstva.

V epoche Strieborného veku nadobúdajú úvahy o slobode formu obsiahlych filozofických traktátov. V tom čase hovoria o slobode prakticky všetci, všetci sa snažia dospieť k uskutočneniu slobody. Na prvý pohľad by sa práve v tej dobe dalo hovoriť o adekvátnom chápaní slobody alebo prinajmenšom o jej bezpodmienečnom uznaní. No v skutočnosti sa vzťah k slobode ani trochu nezmenil. Ako uviedol V. J. Kľučnikov, na pozadí všeobecnej snahy smerovať k slobode sa v Rusku na začiatku 20. storočia formuje osobitný typ inteligencie, ktorý štandardne možno nazvať bolševizmom. Podstata bolševizmu podľa Kľučnikova spočíva v odmietaní slobody kohokoľvek, kto nesúhlasí s pozíciou príslušnej strany. V tom zmysle sa bolševikmi stávajú prakticky všetci predstavitelia ruskej inteligencie: „Nie nadarmo sa v našom politickom slovníku zároveň s pojmom ‚červený bolševizmus‘ udomácnil pojem ‚biely bolševizmus‘. Biely bolševizmus sa dostal do ruského života z *Vech*, ako červený z *Iskry* a z *Vperiod*. V čom spočíva rozdiel medzi jedným a druhým bolševizmom? Iba v ich *smerovaní a v zafarbení*, ale rozhodne nie v *pnutí, ani v tonuse* ich maximalizmu, v tej ich priamočiarosti a samoopojenia, v ochote obetovať sa a zo zvyku žiadať obeť i od iných, a napokon v ľahostajnosti k všetkému relatívnemu a dočasnému, čo predstavuje ich samotnú dušu.“⁴⁰³

V sovietskom období sa sloboda tiež vyhlasuje za cieľ a zmysel historického vývoja, a sovietsky človek sa traktuje ako človek slobodný v pravom význame tohto slova. No v skutočnosti sme opäť svedkami dôsledného odstránenia slobody z reálneho života, a preto bolo možné stalinské reštaurovanie tradičného ruského samoderžavia.

⁴⁰² EPSTEIN, M. N. Russkaja kultura na rasputie. Sekularizacia i prechod od dvojičnej modeli k troičnej. Sankt-Peterburg: *Zvezda*, 1999, č. 1, s. 202 – 220; č. 2, s. 155 – 176.

⁴⁰³ KLUČNIKOV, J. V. Smena vech. In: *Smena vech: Sbornik statej*. Praha 1922, s. 28.

2. Pojem slobody: metafyzický výklad slobody ako nevyhnutnosti

Vzhľadom na vyššie uvedené je nevyhnutné položiť si otázku, prečo sa teda sloboda, ktorá vystupuje ako skutočný stimul formovania kultúry v Rusku nikdy nestala reálnym prvkom jeho kultúry? Prečo ruský človek, ktorý sa cíti slobodný, a ktorý takým aj je, uprednostňuje odmietanie slobody, len čo sa spomenie jej praktické uskutočnenie?

Samozrejme, že jednoznačná odpoveď na túto otázku neexistuje. Existuje množstvo faktorov podmieňujúcich špecifiku existencie slobody v ruskej kultúre. No môžeme vyzdvihnúť jeden z nich, filozofický. Ide o (v ruskej filozofickej kultúre tradičné) stotožnenie *pojmu* slobody s jej reálnym obsahom. Sloboda ako pojem predstavuje filozofický koncept predpokladajúci všeobecnosť i určitosť; sloboda ako element reality je unikátna a nepredvídateľná. Je zjavné, že stotožnenie slobody ako pojmu a slobody ako reality nevyhnutne vedie k zámene slobody nevyhnutnosťou, a preto k jej odstráneniu z reálneho života. Priaznivé podmienky pre takúto zámenu vznikajú vďaka *ideokratickosti* ruskej kultúry.

Môžeme vyčleniť dve základné formy odstraňovania reálnej slobody z filozofického diskurzu: 1) prostredníctvom konceptualizácie pozitívneho obsahu slobody, dôsledkom toho sa tá mení na *pojem*, element toho či onoho filozofického systému alebo učenia; 2) prostredníctvom negovania akéhokoľvek pozitívneho obsahu, dôsledkom toho je stotožnenie slobody so *svojoľľou*. Rozoberme si bližšie obe tieto formy.

Nedá sa nevsimnúť, že ak hovoríme o slobode a predstavujeme si ju ako niečo racionálne chápané a vyjadrené v príslušnej definícii, máme na mysli výlučne *poznanie* slobody, štandardne pripúšťajúc, že poznanie slobody a samotná sloboda sú jedno a to isté. Ako sa zdá, nepotrebujeme sa uchýľovať k rozvinutej filozofickej argumentácii, aby sme v danom stotožnení videli jednoduchý sofizmus umožňujúci zásadným spôsobom zjednodušiť analyzovanie slobody, presnejšie, vylúčiť ju zo sféry výskumu. Veď je zjavné, že naše poznanie slobody (keďže už prebehlo a našlo svoje obsahové určenie), už je neslobodné, minimálne v tom zmysle, že je podmienené platným filozofickým slovníkom, konkrétnym faktom uskutočnenia slobody, napokon i jej uznaním ako hodnoty v kontexte danej kultúry. Poznanie sa vždy týka toho, čo existuje, a nie toho, čo by mohlo existovať, pretože asertorické výroky o budúcnosti sú neprípustné. A tak sa na základe nadobudnutia pozitívneho obsahu, pričom nie je dôležité, v akej forme, či nábožensko-metafyzickej alebo vedecko-materialistickej, sloboda ako pojem odrazu dostáva do závislosti od svojho obsahového výkladu a ocitá sa v zajatí nevyhnutnosti. Pri dôkladnom uplatnení tézy o slobode ako pojme sa tá spočiatku stáva *pravdou*, a potom (keďže *pravda je len jedna*) splyva s nevyhnutnosťou.

Atribút pravdivosti alebo pravosti pripisovaný slobode očividne poukazuje na to, že sloboda je už vo svojej podstate poznaná. Preto keď hovoríme o pravej slobode, tak máme na mysli, samozrejme, pravdivosť svojich názorov na

slobodu, čo znamená výlučnosť vlastnej filozofickej pozície, ktorú sa snažíme preto upevniť najvyššou autoritou, alebo ju poskytnúť ako *stanovisko Absolútna*. Okrem toho sa slovné spojenie „pravá sloboda“ využíva na to, aby sa vylúčila možnosť a právo iných ľudí súdiť o slobode inak: keďže pravda je iba jedna, tak pravá sloboda môže byť chápaná iba tak, nie inak. Okrem toho vďaka intenzívnej filozofickej rétorike založenej na protiklade *pravej a zdanlivej, nie skutočnej slobody*, sa pozornosť presúva od uvažovania o slobode k tomu, ako a nakoľko môže byť sloboda poznaná. Preto sa otázka o slobode rieši do takej miery, do akej sa podarí vytvoriť racionálne prijateľnú a logicky neprotirečivú predstavu o slobode, a ak v reálnom živote taká predstava nemá svoje miesto, tak treba naprávať (takto uvažujú) iba „nemravný“ život, no rozhodne nie *vznešenú* ideu slobody.

a) *Nábožensko-filozofické zdôvodnenie slobody ako vôle Božej*

Názorným príkladom odstránenia slobody z filozofického diskurzu prostredníctvom jej stotožnenia s nevyhnutnosťou sú úvahy V. S. Solovjova, inšpirátora ruskej nábožensko-filozofickej renesancie, ktorej predstavitelia sa najčastejšie nazývajú „filozofmi slobody“. Solovjov teda pri zdôvodňovaní koncepcie *slobodnej teozofie* ako systému pravdivého poznania a *slobodnej teokracie* ako pravdivej a normálnej spoločnosti neustále zdôrazňoval, že uskutočnenie božieho prvopočiatku v ľudskej spoločnosti musí byť slobodným a uvedomelým, a nemá byť založené na vonkajšej autorite alebo slepej viere. A skutočne, požiadavka *bezpodmienečnej slobody* dodávala ostrosť a originalitu *filozofii všeobecnej jednoty* a logicky priviedla Solovjova k uznaniu *pravdy socializmu, pravdy pozitivizmu*, dokonca až k relatívnej pravdivosti všetkých náboženstiev. Zdalo by sa, že sa tým skutočne pokúsil vytvoriť taký systém myslenia, v ktorom by sa bez akejkoľvek *výnimočnosti a násilia* mohlo uplatňovať *rovné právo* každého na existenciu a rozvoj.

Ale rozhodne to nie je tak. Bezpodmienečnosť slobody u Solovjova vyplýva z tézy o bezpodmienečnom prvopočiatku alebo Bohu, ktorý je iba jeden, a ktorého ako jediného možno pokladať za skutočne slobodného. A čo sa týka „súkromných stránok života a individuálnych síl“ vrátane človeka, tak tu je sloboda bezpodmienečná iba nominálne, keďže tá je vlastne pôvodne podmienená absolútnou Božou vôľou. Pre človeka teda sloboda absolútne splyva s plnením vôle Božej, čo znamená, že je vopred predurčená a podriadená nevyhnutnosti. V súvislosti s tým Solovjov napísal: „Pojem nevyhnutnosti... nijako nevyklučuje slobodu. Sloboda je len jeden z druhov nevyhnutnosti. Keď staviame proti sebe slobodu a nevyhnutnosť, tak tento protiklad sa obyčajne rovná protikladu vnútornej a vonkajšej nevyhnutnosti. Pre Boha je, napríklad, nevyhnutné milovať všetkých a v tvorení uskutočňovať večnú ideu blaha. Boh nemôže byť nevraživý, v Bohu nemôže existovať nenávisť: láska, rozum, sloboda sú pre Boha nevy-

hnutné. Treba povedať, že pre Boha je sloboda nevyhnutná, čo poukazuje na to, že sloboda nemôže byť pojmom bezpodmienečne a logicky vylučujúcim pojem nevyhnutnosti.⁴⁰⁴

Z toho vidno, že pre Solovjova je sloboda po prvé, *pojmem* (a ako pojem sa stožňuje s pojmom nevyhnutnosti), po druhé, *poznание* (hraničiace dokonca až s uvedením si toho, čo Boh „nemôže“ urobiť), po tretie, *poznание obsahovo definované, alebo pozitívne, pravdivé*. Preto sa sloboda bez ohľadu na s ňou spojený atribút bezpodmienečnosti celkom stráca, a my už nemôžeme uvažovať o slobode, ale iba o dvoch druhoch nevyhnutnosti: vnútornej a vonkajšej.

Podobné úvahy, hoci aj v rôznych variáciách, sú charakteristické pre všetkých ruských náboženských mysliteľov 19. – 20. storočia. Spomenieme iba dve krajné pozície: I. A. Iljina, ktorého názory na slobodu sú zaujímavé v tom zmysle, že predstavujú logické zavŕšenie rozvoja religiózne chápanej idey slobody, konkrétne jej využitie na legitimizovanie teórie a praxe fašizmu, a N. A. Berďajeva, ktorého neúspech v zachovaní „iracionálneho tajomstva slobody“, ktoré sám odhalil, je v nábožensko-filozofickom diskurze rovnako charakteristický.

Iljin rozlišuje slobodu *vonkajšiu*, negatívnu, a *vnútornú*, pozitívnu. Vonkajšia sloboda sa redukuje na neprítomnosť akéhokoľvek obmedzovania zo strany štátu či iných autoritatívnych inšancií, a taktiež ľudí snažiacich sa ukázať človeku, ako má „milovať, tvoriť a modliť sa“.⁴⁰⁵ Vonkajšiu slobodu nazýva negatívnou v tom zmysle, že je iba prostriedkom a zároveň prípravným stupňom pre druhú, skutočnú slobodu, slobodu vnútornú. Práve vnútorná alebo duchovná sloboda predstavuje cieľ ľudského života, jeho zmysel, „spočíva v dobrovoľnom a láskavom naplnení seba tým najlepším, vybraným a obľúbeným životným obsahom“.⁴⁰⁶ Ďalej Iljin spresňuje, že ide o vyplnenie „duchovného priestoru *slobodne a správne zvoleným božím obsahom*, ktorý sa získava duchovnou láskou a náboženskou vierou“.⁴⁰⁷

Takže tento ruský náboženský mysliteľ hneď spája slobodu so správnosťou výberu daného, t. j. nie svojvoľného obsahu, pričom práve jeho prítomnosť nám umožňuje hovoriť o duchovnej slobode. Je zjavné, že tu vôbec človek nerozhoduje o tom, čo je sloboda, a už vo svojej podstate je neslobodný v jeho vzťahu k slobode. Človek akoby bol postavený pred *fakt* slobody a musí sa s ním vyrovnáť rovnako ako s inými faktmi vonkajšej reality bez ohľadu na to, že svoju slobodu nazýva „vnútornou“. Sloboda ako nezvratný fakt vyžaduje od človeka podriadenie sa, pričom vedomé nesplnenie tejto požiadavky nie je možné. Človek má podľa Iljina v podstate iba dve možnosti svojho vzťahu k slobode: buď

⁴⁰⁴ SOLOVIOV, V. S. Čtenia o Bogočelovečestve. In: SOLOVIOV, V. S. Čtenia o bogočelovečestve; Statii; Stichotvorenia i poema; Iz trioch razgovorov...: Kratkaja povest' ob antikriste. Sankt-Peterburg: Chudožestvennaja literatura, 1994, s. 52.

⁴⁰⁵ ILJIN, I. A. *Puť duchovného obnovenia*. Moskva: Institut ruskoj civilizacii, 2011, s. 75.

⁴⁰⁶ Tamže, s. 78.

⁴⁰⁷ Tamže, s. 79.

sa dobrovoľne podriadi diktátu jej nevyhnutnosti, alebo sa stane obeťou slobody v priamom i v prenesenom význame tohto slova. „Vnútoraná sloboda,“ píše Iljin, „v žiadnom prípade nie je popieraním zákona a autority, t. j. neznamená nezákonnosť a vlastnú spupnosť. Nie, vnútoraná sloboda je schopnosť ducha samostatne vidieť správny zákon, samostatne uznať jeho autoritatívnu silu a vlastnými silami ho uplatňovať v živote.“⁴⁰⁸ Skutočná sloboda teda vôbec neprotirečí nevyhnutnosti, naopak, je jej vyjadrením, „lebo povinnosť a disciplína, správne a hlboko pochopené, sú len *modifikáciami vnútornej slobody*, ktorá dobrovoľne prijme tieto vnútorné súvislosti a slobodne seba určuje k vnútornej i vonkajšej prepojenosti“.⁴⁰⁹

Ako sa dalo očakávať, z toho vyplývajú konkrétne praktické dôsledky. Predovšetkým obmedzenie slobody pre tých ľudí, ktorí (a tých je vždy väčšina) „nedorástli“ do správneho chápania slobody alebo vďaka svojej nemorálnosti vôbec nie sú schopní takého chápania. „*Vonkajšia sloboda je nevyhnutná pre vnútorné sebaoslobodenie*; je posvätná iba ako skutočná záruka vnútornej slobody, no poskytovať ju človeku pre jej ponížujúce a zločinné naplnenie,“ ako zdôrazňuje Iljin, „skutočne nie je nevyhnutné.“⁴¹⁰ A keďže „duchovná autonómia sa pri zneužívaní môže stať zdrojom nekonečného utrpenia a vražedných pohrôm“,⁴¹¹ tak túto autonómiu je nevyhnutné odstrániť. Je to potrebné o to viac, že v skutočnosti žiadna autonómia neexistuje, ak za takú nepovažujeme nevyhnutnosť dobrovoľného podriadenia sa autoritatívne určenej slobode, t. j. nevyhnutnosť „samostatne a zodpovedne stáť pred tvárou Boha a slúžiť Božej veci na zemi“.⁴¹²

Takto teda uvažuje Iljin, prechádzajúc od nábožensko-filozofických sentencií „spievajúceho srdca“ k výkladu filozofie „práva“: „...ak sa využívaním politickej slobody vnútorná seba výchova ľudí posilňuje, ľudia sa učia rešpektovať vzájomnú duchovnú slobodu, a úroveň mravov a duchovnej kultúry sa zvyšuje, tak sa politická sloboda daná v pravý čas môže zastabilizovať; no ak sa využívaním politickej slobody objaví úpadok mravov a duchovnej kultúry, ak dochádza k volebnej, parlamentnej a mediálnej predajnosti, ak vnútorná seba výchova ľudí ustupuje svoje miesto roztopaši a slobodná lojalnosť uhasína, ak ľudia začínajú navzájom popierať svoju osobnú slobodu, tak politická sloboda už pre daný národ v danej epoche nie je vhodná a musí byť dočasne zrušená alebo značne obmedzená.“⁴¹³ Inými slovami, politická sloboda je prípustná iba v prípade, ak celkom splýva s tou slobodou, ktorú Iljin definuje ako slobodu skutočnú, duchovnú; v opačnom prípade je nevyhnutné politickú slobodu odstrániť. Alebo presnejšie: je nutné za každú cenu *prinútiť ľudí, aby boli slobodní*, pritom v jedinom správnom, iljinskom

⁴⁰⁸ Tamže.

⁴⁰⁹ Tamže, s. 89.

⁴¹⁰ Tamže, s. 86.

⁴¹¹ Tamže, s. 80.

⁴¹² Tamže, s. 87 – 88.

⁴¹³ Tamže, s. 92 – 93.

chápaní slobody, a kvôli dosiahnutiu tohto blahého cieľa sa netreba štítiť žiadnych prostriedkov. Následne Iljina priviedla snaha ochrániť duchovnú slobodu s vytvorením všetkých podmienok na jej správne uplatnenie k fašizmu. Stal sa ideológom „ruského fašizmu“, otvorene podporoval nacistickú propagandu, pričom tento ruský náboženský mysliteľ úprimne veril tomu, že slúži dielu Božiemu na zemi.

Opačnú pozíciu zastáva N. A. Berďajev, hoci s Iljinom má spoločný celý rad východiskových premís. Úvahy slávneho „filozofa slobody“ sú o to zaujímavejšie, že predstavujú nielen najrozvinutejšiu charakteristiku slobody v ruskej filozofickej kultúre 20. storočia, ale aj pokus prekonať racionalistickú interpretáciu slobody prostredníctvom demonštrovania obsahovej obmedzenosti slobody ako pojmu. „Pre racionalistickú filozofiu,“ píše Berďajev, „je sloboda nedosiahnuteľná a vždy končí ako nevyhnutnosť, alebo sa javí ako ilúzia. Pre mystickú filozofiu je sloboda ničím prvotným, utvrdzuje sa vo svojej *bezbrehosti* a *bezodnosti* a ničím sa neohraničuje. Sloboda, ako aj reálna skutočnosť, je iracionálna pre racionalistickú, intelektualistickú filozofiu, no je dosiahnuteľná pre filozofiu celostného ducha.“⁴¹⁴

Treba zdôrazniť, že Berďajev dôrazne a dôsledne bránil neprípustnosť výkladu slobody prostredníctvom pojmu, čo ho priviedlo k celému radu „nebezpečných“ tvrdení, podryvujúcich základy tradičného kresťanského diskurzu. Aká teda bola „cena“ slobody, a bola dostatočná?

Po prvé, ruský filozof bol nútený sformulovať tézu o *neukončenosti* tvorenia, čo spochybnilo celý rad postulátov kresťanského svetonázoru. Okrem toho samotné tvorenie predstavil v kontexte jeho „neúspechu“ ako svetovú tragédiu. „Stvoriteľ nevytvoril nevyhnutne a nasilu dokonalý a dobrý vesmír, pretože taký vesmír by nebol ani dokonalý, ani dobrý vo svojom základe. Základ dokonalosti a dobra je v slobode, v slobodnej láske k Bohu, v slobodnom spojení s Bohom, a táto povaha všetkej dokonalosti a dobra, všetkého bytia vedie k neodvratnej svetovej tragédii. Podľa plánu tvorenia je vesmír daný ako úloha, ako idea, ktorú musí tvorivo uskutočniť sloboda „stvorenej duše“.⁴¹⁵

Po druhé, slobodu ako tajomstvo interpretoval s pomocou pojmu Jakoba Böhmeho *Ungrund*, v dôsledku čoho Berďajev začal hovoriť nie o stvorení slobody, ale o slobode pred bytím. Sloboda sa z tohto hľadiska nedá odvodiť z bytia, je „zakorenená v ničote, v nebytí“. Sloboda je nadpozemská, nestvorená a oddaná Bohu, ktorý tvorí svet z nebytia, t. j. uskutočňuje akt slobody. V podstate sloboda vo svojej absolútnosti je ničím, je to nič, ktoré je v protiklade s bytím ako niečo jemu rovnocenné, umožňujúc bytiu ostať tým, čím ono je, neustále ho ohrozuje zničením, resp. návratom do pôvodného chaosu.

⁴¹⁴ BERĎAJEV, N. A. *Filosofia svobody*. In: BERĎAJEV, N. A. *Filosofia svobody. Smysl tvorčestva*. Moskva: Pravda, 1989. s. 36 – 37.

⁴¹⁵ Tamže, s. 138.

Po tretie, z tézy o absolútnosti slobody vyplynul záver o nedokonalosti Stvoriteľa, o tom, že nie je všemohúci. Vo svojej absolútnosti je sloboda, ako ju vykresľuje Berďajev, hrozná a nepremožiteľná, a dokonca ani Boh s ňou nie je schopný splynúť, hoci nachádza na jej uskutočnenie adekvátne formy bytia. Práve preto Boh tvorí človeka na svoj obraz a podobu, preto človek získava prístup k slobode pred bytím, a v tejto súvislosti ho možno považovať za rovného Bohu. Podľa ruského filozofa je antropodicea kľúčom k teodícei, čo znamená, že človek, uvedomujúci si svoju slobodu ako slobodu absolútnu, si musí vyjasniť svoju morálnu a tvorivú úlohu vo vesmíre a pomôcť Bohu završiť tvorenie: „Lebo nielen človek potrebuje Boha, ale i Boh potrebuje človeka.“⁴¹⁶

Po štvrté, Berďajev bol nútený uznať pozitívnosť negatívnej slobody alebo, použijúc náboženské termíny, hodnotu a dôležitosť hriechu. Práve tento postulat robí jeho filozofiu slobody najzaujímavejšou. Skutočne tým, že Berďajev trvá na nevyhnutnosti zachovať iracionálnosť slobody, ukazuje, že pri odstraňovaní obsahových konotácií musia byť v rovnakej miere uznané ako neopodstatnené aj pozitívne, ale aj negatívne definície slobody, pretože i jedny i druhé sú možné iba za podmienky uplatnenia rácia. Ale to znamená, že sloboda nezávislá od racionálneho obsahu musí byť uznaná ako taká vo všetkých aktoch jej uskutočnenia vrátane situácií, keď máme do činenia s „nesprávnym“ využitím slobody, t. j. so svojvôľou.

Takže s prihliadnutím na vyššie uvedené Berďajev o hriechu píše nasledujúce: „V pláne stvorenia neexistuje násilie nad žiadnou bytosťou, každému je dané realizovať svoju osobnosť, ideu založenú v Bohu, alebo ju zahubiť, vytvoriť karikatúru, falzifikát... Boh najlepšie vedel, aké tvorenie je dokonalejšie a dôstojnejšie než racionalistické a uvažujúce vedomie ľudí bezmocne postávajúcich pred veľkým tajomstvom slobody. Sloboda hriechu je skutočne najväčším tajomstvom, je to racionálne nepostihnuteľné tajomstvo, no blízke každej bytosti, pre každého hlboko zažitú i prežitú. No aj filozofujúcemu rozumu je jasné, že násilné dobro, násilná pripútanosť k Bohu by nemala nijakú hodnotu, a že bytosť obratá o slobodu výberu, o slobodu hrešiť by nebola osobnosťou.“⁴¹⁷ Takže aj hriech ako do neba volajúce narušenie Božej vôle je napriek všetkému aktom skutočnej slobody. Na jednej strane je sloboda pre človeka zdrojom zla a utrpenia, a na druhej strane by sa bez tejto negatívnej slobody človek ako „existenciálne centrum“ nemohol stať „osobnosťou“, a v perspektíve „pomocníkom“ Boha, jeho spoluvorcom. Alebo (čo je to isté): bez svetovej tragédie by nebola dosiahnuteľná svetová harmónia, bez svojvoľného odpadlivity človeka od Boha by sa nemohla naplniť vôľa Stvoriteľa v završení stvorenia vesmíru.

⁴¹⁶ BERĎAJEV, N. A. *Filosofia svobody*. In: BERĎAJEV, N. A. *Filosofia svobody. Smysl tvorčestva*. Moskva: Pravda, 1989. s. 260 – 261.

⁴¹⁷ BERĎAJEV, N. A. *Filosofia svobody*, s. 138 – 139.

Zdalo by sa teda, že sloboda sa u Berďajeva skutočne oddeľuje od pojmu slobody, a pred nami sa vynára nová skúsenosť jej filozofického chápania. Avšak takýto záver by bol unáhľený: stačí iba porovnať jednotlivé úvahy filozofa o slobode s celým jeho ostatným dielom. Nie je ťažké všimnúť si, že kým v jednom prípade je sloboda „tajomná, počiatočná, pôvodná, bezodná, bezdôvodná, iracionálna“, tak v mnohých iných prípadoch je úplne rozlúštená, kvalitatívne definovaná a racionálne vysvetlená. A nejde tu o „antinomizmus“ intuitívneho Berďajevovho filozofovania, ale najskôr o to, že ako náboženský filozof prijímajúci základné postuláty kresťanského nazerania na svet ani nemohol nevykladať slobodu pojmami nevyhnutnosti. „Posledné tajomstvo“ slobody, ako vyplýva z logiky Berďajevovho uvažovania, a zároveň napriek jeho tvrdeniam spočíva práve v tom, že človek vlastne žiadnu slobodu nemá.

Strata slobody podľa miery rozvoja postulátov „filozofie slobody“ sa však nezdá ničím zvláštnym, ak si všimneme, že Berďajev tým, ako hneď zdôvodňuje tézu o *nestvorení* slobody (téza bola potrebná na kritiku „kresťanskej neplnoletošti“, charakteristickej vládou „semitského starozákonného transcendentalizmu“, ktorý „umŕtvuje náboženský život“, pretože „sa zvrhol na policajnú akciu proti aktivitám v rámci duchovnej skúsenosti“⁴¹⁸), obral slobodu o akékoľvek bytie, a ako sa ukáže následne, aj o akúkoľvek možnosť existencie slobody ako takej. Na jednej strane sloboda mimo Boha nezávisí od Boha, na druhej strane však iba Boh je zdrojom bytia, a všetko, čo existuje, je takým iba vďaka vôli Boha ako jeho výtvor. Sloboda je absolútna, no je pred bytím, alebo presnejšie, mimo bytia: je to „sloboda nebytia“, alebo nič. Ako nič je sloboda nepostihnuteľná a racionálne nevyjadriteľná, je to večné tajomstvo (ako je tajomstvom, mimochodom, aj bytie, a taktiež aj všetko skutočne existujúce). No sloboda nachádza svoje vyjadrenie v bytí prostredníctvom aktu stvorenia. Práve preto môžeme povedať, že sloboda *je*: ako nič, sloboda sa mení na niečo, ktoré sa nazýva slobodným (slobodne stvoreným). Nie náhodou stavia Berďajev do kontrastu „slobodu nebytia“ a „slobodné bytie“, zdôrazňujúc tým proporcionálnosť a neoddeliteľnosť bytia a slobody.

Sloboda sa teda dokazuje faktom, že svet bol stvorený. Avšak stvorený svet svedčí len o slobode *Stvoriteľa*, a nehovorí nič o stvoreníach vrátane človeka. Okrem toho zo slobody Boha kvôli jeho transcendentnosti voči svetu sa nedá odvodiť sloboda vo svete. A ak je človek ako osobitá bytosť obdarený slobodou, tak dôkaz jeho slobody netreba hľadať vo svete, ale skôr naopak, v jeho spätosti so svetom: „Duch človečí je v zajatí. Toto zajatie nazývam ‚svetom‘, svetovou danosťou, nevyhnutnosťou... a pravdivá cesta je cestou duchovného oslobodenia od ‚sveta‘, cesta vyslobodenia ľudského ducha zo zajatia nevyhnutnosti.“⁴¹⁹ Mimochodom, otázku o slobode bude možné považovať za adekvátne položenú

⁴¹⁸ BERĎAJEV, N. A. Smysl tvorčestva, s. 260.

⁴¹⁹ Tamže, s. 254.

a vyriešenú iba v tom prípade, ak budeme mať na mysli slobodu človeka. Ako chápe Berďajev slobodu človeka?

Už vyššie bolo povedané, že človek má podľa Berďajeva „dar“ slobody, pričom v jej absolútnom zmysle, teda pred bytím. No má aj možnosť tento dar využiť? Na prvý pohľad tu slúži hriech ako nanajvýš názorný a presvedčivý dôkaz slobodného konania človeka. Avšak pri podrobnejšom skúmaní vidíme, že „bezodnosť prvotnej slobody“ sa človeku dáva ako „zdroj zla“, nič viac. Inými slovami, absolútna sloboda je človeku dostupná iba ako *nebytie*, resp. ako nič, ktoré sa nikdy nemôže stať niečím iným. Na rozdiel od Boha, ktorého sloboda sa realizuje v akte stvorenia, človek nie je schopný tvoriť bytie a musí sa preto obmedziť iba na *schopnosť* slobody, ktorá nikdy nenájde svoje uplatnenie v reálnom živote. Z toho vyplýva, že uvedomujúc si sám seba ako absolútne slobodného, človek nemá možnosť postupovať slobodne a je nútený zotrvať v zajatí nevyhnutnosti, prísne dodržiavajúc ustanovené zákony „svetovej danosti“. Sloboda sa tým stáva pre človeka nie len nedosiahnuteľnou, no aj principiálne neuskutočniteľnou. Jednoducho povedané, znamená to, že človek žiadnu slobodu nemá.

Je zaujímavé všimnúť si, že aj „zmysel tvorenia“ človeka, ako ho vidí Berďajev, predpokladá neprítomnosť vlastnej ľudskej slobody. Oddeliac negatívnu „slobodu ‚od‘“ od pozitívnej „slobody ‚pre‘“, ruský filozof ako základ tvorenia začal prezentovať iba tú druhú. No keďže „sloboda ‚pre‘“ je spojená s plnením výhradne Božej, a nie ľudskej vôle, tak tvorenie človeka je takým iba nominálne, pretože v skutočnosti predstavuje plnenie plánu Stvoriteľa. Odtiaľ vyplýva i chápanie slobody ako povinnosti človeka, ako určité naplnenie jeho predurčenia. „Sloboda je hrozná a vyžaduje zodpovednú službu,“ píše Berďajev. „Človek je povinný niesť bremeno slobody, nemá právo zhodiť toto bremeno zo seba. Boh prijíma iba slobodných, iba slobodných potrebuje.“⁴²⁰ Takže človek, ktorý v sebe objaví absolútnosť slobody, musí hneď uznať, že to nie je jeho sloboda, ale sloboda Boha, a musí sa úplne odovzdať do rúk vôle Božej.

Myšlienku neprítomnosti vlastnej ľudskej slobody Berďajev zavŕšil tým, že človeku odmieta poskytnúť dokonca aj slobodu spasenia: obnova svetovej harmónie nezávisí ani od človeka, ani od jeho úsilia, ale iba od zásahu vyššej bytosti. Takýto záver môžeme považovať za správny, ak vezmeme do úvahy, že vlastne iba Boh v učení Berďajeva vystupuje ako subjekt slobodného konania. „No spor medzi Stvoriteľom a produktom jeho tvorenia nemôže byť ukončený a vyriešený slobodou tvorenia, pretože táto sloboda sa stratila v hriechu. Ľudstvo a s ním aj celý svet je v područí zla, dostal sa pod nadvládu nevyhnutnosti, nachádza sa v zajatí diavla. Slobodu pochopilo stvorenie nie ako normu bytia, ale ako svojvôľu, ako niečo indiferentné a bezpredmetné; slobodu pocítila bytosť ako slobodu ‚od‘, a nie ako slobodu ‚za‘, a dostala sa do siete lži, rozpustila sa v nevyhnutnosti. Po spáchaní hriechu sa človek už nemôže slobodne a svojimi prirodzenými ľuds-

⁴²⁰ BERĎAJEV, N. A. *Filosofia svobody*, s. 193.

kými silami zachrániť a vrátiť sa k prvopočiatku bytia, keďže už nie je slobodný: jeho podstata je skazená, porobená živlom zla, napoly už prešla do sféry nebytia. Sloboda musí byť vrátená ľudstvu a svetu aktom blahorečenia Boha, zásahom samého Boha do osudu svetových dejín. Boží Zámer a Božie zjavenie vo svete, to nie je násilie nad ľudstvom, ale oslobodenie ľudstva spod otroctva a zla, je to návrat stratenej slobody, nie formálnej slobody od dokonalého bytia (slobody nebytia), ale materiálnej slobody pre dokonalé bytie (slobodné bytie).“⁴²¹

b) Marxistické chápanie slobody ako poznanej nevyhnutnosti

Teraz sa zmeriame na analýzu slobody v rámci opačnej tradície filozofickej kultúry Ruska 20. storočia, vo vedecko-materialistickej, resp. marxisticko-sovietskej tradícii. Hneď na úvod môžeme povedať, že aj tu máme na mysli predovšetkým slobodu ako pojem, pričom vo svojej podstate sa tento pojem prakticky nelíši od nábožensko-metafyzického konceptu. Aj sovietski filozofi vychádzajú z indiferentnej totožnosti slobody a poznania slobody, čo ich vedie k výkladu slobody prostredníctvom nevyhnutnosti. Zrejme sa v spoločnej snahe dominujúcej u náboženských a sovietskych filozofov za každú cenu eliminovať slobodu zo sféry filozofického diskurzu dá vidieť jeden z integrujúcich mechanizmov ruskej kultúry, ktorý počas takmer celého 20. storočia vystupuje vo forme konfrontujúceho antagonizmu oficiálnej a emigrantskej filozofickej tradície.

Najautoritatívnejšie vyjadrenia o tom, čo je to sloboda a v akom vzťahu je s nevyhnutnosťou, si môžeme prečítať v sovietskom *Filozofickom encyklopedickom slovníku*. Odkaz na slovník je tu úplne opodstatnený, pretože filozofia sa v sovietskom období pokladala za vedu, a v slovníkoch a encyklopédiách sa kumulovali najnovšie všeobecne uznané výsledky tejto vedy. Takže v článku *Vôľa* po krátkej kritike idealistických predstáv o slobode vôle čítame: „V skutočnosti je zdrojom vôľovej činnosti človeka objektívny svet, predmetno-praktická činnosť človeka zameraná na premenu sveta a zakladajúca sa na objektívnych prírodných zákonoch... Slobodná nie je vôľa, ktorá volí, vychádzajúc iba zo želaní subjektu (voluntarizmus, existencializmus), ale vôľa, ktorá volí správne, v súlade s objektívnou nevyhnutnosťou. Podľa Engelsa sloboda vôle neznamená nič iné, ako schopnosť prijímať rozhodnutia so znalosťou veci.“⁴²² Ako vidno, pre autorov slovníka je sloboda vôle podmienená správnosťou výberu, čo v podstate závisí tiež od znalosti veci. Sloboda je takto jednoducho iba iný názov pre jedine správne, a preto nevyhnutné konanie vyplývajúce z objektívnych okolností. Iba takto je sloboda pochopiteľná a fixuje sa preto v pojme, ktorý sa okamžite vydáva za slobodu.

⁴²¹ Tamže, s. 142 – 143.

⁴²² *Filosfskij encyklopedičeskij slovar*. Moskva: Sovetskaja enciklopedia, 1983.

V inom článku slovníka je uvedené „vedecké vysvetlenie“ dialektiky slobody a nevyhnutnosti, ktoré sa obmedzuje na to, že sloboda je vlastne „poznaná nevyhnutnosť“. Pritom sa zdôrazňuje, že objektívna nevyhnutnosť je prvotná vo vzťahu k vôli človeka a úplne ju definuje. Fakt, že človek sa cíti slobodným vo vzťahu k akejkoľvek determinácii, sa vysvetľuje nepoznaním skutočných príčin jeho činnosti. Ak teda slobodu vôle chápeme nie ako poznanú nevyhnutnosť, tak sa prezentuje ako ilúzia, predsudok, klam a nevedomosť. Progresívny vývoj ľudstva predpokladá, že sa človek zbaví tejto ilúzie „V začiatkoch svojich dejín človek neschopný preniknúť do tajomstva prírody zostával otrokom nepoznanej nevyhnutnosti, bol neslobodný. Čím hlbšie človek chápal objektívne zákony, tým uvedomejšími a slobodnejšími sa stávali jeho skutky. Okrem prírody je obmedzenie ľudskej slobody podmienené aj závislosťou ľudí od spoločenských síl, ktoré nad ním panujú v určitých historických podmienkach.“⁴²³

Je zaujímavé všimnúť si, že premýšľajúc o „dialektickej jednote“ slobody a nevyhnutnosti sa sovietski filozofi väčšinou zaoberali analýzou nevyhnutnosti, rozlišujúc a analyzujúc práve jej rozličné variácie. Tak napríklad okrem prírodnej a spoločensko-ekonomickej determinácie sa analyzovala i determinácia „ideálna“ ako vysvetlenie slobody z hľadiska cieľa alebo ideálu určujúceho skutky človeka. V súvislosti s tým upriamime našu pozornosť na názory E. V. Iljenkova, ktorého práce získali uznanie nielen v ZSSR, ale i vo svete.

Za predmet svojej kritickej analýzy si Iljenkov berie zdanlivú jednoznačnosť slobody vôle, jej danosť človeku ako východiskovej pozície, o pravdivosti ktorej sa nesmie pochybovať. „Samozrejme,“ píše Iljenkov, „keď sa fenomén slobody vôle berie hneď v jeho finálnej, rozvinutej forme ako ‚fakt‘ introspektívne objavovaný v sebe bytosťou obdarenou vedomím, sebauvedomením, tak aj vystupuje ako ‚jednoduchá‘, neodvoditeľná vlastnosť, či dokonca ako predpoklad sebauvedomenia, ako niečo nielen nevysvetliteľné, no i celkovo pôsobiace ako základ ‚vysvetlenia iných fenoménov vedomia‘.“⁴²⁴ Je zřejmé, že subjektívno-psychologicky dôkaz slobody je nedostatočný, keďže neexistuje žiadna záruka, že to nie je jednoduchá ilúzia, resp. metafyzický predsudok. Potrebujeme „vedecké“ chápanie fenoménov slobody vôle, a to podľa Iljenkova spočíva vo vyhľadávaní vedomiu skrytých príčin, ktoré sa pokladajú za slobodné skutky.

Berúc do úvahy prírodné i spoločenské determinanty Iljenkov ukazuje, že určujúcim momentom v slobodnej vôli človeka je *predpokladanie cieľa* alebo snaha dosiahnuť ideál, čo nie je možné vysvetliť výhradne biologickými alebo materiálnymi príčinami. Špecifika slobody človeka spočíva práve v jeho schopnosti konštruovať konanie podľa obrazu vybraného cieľa, a preto je nevyhnutné analyzovať, akým spôsobom sa cieľ stanovuje.

⁴²³ Tamže.

⁴²⁴ ILIENKOV, E. V. Fichte i „svoboda voli“. In: ILIENKOV, E. V. *Filosofia i kultura*. Moskva: Politizdat, 1991, s. 108.

Je známe, že človek si obyčajne stanovuje ciele sám a samostatne smeruje svoju vôľu na ich realizáciu. Vôľa je v podstate schopnosť smerovať k cieľu, t. j. neustále vyvíjať činnosť na dosiahnutie cieľa. „Ak je cieľ vedomý, sformulovaný a zrozumiteľný,“ píše Iljenkov, „tak sa celé konanie zamerané na jeho dosiahnutie podriadi nevyhnutnosti, pričom vôľa je tým ‚silnejšia‘ (tým ‚slobodnejšia‘), čím jasnejšia je predstava o celom súhrne okolností – najbližších, ale aj tých vzdialenejších, v rámci ktorého sa uskutočňuje činnosť (súhrn činnosti).“⁴²⁵ Pociť slobody je takto spojený s postupovaním k cieľu, a je podmienený možnosťou realizovať práve tie úkony, ktoré sú nevyhnutné na dosiahnutie stanoveného cieľa. Odtiaľ vyplýva tak „pozitívna“ definícia slobody, (sloboda je poznaná nevyhnutnosť), ako aj „negatívna“ (sloboda je nezávislosť od všetkého vonkajšieho sveta, schopnosť konať napriek tlaku celého množstva vonkajších okolností). Nie je ťažké všimnúť si, že pozitívna i negatívna definícia slobody sa navzájom nevyklúčujú, ale doplňujú sa, pretože sloboda ako nezávislosť má zmysel iba v kontexte slobody ako poznanej nevyhnutnosti: konať napriek vonkajším okolnostiam je možné, iba ak odstránime prekážky na dosiahnutie stanoveného cieľa, t. j. je možné prekonať nevyhnutnosť jednotlivých (náhodných, ojedinelých) okolností – podmienok v záujme naplnenia všeobecnej a najvyššej nevyhnutnosti.

Takže ak je cieľ vedomý, tak vystupuje ako zákon určujúci obsah a následnosť úkonov smerujúcich k jeho splneniu. Je zřejmé, že sloboda je v danom prípade synonymom nevyhnutnosti. Ale nie vždy sa stáva, aby človek pri svojom konaní sám seba prísne hodnotil v tom, kvôli čomu to všetko robí. Existujú, ako sa zdá, aj nemotivované skutky alebo spontánne konanie, a najskôr tie treba posudzovať ako akty slobody. Avšak, ako ukazuje Iljenkov, aj v týchto prípadoch má svoje miesto determinácia, ktorú Iljenkov nazýva „ideálnou“. Špecifika tejto determinácie spočíva v tom, že cieľ, kvôli dosiahnutiu ktorého sa nutne vykonávajú skutky, ostáva čiastočne alebo celkom nepochopený a nejasný (najmä ak nejde o konkrétne skutky jednotlivých ľudí, ale o spoločnú činnosť sociá, ktoré sa môžu uskutočňovať aj v priebehu storočí). Aby sme vylúčili podobné nedorozumenia, „samotný pojem (pochopenie) cieľa tu musí byť považovaný za integrálnu súčasť celého množstva kauzálnych súvislostí, za ich celkovú výslednicu, za nevyhnutnosť raziacu si cestu zhlukom náhod, za niečo všeobecné a spájajúce celú masu jednotlivých a jedinečných okolností“.⁴²⁶ Ak vychádzame z takéhoto chápania cieľa, môžeme povedať, že človek, ktorý koná slobodne, uspokojuje nielen svoju vlastnú, individuálne-egoistickú potrebu, ale hlavne potrebu všeobecnú, „kolektívne prijatú“, ktorá sa stáva, či už vedome, alebo nie, jeho osobnou potrebou. Práve všeobecná (v ideáli – všeľudská) potreba určuje cieľ (ideál) a zároveň je ním určovaná, a preto človek nadobúda reálnu slobodu „pohybu podľa logiky predmetnej skutočnosti“, konania v súlade s ňou, a prekonávanie preká-

⁴²⁵ Tamže, s. 112.

⁴²⁶ Tamže.

žok. „Takže,“ formuluje Iljenkov záver „čo je to teda ‚sloboda vôle‘? Schopnosť realizovať celý súhrn skutkov napriek odkláňajúcim vplyvom bezprostredných okolností, t. j. ‚slobodne‘ vo vzťahu k nim, koordinujúc konanie s univerzálnou závislosťou (nevyhnutnosťou), ideálne vyjadrenou vo forme cieľa (t. j. potreby čisto spoločensky všeobecného, a nie individuálneho pôvodu a charakteru).“⁴²⁷

Takto vystupuje všeobecnosť cieľa vo vzťahu k jednotlivému človeku ako bezpodmienečný determinant jeho skutkov, a vedomé podriadenie sa tomuto cieľu predstavuje pozitívny obsah pojmu *sloboda*. Univerzálne sa nevyhnutnosť stáva jedinou realitou ľudského života.

c) *Sloboda ako svojvôľa*

Pri svojich úvahách o slobode ako o pojme, odstrániac tým z oblasti záujmu problematiku slobody, sa aj náboženský, aj sovietski filozofi dožadovali nejakého dôkazu od oponentov, poukazujúc pritom na zhubnosť chápania slobody ako *svojvôle*. Takto vznikla ďalšia forma utajenia slobody v ruskej filozofickej kultúre.

Tu je hneď na úvod namieste uviesť, že v skutočnosti je svojvôľa logicky nemožná, pretože sloboda sa stotožňuje s nevyhnutnosťou. Vo svete totálnej nevyhnutnosti – a práve takým sa ruským filozofom, spomínaným vyššie, javil život človeka, sú pojmy „sloboda“ a „svojvôľa“ nanajvýš relatívne: pri ďalšom uvažovaní o ich obsahu sa stáva očividným, že poukazujú na rovnakú nevyhnutnosť, po svojom zdôrazňujú jej všeobecnosť. Napriek tomu negatívne konotácie, predovšetkým emocionálne-morálneho charakteru spojené so slovom „svojvôľa“, sa často využívali ako rétorické argumenty v diskusiách o slobode, najmä vtedy, keď sa spochybňovala oprávnenosť výkladu slobody ako pojmu.

Čo je to teda svojvôľa, ak sloboda je nepoznaná nevyhnutnosť? V kontexte uvažovania náboženských filozofov treba uznať, že svojvôľa je hriech, nesprávne využitie slobody, ktorá bola človeku daná, nepochopenie zámeru Stvoriteľa, resp. nesúhlas s rešpektovaním Bohom stanovených zákonov svetového poriadku. Všeobecne môžeme povedať, že svojvôľa je zlo. No azda existuje zlo vo svete, ktorý stvoril milostivý Boh? Samozrejme, že nie: teodícia obyčajne rieši tento problém poukazovaním na neprítomnosť ontologického statusu zla, z čoho vyplýva, že zlo existuje výhradne vďaka ľudskej neschopnosti adekvátne chápať dobro. Zlo je podľa všeobecného presvedčenia nedostatok dobra. „Existuje iba dobro,“ píše napríklad L. P. Karsavin. „Zlo neexistuje, *niet ho* v najpresnejšom a absolútnom význame slova. A ak dokonca nazývame zlo nedostatkom, ‚zbavením‘, nesmieme fenoménu *nič* pripisovať akékoľvek vlastnosti, nesmieme zamieňať ‚nedostatok‘ alebo ‚zbavenie‘ za akékoľvek bytie. Zlo nežije v dobre a dobrom, ako sa radi nechali i nechajú počuť: azda môže nejaké *nič* žiť? Preto ak existuje konkrétne zlo, s ktorým sa v živote stretávame, môže existovať iba ako

⁴²⁷ Tamže.

nedostatočné dobro odhaľujúce svoju nedostatočnosť prostredníctvom svojho kontrastu s plnosťou dobra.“⁴²⁸

To isté môžeme povedať i o svojvôli: existuje iba sloboda ako poznaná nevyhnutnosť; svojvôľa v presnom význame tohto slova neexistuje; svojvôľa znamená nedostatok slobody, presnejšie, nedostatočné pochopenie univerzálnej nevyhnutnosti. Pre sovietskych filozofov je fiktívnosť svojvôle samozrejماً sama osebe, a táto téma, ako sa zdá, ani nie je predmetom diskusií. Podstatu ich chápania svojvôle môžeme vyjadriť slovami súčasného francúzskeho filozofa André Comte-Sponvilla, ktorý (zjavne nie bez irónie) zisťuje, že svojvôľa je „to, čo závisí výhradne od vôle a nepotrebuje zdôvodnenie a vysvetlenie príčin. Svojvôľou by mohla byť sloboda vôle, ak by bola absolútne zbavená determinizmu. Pravda, vtedy by už prestala byť slobodou“.⁴²⁹ Naopak, v ruskej nábožensko-filozofickej literatúre sa demonštrovaníu absurdnosti svojvôle venuje veľká pozornosť. Bola to napríklad jedna z obľúbených tém F. M. Dostojevského, ktorý stanovil „diag-nózu“ súčasnosti ako podľahnutie mámeniu svojvôle.

Jeden z najvýraznejších obrazov stvárnených Dostojevským s cieľom vysmiať svojvôľu a ukázať zhubnosť života „podľa človeka“, a nie „podľa Boha“, je obraz ilegálneho, podzemného človeka. Disponujúci „zosilneným vedomím“ a pokladaný za garanta skutočnej slobody sa podzemný človek vysmieva prírodným zákonom, nerešpektuje ich práve preto, že si uvedomuje nemožnosť ich porušovania. Najviac zo všetkého si cení svoje „vrtochy“, vôľu, želanie konať nerozumne, nevýhodne, na škodu seba a natruc ostatným. Ide hlavou proti múru, no nie preto, aby ho prerazil, ale iba preto, aby dokázal svoju slobodu. Lebo táto sloboda, nespútaná nijakými obmedzeniami a protirečiaca zdravému rozumu, „zachováva nám to najhlavnejšie a najdrahšie, t. j. našu identitu a našu individualitu“, a iba vďaka takej slobode je vlastne človek schopný žiť, nie iba odtrpieť svoje racionálne vypočítané existovanie ako obyčajné „koliesko stroja“.⁴³⁰

Podľa ruského spisovateľa sa sloboda ako svojvôľa pri svojom dôslednom naplnení mení nielen na otroctvo, ale napokon na neschopnosť vykonávať akékoľvek skutky. Intenzívnejšie vedomý si človek je človekom „retortným“, t. j. umelým, zrodeným z myšlienky, vymysleným, a preto nečinným a inertným. Jeho úvahy o slobode najlepšie dokazujú absenciu akejkoľvek slobody.⁴³¹ „Príčinou ilegality je zničenie viery vo všeobecné pravidlá,“ písal Dostojevskij v poznám-

⁴²⁸ KARSAVIN, L. P. O dobre i zle. In: KARSAVIN, L. P. *Malye sočinenia*. Sankt-Peterburg: Aleteja, 1994, s. 260.

⁴²⁹ KONT-SPONVIL, A. *Filosofskij slovar*. Moskva: Eterna, 2012, s. 459.

⁴³⁰ DOSTOJEVSKIJ, F. M. Zapiski iz podpolia. In: DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Polnoe sobrania sočinenij*. V 30 tomach. 5. Leningrad: Nauka, 1973, s. 114.

⁴³¹ Pozri: RYBAS, A. E. Dialektika podpol'nogo čeloveka: Dostojevskij versus Niče. In: *Veče*. Almanach ruskoj filosofii i kul'tury. Nomer 16. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo SPbGU, 2004, s. 37 – 48.

kach k románu *Výrastok*. „Nič nie je sväté.“⁴³² A tak práve „pravidlá“, ktoré sú nám dané zhora, vytvárajú podmienky pre slobodu človeka a umožňujú ju. Porušovanie týchto pravidiel (hoci toto porušovanie môže byť chápané ako svojvôľa) je v skutočnosti ich plnenie.

V mnohom sa vďaka publicistickým románom Dostojevského dostal do povedomia ruských náboženských filozofov svojrázny „vzorec“ svojvôle: „Ak Boha niet, všetko je dovolené.“ Táto okrídlená fráza sa stala akýmsi argumentom, s pomocou ktorého jedni dokazovali identickosť mravnosti a religiozity, druhí existenciu Boha, no nikto si nevšimol vnútornú protirečivosť tejto frázy. Skutočne tento záver vyplýva aj z opačnej premisy: „Ak Boh existuje, všetko je dovolené“, pretože uznávajúc bytie Boha musíme uznať aj to, že človek bol stvorený ako slobodný. Aký je teda zmysel vzorca svojvôle?

V danom prípade hrá kľúčovú úlohu najskôr to, čo nie je vyjadrené, no čo sa chápe ako niečo samozrejmé. Lebo čo je dovolené, ak Boha niet? Jasné, že len to najhoršie, najpodlejšie, zverské. Takže podľa Dostojevského a jeho stúpcov človek prirodzene inklinuje k zlu a je ochotný zabíjať, znásilňovať, kraďnúť, ak ho včas nezastavia upozornením na vyššiu súdnu inštanciu a hroziacu pomstu. Boh – pomstiteľ prísne trestajúci každého, kto sa osmelí konať podľa vlastnej vôle, t. j. slobodne – taký je podtext frázy „Všetko je dovolené“. A tiež príslušné chápanie človeka ako služobníka Božieho, ktorý si bez Boha nielenže neužíva slobodu, ale nie je schopný ani milovať a žiť ako človek. Napríklad Berďajev sa vôbec nesaží byť originálny, keď tvrdí, že „bezbožná“ láska neexistuje: „Je to láska ako opak kresťanskej lásky, nie od Zmyslu bytia, ale od nezmyselnosti bytia, nie na potvrdenie večného života, ale na využitie pominateľného okamihu života. Je to fantastická utópia. Taká láska nebude nikdy v bezbožnom ľudstve; v bezbožnom ľudstve bude to, čo je vykreslené v románe *Besy*.“⁴³³

3. Nemetafyzická koncepcia slobody

Z uvedeného exkurzu do histórie ruskej mysle teda vidno, že zamieňanie slobody pojmom slobody obsahovo určeným rozumom ako nevyhnutnosť, a prekliatie slobody pod názvom svojvôle sú nanajvýš charakteristické pre filozofickú kultúru Ruska, čo v mnohom určuje jej podstatu. Príčinu neprijatia slobody možno vysvetliť faktom, že hlavné prúdy ruskej filozofie sa vždy orientovali na vytvorenie *generalizujúcich diskurzov*, ktorých štruktúra zásadne vylučuje možnosť tematizovania slobody. Z toho vyplýva aj zásadný a nezmieriteľný protiklad so-

⁴³² DOSTOJEVSKIJ, F. M. Podrostok: Rukopisnye redakcii. In: DOSTOJEVSKIJ, F. M. *Polnoe sobranie sočinenij*. V 30 tomach T. 16. Leningrad: Nauka, 1976, s. 330.

⁴³³ BERĎAJEV, N. A. Mirosozercanie Dostojevskogo. In: BERĎAJEV, N. A. *Russkaja ideja. Mirosozercanie Dostojevskogo*. Moskva: Izdatel'stvo E, 2016, s. 419.

vietskej filozofie a filozofie „ruského zahraničia“, aj fenomén „dvojníka“,⁴³⁴ aj bolestivé „explózie“ podmienené binárnosťou ruskej kultúry⁴³⁵.

Avšak to neznamená, že sloboda sa vôbec nedostala do centra pozornosti ruských filozofov. Môžeme sa o tom presvedčiť, ak sa bližšie pozrieme na pokusy vytvoriť *nemetafyzickú* filozofiu, ktoré sa objavujú v Rusku už v polovici 19. storočia, a na začiatku 20. storočia už v mnohom určovali obsah vtedajšieho myslenia.

Nemetafyzická tradícia v ruskej filozofii je predstavená v podobe dvoch ideových prúdov: nihilizmu a pozitivizmu. Bez ohľadu na to, že pozitivizmus a nihilizmus na prvý pohľad predstavujú protikladné filozofické pozície (v prvom prípade sa predpokladá možnosť pozitívneho poznania, v druhom sa táto možnosť popiera), sú v podstate identické alebo v každom prípade sa navzájom predpokladajú. Tým sa vysvetľuje fakt, že aj nihilizmus, aj pozitivizmus začínajú byť populárne v Rusku približne v rovnakom čase. A tak myšlienky Augusta Comta pútajú pozornosť ruských intelektuálov už v druhej polovici 40. rokov 19. storočia (v roku 1847 bol v „*Otečestvennyh zapiskach*“ publikovaný rozsiahly článok V. Miliutina, ktorý prezentoval základné myšlienky „*Kurzu pozitívnej filozofie*“, a v polovici 60. rokov sa už prakticky vo všetkých časopisoch publikujú materiály, analyzujúce filozofické názory Augusta Comta, Johna Stuarta Milla, Herberta Spencera. V rovnakom čase, z veľkej časti najmä vďaka románu I. S. Turgeneva *Otcovia a deti* (1860 – 1861), sa dostáva do obehu slovo nihilizmus a s ním spojená filozofická problematika sa organicky začleňuje do kontextu pozitivizmu. Okrem toho najväšňivejší stúpenci pozitívnej filozofie sa začali nazývať nihilistami, ako to bolo napríklad u D. I. Pisareva, ktorý sa domnieval, že práve v nihilizme je najpresnejšie vyjadrená podstata jeho filozofickej pozície.⁴³⁶

Treba zdôrazniť, že zblíženie pozitivizmu a nihilizmu nemohlo byť náhodné. Môžeme spomenúť dve príčiny, vďaka ktorým sa obsahové splynutie dvoch filozofických pozícií stalo možným, dokonca nevyhnutným: 1) aj nihilizmus, aj pozitivizmus v Rusku ako zákonitý výsledok rozvoja ruskej kultúry predstavujú iba sčasti prevzatú európsku filozofiu; môžeme dokonca povedať, že prevzaté boli iba pomenovania príslušných názorov, ale nie ich obsah: vzniklo to úplne autonómne a bola to skúsenosť z riešenia rovnakých problémov; 2) ako nihilizmus, tak aj pozitivizmus boli svojím spôsobom formou filozofického protestu proti „nerozumnosti“ skutočnosti, ktorý sa zameral na hľadanie ciest na „odkľatie“ sveta, čo sa dialo prostredníctvom upriamania sa na ideu vedeckosti filozofického poznania, premyslenia jej možností a oblasti uplatnenia.

⁴³⁴ KANTOR, V. K. *Lubov k dvojníku. Mif i real'nost' russkoj kultury: Očerki*. Moskva: Naučno-političeskaj kniga, 2013.

⁴³⁵ LOŠTAN, J. M. *Kul'tura i vzryv*. Moskva: Gnozis, 1992.

⁴³⁶ VOLODIN, A. I. I eto nazyvaetsja nigilizmom? In: PISAREV, D. I. *Istoričeskie eskizy*. Moskva: Pravda, 1989, s. 3 – 10.

a) Sloboda ako skúsenosť ničoho: nastolenie problému v ruskom nihilizme

Nihilizmus ako filozofická pozícia sa do Ruska dostal z Európy, najprv vo forme pesimizmu (Arthur Schopenhauer) a anarchizmu (Max Stirner), potom ako dôsledok popularizácie filozofie Friedricha Nietzscheho. Avšak príklon k nihilizmu bol pre ruských mysliteľov vždy niečím väčším než iba jednoduchým nasledovaním európskej filozofie. Keď napríklad vyšiel román I. S. Turgeneva *Otcovia a deti* a nihilizmus prišiel do módy, tí ruskí intelektuáli, ktorých kolektívny portrét bol zachytený v obraze Jevgenija Bazarova, odrazu odmietali túto módu. Mimochodom, Turgenev dobre chápal celú vážnosť a premyslenosť nihilistickej pozície, a preto postavil proti Bazarovovi, skutočnému nihilistovi povrchných nihilistov – Arkadija Kirsanova, Sitnikova a Kukšinu. Takýmto spôsobom Turgenev zachytil dve formy ruského nihilizmu: nihilizmus povrchný, predstavujúci jednoduchú nihilistickú módu ako výsledok európskeho vplyvu, a nihilizmus hlboký, premyslený a vyplývajúci zo samotného života v Rusku tvoriaci jeho pozitívny obsah. Keď na konci 19. storočia do Ruska prenikla filozofia Nietzscheho, jeho myšlienky sa ruskej verejnosti zdali veľmi známe, dokonca ako vlastné. Nie náhodou sa historici ruskej filozofie často zaoberajú tým, že napríklad vyhladávajú „ruskú stopu“ vo formovaní Nietzscheho názorov a nachádzajú ju vo vplyve A. I. Gercena, L. N. Tolstého a F. M. Dostojevského.⁴³⁷ Opäť teda vzniká na jednej strane móda Nietzscheho, ktorá zrodila množstvo povrchných imitátorov (typu F. F. Kuklarského) a fenomén „opičenia sa“ (L. Šestov, S. L. Frank a iní), a na druhej strane pozorujeme samostatný rozvoj nietzscheovskej problematiky a využívanie jeho filozofie pre konkrétne životné zmeny.

Existujú všetky dôvody tvrdiť, že ruský nihilizmus je osobitný autonómny výtvor podmienený logikou rozvoja ruskej kultúry. Ak aj bol ruský nihilizmus spojený s európskym nihilizmom, tak iba na úrovni terminológie, t. j. zvonku. Pojmy vytvorené v európskej filozofickej tradícii sa používali na označenie tých reálií, ktoré vznikli v procese filozofického, kultúrneho, náboženského a spoločensko-politického rozvoja Ruska. Ak bol na Západe nihilizmus predovšetkým záverom filozofického rozumu a nevyhnutným dôsledkom platonizmu, negatívnym výsledkom rozvoja metafyziky, tak v Rusku bol produktom celého života. Európsky nihilizmus bol najmä teoretický, vždy bol súkromnou záležitosťou jednotlivého mysliteľa bez veľkého vplyvu na spoločenský život; ruský nihilizmus bol vždy prednostne praktický: v tom spočíva aj dôvod takého rýchleho rozšírenia myšlienok, početnosť jeho prívržencov a rýchly prechod od slov k činom.⁴³⁸

No hlavný rozdiel ruského nihilizmu v porovnaní s európskym spočíva v po-

⁴³⁷ JEVLAMPIEV, I. I. O nekotorych russkikh istočnikach filosofii Nicče (Gercen, Dostojevskij, Tolstoj). In: *Slavia Orientalis*, 2016, T. LXV, Nr. 4. s. 651 – 666.

⁴³⁸ SAVČUK, V. V. Vremja nihilizma. In: *Sud'ba nihilizma: Ernst Junger, Martin Heidegger, Dietmar Kamper, Günter Figal*. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo SPbGU, 2006, s. 163 – 220.

zitívnom programe. V Európe slovo *nihilizmus* používali a používajú spravidla v negatívnom zmysle na kritiku filozofických názorov oponentov. Dokonca Nietzsche, ktorý sa považoval za „prvého dokonalého nihilistu Európy“, sa odrazu poponáhľal s vysvetlením, že on už prežil v sebe až do dôsledkov ten nihilizmus, a preto ho už má „za sebou, mimo seba“.⁴³⁹ Naproti tomu v Rusku bol pojem *nihilizmus* prvýkrát naplnený pozitívnym obsahom a stal sa *sebabopomenovaním* príslušnej filozofickej pozície.

Už Jevgenij Bazarov u Turgeneva sám seba nazýva nihilistom, zdôrazňujúc pritom výhody svojej pozície: „Nihilista je človek, ktorý sa neskloní pred žiadnou autoritou, ktorý iba tak neuverí žiadnemu princípu, hoci by sa tento princíp tešil všeobecnej pozornosti a úcte.“⁴⁴⁰ D. I. Pisarev chápe pod nihilizmom pozitívny program „mysliacich realistov“.⁴⁴¹ No najvýstižnejšie a najdôslednejšie zdôvodnenie a rozvoj filozofickej problematiky nihilizmu je prezentovaný v prácach A. I. Gercena.

Pre Gercena predstavuje nihilizmus vrchol filozofického rozvoja a je charakteristický predovšetkým svojou *intelektuálnou hodnotou*. Tiež je dôležité uviesť, že práve nihilizmus, tak ako ho chápe Gercen, vyjadruje *skutočný charakter ruskej mysle*, poetickej i špekulatívnej. Okrem toho Gercen spája nihilistické názory s problematikou slobody: „Charakteristickou črtou tohto smeru je tragické oslobodenie svedomia, nemilosrdné popieranie, horká irónia, trýznivé ponorenie sa do seba. Niekedy je toto všetko rozrážané šialeným smiechom, no v tom smiechu nie je nič veselé. Rus vhodený do tiesnivého prostredia, vyzbrojený jasným názorom a nepodplatiteľnou logikou sa rýchlo oslobodí od viery i od mravov svojich otcov. Mysliaci Rus je ten najnezávislejší človek na svete.“⁴⁴²

Úvahy o slobode predstavujú základný systémový pilier Gercenovej nihilistickej filozofie. Ten definuje nihilizmus predovšetkým ako oslobodenie sa od myšlienok a dogiem metafyziky i náboženstva, zväzujúcich tvorivý rozlet mysle. Tým, že sa pokúsil postaviť novú, vedeckú filozofiu do kontrastu s tradičným systémom názorov, vytvoril Gercen teóriu *realizmu*. Filozof, ako aj vedec, musí sledovať aj „zákulisnú prácu“⁴⁴³ prírody, aby pochopil a vyjadril, ak je to možné, principiálne skrytú dynamiku života. Na to treba splniť minimálne štyri podmienky:

⁴³⁹ NIETZSCHE, F. *Voľa k vlasti. Opyt pereocenki vsech cennostej*. Moskva: Kul'turnaja revolucija, 2005, s. 25.

⁴⁴⁰ TURGENEV, I. S. Otcy i deti. In: TURGENEV, I. S. *Polnoe sobranie sočinenij v 30 tomach T. 7*. Moskva: Nauka, 1981, s. 25.

⁴⁴¹ PISAREV, D. I. Realisty. In: PISAREV, D. I. *Polnoe sobranie sočinenij v 6 tomach T. 4*. Sankt-Peterburg: Tipografija J. N. Erlich, 1903, s. 9 – 154.

⁴⁴² GERCEN, A. I. Russkij narod i socializm. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach. T. 2*. Moskva: Mysľ, 1986, s. 175 – 176.

⁴⁴³ GERCEN, A. I. Pisma ob izučenii prirody. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach T. 1*. Moskva: Mysľ, 1985, s. 223.

Po prvé, treba sa zbaviť zvyku myslieť pomocou hotových právd a slepo sa podriaďovať autoritám, nech by boli akokoľvek posvätené tradíciou alebo verejnou mienkou. Filozof musí mať „odvahou vedieť, mať tú svätú drzosť strhnúť záves z Izidy a upriamiť svoj planúci zrak na obnaženú pravdu, hoci aj za cenu života a najlepších nádejí“.⁴⁴⁴ A keďže v „cárstve pravdy niet autorít“,⁴⁴⁵ tak sa musí filozof opierať iba o svoj vlastný rozum a riadiť sa princípom „tout accepter et rien exclure“,⁴⁴⁶ samostatne riešiť aj najťažšie otázky, dospievajúc tým „do konca, do posledných dôsledkov“.⁴⁴⁷

Po druhé, je nutné vypracovať príslušnú metodológiu filozofického poznania, ktorú Gercen nazýva dialektika. Jej podstata spočíva v tom, aby sa dosiahnuté poznanie považovalo za principiálne neúplné a aby sa nepripustilo jeho zakonzervovanie vo forme absolútnych právd, ale aby sa využilo pre dosiahnutie iného poznania, ktoré by vystupovalo ako negácia pôvodných postulátov, a tým otváralo novú perspektívu chápania života. „Um, zbavený prijatého a určeného mu systému,“ píše Gercen, „obmedzujúc sa jednostranným definíciami predmetu, sa takto spontánne približuje k jeho dopĺňujúcej stránke; je to začiatok tlkotu dialektického srdca; na prvý pohľad sa toto srdce iba potáca dozadu a dopredu, ale v skutočnosti tento tlkot svedčí o živom, planúcom prúde, plynúcom vo svojom nepretržitom rytme; a v dialektických premenách sa zakaždým, s každým úderom mysle stáva čistejším a živším.“⁴⁴⁸ Uplatnenie metódy dialektiky umožňuje podľa Gercena pochopiť podstatu v kontexte jej vzniku, vylučuje možnosť vzniku filozofických systémov a nahrádza túto tradičnú formu filozofovania principiálne novou – improvizáciou.⁴⁴⁹

Po tretie, je dôležité pochopiť, že predmetnosť filozofického poznania nespočíva vo „všeobecných sférach“, ale v „súkromnom živote“ človeka. Takýto presun pozornosti filozofa nie je natoľko podmienený objavením neúčinnosti abstrakcií, nakoľko zvýšením nárokov na vlastnú poznávaciu činnosť, ktorá teraz nie je zameraná na zachytenie nemenného a nevyhnutného, ale na pochopenie dočasného a náhodného. Gercen vidí nedostatok tradičnej filozofie predovšetkým v tom, že „neovládla ešte ideu jednotlivca, je k nemu ešte chladná.“⁴⁵⁰ Ak sa aj individuálne, náhodné a pominuteľné stalo predmetom filozofického záujmu,

⁴⁴⁴ GERCEN, A. I. Diletantizm v nauke. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach T. 1.* Moskva: Mysl', 1985, s. 97.

⁴⁴⁵ GERCEN, A. I. Pismo N.Ch. Ketčeru. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach T. 1.* Moskva: Mysl', 1985, s. 419.

⁴⁴⁶ GERCEN, A. I. O meste človeka v prírode. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach T. 1.* Moskva, Mysl', 1985, s. 74. – „Všjo priňať i ničego ne isklučať“.

⁴⁴⁷ GERCEN, A. I. Iz dnevnika 1842 – 1845 gg. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach T. 1.* Moskva: Mysl', 1985, s. 453.

⁴⁴⁸ GERCEN, A. I. Pisma ob izučenii prirody, s. 383.

⁴⁴⁹ Pozri: CHLESTAKOV, R. *Alexandr Gercen: improvizacia protiv doktriny.* Moskva 2001.

⁴⁵⁰ GERCEN, A. I. Pismo N. P. Ogarevu. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach T. 1.* Moskva: Mysl', 1985, s. 425.

tak iba ako element všeobecného: nadobudnúc takto metafyzickú interpretáciu sa zrieklo práve toho, čo ho robilo unikátnym. A napokon dochádzalo k zamieňaniu pojmov a pod zásterkou absolútneho poznania silnela „podautoritatívna“ scholastika, systém do seba uzavretých definícií o „najzákladnejších základoch“, no nič nevypovedajúcich o konkrétnej realite. Kritizujúc scholastiku Gercen ukazuje, že „skutočne ťažké na pochopenie nie sú na míle vzdialené krajiny, ale tie, ktoré sú pri nás tak blízko, že si ich ani nevšíname, je to náš súkromný život, naše praktické vzťahy k iným ľuďom, naše stretnutia s nimi“.⁴⁵¹

Po štvrté, je nevyhnutné zbaviť sa čisto teoretického chápania skutočnosti. Je očividné, že tematizovanie individuálneho ako predmetu filozofie vylučuje možnosť jeho objektivizácie a vyjadrenia pomocou formálne neprotirečivých výrokov: keďže unikátne nie je možné vtiesnať do definície bez toho, aby sa zdeformovala jeho podstata, tak sa z neho nedá vytvoriť poznanie v bežnom zmysle tohto slova. Z toho vyplýva, že treba nanovo pochopiť samotné poznanie, no aj spôsob jeho vyjadrenia. S týmto cieľom zavádza Gercen pojmy „konať“ a „sfunkčniť“. Filozof, ktorý sa pokúša poznať pominuteľné a náhodné, sa nemôže uspokojiť s ideálom „pokojného nazerania a videnia; žiada sa mu plnosť opojenia i nedostatku v živote; žiada sa mu *konať*, pretože iba *konanie* môže človeka plne uspokojiť“.⁴⁵² Pochopiť niečo znamená nielen „zmieriť rozum a prírodu, ale vykonať určitý skutok, konať so zámerom zmeniť prírodu; vyjadriť pochopené znamená *sfunkčniť*, realizovať možnosť takejto premeny“. Za ideál poznania navrhuje Gercen považovať nie vytvorenie systému absolútneho poznania (čo ani nie je možné), ani nie ustanovenie jednoznačnej korelácie medzi subjektom a objektom (to nie je potrebné), ale realizáciu čo najväčšieho počtu aktov ľudského konania – zároveň teoretických i praktických aktov, aktov slobody: „Treba naštartovať, *sfunkčniť* všetky možnosti, žiť na všetky strany, to je encyklopédia života.“⁴⁵³

Tým, že Gercen postavil pred seba úlohu „rozvinúť filozofiu do života“,⁴⁵⁴ venoval hlavnú pozornosť analýze toho, „ako chápe žijúci človek“,⁴⁵⁵ t. j. človek konkrétny. Realizmus chápe Gercen ako epochu „zdokonaľovania“, keď sa prekonáva dualizmus bytia a myslenia, čím sa otvára možnosť pre nemetafyzické chápanie života. Tomuto cieľu slúži teória objektívnosti rozumu, ktorú Gercen formuluje, v mnohom vychádzajúc z dialektiky F. Hegela, presnejšie, podstatným spôsobom ju transformujúc, pretože namiesto absolútnej idey tu ako sub-

⁴⁵¹ GERCEN, A. I. Kaprizy i razdumie. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach. T. 1.* Moskva: Mysľ, 1985, s. 176.

⁴⁵² GERCEN, A. I. Diletantizm v nauke, s. 136.

⁴⁵³ GERCEN, A. I. Pismo N. P. Ogarevu i N. M. Satinu. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach. T. 1.* Moskva: Mysľ, 1985, s. 431.

⁴⁵⁴ GERCEN, A. I. Pismo N. P. Ogarevu. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach. T. 1.* Moskva: Mysľ, 1985, s. 427.

⁴⁵⁵ GERCEN, A. I. Diletantizm v nauke, s. 144.

jekt rozvoja vystupuje príroda. Avšak prírodu chápe Gercen nielen ako objektívnu realitu stojacu proti človeku ako predmet poznania, no zároveň aj ako formu tvorivého uskutočnenia života, skúsenosť jej možného racionálneho výkladu. Takto poriadok vecí v prírode presne zodpovedá poriadku ideí tvoriacich obsah jej poznania; objektívnosť rozumu je priamy dôsledok objektívnosti vonkajšieho sveta. Prítomnosť rozumu v prírode je podmienená samotným faktom jej existencie: vonkajší svet je „odhalený dôkaz vlastnej skutočnosti, preto aj existuje, lebo je pravdivý“.⁴⁵⁶

Substanciálne rozum neprotirečí prírode, tu neexistuje dualizmus, pretože sú to dva varianty pomenovania toho istého – života. Protiklad rozumu a prírody môže byť iba relatívny, predovšetkým pre opis procesu poznania. Gercen, napríklad píše, že príroda „sama osebe je iba vonkajšok; jej myseľ je vedomá, nachádzajúca sama seba nie v nej, ale v inom (t. j. v človeku)“.⁴⁵⁷ Je očividné, že status „iného“ v prírode, ktorá nie je *inobytím* absolútnej idey, ale jedinou substanciou, je nanajvýš relatívny: človek „nie mimo prírody a iba ako jej relatívny, nie skutočný protiklad“.⁴⁵⁸ Na druhej strane príroda, „sama osebe“, t. j. ako korelát k „inému“, poznávajúcemu ju človeku, je tiež relatívny pojem. Preto teda Gercen zdôrazňuje, že „príroda je vo vzťahu k mysliu časťou, nie celkom; myslenie je tiež prirodzené ako sám proces, tak i úroveň poznania ako mechanizmus, *chemizmus, organika*, ibaže vyššia“.⁴⁵⁹

V prácach z obdobia emigrácie, po „duchovnom krachu“, sa Gercen plne koncentruje na pochopenie jednotlivého, náhodného, pominuteľného. To mu umožňuje po novom vnímať i problém slobody. Gercen takto dospieva k záveru, že človek chápaný ako bytosť unikátna, existujúca tu a teraz a vyznačujúca sa prirodzenosťou myslenia môže byť nazvaný slobodným iba za podmienky, že mu chýba akýkoľvek zmysel života daný mu zhora, resp. podmienený jeho podstatou. Odmietajúc možnosť návratu k „mravoučnej“ filozofii a morálnemu hodnoteniu udalostí, keďže tie „patria k celkom prvým stupňom chápania“,⁴⁶⁰ Gercen navrhuje prijať nezmyselnosť života a ustanoviť túto tézu ako základ principiálne nového filozofického myslenia.

Podľa Gercena toto nové filozofické myslenie už dalo o sebe vedieť v Rusku pod názvom nihilizmu. Práve toto intelektuálne hnutie spochybnilo všetky existujúce pravdy a začalo trvať na nevyhnutnosti *bezpodmienečného* poznania, vyvolávajúc tak v spoločnosti rozhorčenie. Nečudo, že nihilizmus bol vyhlásený za príčinu všemožných nerestí a zločinov, a nikto z jeho kritikov sa ani nepokúsil objaviť ten pozitívny obsah nihilistického názoru, vďaka ktorému sa stal natoľko

⁴⁵⁶ GERCEN, A. I. Pisma ob izučenii prirody, s. 372.

⁴⁵⁷ Tamže, s. 251.

⁴⁵⁸ Tamže.

⁴⁵⁹ Tamže, s. 387.

⁴⁶⁰ GERCEN, A. I. S togo berega. In: GERCEN, A. I. *Sočinienia v 2 tomach*. T. 2. Moskva: Mysľ, 1986, s. 73.

príťažlivým. Gercen podčiarkuje, že „*nihilizmus v serióznom význame, to je veda i pochybnosti, skúmanie namiesto viery, pochopenie namiesto poslušnosti*“.⁴⁶¹ Nihilistická filozofia, to je „príliš slobodný názor“, „myšlienka bez bohosloveckých okov, bez svetskej obozretnosti, bez idealizmu, romantizmu, sentimentu, bez okázalej dobročinnosti a falošného rigorizmu“.⁴⁶² Okrem toho Gercen charakterizuje nihilizmus ako úprimné myslenie, pretože ako také sa neopiera o dogmatické postuláty a nevydáva želané za skutočné, ale pokúša sa zaobišť „bez predpripravenej témy, bez vymysleného ideálu“.⁴⁶³ V tejto súvislosti nihilizmus protirečí predovšetkým náboženskému svetonázoru, pre ktorý je „láska k pravde, k tvorbe, potreba objavovať seba, potreba boja s ľžou a nepravdou, slovom, *nezištná* činnosť, nepochopiteľná“.⁴⁶⁴

Nihilizmus Gercena možno chápať ako ďalší stupeň vývoja jeho teórie realizmu. Gercen predovšetkým trvá na tom, že „život má svoju embryogéniu, ktorá sa nezhoduje s dialektikou čistého rozumu“,⁴⁶⁵ a preto „nič sa v prírode nezhoduje s všeobecnými normami, ktoré vytvára čistý rozum“.⁴⁶⁶ Akékoľvek pokusy vtisnúť rozvoj prírody do tej či onej racionálnej schémy a vykladať prítomnosť z pozície budúcnosti sú dopredu odsúdené na neúspech, pretože príroda „sa vôbec nestará o budúcnosť; je ochotná, ako Kleopatra rozpustiť vo víne perlu, len aby sa potešila prítomnosťou, má srdce bajadéry a Vakchy – bohyne vína a veselosti“.⁴⁶⁷ Úlohou filozofického myslenia sa následne stáva pochopenie „večnej hry života, nemilosrdnej ako smrť, nevysvetliteľnej ako zrodenie, *corsi e ricorsi* histórie, *perpetuum mobile* kyvadla“.⁴⁶⁸

Jeden zo spôsobov pochopenia hry života spočíva v tom, že ak si ju máme predstavovať ako dosiahnutie určitého cieľa, pretože „hlavné a podstatné je tu na povrchu“,⁴⁶⁹ tak za cieľ prírody a histórie môžeme pokladať človeka „*plus* prítomnosť všetkého existujúceho“.⁴⁷⁰ Pritom treba mať na pamäti, že tento cieľ nie je daný ako úloha, a nemôže slúžiť ako bezpodmienečne vysvetľujúci princíp, ale jednoducho iba poukazuje na konkrétnu formu existencie, ktorá bez ohľadu na stálosť v súčasnosti môže kedykoľvek zmiznúť: pre prírodu človek a jeho rozum tiež neznamenajú nič, rovnako ako všetko pominuteľné, „aj ona s obrov-

⁴⁶¹ GERCEN, A. I. Poriadok toržestvuet! In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach*. T. 2. Moskva: Mysľ, 1986, s. 498.

⁴⁶² GERCEN, A. I. Prolegomena. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach*. T. 2. Moskva: Mysľ, 1986, s. 518.

⁴⁶³ GERCEN, A. I. S togo berega, s. 72.

⁴⁶⁴ GERCEN A.I.: Otvet ruskoj dame // GERCEN A.I. *Sočinenia v 2 tomach*. T. 2. Moskva: Mysľ, 1986, s. 337.

⁴⁶⁵ GERCEN A.I.: S togo berega. s. 22.

⁴⁶⁶ Tamže. s. 52.

⁴⁶⁷ Tamže. s. 26.

⁴⁶⁸ Tamže. s. 89.

⁴⁶⁹ Tamže. s. 74.

⁴⁷⁰ Tamže. s. 25.

skou láskou, pochovajúc ľudský rod, začne znovu takými potvorami, ako jašterice s dĺžkou na pol míle a paprade“.⁴⁷¹ Pojem cieľa nás neposiela do budúcnosti a nedáva nám nijaké poznanie o konečnej etape vývoja prírody alebo človeka, ale naznačuje príslušnú perspektívu chápania života z hľadiska súčasnosti. Skutočne, život je „večný nepokoj akčnej, konajúcej a nepokojnej substancie hľadajúcej rovnováhu preto, aby ju znovu stratila, je to nepretržitý pohyb“,⁴⁷² a pochopiť ho môžeme iba za podmienky, že zachytíme nejaké jednotlivé okamihy, ktoré pod názvom „ciele“ pohybu života (na základe toho, že predstavujú prípady dosiahnutej rovnováhy), určujú predmetnosť poznania. Samotný „život nedosahuje cieľ, ale uskutočňuje všetko možné, pokračuje vo všetkom už uskutočnenom, je vždy pripravený vykročiť ešte ďalej za tým, aby bol plnší, aby sa dalo žiť viac, ak je to možné; iný cieľ neexistuje“.⁴⁷³

Podľa Gercena má život nie jednu, ale množstvo interpretácií, ktoré sú rovnako pravdivé, keďže ich základom sú rozličné formy uskutočnenia života. Skutočne, „príroda je pravdivá vo všetkom, čo robí“,⁴⁷⁴ nepodriaďuje sa ani diktátu rozumu, ani logike histórie, ale sama určuje mieru rozumnosti, pretože „koná len to, čo je uskutočniteľné za daných podmienok: posúva vpred všetko existujúce svojím tvorivým kvasením, svojím neuhasínajúcim smädom po uskutočňovaní, tým smädom, ktorý je spoločný pre všetko živé“.⁴⁷⁵ Preto teda „všetko existujúce existuje iba preto, že musí existovať“,⁴⁷⁶ a každá forma existencie sa môže stať základom interpretácie života. Uznanie množstva rovnocenných výkladov života podstatným spôsobom mení názor na úlohu filozofického poznania: je zrejmé, že sa nemôže obmedziť na vytvorenie jedného správneho obrazu sveta a musí sa riadiť celkom inými kritériami. Gercen navrhuje pokladať za také kritériá *slobodu* človeka a jeho schopnosť *tvoriť*.

V čom teda spočíva sloboda človeka? Odpoveď na túto otázku nie je taká jednoduchá, ako by sa to na prvý pohľad mohlo zdať. Ide o to, že význam, ktorý A. I. Gercen pripisuje slobode, nielenže nevyplýva zo skúsenosti jej predchádzajúcich výkladov známych z dejín filozofie, ale je v zásadnom rozpore s ním. Tradičné chápanie slobody je abstraktné, nezávislé od toho, či pod slobodou budeme chápať „poznanú nevyhnutnosť“, alebo špecifickú črtu človeka, vďaka ktorej sa odlišuje od ostatných bytostí, i od prírody ako celku. Príčina abstraktného chápania slobody spočíva v tom, že sloboda sa pôvodne berie ako niečo vonkajšie vo vzťahu k jednotlivcovi, ako to, čo musí vyjadrovať jeho skutočnú podstatu, pretože dualistické myslenie nie je schopné predstaviť existenciu inak, ako v jej

⁴⁷¹ Tamže, s. 28.

⁴⁷² Tamže, s. 74.

⁴⁷³ Tamže, s. 74 – 75.

⁴⁷⁴ Tamže, s. 15.

⁴⁷⁵ GERCEN, A. I. Russkij narod i socializm. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach. T. 2.* Moskva: Mysl, 1986, s. 163.

⁴⁷⁶ GERCEN, A. I. *S togo berega*, s. 76.

protiklade s tým, čo sa *musí*. Len čo sa sloboda posudzuje oddelene od konkrétneho človeka, mení sa na pojem alebo na racionálny konštrukt, obsah ktorého sa určuje čisto teoreticky, a preto už nezávisí od daného človeka s jeho želaniami a skutkami, ale od logiky vytvorenia filozofického systému. Nečudo, že „svet slobody“ sa napokon stáva nezlučiteľným so „svetom prírody“, a človek, ktorého skutočná podstata sa potvrdzuje na základe abstraktne chápanej slobody, sa sám stáva abstraktným. Ako človek abstraktný sa k tomu navyše celkom zbavuje možnosti byť slobodný, pretože je nútený podriaďiť sa diktátu nevyhnutného, chápaúc svoju slobodu cez nevyhnutnosť, či už nevyhnutnosť prírody alebo Prozreteľnosti. Slepo uveriac téze o tom, že sloboda, „skutočná“ v tomto živote je principiálne nedosiahnuteľná, pretože vydriapať sa z „temnoty sveta“ nie je možné, človek odmieta aj tú slobodu, ktorá mu je daná, pretože v nej vidí *svojôľu* zasluhujúcu odsúdenie.

Gercen ukazuje neschopnosť metafyzického výkladu slobody, odmietajúc jeho zdroj – dualizmus alebo „kresťanstvo povýšené na logiku, kresťanstvo oslobodené od povestí a mysticizmu“.⁴⁷⁷ Základný postup dualizmu, teda rozdelenie na zdanlivé protiklady toho, čo je v skutočnosti nedeliteľné s cieľom „stavať do nepriateľského protikladu tieto abstrakcie a neprirodzene zjednocovať to, čo už je spojené nerozbornou jednotou“,⁴⁷⁸ nemá žiadnu poznávaciu hodnotu a používa sa len na to, aby sa vytvárala a zachovala „večná rétorika patriotického a filantropického rečenia“⁴⁷⁹ deformujúceho reálny stav vecí. Nie náhodou dualisticky chápaná sloboda, sloboda ako idea, vystupuje vo forme svojho protikladu, t. j. prestáva byť tým, čím skutočne je a čo má byť poznané.

Podľa Gercena máme slobodu odvodzovať nie z podstaty človeka („Mysleli ste niekedy na to, čo znamenajú slová, že ‚človek sa rodí slobodný‘? Preložím vám ich; znamená to, že človek sa rodí ako zvier, nič viac“⁴⁸⁰), ani z jeho rozporu s prírodou („Príroda nikdy nebojuje s človekom, to je iba zvrátený náboženský pohľad na ňu, ohováranie“⁴⁸¹), ale výlučne z jeho konkrétnej existencie. V tomto zmysle je sloboda *stávajúca* nevyhnutnosť, alebo sloboda byť tým, čím si a trvať na tom, aký si bez ohľadu na to, či sa daná forma existencie pokladá za prijateľnú, alebo nie. Sloboda neprotirečí nevyhnutnosti v prírode, ale nie preto, že akosi s ňou splýva, ale preto, že je jej faktickým vyjadrením (stalo sa takým tým, nie iným spôsobom, bolo nutne určené ako také, avšak táto určenosť nie je popretím slobody, ale naopak, vystupuje ako podmienka jej možnosti, pretože slobodným môže byť iba konkrétny človek, nie človek ako taký, a jeho sloboda sa realizuje iba tu a teraz, v danej situácii, a nie v pláne neurčitej

⁴⁷⁷ Tamže, s. 103.

⁴⁷⁸ Tamže.

⁴⁷⁹ Tamže, s. 105.

⁴⁸⁰ Tamže, s. 80.

⁴⁸¹ GERCEN, A. I. Byloe i dумы. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach. T. 2.* Moskva: Mysľ, 1986, s. 316.

budúcnosti či večnosti). Sloboda je vždy individuálna, predstavuje praktický dôsledok a súčasne teoretický záver z tézy o konečnosti človeka. Ako umenie a želanie byť sebou stojí sloboda proti *mešťanstvu*, ktorého podstata spočíva predovšetkým v tom, že človek sa pre definovanie svojich kvalít a životných pravidiel obracia nie k sebe, ale i inému a snaží sa byť takým, akým ho chcú vidieť; chápe sám seba cez niekoho iného a žije v druhom, pričom tak úplne stráca svoju individualitu.

Vďaka slobode človek podľa Gercena získava schopnosť tvoriť, ktorá mu umožňuje zachovať „svet slobody v rozume“.⁴⁸² Tvoríť znamená uplatniť slobodu konkrétneho človeka v prítomnosti, človek sa koncentruje na premenu prítomnosti, čo predpokladá vyriešenie dvoch úloh: po prvé, vypracovanie nemetafyzického inštrumentária výkladu skutočnosti, po druhé, pomocou tohto inštrumentária prakticky uskutočniť novú možnú formu ľudského života. Pri riešení prvej úlohy Gercen ukázal, že pojmy pravdy, dobra, krásy atď. sú produktmi slobodnej tvorby človeka, a preto sa musia posudzovať ako poetické a dočasné určenia jeho života. Čo sa týka druhej úlohy, na jej riešenie Gercen ponúkol teóriu *ruského socializmu*. Je dôležité podčiarknuť, že táto teória bola zameraná predovšetkým na premenu samotného človeka a až potom na zmenu skutočnosti okolo neho. Zmysel *ruského socializmu* spočíva v „záchrane“ seba samého, odhaliac „vo vedomí našej bezbrehej slobody, našej samoderžavnej nezávislosti“⁴⁸³ dostatočný dôvod na tvorivé pokračovanie života, a tiež na rozvoj „slobodného života v spoločnosti“, ak je to vôbec pre ľudí možné“.⁴⁸⁴

Sloboda môže byť teda podľa Gercena chápaná iba ako atribút *prirodeného* života človeka. Taký názor na slobodu získal následne široké uznanie medzi ruskými mysliteľmi, ktorí sa tak či onak pokúšali ponúknuť alternatívne, nemetafyzické varianty rozvoja filozofie. N. G. Černyševskij, P. L. Lavrov, N. K. Michajlovskij, každý po svojom bránili právo človeka byť slobodným mimo akýchkoľvek sociálno-politických alebo nábožensko-metafyzických determinácií. Problematika slobody sa dostala do pozornosti aj v dôsledku objavenia *Iného*, zásadne ničím nenahraditeľného a cenného práve v svojej *inakosti* (A. A. Uchtomskij, M. M. Bachtin a i.).

b) Sloboda ako atribút živej skúsenosti: základné idey ruského empiriokriticizmu

Kľúčovú úlohu zohráva filozofické zdôvodnenie slobody aj v ruskom empiriokriticizme, práve v tej neuskutočnenej filozofickej tradícii, ktorá si užila aj krutú

⁴⁸² GERCEN, A. I. K staromu tovarišču. In: GERCEN, A. I. *Sočinenia v 2 tomach. T. 2.* Moskva: Mysľ, 1986, s. 537.

⁴⁸³ GERCEN, A. I. S togo berega, s. 97.

⁴⁸⁴ Tamže.

kritiku náboženských mysliteľov, ktorí následne vytvorili *ruskú filozofickú diaspóru* na Západe, ale aj kritiku od sovietskych marxistov.

Druhý pozitivizmus v Rusku, rovnako ako ruský nihilizmus, predstavuje formu *filozofického protestu* na jednej strane proti svetu ideí, v ktorom niet miesta pre pomínutelné, náhodné, subjektívne, teda pre to, čo je skutočne dôležité pre konkrétneho človeka žijúceho tu a teraz, a na druhej strane proti skutočnosti, z ktorej boli odstránené bezpodmienečné pravdy a večné hodnoty určujúce poriadok a zmysel ľudského života. V tejto dvojitej negácii podmieňujúcej tak predmetnosť filozofického poznania, ako i jeho metodológiu bol nastolený problém slobody.

Bez prehánania možno povedať, že obsah a špecifika *pozitívneho programu filozofie*, ktorý ponúkli a vypracovali ruskí empiriokritici v prvej štvrtine 20. storočia, v mnohom určovalo nemetafyzické chápanie slobody. Základnými momentmi tohto programu sú: 1) estetická ontológia; 2) projektívna gnozeológia; 3) konštruktívna antropológia.

Propedeutika filozofickej tvorby: kritika metafyziky

Kríza klasickej racionality, ktorá sa rozvinula na prelome 19. a 20. storočia, kardinálnym spôsobom zmenila chápanie predmetnosti i metód filozofického poznania. Predovšetkým sa zjavným stal *koniec metafyziky* a s týmto faktom sa museli vyrovnáť aj tí filozofi, ktorí sa snažili obnoviť metafyziku ako vedu, brániac ju pred útokmi *kritického myslenia*. Okrem toho úlohu filozofického poznania začali stále častejšie vidieť nie v obsiahnutí invariantného univerzálneho obsahu odrážajúceho pôvodnú realitu, ale v tvorivom modelovaní a aktualizácii novej skutočnosti. A tak sa vo filozofii začiatku 20. storočia objavujú dve magistrálne tendencie, podmieňujúce špecifiku filozofickej tvorby až do súčasnosti, konkrétne: vytvorenie *nemetafyzickej filozofie* a zdôvodnenie filozofie ako *problémového poznania*. Ruský empiriokriticizmus môžeme chápať ako prvú vedomú skúsenosť s riešením oboch týchto úloh.

Antimetafyzický pátos sa tiahne bez výnimky naprieč všetkými dielami ruských pozitivistov bez ohľadu na existujúce, niekedy i značné rozdiely v chápaní tých alebo iných filozofických otázok. Najmä metafyzika sa stala objektom kritiky ako osobitná stratégia postihnutia absolútnej pravdy predpokladajúca, že človek disponuje šiestym, *metafyzickým zmyslom*, ktorý mu umožňuje získať „prístup k realite“.⁴⁸⁵ Podľa všeobecného názoru ruských empiriokritikov „ihlu“ metafyziky treba hľadať v dualizme.

Dualizmus je pohodlný spôsob predstavenia skutočnosti, je to známy proces vysvetlenia daného nám skúsenosťou prostredníctvom apelu na nadprirodze-

⁴⁸⁵ VVEDENSKIJ, A. I. Što takoe filosofskij kritizm? In: VVEDENSKIJ, A. I. *Statji po filosofii*. Sankt-Peterburg 1996.

né, preto sa skutočnosť traktuje ako taká len v súvislosti s podstatou, ktorá má apriórny charakter. Dualistické vysvetlenie skutočnosti (ak sa naň pozrieme ako na mechanizmus vytvárania objektívnosti) sa obmedzuje na nasledujúce: aktuálne významný obsah skúsenosti (to, s čím máme do činenia tu a teraz, čo je dôležité pre náš život) nadobúda atribút pravdivosti (alebo lži) s pomocou inštancie pravdy, ktorá pôvodne prekračuje rámec skúsenosti a nemá možnosť aktualizácie, t. j. je vyňatá z množstva tých predmetov, ktoré podliehajú poznaniu. Takže vlastne základ nášho poznania je vždy v nepoznaní, ktoré má principiálny charakter, a od toho, nakoľko nepoznáme príčiny nášho poznania, závisí jeho možnosť i vývoj. Nepoznatelný svet „vecí osebe“ takto slúži poznateľnosti „vecí pre nás“, a jeho nepoznatelnosť je niečo celkom očividné, pochopiteľné a nevyhnutné.

Dualizmus ako metóda metafyzického poznania nevyhnutne predpokladá ontologizáciu poznaného i nepoznatelného, a preto sa obsah poznania i jeho podmienky skúmajú odtrhnuté od samotného procesu poznania. Zhubnosť dualizmu, ako ukazujú ruskí empiriokritici, sa prejavuje v nevyhnutnosti rozkolu skutočnosti na dve navzájom sa nepretínajúce časti: svet sa rozpadá na cárstvo ideí a systém vecí, človek na dušu a na telo, vedy na humanitné a prírodné atď. Metafyzika, formujúca sa na dualistickej interpretácii skutočnosti, predpokladá taktiež ontologizáciu tejto interpretácie, preto sa poriadok ideí vyhlasuje za tožný s poriadkom vecí: to, ako v myslí narábame s vecami, určuje to, čo sú veci samy osebe, to znamená, že vonkajší svet je poznateľný iba prostredníctvom jeho ideálnej predstavy v myslí. Napokon sa bytie skutočnosti traktuje cez myslenie, t. j. cez jeho racionálnu transkripciu, presnejšie abstrakciu.

Metafyzika je teda systém poznania, ktorý je založený na nepoznaní, t. j. na celom rade bez dôkazu prijatých a principiálne neoveriteľných postulátov, pričom sa týmto postulátom ako hypotetickým ľubovoľne pridáva apodiktický obsah. Metafyzické myslenie je maximálne zjednodušené, pretože sa uzatvára v sebe samom, pričom táto uzavretosť, vymedzovanie sa od skutočnosti vonkajšieho sveta sa vydáva za podmienku správneho videnia reality. Nečudo, že následne sa takto vytvára fiktívny obraz sveta – štruktúrne zatriedený a logicky neprotirečivý, avšak bez akejkoľvek poznávacej hodnoty.

Ku koncu 19. storočia už o neudržateľnosti metafyziky ako systému poznania (v každom prípade v jej klasickej forme) takmer nikto nepochyboval: „svet teoretizmov“ odtrhnutý od „sveta života“ a stojaci proti nemu už nemohol uspokojiť intelektuálne potreby človeka. Tradičný metafyzický diskurz sa stal objektom rôznych kritických atakov, a ak aj boli v tejto súvislosti argumenty ruských pozitivistov niečím novým, tak iba tým, že boli vyjadrené väčšinou v sarkastickej forme. Tak napríklad, čo písal o metafyzike V. V. Lesevič: je to „Triškina filozofia“ brániaca reálnemu rozvoju poznania, a ak sa predtým, v období nerozvinutého kriticizmu metafyzika pokladala za serióznu záležitosť, tak teraz sa ňou „zaoberá prchká mládež, ktorá trpí metafyzickými záchvatmi presne tak ako deti osýpka-

mi, nadobudnúc takto (našťastie pre nich) imunitu voči tomuto patologickému javu na celý ďalší život“.⁴⁸⁶

Podľa A. A. Bogdanova je metafyzické myslenie vulgárne práve preto, že metafyzik sa zaoberá riešením „vyšších“ otázok. Vulgárnosť sa prejavuje predovšetkým v samotnom protiklade „vyššieho“ a „nižšieho“, čo svedčí o prispôbení sa všeobecne uznávaným spôsobom myslenia. Je zrejmé, že samotný „pojmem ‚absolútno‘ je absolútne fiktívny, pretože obsah pojmov sa berie iba zo skúsenosti a v skúsenosti niet, a ani nemôže byť nič absolútne“.⁴⁸⁷ Pravdy, s ktorými má reálne do činenia poznanie, a ktoré určujú existenciu človeka, nemôžu byť absolútnymi: sú to „živé, organizujúce formy skúsenosti“, musia byť nielen „objavované“ alebo „konštatované“, ale musia slúžiť ako orientácia v ľudskej činnosti, „viest za sebou“, poskytovať „oporný bod v životnom zápase“.⁴⁸⁸ Životný význam pravdy nie je podmienený tým, že je večná a nemenná, ale tým, že môže slúžiť ako cieľ spoločného konania i ako nástroj dosiahnutia tohto cieľa. A tak, ako by posledný cieľ znamenal koniec pohybu, teda ukončenie života, tak by aj posledná, absolútna pravda znamenala koniec myslenia, koniec ľudskej tvorivej činnosti.

Podľa P. S. Juškeviča je metafyzika zákonitý produkt „substancionálneho myslenia“. Toto myslenie je charakteristické predovšetkým tým, že sa zakladá na viere v substanciu, je to „umelecký symbol“ vytvorený pravekým človekom s cieľom systematizovať pomerne obmedzený okruh javov, konkrétne jeho skúseností s pevnými telesami. Takže „substancionalizmus“ je predovšetkým ideológia pevných telies, ideológia zmyslových vnemov povýšených do absolútna“,⁴⁸⁹ a hranice jeho uplatniteľnosti sa určujú úrovňou primitívnosti ľudskej skúsenosti. Pre bežný život je teda metafyzika substancionalizmu celkom vhodná, pretože predstavuje skutočnosť v jej konečnej určenosti, a svet ako celok predstavuje logicky usporiadaný súhrn existujúceho alebo obraz, a preto človek preberá tú „jednoduchosť názoru“, ktorá mu umožňuje vidieť v pomínutelnom niečo nemenné, „pôvodné“. Avšak pre filozofickú reflexiu je metafyzické myslenie neprijateľné, pretože tým, že upriamuje svoju pozornosť výlučne na „pôvodné“, tak stráca z uhla pohľadu skutočný obsah skúsenosti. Juškevič stavia proti metafyzickému substancionalizmu filozofický „konstancionalizmus“, teda taký prístup k interpretácii existujúceho, ktorý umožňuje vytvoriť obraz sveta v jeho dynamike, odrážajúci z jednej strany ontologickú jednotu existujúceho a z druhej strany relatívnosť a nekonečnosť jeho poznania.

Odmietnutie metafyziky ako formy poznania vyvolalo na jednej strane vznik pochybnosti o možnosti filozofie ako takej (hraničiacej s úplným odmietaním

⁴⁸⁶ LESEVIČ, V. V. *Što takoe naučnaja filosofija?* Sankt-Peterburg 1891, s. 97.

⁴⁸⁷ BOGDANOV, A. A. Vera i nauka (Po povodu knigi V. Iljina Materializm i empiriokriticizm). In: BOGDANOV, A. A. *Padenie velikogo fetišizma: Sovremennij krizis filosofii*. Moskva 2010, s. 153.

⁴⁸⁸ BOGDANOV, A. A. *Empirionomizm: Statji po filosofii*. Moskva 2003, s. 219.

⁴⁸⁹ JUŠKEVIČ, P. S. Sovremennaja energetika s točki zrenia empiriosimvolizma. In: *Russkij pozitivizm: V. V. Lesevič, P. S. Juškevič, A. A. Bogdanov*. Sankt-Peterburg 1995, s. 145.

akéhokoľvek zmyslu filozofie), a na druhej strane pokusy nahradiť filozofiu vedou, teda exaktným a verifikovateľným poznaním. Špecifika pozície ruských pozitivistov spočívala v tom, že popierajúc metafyziku v sfére poznania ju po prvé, nestotožňovali s filozofiou, a po druhé, uznávali metafyziku ako formu intelektuálnej umeleckej tvorby. Hodnotu metafyziky teda videli v emocionálnej reakcii človeka na chápanie sveta ako celku a seba samého v ňom ako jeho časti. Ako písal P. S. Juškevič, každý metafyzický systém predstavuje skúsenosť estetického nazerania na svet, keď sa hranice vlastného *Ja* natoľko rozširujú, aby bolo možné do nich vtiesnať všetko existujúce. Takže preto filozof hľadá absolútne nie mimo, ale vnútri seba, „v zákutiach najintímnejších individuálnych zážitkov“.⁴⁹⁰ Filozof, to nie je iba nezainteresovaný systematizátor poznania o existujúcom, ale je to „iluminát“, „básnik vesmíru“, ktorý má to šťastie vidieť ho ako celok „v oslepujúcej žiare jednej idey, jedného pocitu“ a potom povzniesť svoje videnie sveta na úroveň chápania sveta, rozvinúc „citoslovce“ prvotnej intuície do „usporiadanej a celostnej gramatickej frázy“.⁴⁹¹

Metafyzické myslenie bez opory v realite a nepoznajúce hranice svojej činnosti, ako tvrdil Lesevič, nesúvisí s filozofiou, ale s poetickou tvorbou, pretože „iba poetické diela sa riadia jednotou nejakej idey a realizuje ich nejaká jedna osobnosť“.⁴⁹² K metafyzickým systémom musíme preto pristupovať ako k umeleckým dielam, ktoré možno skrášľujú život, no nijako nenapomáhajú jeho poznaniu. Metafyzický jazyk opisu existujúceho je plný inotajov a metafor, a to nie je náhoda. Metafory a inotaje sa hodia iba tam, kde sa objektívna skutočnosť podriaďuje subjektívnej svojvôli mysle, pretože na vyjadrenie predstavy nie je možné nájsť v jazyku adekvátne prostriedky. „Subjektívne špekulácie vytvárajú množstvo obrovských, smelých, zložitých, usporiadaných systémov, v ktorých sa dokonca aj faktom najviac protirečiacim svojmu základnému postulátu pridáva zmysel, ktorý je v súlade s tým postulátom.“⁴⁹³ Svojvôľa subjektívnej tvorby vedie k tomu, že „abstraktné pojmy sa nebadane objektivizujú, slová sa považujú za samotné predmety, a takto sa predpokladá aj počiatok celého radu realizovaných abstrakcií, ako sú: podstata, konečný cieľ, prvopričina a pod.“⁴⁹⁴

Kritický vzťah mali ruskí pozitivistí aj k myšlienke nahradiť filozofiu vedou, vidiac v tom nebezpečnú redukciu, ktorej dôsledky by mohli mať nielen teoretický, no i praktický charakter. Vedecký obraz sveta ich neuspokojoval predovšetkým preto, že sa v ňom nepripúšťala sloboda v jej „prirodzenej“ forme. V prípade odstránenia filozofie a jej nahradenia vedou by zvíťazil absolút-

⁴⁹⁰ JUŠKEVIČ, P. S. *Mirovozzrenie i mirovozzrenia: Očerki i charakteristika*. Moskva 2011, s. 165.

⁴⁹¹ Tamže, s. 10.

⁴⁹² *Što takoe naučnaja filosofia? Eťud V. Leseviča*. Sankt-Peterburg 1891, s. 239.

⁴⁹³ LESEVIČ, V. V. *Pervye provozvestniki pozitivizma*. In: *Russkij pozitivizm: Lesevič, Juškevič, Bogdanov*. Sankt-Peterburg 1995, s. 59.

⁴⁹⁴ Tamže.

ny determinizmus, a v takom svete by bolo pre človeka nemožné žiť. Človek ako bytosť slobodná a tvorivá, a tiež cítiaca svoju neidentickosť so skutočným, potrebuje filozofiu zaoberajúcu sa *ničím*, ktoré by sa pokladalo za nevyhnutný predpoklad slobody človeka. Ak sa na jednej strane filozofia neobmedzuje iba na vedu a principiálne sa od nej odlišuje, tak na druhej strane filozofia nemôže ignorovať vedecké poznatky, pretože tie v podstate tvoria obsah „spoločensky konvenčnej skúsenosti“. Z toho vyplýva, že filozofia musí byť „vedecká“, t. j. musí sa opierať o vedu a zároveň sa zaoberať riešením práve tých otázok, ktoré nie sú v kompetencii vedy.

Vedecká filozofia, to nie je filozofia vedy, a tým viac nie filozofia ako veda, ale to, čo stojí proti nej, pretože predmetnú oblasť vedeckej filozofie tvorí nielen všeobecné, objektívne, ale aj jednotlivé, unikátne.⁴⁹⁵ A takto o tom písal Lesevič, keď charakterizoval vedeckú filozofiu: „Jej skutočný význam je: byť mierou výšky vedeckej abstrakcie, ukazovateľom šírky vedeckého zovšeobecnenia, vyjadrením charakteru vedy, prejavujúceho sa v obsiahnutí jednotlivého pohľadu upriameného na celok a v získaní predstavy celku pri úvahách o jednotlivom.“⁴⁹⁶ Ved' aj vedu ruskí pozitivistí chápali nie ako stratégiu objektívneho poznania, ale ako „sociálnu organizáciu skúsenosti“, „ideologickú formu“,⁴⁹⁷ systém empirických symbolov,⁴⁹⁸ atď., t. j. „ako obraz sveta pôvodne spojený s človekom“ vytvorený a neustále korigovaný s tým cieľom, aby v ňom mohol žiť, zostávajúc pritom človekom, teda slobodnou a tvorivou bytosťou.

Projektívna gnozeológia

Všetci ruskí pozitivistí, poukazujúc na neschopnosť dualistickej metafyziky v pláne filozofického poznania, vypracovávali alternatívne projekty a pokúšali sa zdôvodniť možnosť monistického myslenia. Najzaujímavejšími skúsenosťami z vytvárania systému „nemetafyzickej všejednoty“ sú empiriomonizmus⁴⁹⁹ a tektológia A. A. Bogdanova,⁵⁰⁰ vedecká filozofia V. V. Leseviča,⁵⁰¹ empiriosymbolizmus P. S. Juškeviča,⁵⁰² filozofia života S. A. Suvorova,⁵⁰³ pozitívna estetika

⁴⁹⁵ RYBAS, A. E. *Pozitivnaja filozofia v Rossiji konca 19. – pervojj tretej 20. veka*. Mauritius: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017, s. 18 – 22.

⁴⁹⁶ LESEVIČ, V. V. *Što takoe naučnaja filozofia?* Sankt-Peterburg 1891, s. 248.

⁴⁹⁷ BOGDANOV, A. A. *Empiriomonizm*. Moskva: Respublika, 2003.

⁴⁹⁸ JUŠKEVIČ, P. S. *Sovremennaja energetika s točki zrenia empiriosimvolizma*. In: *Russkij pozitivizm: V. V. Lesevič, P. S. Juškevič, A. A. Bogdanov*. Sankt-Peterburg 1995, s. 107 – 164.

⁴⁹⁹ BOGDANOV, A. A. *Empiriomonizm: Statji po filosofii*. Moskva 2003.

⁵⁰⁰ BOGDANOV, A. A. *Tektologia: Vseobščaja organizacionnaja nauka*. Moskva 1989.

⁵⁰¹ LESEVIČ, V. V. *Što takoe naučnaja filozofia?* Sankt-Peterburg 1891.

⁵⁰² JUŠKEVIČ, P. S. *Sovremennaja energetika s točki zrenia empiriosimvolizma*. In: *Russkij pozitivizm: V. V. Lesevič, P. S. Juškevič, A. A. Bogdanov*. Sankt-Peterburg 1995.

⁵⁰³ SUVOROV, S. *Osnovy filosofii žizni*. In: *Očerki realističeskogo mirovoznrenia: Sbornik statej po filosofii, obščestvennoj nauke i žizni*. Sankt-Peterburg 1905.

A. V. Lunačarského.⁵⁰⁴ Tieto učenia sú bez ohľadu na všeobecnosť východiskových predpokladov a zásadných postulátov pomerne rôznorodé. Avšak každé z nich predstavuje skúsenosť modelovania nového, neklasického poznania. Ak si zosumarizujeme myšlienky vyjadrené v tejto súvislosti ruskými pozitivistami, tak toto poznanie môžeme nazvať „problémovým“.

„Problémovosť“ filozofie v danom prípade poukazuje predovšetkým na odmietnutie produkovať systematické poznanie, pretože obmedzenosť akéhokoľvek „obrazu sveta“ sa už dávno stala očividnou. Svet, v ktorom žijeme a ktorý podmieňuje predmetnosť filozofie, sa neuzatvára v hraniciach skutočnosti, nech by sme túto skutočnosť chápali akokoľvek: empiricky – ako súhrn javov existujúcich tu a teraz; transcendentálne – ako realizáciu apriórnych foriem poznania; metafyzicky – ako systém večných ideí alebo podstát. Základným atribútom skutočnosti je jej *procesuálnosť*, dynamickosť, a teda zásadná neukončenosť a otvorenosť pre tvorivé premeny človekom. Žijeme vo svete vzniku, *stávania*, a vývoja, nie vo svete existencie, a filozoficky poznávať tento svet je možné iba uznaním primátu možného pred skutočným. A práve možné, teda to, čo môže byť, no čo ešte nie je, určuje podstatu toho, čo je: skutočnosť je vždy projektívna, nadobúda zmysel z hľadiska budúcnosti, lebo iba za tohto predpokladu môže byť racionálne pochopená a následne hodná existencie človeka.

Preto teda namiesto vytvárania rozličných stratégií postihnutia Absolútneho a konceptuálneho vyjadrenia jeho obsahu ruskí pozitivisti vyzývali na dosiahnutie *správneho nastolenia otázok* výhradne s cieľom odhaliť ich problematickosť. Tým bola určená aj základná funkcia filozofie: tá nespočíva v tom, aby vysvetlovala svet, resp. zdôvodňovala existenciu kultúrnych, duchovných, estetických a iných hodnôt, ale v tom, aby aktualizovala *možný* obsah skutočnosti.

Pri zdôvodňovaní projektívnej gnozeológie pripisovali ruskí pozitivisti veľký význam nevyhnutnosti pripustiť absolútnu slobodu kritiky. Definujúc svoju epochu ako „storočie predovšetkým kritiky“,⁵⁰⁵ Bogdanov zdôrazňoval, že zdrojmi kritizmu sú na jednej strane Francúzska revolúcia, ktorá zbúrala spoločenské piliere tradicionalizmu a umožnila vedomé modelovanie spoločenského života, a na druhej strane filozofia Kanta, ktorá vyhlásila kritické myslenie za jedine správny variant poznávajúceho vzťahu k existujúcemu. Práve v slobode kritiky vidí Bogdanov podmienku pokroku ako vo vede a filozofii, tak i v živote ako celku: pokrok, to je potvrdenie nového, čo je spojené s odstránením prežitých foriem fixovania dosiahnutého, čím sa predovšetkým zaoberá kritika.

Avšak úloha kritiky sa nevyčerpáva jej negatívnym aspektom, t. j. odhalením a odsúdením „idolov“ a rôznych „fetišov“ poznania. Negácia je iba momentom kritiky, pritom nie najdôležitejším, pretože hlavný účel kritiky spočíva vo for-

⁵⁰⁴ LUNAČARSKIJ, A. V. Osnovy pozitivnoj. In: *Očerki realističeskogo mirovozzrenia: Sbornik statej po filosofii, obščestvennoj nauke i žizni*. Sankt-Peterburg 1905, s. 114 – 182.

⁵⁰⁵ BOGDANOV, A. A. *Empiriomonizm: Statji po filosofii*. Moskva 2003, s. 3.

movaní osobitného, produktívneho názoru na svet umožňujúceho sformulovať „ideál poznania“ a vo vytvorení nevyhnutných podmienok na jeho dosiahnutie. Tu odhaľujúca kritika organicky prerastá do slobodnej tvorby a stáva sa stimulom rozvoja života. „Kritika,“ písal Bogdanov, „je záhradníkom, ktorý dôkladne čistí pôdu pre strom, obstriháva zbytočné a nesprávne rastúce vetvy; ale on nie je príčinou toho, že strom rastie a prináša skvelé plody. Život sa vyvíja zo života a sám si určuje svoj cieľ; tým cieľom je tvorba, nie kritika.“⁵⁰⁶

Kritika ako filozofická metóda nadobúda celý rad dopĺňujúcich charakteristík. Predovšetkým musí vystupovať vo forme „chladnej a prísnej kritiky skúsenosti a abstraktného myslenia“,⁵⁰⁷ a preto, ako dúfal Bogdanov, sa podarí prekonať metafyzický dualizmus a položiť základy filozofie empiriomonizmu. Okrem toho kritika musí byť *dedičná*, t. j. taká, ktorá sa vedie nie z pozície svetonázorových pozícií jednotlivého subjektu, ale zohľadňuje „všetky výdobytky veľkej epochy kritiky“⁵⁰⁸ a opiera sa najmä o tie filozofické učenia, v ktorých duch kritiky našiel svoje najucelenejšie vyjadrenie (takými boli podľa Bogdanova systémy pozitivizmu, empiriokriticizmu a marxizmu). Napokon kritika musí byť vedecká, t. j. objektívna a spravodlivá, musí sa viesť v mene pravdy, a nie s cieľom zosúladiť nové poznatky s existujúcim systémom vysvetlenia (ideológiou).

Konstruktívna antropológia

„Prekonanie“ metafyziky a chápanie filozofie ako „problémového“ poznania odhalili novú perspektívu výkladu pojmu *človek*, základného pre svetonázor klasického racionalizmu. Človek sa stal *problémom*: to znamená, že: po prvé, antropocentristický princíp chápania bytia prestal byť určujúcim pre filozofické myslenie, pretože došlo k oddeleniu, deidentifikácii človeka a subjektu poznania, po druhé, človek „stratil“ svoje ontologické základy, umožňujúce mu všímať si *pôvodné v sebe*, napríklad také podstatné určenia ako *univerzálnosť*, *ahistorickosť*, *autonómnosť*, *sebestačnosť*, *bezpodmienečná hodnota*, po tretie, človek si uvedomil svoju *predurčenosť*, *svoje zadanie a konečnosť*, naučil sa nazerať na seba *zvonku* a získal možnosť projektívnej alebo tvorivej existencie.

Podstata človeka ako filozofického problému je podľa ruských empiriokritikov vyjadrená predovšetkým v tom, že ten model subjektívnosti, ktorý bol sformovaný v racionalistickej filozofii novoveku, nielenže prestal slúžiť ako garant pravdivosti výrokov o existujúcom, no zmenil sa na prekážku filozofického myslenia. Taký karteziánsky model človeka ako *res cogitans*, zodpovedajúci požiadavkám vedeckého diskurzu klasickej epochy, nanajvýš komplikuje pochopenie kľúčových momentov skutočnosti a musí byť odmietnutý. Avšak deštrukcia kar-

⁵⁰⁶ Tamže, s. 4.

⁵⁰⁷ Tamže.

⁵⁰⁸ Tamže, s. 5

teziánskej subjektívnosti a kritická analýza diskurzu, ktorá vytvorila príslušnú interpretáciu človeka, to je iba predbežná, hoci nevyhnutná podmienka pozitívnej filozofie. Úloha kritiky sa neobmedzuje na diskreditáciu historicky sformovaných predstáv o človeku, ale predpokladá zdôvodnenie nevyhnutnosti „prázdneho“, deantropologizovaného priestoru na rozvoj filozofického myslenia. Inými slovami, úloha kritiky klasickej subjektívnosti spočíva v tom, aby nielen rozptýli-la presvedčivosť tradičných interpretácií človeka, ale aby tiež ukázala relatívnosť alebo podmienenosť akýchkoľvek (vrátane pozitivistických) predstáv o človeku.

Je zrejmé, že ak by bolo treba iba ukázať lživosť modelu človeka klasickeho racionalizmu, tak odhalenie chybnosti daného učenia by ponechávalo nádej na vytvorenie pravdivého učenia. V tom prípade by bol karteziánsky subjekt chápaný ako prekážka prijatia skutočného ako skutočného, nezdeformovaného zákonmi „antropologického sna“, ako krivé „zrkadlo prírody“, v ktorom sa odrážajú jeho vlastné halucinácie, a odstránenie tejto prekážky by mohlo viesť k „bezpodmienečnému“ videniu pravdivého subjektu. Avšak subjektívnosť podľa ruských pozitivistov predstavuje principiálne *neodstrániteľnú* prekážku poznania, a práve v takom statuse musí byť človek včlenený do obrazu sveta. Takto sa tá či oná aktuálna interpretácia subjektívnosti bude súčasne potvrdzovať na jednej strane ako predmet, dokonca ako podmienka možného poznania, na druhej strane ako tvorivá fikcia, ktorej demaskovanie je nevyhnutné na pokračovanie filozofickej reflexie.

Charakterizujúc „prázdny“, deantropologizovaný priestor prevzali ako podmienku filozofie ruskí pozitivisti a každý po svojom začal ďalej rozvíjať tézu o „smrti“ človeka, ukazujúc, že práve uvedomenie si ľudskej „smrteľnosti“ umožňuje správne nastoliť otázku o tom, čo je to človek. Tu sa nedá nevšimnúť vplyv F. Nietzscheho, ktorého známy aforizmus vložený do úst „šialeného človeka“, „Boh umrel“,⁵⁰⁹ nadobudol v ruskom empiriokriticizme zaujímavé a šťastie nečakané interpretácie (napríklad: smrť Boha poslúžila ako stimul a teoretická podpora na zdôvodnenie teórie vytvárania Boha, a logicky vyplývajúca zo „smrti“ Boha „smrť“ človeka iniciovala vytvorenie „nového“ človeka). Okrem toho kritika morálnej interpretácie sveta a človeka začatá Nietzscheom umožnila ruským pozitivistom odmietnuť myslenie na základe podstaty a dospieť k záveru, že nie podstata podmieňuje existenciu, ale naopak, existencia podstatu. To, čo sa nazýva „človekom“, a čo je skutočne takým, určujú náhodné okolnosti: napríklad prepletenie „perspektív“ v realizácii ich „vôle k moci“, rozpor a boj rôznych „záujmov“ alebo „potrieb“ atď. Práve *náhodnosť* tu hrá kľúčovú úlohu, pretože tá je príčinou nevyhnutnosti: nevyhnutným sa stáva iba to, čo vzniklo, pretože to vzniklo tak, a nie inak; to, čo sa stalo alebo vzniklo, je nezvratné, a preto nevyhnutné. Okrem toho to, čo vzniklo, je vždy unikátne.

⁵⁰⁹ NIETZSCHE, F. Vesiolaja nauka („la gaya scienza“). In: NIETZSCHE, F. *Sočinenia: v 2 tomach*. T. 1. Moskva 1990, s. 593.

Unikátnosť vzniknutého podmieňuje na jednej strane jeho konečnosť a z druhej strany nevyjadriteľnosť.

Človek ako niečo náhodne vzniknuté, a preto niečo nevyhnutne existujúce a unikátne disponuje, ako je známe, schopnosťou sebareflexie. V dôsledku tejto schopnosti objavuje seba ako problém, len čo odmietne tradičný zvyk „myslieť iba vo forme reči“, ⁵¹⁰ t. j. pri definovaní vlastnej bytosti sa odvolávať na apriórne podstaty alebo myšlienky. Človek sa stáva problémom preto, že chápanie seba ako „bytie vzniku, stávania“, je zakaždým nútený nejako sa definovať a zakaždým, definujúc seba, sa tým dištančuje od vlastnej určitosti, demonštrujúc tak nemožnosť akéhokoľvek definovania. Človek myslíci tak principiálne nie je tým, čím je. On „umiera“ okamžite, len čo ohlási svoje „bytie“.

„Smrteľnosť“ človeka možno vyjadriť aj inak: spočíva v tom, že človek je v akte sebapoznania vždy pre seba *iným*. Pritom „inost“ človeka je aj pre sebareflexiu nepostihnuteľná ako jeho požadovaná invariantná „bytosť“. Navyše tá nemôže byť prebratá a za pomoci pohľadu *zvonku*, preto dokonca i také inštalácie ako „zaslúžilý spolubeseďujúci“ ⁵¹¹ alebo „Iný“ ⁵¹², nemôžu zaručiť jednotu človeka ako iného, následne sa obraz *inosti* vytvára zakaždým nanovo, v závislosti od celého radu náhodných faktorov. Problém človeka sa tak vynára nie iba ako problém „samosti“, no aj ako problém „inosti“. Človek si uvedomuje seba ako existenciálnu premennú, resp. ako *funkciu* toho miesta, ktoré zaberá.

Treba podotknúť, že ruskí pozitivistí vo svojich úvahách o funkcionálnom stave človeka využili na jednej strane osvedčené postupy európskej filozofie, predovšetkým myšlienky F. Nietzscheho. No v aj marxizme nachádzali potvrdenie svojich názorov, odvolávajú sa napríklad na to, že K. Marx definoval podstatu človeka ako „súhrn všetkých spoločenských vzťahov“, ⁵¹³ zdôrazňujúc tým nielen jej spoločensko-historickú podmienenosť, ale aj schopnosť nekonečnej transformácie. Na druhej strane aj v ruskej filozofii konca 19. a prvej štvrtiny 20. storočia prebiehal aktívny proces prehodnocovania subjektívnosti s cieľom dospieť k novému chápaniu človeka. Diskusie okolo „cudzieho Ja“ iniciovali práce A. I. Vvedenského. ⁵¹⁴ M. M. Bachtin, upozorňujúc na zhubnosť tohto rozkolu, keď „sa postavia proti sebe dva svety absolútne nekomunikujúce a navzájom nepreniknuteľné: svet kultúry a svet života“, ⁵¹⁵ sa pokúšal prekonať tento rozkol pomocou „filozofie skutku“ a trval na nevyhnutnosti zohľadňovať „neopakova-

⁵¹⁰ NIETZSCHE, F. *Voľa k vlasti. Opyt pereocenki vsech cennostej*. Moskva 2005, s. 296.

⁵¹¹ UCHTOMSKIJ, A. A. *Zasluzennyj sobesednik: etika, religija, nauka*. Rybinsk 1997.

⁵¹² BACHTIN, M. M. K filozofii postupka. In: BACHTIN, M. M. *Sobrannee sočinenij v 7 tomach. T. 1: Filozofskaj estetika 1920-ch godov*. Moskva 2003.

⁵¹³ MARX, K. Tezisy o Fejrbache. In: MARX, K., ENGELS, F. *Sočinenija. T. 3*. Moskva 1955, s. 3.

⁵¹⁴ VVEDENSKIJ, A. I. *O predelach i priznakach oduševlenija: Novyj psihofizičeskij zakon v svjazi s voprosom o vozmožnosti metafiziki*. Sankt-Peterburg 1892.

⁵¹⁵ BACHTIN, M. M. K filozofii postupka. In: BACHTIN, M. M. *Sobranie sočinenij v 7 tomach T. 1: Filozofskaja estetika 1920-ch godov*. Moskva 2003, s. 7.

teľnú jedinečnosť prežívaného života“.⁵¹⁶ Napokon V. I. Vernadskij pri formovaní učenia o biosfére a noosfére poukazoval na „funkcionálnu závislosť človeka ako prírodného objektu, i ľudstva ako prírodného javu, od prostredia ich života a myslenia“,⁵¹⁷ čím vyvrátil filozofické teórie tvrdiace sebestačnosť človeka, jeho zásadnú odlišnosť nie len od javov vonkajšej prírody, no aj od iných živých bytostí. Keďže človek nemôže byť správne pochopený mimo kontextu jeho existencie (k tomu záveru dospel Vernadskij), tak človek je funkciou biosféry a treba ho posudzovať spolu s prostredím, v ktorom žije.

Problémové chápanie človeka predpokladá osobitný spôsob jeho skúmania. Je zrejmé, že v podmienkach, keď chýbajú podstatné charakteristiky človeka, nemôže byť predmetom systematického skúmania, čo znamená, že namiesto pozitívneho poznania človeka treba sa obmedziť iba na skladanie filozofických deklarácií. Skutočne, ako skúmať človeka, keď jeho podstata sa neustále mení? Skeptický záver o nepoznatelnosti človeka sa zdá byť v danom prípade úplne nevyhnutný.

Ruskí pozitivistí, uvedomujúci si reálnosť hrozby takého záveru, sa pokúšali postaviť na odpor skepticizmu a agnosticizmu. Predovšetkým sa zistilo, že demonštrácia fiktívnosti poznania *podstaty* človeka ešte nedokazuje lživosť jeho poznania *ako takého*. Filozofická kritika statického skúmania človeka presvedčivo dokazuje iba to, že človek nemá nijakú ahistorickú podstatu, ktorá by úplne definovala jeho existenciu. No kým podstata nepodlieha poznaniu, tak s existenciou je to celkom inak. Práve jej analýza, analýza rozličných foriem historickej určitosti človeka umožňuje dospieť k adekvátnym vecným a obsažným výrokom o človeku. To znamená, že človeka treba skúmať výlučne na základe *minulého*, t. j. na základe histórie jeho vzniku. V tom spočíva myšlienka „skladania človeka“,⁵¹⁸ ktorá má v ruskom empiriokriticizme množstvo rozličných interpretácií a v konečnom dôsledku sa koncentruje v koncepcii „nového človeka“.

Zdôvodnenie etiky imoralizmu

Kritika subjektu u ruských empiriokritikov zákonite ústi do odhalenia individualistickej morálky. Poukazujúc na reakčnosť existujúcich morálnych hodnôt (existujú len vďaka prítomnosti „negatívneho základu“ skúsenosti, ktorý im dáva zmysel; ako napríklad idey slobody, rovnosti, bratstva, sú reakciou na faktickú neprítomnosť týchto hodnôt v reálnom živote), ich spoločensko-praktickú určenosť a funkčnosť, nastolili otázku o možnosti filozofického modelovania morálky. Tradičný systém morálnych noriem, najpresnejšie vyjadrený v praktickej

⁵¹⁶ Tamže.

⁵¹⁷ VERNADSKIJ, V. I. *Naučnaja mysl kak planetnoe javlenie*. Moskva 1991, s. 13.

⁵¹⁸ BOGDANOV, A. A. Novyj mir. In: BOGDANOV, A. A. *Voprosy socializma: Raboty raznykh let*. Moskva 1990.

filozofii Kanta, predstavuje podľa nich rudiment individualistického fetišizmu, keďže sa zakladá na imperatívne trestu „výčítiek svedomia“ a snaží sa brániť morálnemu rozvoju človeka. Preto „oslobodzujúci boj moderného *amoralizmu*, individualistického i spoločenského“, ⁵¹⁹ je vítaný ako prostriedok odhalenia ľživosti a zhubnosti vládnucej morálky, ktorá sa už dávno zmenila na systém morálneho zotročovania ľudí, a rôznym spôsobom podporuje ich všestrannú degradáciu. Proti tejto morálke bolo treba postaviť novú morálku, pritom takú, aby sa tá nemohla stať v budúcnosti zas ďalšou prekážkou morálneho rastu človeka. Východisko, ako sa predpokladalo, spočíva v prekonaní živelného pohybu v živote, ktorý sa musí stať pohybom harmonickým, t. j. „vedome účelovým“.

Na riešenie tejto úlohy bolo treba po prvé, ukázať možnosť modelovania morálnych noriem nenásilného typu, a po druhé, nájsť „odpoveď zbavenú protikladov“ na otázku o celi života, ktorý by sa stal ústredným regulátorom nových morálnych hodnôt. Ako príklad podrobnejšie predstavíme analýzu úvah Bogdanova.

Podľa Bogdanova morálnymi normami zbavenými tlaku nútenosti a konzervativizmu môžu byť „normy účelnosti“, ktoré nepredpisujú človeku jeho ciele, ale iba poukazujú na prostriedky ich dosiahnutia. Tieto normy sú identické s „vedecko-technickými pravidlami“ a pripomínajú hypotetické imperatívy Kanta, ⁵²⁰ podliehajú kritike skúsenosti a vyjadrujú – už napriek Kantovi – prioritu teoretického rozumu pred praktickým. ⁵²¹ Bogdanov ich nazýva tiež „formami života“, podčiarkujúc tým prirodzenosť „noríem účelnosti“ a ich súlad s „harmonickým rozvojom života“.

Čo sa týka otázky vedome („vedecky“) sformulovaného cieľa života, tak tým, domnieva sa Bogdanov, môže byť ideál spočívajúci „v nekonečne rastúcej sume šťastia“. Toto „šťastie“ je *zatial'* principiálne nedefinovatelné, pretože adekvátne si predstaviť najvyšší (monistický) typ života nie je možné, zotrúvajúc v podmienkach disharmónie. No napriek tomu, uvažuje Bogdanov, už teraz sme schopní charakterizovať toto „šťastie“ v jeho základných, principiálnych črtách, pretože po prvé, *tušíme* šťastie vo chvíľach extatického pozorovania krás prírody a mysle (keď „naša maličká bytosť mizne a splýva s nekonečnosťou“), a po druhé, *chápeme* ho ako snahu o väčšiu organizovanosť, analyzujúc rozvoj života. Ideál šťastia takto musí byť nadindividuálny (nie utláčajúci osobnosť svojou nedosiahnuteľnosťou, ani nie vyzdvihujúci ju, ale odstraňujúci v človeku jeho individualistický obsah a umožňujúci takto prejsť od „Ja“ k „my“) a dynamickým (t. j. meniacim sa v procese evolúcie života a jeho poznania). Navyše tento ideál

⁵¹⁹ BOGDANOV, A. A. *Novyj mir*, s. 53.

⁵²⁰ Kant, ako je známe, nazýval hypotetické imperatívy technickými a považoval ich za „pokyny umenia, veliace vždy iba relatívne“. – KANT, I. *Metafyzika npravov*. In: KANT, I. *Kritika praktičeskogo razuma*. Sankt-Peterburg 1995, s. 277.

⁵²¹ BOGDANOV, A. A. *Novyj mir*, s. 62.

alebo „maximum života spoločnosti ako celku splývajúci zároveň s maximum života jeho jednotlivých častí a jeho elementov – osobností“,⁵²² musí zostať, ako aj ideál poznania, principiálne neuskutočniteľný.

Takže nová morálka, ktorú modeluje Bogdanov, sa zakladá na celkom neobyčajných princípoch: za jej základ sa považujú normy zbavené normatívnosti a vedome nedosiahnuteľný cieľ života. Nazývajú novú morálku „etikou spoločne prežívanej radosti“, a stavajú ju do protikladu s dualistickou „etikou sústrasti“, sa pokúša potvrdiť „vedeckú“ mravnosť ako spájajúci element spoločnej skúsenosti, s cieľom takto dosiahnuť jeho nepretržitosť.

Etika spoločne prežívanej radosti sa na prvý pohľad zdá absurdnou, pretože predpokladá splnenie vnútorne protirečivej úlohy, vytvorenie *morálky amoralizmu*. Navyše túto etiku Bogdanov zdôvodňuje pomocou postulátov, ktoré zjavne neodolajú žiadnej kritike: je ľahké všimnúť si hypertrofovanú závislosť nových morálnych princípov od ideálu spoločného cieľa, a preto sa hlása téza o vzájomnej zameniteľnosti ľudí (teória „závitov“), ospravedlňuje sa „bezcitnosť“ k trápeniam blízkych („súdruhov“).⁵²³ No ak sa zameriame nie na formu vyjadrenia myšlienok Bogdanova, ale na ich obsah, spomenúc si pritom, že on si vôbec neidealizoval „kasárenský komunizmus“ a mal negatívny vzťah k nivelizovaniu „pracovnej sily“,⁵²⁴ tak môžeme vidieť aktuálnosť samotného problému, ktorý sa pokúšal Bogdanov vyriešiť.

Predovšetkým treba podčiarknuť, že teóriu „závitov“ nijako nemôžeme skúmať ako kongeniálnu voči filozofickým úvahám proletárskeho mysliteľa, vyvíjajúceho na zmenu „človeka-zlomku“ na „človeka-celok“. „Závit“, to je špecializácia ľudskej skúsenosti, dovedená do absurdna, dôsledok straty pôvodnej jednoty jeho rodového obsahu. Existencia „závitu“ nespočíva len v jeho vymeniteľnosti, ale hlavne v tom, že je *závit* a je odsúdený na to, aby takým ostal a podriadil sa diktátu podstaty určujúcej jeho existenciu. Unikátnosť človeka môže byť takto chápaná nie ako jeho hodnota, ako hodnota jednotlivého človeka, ale ako choroba alebo znetvorenie celého ľudstva. Samozrejme, z toho nevyplýva, že „empiriomonista“ Bogdanov mal negatívny vzťah k osobnosti.⁵²⁵ Práve naopak, iba tým, že sa zbaví „pút samosti“, individuálnosti, človek prvýkrát získa

⁵²² Tamže.

⁵²³ Tak napríklad Bogdanov píše: „Súdruh je súdruhovi drahý ako harmonicky s ním pôsobiaca sila v spoločnom boji, ako čiastočne živé stelesnenie spoločného cieľa... Súdruh je vyradený, súdruh zahynul, to je prvá myšlienka, ktorá vstupuje na scénu, je to ako vymeniť ho pre spoločnú vec, ako vyplniť medzeru v systéme síl smerujúcich k spoločnému cieľu. Tu nemá miesto skleslosť ani pohrebné emócie: celá pozornosť smeruje ku konaniu, a nie na ‚city‘.“ Pozri: BOGDANOV, A. A. Novyj mir. BOGDANOV, A. A. Pismo A. V. Lunačarskomu ot 19 nojabrja 1917. In: *Neizvestnyj Bogdanov. V 3 kn. Kn. 1: Statji, doklady, pisma i vospominania 1901 – 1928 let.* Pod red. G. A. Borďukova. Moskva: IC AIRO – XX, 1995, s. 189 – 192.

⁵²⁴ Pozri napr.: BOGDANOV, A. A. Pismo A. V. Lunačarskomu ot 19 nojabrja 1917. In: *Neizvestnyj Bogdanov. V 3 kn. Kn. 1: Statji, doklady, pisma i vospominania 1901 – 1928 let.* Pod red. G. A. Borďukova. Moskva: IC AIRO – XX, 1995, s. 189 – 192.

⁵²⁵ GUSEV, S. S. Ot „živogo opyta“ k „organizovanoj nauke“. In: *Russkij pozitivizm: Lesevič, Juškevič, Bogdanov.* Sankt-Peterburg 1995, s. 336.

možnosť rozvíjať sa v celej svojej plnosti. Vedieť sa dostať zo seba, stať sa iným a syntetizovať vo svojej reálnej skúsenosti nekonečné variácie možnej skúsenosti, to je tá úloha, ktorej riešením sa Bogdanov zaoberal predovšetkým.

Ako celok sa človek kvalitatívne odlišuje od človeka, ktorý sa stal subjektom histórie a ako predmet filozofie poslužil ako príčina jej stagnácie v slepej uličke metafyziky. Táto odlišnosť sa prejavuje predovšetkým v tom, že pred človekom sa odhaľuje celé bohatstvo života, pretože ten je teraz vnímaný nie ako život osobný, jednoznačne určený a uzavretý v tesných hraniciach sociokultúrnych podmienok a individuálnych charakteristík, ale ako život neustále vyžadujúci pre seba stále nové a nové formy, čo *núti* človeka vnímať život i seba samého tvorivo a *slobodne*. Interpretácii života, nech by bol akokoľvek úspešný, sa takto upiera právo pokladať sa za vyčerpávajúcu, resp. absolútne pravdivú a je nútená ustúpiť miesto nekončiacemu interpretovaniu – experimentovaniu života, ktoré jediné môže zaručiť nekonečnosť jeho rozvoja. Téza o možnosti úplnej vzájomnej zameniteľnosti a vypočítateľnosti ľudí, „keď v skúsenosti každého existuje zmenšený, no pravdivý a harmonický odraz skúsenosti všetkých, keď v prežívaniach iného nikto nenachádza nič principiálne nedostupné a nepochopiteľné“, ⁵²⁶ tým neutrpiť žiadnu ujmu, ak vezmeme do úvahy, že v novom sociu, o ktorom hovorí Bogdanov, nie je človek, ale je ľudstvo, ako neexistuje unikátna skúsenosť, ale existuje skúsenosť kolektívna, a proletárske sebauvedomenie je „živou bunkou živého kolektívu“. ⁵²⁷

Ako je teda možná „etika spoločne prežívanej radosti“? Zodpovedať túto otázku pomáha bogdanovské chápanie *slobody*, ktoré je svojráznym rozvínutím Kantovej praktickej filozofie, hoci v konečnom dôsledku jej v podstate protirečí. Bogdanov kritizuje „metafyzický idealizmus“, všímajúc si to, že Kant formuje pravdepodobne iba nový kódex *práva*, a nechápe, že „skutočná, plne realizovaná sloboda vôbec nie je „právo“, ale negácia práva“. ⁵²⁸ Sloboda ako taká má *negatívny* charakter, a akékoľvek pokusy vtiesnať slobodu do rámca kladných charakteristík sa končia tým, že sloboda sa zamieňa s *pojmom* slobody a nadobúda protikladný obsah, takže pod názvom sloboda vystupuje teraz už nanovo potvrdená nevyhnutnosť.

Práve také chápanie slobody je dominantné, a keďže sloboda ako požiadavka poznať nevyhnutnosť je spojená so zodpovednosťou a trestom, tak nie je ťažké uhádnuť, prečo sa v súčasnej spoločnosti integruje do systému právnych predstáv a interpretuje sa výhradne z právneho hľadiska. „Čo je to tá sloboda? Je to určité *právo*. Ako právna norma musí následne v sebe zahŕňať elementy vonkajšieho prinútenia.“ ⁵²⁹ Je zjavné, že taká sloboda nemôže neslúžiť záujmom

⁵²⁶ BOGDANOV, A. A. *Novyj mir*. s. 44.

⁵²⁷ BOGDANOV, A. A. *Padenie veľikogo fetišizmu: Sovremennyyj krizis ideologii*. Moskva 2010, s. 126.

⁵²⁸ BOGDANOV, A. A. *Novyj mir*. s. 65.

⁵²⁹ Tamže, s. 64.

vládnucej triedy *buržoázie* a neplniť policajné funkcie. Sloboda etablovaná ako právo existuje presne preto, aby sa nepripustilo uplatnenie takého práva, aby sa z neho stalo právo nominálne, fiktívne. Pretože, uvažuje Bogdanov, všetci hovoria o „slobode“ slova, zhromažďovania atď., no v skutočnosti tú slobodu nemajú, a nikto nemyslí na „slobodu“ vnútorného prežívania, slobodu myšlienok a slov, na „slobodu“ dýchať alebo snívať, pretože to všetko je jednoducho tu a človeku to nemôže byť odňaté.

Preto treba rozlišovať slobodu ako pojem a negatívnu slobodu: prvá je spojená s nevyhnutnosťou a je metafyzická, druhá predstavuje ničím neobmedzovanú možnosť a môže byť nazývaná *prirodzenou*. Metafyzicky chápaná sloboda predpokladá u človeka jeho nemennú podstatu a núti ho skostnatieť v nej, vyhlasujúc všetko nové za lživé a zvrátené; na rozdiel od toho prirodzená sloboda otvára nekonečné perspektívy zmeny charakteru človeka, pretože odmieta akúkoľvek určenosť, ktorú v procese historického rozvoja dosiahol. Podľa Bogdanova iba negatívna sloboda môže byť skutočne pozitívnou, preto treba *oslobodiť slobodu od pojmu slobody*, snať z nej večné prekliatie náboženského výkladu sveta, ktorý už odžil svoj čas. Ďalej je zrejmé, že svojvôľa bez ohľadu na jej tradičné stotožňovanie s niečím zhubným a zlým nemusí taká v skutočnosti aj byť. Svojvôľa môže byť príčinou nielen zla, ale aj dobra, všetko závisí od toho, v akom kontexte sa uskutočňuje a posudzuje konanie človeka. A ak je svojvôľa vždy zločinom, tak azda neexistujú zločiny v mene dobra? Z toho vyplýva, že sloboda ako svojvôľa je morálne neutrálna a nesmieme ju odsudzovať len na základe toho, že je konceptuálne neidentifikovateľná, a preto nepredvídateľná.

Rovnako je to aj s mravnosťou. Podobne ako slobodu musíme oslobodiť od jej pojmu, i mravnosť musíme oddeliť od morálky. Tradičná morálka sústrasti je postavená na známom sofizme, tvrdiacom vzájomné spojenie a vzájomnú podmienenosť mravnosti a religiozity. Práve preto, že sa podarilo vytvoriť zdanie presvedčivosti tézy o tom, že iba človek religiózny sa môže pokladať za mravného, stalo sa ďalšie stotožňovanie morálky a mravnosti možným. Slovo *duchovnosť*, ktoré v sebe syntetizuje všetky tri pojmy, duchovnosť ako nesporný atribút želannej dokonalosti, definitívne udusilo v človeku jeho mravnú hodnotu a urobilo z neho „slobodného otroka“ morálky. Čo je to teda morálka? Je to predovšetkým systém *pojmov* o mravnosti, a neprekvapuje, že tu ide o pojmy a nie o mravnosť. Mravné konanie sa preto môže odsudzovať z hľadiska tej či onej morálky, a tí, ktorí odmietajú Boha, sú často spravodlivejší ako veriaci. Bogdanov demonštruje heterogénnosť morálky a mravnosti na mnohých príkladoch vrátane toho, že poukazuje na obyvateľov Červenej hviezdy, ktorí sa veľmi dobre zaobídu bez autoritatívnych noriem a večných práv, no nemenia sa preto na svorku vlkov.⁵³⁰

Etika ako učenie o mravnosti môže a musí byť *imorálne*. Jednou z najdôležitejších podmienok jeho vedeckosti je prekonanie *svedomia* ako základného pos-

⁵³⁰ BOGDANOV, A. A. *Krasnaja zvezda*. Moskva: Terra, 2009.

tulátu starej morálky. Svedomie už tradične zohralo úlohu hlásateľa skutočnej mravnosti, a ako také mohlo protirečiť všeobecne uznávaným morálnym normám, korigovať, dokonca ich odmietiť. Podľa Bogdanova pojem svedomia znamenal svoj najväčší rozvoj v praktickej filozofii Kanta: nadobudnúc podobu neosobného kategorického imperatívu tým odhalilo svoju podstatu: ukázalo sa, že svedomie je tak morálne, ako aj umelé, ako všetky „večné hodnoty“, no je iba viac ako ony obdarené funkciou trestu. Svedomie, to je posledné útočisko morálky, jej *ultima ratio* – svojrázny sofizmus, vďaka ktorému sa vytvára ilúzia preniknutia do noumenálneho.

Mravnosť je, rovnako ako sloboda, podľa Bogdanova prirodzená, a preto musí byť kritériom mravnosti nie svedomie (pretože je umelé), ale vedecky zdôvodnený princíp, poukazujúci na objektívne zákonitosti dynamiky mravnosti ako určitého systému ľudskej skúsenosti. Podľa Bogdanova je takým princípom *pozitívny výber*, ktorý musí nahradiť miesto svedomia v novej etike spoločne prežívanej radosti. Odteraz sa za mravné musí považovať všetko, čo vedie k upevneniu organizácie skúsenosti, čo napomáha *poskladať* človeka a približuje dosiahnutie harmónie. V budúcej, *socialistickej* spoločnosti, keď bude plne realizovaná sloboda a všetci ľudia dosiahnu mravnú dokonalosť, stratí sa predstava o právach a morálnych hodnotách, človeka prestanú trápiť výčitky svedomia, a sústrasť sa bude zdať človeku rovnako absurdným a urážlivým predpokladom, akou sa teraz, v našej kritickéj dobe totálnej disharmónie zdá téza o vzájomnej zameniteľnosti ľudí, ich vypočítateľnosti a priezračnosti.⁵³¹

Skúsenosti imanentného náboženstva

Jedným zo základných momentov pozitívnej filozofie, ktoré sú podmienené aktualizáciou problému slobody, bol pokus vykladať náboženské cítenie vlastné širokým ľudovým masám v duchu „prísnej vedeckosti“ a s cieľom nasmerovať „clivotu za transcendentnom“ na tvorivé formovanie ideálu ľudského života. Realizácia tohto projektu dostala názov „vytváranie Boha“.

Teoretickým základom vytvárania Boha boli úvahy Bogdanova o špecifikách spoločensky prijatej skúsenosti, a tiež o kritériu objektívnosti („všeobecnom význame“) poznania. V *Empiriomonizme* bolo ukázané, že spoločenská skúsenosť, hoci aj je výsledkom potvrdenia subjektívnej skúsenosti ľudí tvoriacich dané socium, zďaleka nie celá je spoločensky organizovaná (objektívna): predstavuje v danom čase dosiahnutú úroveň organizácie všeobecne dôležitej skúsenosti rozličných subjektov, t. j. je spoločensky organizovaná v relatívnom, nie v absolútnom zmysle. V dôsledku neúplnej organizovanosti spoločenská skúsenosť vždy zahŕňa rozličné protiklady, ktoré však môžu zostávať latentné a zohrávať kon-

⁵³¹ RYBAS, A. E. Marsianskaja etika A. A. Bogdanova. In: *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seria Filosofija*, 2017. Nr. 3. s. 151 – 161.

štruktívnu úlohu, keď sa už pokladajú na danej etape za dostatočné na „vysvetlenie“ prírody, t. j. napomáhajú konsolidácii ľudského konania, a tým vedú k rozšíreniu skúsenosti. Ako príklad uvádzal Bogdanov kedysi všeobecne uznávanú existenciu domácich škriatkov a lesných mužov: bez ohľadu na to, že moderná veda ich vyhnala z reality spoločenského života, reálnosť týchto komplexov elementov pre tých ľudí, ktorí v nich verili, je nespochybniteľná. Teraz je, samozrejme, nereálnosť domácich škriatkov a lesných mužov absolútne dokázaná, no to znamená iba to, že dané komplexy elementov nemôžu ďalej slúžiť ako spoľahlivé regulatívy kolektívneho konania a musia sa preto zaradiť do oblasti výlučne subjektívnej skúsenosti. No ľudstvo ani teraz nie je schopné zaobiť sa celkom bez domácich škriatkov a lesných mužov: ich miesto v súčasnom obraze sveta zaberajú „zákony prírody“ a vôbec – abstraktné pojmy, ktoré umožňujú skoncentrovať pestrosť komplexov do jedného celku, bez čoho ďalší proces poznania nie je možný. Odtiaľ pochádza aj záver v súvislosti s ideou Boha: je očividné, že Boh teológov a metafyzikov je dávno „mŕtvy“, keďže také chápanie božstva zodpovedá predchádzajúcej historickej epoche a nemôže inšpirovať ľudí k spoločnému konaniu; na to, aby bol zabezpečený progresívny historický pohyb ľudstva, je nevyhnutné vytvoriť ideu nového Boha, vložiť do nej taký obsah, ktorý bude adekvátny súčasnému stavu vedeckého poznania.

Samozrejme, že „nové náboženstvo“, ako si ho predstavovali tvorcovia Boha, nemalo kultivovať vieru v akékoľvek transcendentálne bytie alebo nadprirodzené sily. Išlo iba o svetonázor, v ktorom by sa odstránil protiklad medzi *existujúcim*, a *tým, čo má byť, medzi skutočnosťou a ideálom*. Je známe, že tvrdenia o *normách* a *hodnotách* nemôžu byť logicky odvodené od výrokov o *faktoch*. To znamená okrem iného aj to, že nemôže existovať žiadna vedecky zdôvodnená morálka alebo teoreticky dokázaný životný cieľ. No ľudské myslenie sa usiluje o monizmus, a ľudia teda vždy potrebujú taký svetonázor, v ktorom by *poznatky o svete a hodnotové nastavenia* boli nejako navzájom zosúladené. A takým svetonázorom je oddávna náboženstvo. Ako písal A. V. Lunačarskij, „podstata náboženstva spočíva v snahe pozitívne vyriešiť otázku protikladu zákonov života (ľudských potrieb) a zákonov prírody... náboženstvo je také myslenie o svete a také cítenie sveta, aké psychologicky rieši kontrast medzi zákonmi života a zákonmi prírody“.⁵³²

Je dôležité podčiarknuť, že vytvorenie nového náboženstva podľa teoretikov vytvorenia Boha, bolo podmienené objektívnym chodom historického a intelektuálneho rozvoja ľudstva. Preto sa teda idea Boha musela vytvárať nie svojvoľne, ale na základe najnovších záverov filozofie a vedy. A keďže pokrokovým filozofickým systémom, navyše zohľadňujúcim výsledky najviac rozvinutých prírodných vied, je marxizmus, tak novým náboženstvom je *marxistický socializmus*. Lunačarskij bol presvedčený, že práve Marx položil základy socialistickeho náboženstva tým, že inicioval „nové náboženské proletárske vedomie“ ako vieru

⁵³² LUNAČARSKIJ, A. V. *Religia i socializm. V 2 časťach, č. 1.* Sankt-Peterburg 1908, s. 40.

v pravdu, dobro, krásu, slobodu a spravodlivosť. Avšak Marx nie je zakladateľom náboženstva, pretože tvorcom Boha je proletariát a v konečnom dôsledku celý národ.

Samozrejme, že „socializmus je akýmsi zvláštnym náboženstvom – bez Boha, bez nadprirodzeného sveta a neobsahujúce ani štipku mystiky a metafyziky“,⁵³³ a práve preto je to „nová a najvyššia forma náboženstva“, „veľké pozitívne náboženstvo“, ktoré už nebude hľadať zmysel vo svete, ale vytvorí ho. „Cesta boja o socializmus, t. j. o triumf človeka v prírode, to je práve tvorenie Boha.“⁵³⁴ Podľa Lunačarského je socialistické náboženstvo etapou evolúcie náboženského vedomia: je to „piate náboženstvo, sformované na základe judaizmu“ (predchádzajúce štyri, to bol samotný judaizmus, z neho vychádzajúce kresťanstvo, islam a panteizmus Spinozu). Socializmus je náboženstvo, v ktorom niet ničoho svätejšieho, než budovateľskou prácou zjednotené ľudstvo. Nový Boh, to je „celé zjednotené socialistické ľudstvo“, v ktorom sa plne realizuje „nastávajúca kolektívna vôľa ľudu“. Tento Boh sa ešte nezrodil, iba sa tvorí, a jeho tvorcom je „fabrický proletariát, ten vyvolený národ najnovšej histórie“.⁵³⁵ Ďalšie náboženské pojmy, ako *spása, vykúpenie, zázrak*, sú predovšetkým „organizujúce princípy“, ktoré sprostredkujú socialistickú myšlienku ľudovým masám. Lunačarskij dokonca ponúkol svojrázny socialistický korelát Svätej Trojice, kde Otcom je proces rozvoja výrobných síl, Synom proletariát a Duchom Svätým vedecký socializmus.

Presadzujúc myšlienku o tom, že socialistické náboženstvo bude napomáhať „pretváraníu človeka na ľudstvo“, Lunačarskij, ako aj iní teoretici tvorenia Boha podčiarkoval, že to vôbec nepredpokladá dosiahnutie nejakého konečného cieľa, koruny histórie. Nech by sme akokoľvek chápali ideál ľudstva, nech by sme akokoľvek opisovali jeho dokonalosť, „všetko sú to iba symboly našej konečnej idey – idey bezhraničného rastu mysliaceho a cítiaceho života“.⁵³⁶ Na rozdiel od autoritárskych tradičných náboženských učení „nové náboženstvo, náboženstvo ľudstva, náboženstvo práce, nedáva záruky“.⁵³⁷ Iba otvára priestor na realizáciu najsmelších tvorivých projektov.

V umeleckej forme myšlienky tvorcov Boha vyjadril Maxim Gorkij. V *Ispovedi* napísanej v roku 1908 na Capri je znázornená cesta „poloroľníka“ Matúša „od individualizmu ku kolektivistickému chápaníu sveta“. Podľa Gorkého oslobodenie človeka z vnútorného i vonkajšieho otroctva je možné iba v tom prípade,

⁵³³ LUNAČARSKIJ, A. V. Nekoľko slov o mojom „bogostroitelstve“. In: *Kov sem tovariščam*. Paríž 1909, s. 7 – 8.

⁵³⁴ LUNAČARSKIJ, A. V. K voprosu o filosofskoj diskussiji 1908 – 1910. In: *Lunačarskij?... net, on Antonov! Dokument, povestvovanie o žizni i dejatel'nosti a.V. Lunačarskogo*. V 2 časťach. Zostavil: N. F. Pijašev, časť 1. B. m., 1998, s. 109.

⁵³⁵ LUNAČARSKIJ, A. V. Dvadcať tretij sbornik „Znania“. In: *Literaturnyj raspad. Kn. 2*. Sankt-Peterburg 1909, s. 84 – 119.

⁵³⁶ LUNAČARSKIJ, A. V. Ateisty. In: *Očerki po filosofii marxizma: Filosofskij sbornik*. Moskva 2011, s. 159.

⁵³⁷ LUNAČARSKIJ, A. V. *Religia i socializm*. V 2 č. Č. 1. Sankt-Peterburg 1908, s. 48.

keď sa každý jednotliviec podriadi „záračnej kolektívnej sile, rozumnej vôli“, zažije „moc kolektívu“, pocíti „nádheru extázy kolektívneho života“. Pritom dôjde k „splynutiu duší“, preto sa človek cíti ako časť spoločného celku – „všemocného, nesmrteľného národa“. Neznamená to, ako sa domnieval Gorkij, potláčanie osobnosti kolektívom, práve naopak: duchovné spojenie umožní človeku prvýkrát sa realizovať ako plnohodnotná, slobodná a tvorivá osobnosť. A v tom spočíva vytvorenie nového Boha, „všeobjímajúceho Boha Zeme, Boha krásy i rozumu, spravodlivosti a lásky“. Gorkij vytvoril dokonca akýsi „symbol viery vytvárajúci Boha“: „Národ môj nesmrteľný, jeho duchu verím, jeho silu vyznávam; on je počiatok života jediný a nepochybný... Ty si ten Boh a tvorca všetkých bohov, ktorý si ich utkal z krás ducha svojho v práci i poryve hľadania Tvojho! A nebude vo svete iných bohov okrem Teba, lebo ty si jediný Boh zázraky tvoriaci! Takúto vieru vyznávam!“⁵³⁸

Estetická ontológia

Ako už bolo uvedené vyššie, odmietnutie metafyziky nemohlo viesť k „filozofickému protestu“ proti skutočnosti, z ktorej boli vybraté bezpodmienečné pravdy a večné hodnoty určujúce poriadok a zmysel ľudského života. V epoche „završenia veľkého procesu umierania antropocentrizmu“ sa začal intenzívne rozširovať „materialistický pesimizmus“ tvrdiaci, že nič okrem prírody neexistuje, a že príroda, to nie je božstvo disponujúce rozumom, ale neosobný mechanizmus, „dielňa“, v ktorej, mimochodom, už dávno chýba majster. Takto písal o prírode Lunačarskij, sumarizujúc teoretické postuláty „bezútešnej filozofie“: „Ona, prísne povedané, vôbec neexistuje, pretože v nej niet centrálného vedomia, ona nič necíti, je to jednoduchý konglomerát síl. Ale to najvražednejšie v nej je jej zákonitosť, pretože v nej nie je dohoda a nie je zákonodarca, sú iba otroci. Každá bytosť sa vo svojom zrodení, vývoji i zániku nachádza v matematicky prísnej závislosti od svojho prostredia. Všetko dostala od neho, všetko jej bolo prostredím nadiktované. Veď každý celok sa skladá z takých otrockých častí, všetko je slepé, nezmyselné, navzájom utláčané, navzájom zotročené, spútané okovami beztvárnej fatálnosti.“⁵³⁹

V takej situácii by sa žiadalo nájsť spôsob „prehodnotenia hodnôt“, aby sa človeku zabezpečili základné orientačné body v živote. Na splnenie tejto úlohy bolo nevyhnutné dokázať možnosť zásadne nového myslenia, ktoré by sa zaoberalo bez odvolávania sa na podstaty, no napriek tomu by umožňovalo potvrdiť všeobecne prijaté pravdy. A ako také bolo uznané *estetické* myslenie.

Pri definovaní princípov estetizmu vo filozofii sa ruskí pozitivistí v mnohom

⁵³⁸ GORKIJ, M. Ispoved'. In: GORKIJ, M. *Polnoe sobranie sočinenij v 30 t.* T. 8. Moskva 1949.

⁵³⁹ LUNAČARSKIJ, A. V. Samoubijstvo i filosofija. In: *Samoubijstvo: Sbornik statej.* Sankt-Peterburg 1911, s. 67 – 92.

opierali o myšlienky I. Kanta vyjadrené v *Kritike súdnosti*. Podľa Kanta existujú také výroky, konkrétne výroky vkusu, ktoré sa odlišujú od ostatných tým, že nevyžadujú na dôkaz svojej pravdivosti reálnu existenciu objektu. Skutočne, keď už vnímame umelecký pôžitok z predmetov, hoci iba v predstavách, samotný pôžitok je úplne reálny a predstavuje pre nás nespochybniteľnú hodnotu. Navyše výrok vkusu v sebe implicitne zahŕňa všeobecný zmysel a nárokuje si na všeobecnú platnosť, hoci sám osebe disponuje iba subjektívnou nevyhnutnosťou.⁵⁴⁰ Ďalším teoretickým zdrojom estetizmu bola „artistická metafyzika“ F. Nietzscheho. V diele *Zrodenie tragédie, alebo helenizmus a pesimizmus* Nietzsche prezentoval myšlienku o tom, že všetky naše hodnoty, ktoré by sa mali pokladať za bezpodmienečné, sú v skutočnosti umeleckými dielami alebo ilúziami umožňujúcimi človeku nájsť „spásu“ vo večne stávajúcom svete. Bytie ako sféra absolútneho je kráľovstvo apolónske, umelecký výtvor, a jeho jediný zmysel spočíva v tom, aby pri usporiadaní dionýzskeho chaosu umožnilo človeku uskutočniť ten či onen životný projekt. Nietzscheho téza o tom, že „existenciu sveta možno zdôvodniť iba ako estetický fenomén“,⁵⁴¹ bola pochopená ako vyjadrenie slobody a stala sa základným argumentom v dôkaze nevyhnutnosti socio-kultúrnej tvorby.

Môžeme vyčleniť tri základné princípy estetizmu, ako boli predstavené vo filozofii ruského pozitivizmu. Predovšetkým je to *univerzálnosť*: všetko, čo môže byť poznané, musí byť posudzované s estetického hľadiska. Také rozšírenie predmetnosti estetiky vyplývalo z úvah o nemožnosti metafyziky a principiálnej neúplnosti empirického poznania. A keďže ideál objektívnej vedy je nedosiahnuteľný a vedecké pojmy neodrážajú realitu adekvátne, ale ju iba symbolizujú, nárokuje si napriek tomu na všeobecnosť, tak všetky poznávacie akty sa v podstate ničím neodlišujú od vyjadrení vkusu, ktorých špecifiku ukázal Kant. Napokon sa kantovský vzorec krásy ako formy účelnosti bez účelu stal vzorcom pre pojmy bytia ako takeého. Každý objekt možno nazvať pekným, pretože existuje takým, a nie iným spôsobom, t. j. „chráni si svoju formu, snaží sa o sebazáchovu“. Z toho vyplýva aj princíp „pohyblivej rovnováhy“, hrajúci v pozitívnej filozofii nanajvyššiu dôležitú úlohu.

Najviac prepracovaný projekt *pozitívnej estetiky* ako základnej a všetko posilujúcej vedy predstavil Lunačarskij. „Estetika,“ písal, „je veda o hodnotení. Človek hodnotí z troch hľadísk: z hľadiska pravdy, krásy a dobra. Nakoľko všetky tieto tri hodnotenia splyývajú, natoľko možno hovoriť o jednotnej a celostnej estetike, no oni nie vždy splyývajú, a preto v zásade jednotná estetika vyčleňuje zo seba teóriu poznania a etiku.“⁵⁴² Ideál poznania podľa Lunačarského splyáva

⁵⁴⁰ KANT, I. Kritika sposobnosti suždenia. In: KANT, I. *Sobranie sočinienij v 8 t.*. T. 5. Moskva 1994.

⁵⁴¹ NIETZSCHE, F. Roždenie tragedii, ili Ellinstvo i pessimizm. In: NIETZSCHE, F. *Sočinienia v 2 tomach* T. 1. Moskva 1990, s. 52.

⁵⁴² LUNAČARSKIJ, A. V. Osnovy pozitivnoj estetiky. In: *Očerki realističeskogo mirovozzrenia: Sbornik statej po filosofii, obščestvennoj nauke i žizni*. Sankt-Peterburg 1905, s. 132.

s maximom života a spočíva v tom, aby človek dosiahol identitu estetického hodnotenia pravdy, dobra, krásy, „harmónie duše i tela“. Kritérium približovania sa k tomuto ideálu sa určuje na základe nasledujúcich úvah: „Všetko, čo podporuje život, je pravda, blaho a krása... všetko, čo ničí alebo znevažuje život a obmedzuje ho, je lož, zlo a nehoráznosť.“⁵⁴³ Celkovo možno pozíciu Lunačarského nazvať estetickým realizmom, keďže estetický vzťah k bytiu úplne určuje jeho realnosť: vo svete, kde „človek je mierou všetkých vecí“, všetko svedčí o jeho tvorivej činnosti, a existuje iba natoľko, nakoľko nadobúda príslušné estetické hodnotenie.

Druhým princípom estetizmu je *konštruovanie hodnôt*. Je zjavné, že estetický vzťah k bytiu predpokladá zameranie na jeho zdokonaľovanie. Celkovo majú pojmy ako *dokonalosť, ideál, plnosť života* v pozitívnej filozofii veľký význam, pretože pomocou nich sa zadáva vektor historického (intelektuálneho, etického, umeleckého, sociálneho atď.) rozvoja. Modelovanie ideálov sa musí zakladať na jednej strane na predstavách o optimálnej forme ľudskej existencie, ktoré vytvára moderná veda, a na druhej strane na pochopení principiálnej nedosiahnuteľnosti ideálov v praxi. Iba v tom prípade, domnievali sa ruskí pozitivistí, umožní potvrdenie ideálov ako cieľa rozvoja zachovať dynamiku života. Pritom sa zdôrazňovalo, že zmysel vytvorenia „veľkých, nadosobných hodnôt“ nespočíva vo vytvorení jedine správneho, vedeckého obrazu sveta, ale v tom, aby sa prostredníctvom „kolektívneho budovania ideálneho v reálnom“ zabezpečila realizácia slobody a tvorivého potenciálu človeka. Preto bol v konštruovaní hodnôt dôležitý nie výsledok, t. j. nie samotné hodnoty, ale výlučne proces ich vytvárania. Lunačarskij teda obhajoval dôležitosť tvorby ako procesu, písal, že hoci sa všetky výsledky tvorivej činnosti človeka ukážu ako nestále a „zmiznú v budúcnosti, tak samotná činnosť, samotná tvorba hodnôt sama seba potvrdzuje v každom momente prostredníctvom šťastia, ktoré rozdáva“.⁵⁴⁴ Popri upevňovaní vedeckých, etických a umeleckých hodnôt sa i samotný človek musí formovať ako hodnota. Bude to „nový“ človek – „všečlovek“, „bohočlovek“, „súdrh“, a žiť bude v „novom“ svete.

Napokon tretím princípom estetizmu je zaradenie *otázky ničoho* do horizontu myšlienky. Upriamenie pozornosti na problém *nič* nebolo náhodným, ale bolo diktované logikou vytvorenia monistického obrazu sveta. Skutočne, „zbieranie skúseností“ do jedného celku za podmienky odmietnutia tradičných prostriedkov explikácie hodnôt (absolútnych právd, objektívnej reality nezávisiacej od človeka a podmieňujúcej kritériá pravdivosti jeho úsudkov atď.) predpokladá zaradenie zmyslu *ničoho* ako element skúsenosti. Funkcia *ničoho* je v danom prípade ambivalentná: na jednej strane prítomnosť zmyslu *ničoho* uzatvára skúsenosť, umožňujúc tematizovať ho ako celok (odtiaľ pochádza možnosť ideálu poznania); z druhej strany vďaka *ničomu* sa systém skúsenosti stáva otvoreným,

⁵⁴³ Tamže.

⁵⁴⁴ LUNAČARSKIJ, A. V. Recenzia: „H. Hoffding. Filosofskie progremy“. In: *Obrazovanie*. 1904, Nr. 3, otd. 3, s. 130.

dynamickým alebo „živým“ (tým sa vysvetľuje napríklad „tragickosť“ filozofie, nemožnosť dosiahnuť ideál). Tým, že *nič* podmieňuje ukončenosť obrazu sveta a zároveň zvnútra odhaľuje jeho neúplnosť, vytvára akýkoľvek obraz sveta historicky prechodným. Tak sa otvára možnosť tvorby ako vo filozofii, tak aj v živote.

Okrem toho premýšľanie o „takej nepostihnuteľnej veci, akou je *nič*“⁵⁴⁵ bolo nevyhnutné na „prekonanie metafyziky“ ako tradičnej hrozby pre slobodu človeka. Metafyzika sa pôvodne vytvárala podľa princípu „bytie existuje, no nebytie neexistuje“, čo jej umožnilo stať sa „slovom o bytí ako celku“, systémom dogmatického, uzavretého poznania absolútnej pravdy. Zbúrať tento systém bolo možné iba poukázaním na nekorektnosť metafyzického výkladu zmyslu *nič* ako najdôležitejšieho prvku tohto systému. Tradične sa *nič* chápalo ako „*nič bytia*“ a zaraďovalo sa do metafyzického diskurzu súčasne s inými pojmami, a preto sa vytvárala ilúzia plnosti poznania. Avšak je zjavné, že *nič* nemožno nahrádzať bytím: *nič* musí zotrvať v horizonte mysle práve ako *nič*, ako to, čo ešte *nie je* a čo sa iba *môže stať bytím* v dôsledku poznávacej aktivity človeka vedúcej k „rozšíreniu“ jeho skúsenosti. Aby sme nevynechali *nič* ako problém mysle, je nevyhnutné, ako sa domnievali ruskí pozitivisti, odmietnuť pohodlné vysvetľujúce schémy a vstúpiť do „životne dôležitého“ sveta, v ktorom sa „sám život stáva filozofiou“.⁵⁴⁶

S problémom *ničoho* je úzko spätá aj otázka o smrteľnosti človeka. Smrť je v podstate najrozšírenejšou fixáciou skúsenosti s ničím. Táto skúsenosť sa interpretuje buď ako prechod do „večného života“, a vtedy sa stráca zmysel problému *nič*, presnejšie, tento problém vôbec nevzniká, čo potvrdzuje nábožensko-metafyzické názory; alebo sa tento problém chápe ako poukázanie na principiálnu konečnosť človeka, a vtedy dochádza ku kardinálnej transformácii základných princípov myslenia vedúcej okrem iného aj k vzniku novej, nemetafyzickej filozofie. Vychádzajúc z Nietzscheho chápali ruskí empiriokritici „smrť ako element“, pritom „hlavný element tragickej krásy života“.⁵⁴⁷ Samozrejme, neznamená to nevyhnutnosť zmieriť sa so smrťou, pesimizmu alebo hľadanie „metafyzického utešovania“. Práve naopak: uznanie konečnosti ľudskej existencie vyžadovalo aktívnu protiváhu smrti, no nie v mene nesmrteľnosti, ale v mene maximálne naplneného konečného života. V tomto kontexte je už zrozumiteľnejšia aj idea transfúzie krvi s cieľom čo najviac predĺžiť život, ktorú vykonal Bogdanov v inštitúte, ktorý aj sám založil: život človeka musí byť taký dlhý, nakoľko dokáže byť zaujímavý a nový, no život nemôže byť nekonečný, pretože v takom prípade sa „uzavrie do bezvýchodiskového kruhu jednotvárnosti“ a „stane sa neznesiteľ-

⁵⁴⁵ BOGDANOV, A. A. Inžener Manny: Fantastičeskij roman. In: BOGDANOV, A. A. *Voprosy socializma: Raboty raznych let*. Moskva 1990, s. 276.

⁵⁴⁶ BOGDANOV, A. A. *Novyj mir*, s. 40.

⁵⁴⁷ *Neizvestnyj Bogdanov*. V 3 knigach, kniha 1: A. A. Bogdanov (Malinovskij. Statji, doklady, pisma i vospominania. 1901 – 1928. Moskva 1995, s. 171.

ným utrpením“.⁵⁴⁸ Keby sa skutočne podarilo odstrániť „spravodlivú sudkyňu smrť“, tak by sa život človeka nielen nenaplnil zmyslom, ale stratil by dokonca aj svoje estetické zdôvodnenie. „Večne živé telo a večne mŕtvy duch, chladný a ľahostajný ako vyhasnuté slnko“⁵⁴⁹ – taký je neodvratný dôsledok „sviatku nesmrteľnosti“. V románe *Inžinier Manny*, ktorý napísal Bogdanov pre popularizáciu svojich filozofických myšlienok, sa osobitná pozornosť venuje predstaveniu tézy o smrteľnosti človeka. V záverečných kapitolách tohto románu sa opisuje Mannyho sen, v ktorom sa mu snívajú obrazy smrti. Každý „obraz“ predstavuje určitý uhol pohľadu na problém *ničoho*.⁵⁵⁰

Je dôležité zdôrazniť, že téza o konečnosti človeka sa posudzovala v ruskom empiriokriticizme ako spoľahlivý základ pre optimizmus. Skutočne, iba pri oslobodení sa od metafyzicky pripisovaného zmyslu života človek získava možnosť samostatne vytvárať tento zmysel, chápaný bytie v jeho dynamike. Okrem toho chápanie konečnosti ľudskej existencie a neprítomnosť „alibi v bytí“ pomáha uvedomiť si seba ako subjekt a súčasne i ako objekt tvorby. V človeku sa otvára nová podstata jeho života, ktorá sa vyjadruje vzorcom: „konám, teda som“. Preto sa práca človeka pretvárajúca svet stáva kľúčom k poznaniu všetkého bytia, ktoré predstavuje arénu spolupráce i boja rozličných ľudských aktivít. „Svet odrazu púta pozornosť ako kolosálna dráma so zatiaľ neurčitým riešením, alebo presnejšie s nekonečnými peripetiami pred sebou, pričom dráma sa rozohráva bez šepkára a vystupujúce osoby nie sú bábk, je to živá dráma, nie divadelná hra, a my nie sme diváci ani herci, ale jej aktívni účastníci.“⁵⁵¹

c) *Súčasná videnie slobody: perspektívy recepcie v kultúre Ruska*

Zo známych príčin bola „tretia cesta“ rozvoja v Rusku zahataná, a mnohé zaujímavé myšlienky ruských empiriokritikov ostali nevyužitú. V rámci filozofického dedičstva A. A. Bogdanova tu zvíťazil ideologický výklad jeho diel, ktorý sa zakladal predovšetkým na kritike „bogdanovščiny“ v diele *Materializmus a empiriokriticizmus* V. I. Lenina. V čase hegemonie stalinského marxizmu boli teórie Bogdanova vyhlásené za „reakčné“ a jeho empiriomonizmus sa klasifikoval ako „jemná falzifikácia marxizmu“, „falšovanie antimarxistických učení pod marxizmom“,⁵⁵² variant subjektívneho idealizmu E. Maxa a R. Avenária vytvorený s cieľom zdiskreditovať dialektický materializmu prostredníctvom jeho pseudofilozofického rozvoja.

⁵⁴⁸ BOGDANOV, A. A. Prazdnik bessmertia. In: *Letučie al'manachi*. Vyp. XIV. Sankt-Peterburg 1914.

⁵⁴⁹ Tamže.

⁵⁵⁰ BRODSKIJ, A. I., RYBAS, A. E. *Projekty Serebrjanogo veka. Filosofskie idei russkogo moderna*. Sankt-Peterburg 2013, s. 170 – 179.

⁵⁵¹ LUNAČARSKIJ, A. V. Samoubijstvo i filosofia. In: *Samoubijstvo: Sbornik statej*. Sankt-Peterburg 1911, s. 67 – 92.

⁵⁵² *Istorija Vsesojuznoj Kommunističeskoj partii (bol'sevikov)*. Kratkij kurs. Moskva 1946, s. 82.

No filozofické inovácie A. A. Bogdanova sa v Európe, hoci nie hneď, stretli s uznaním. Ako prvé boli zaslúžene ocenené jeho tektologické myšlienky: začínajú sa posudzovať v kontexte kybernetiky N. Wienera a všeobecnej teórie systémov L. von Bertalanfyho. Vlastná filozofická koncepcia A. A. Bogdanova, konkrétne jeho empiriomonizmus, sa ocitla v centre veľkého záujmu západných filozofov vďaka publikácii monografie nemeckého vedca D. Grille z roku 1966 *Leninov súper. Bogdanov a jeho filozofia*.⁵⁵³ V práci D. Grilla na systematizácii Bogdanových názorov pokračoval izraelský vedec A. Jassur, ktorý v roku 1969 zostavil bibliografiu *Bogdanov a jeho dielo*.⁵⁵⁴ Odvtedy môžeme hovoriť o vzniku osobitnej sféry vedeckých a filozofických výskumov v Európe, o *bogdanovede*. V rokoch 1970 – 1990 vychádza celý rad monografií, venovaných rôznym aspektom Bogdanovovej činnosti.⁵⁵⁵ Nasledujúci rast popularity myšlienok ruského filozofa v Európe charakterizovalo niekoľko medzinárodných konferencií, z ktorých najvýznamnejšie sa uskutočnili v Noridge (Anglicko 1995)⁵⁵⁶ a v Marburgu (Nemecko 2006).⁵⁵⁷ A až potom sa filozofia A. A. Bogdanova vrátila do Ruska – na konci 20. storočia, na vlne postupujúceho záujmu o európske myslenie.

V súčasnosti sa uskutočňuje aktívna vedecká rehabilitácii empiriokritickej tradície ruskej filozofie.⁵⁵⁸ To v mnohom podporuje i fakt, že niektoré myšlienky vyjadrené „ruskými machistami“ pred sto rokmi sa veľmi podobajú na súčasné predstavy a zachovávajú preto svoju aktuálnosť. Presne tak je to aj s učením o slobode. Ako príklad môžeme uviesť pozíciu M. N. Epsteina, jedného z najvýplvnejších ruských intelektuálov začiatku 21. storočia. M. N. Epstein je autorom veľkého množstvo prác na najrôznejšie témy. No v každej práci sú v tej či onej

⁵⁵³ GRILLE, D. *Lenins Rivale. Bogdanov und seine Philosophie*. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, 1966.

⁵⁵⁴ YASSOUR, A. Bogdanov et son oeuvre. In: *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*. 1969. V. 10 (3 – 4), p. 546 – 584.

⁵⁵⁵ См., напр. JENSEN K. M. *Beyond Marx and Mach: Aleksandr Bogdanov's Philosophy of Living Experience*. Dordrecht 1978; GORZKA, G. A. *Bogdanov und der russische Proletkult: Theorie und Praxis einer sozialistischen Kulturrevolution*. Frankfurt/Main; N. Y. 1980; KELLY, A. Empiriocriticism: A Bolshevich Philosophy? In: *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*. 1981. V. 22 (1), p. 89 – 118; BOLL, M. M. From Empiriocriticism to Empiriomonism: The Marxist Phenomenology of Aleksander Bogdanov. In: *The Slavonic and East European Review*. 1981. V. 59 (1), p. 41 – 58; MÄNICKE-GY-ÖNGYÖSI, K. „Proletarische Wissenschaft“ und „sozialistische Menschheitsreligion“ als Modelle proletarischer Kultur: zur linksbolschewistischen Revolutionstheorie A. A. Bogdanovs und A. V. Lunacarskijs. Berlin 1982; WILLIAMS, R. *The Other Bolsheviks: Lenin and his Critics, 1904 – 1914*. Bloomington 1986; SOCHOR, Z. A. *Revolution and Culture: The Bogdanov – Lenin Controversy*. N. Y. 1988; MAL- LY, L. *Culture of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia*. Berkeley 1990.

⁵⁵⁶ *Alexander Bogdanov and the Origins of Systems Thinking in Russia*. Ed. by J. Biggart, P. Dadley, F. King. Aldershot, 1998; *Bogdanov and His Work*. Ed. by J. Biggart, G. Glovelly, A. Yassour. Aldershot, 1998.

⁵⁵⁷ *Alexander Bogdanov. Theoretiker für das 20. Jahrhundert*. München 2008.

⁵⁵⁸ STYLA, D. *Nauka i revolucija. Recepcia empiriokriticizma c ruskoj kulture (1877 – 1910)*. Moskva 2013; SOBOLEVA, M. A. *Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus*. Hildesheim 2007; LOKIONOV, M. V. *Alexandr Bogdanov: Meždu marxizmom i pozitivizmom*. Moskva 2018.

forme určite prezentované úvahy o slobode, ktoré podľa všetkého tvoria štruktúru celého diela M. N. Epsteina. Okrem toho je problematika slobody u M. N. Epsteina rozpracovaná prostredníctvom „performatívnych“ výrokov, čo umožňuje vyvodiť záver, že to nie sú iba úvahy o slobode, ale hlavne jej demonštrácia, prax jej bezprostredného uskutočnenia. A tak v diele M. N. Epsteina treba vidieť etapu moderného rozvoja *nemetafyzickej* tradície ruskej filozofie.

M. N. Epstein predovšetkým chápe slobodu nie ako pojem, ale ako unikátnu skúsenosť prežívania a pochopenia života. Sloboda je *infiníttna*, t. j. v svojej určenosti vždy vyjadruje neobmedzenosť a svojvôľu: „Infinícia, to je do nekonečna odložená definícia, ktorá definuje určitý pojem a zároveň poukazuje na jeho neurčitost’“,⁵⁵⁹ „infinícia demonštruje množstvo možných definícií predmetu a súčasne nedostatočnosť každej z nich a nemožnosť úplného zadefinovania ako takého“.⁵⁶⁰ Na jednej strane je zjavné, že aby sa niečo dalo určiť, vyjadriť v definícii, je potrebné, aby to niečo už existovalo, pretože v opačnom prípade bude definícia „prázdna“. Na druhej strane to, čo je vyjadrené v definícii, práve preto už nezodpovedá tomu, čo bolo treba definovať. Medzi definovaným a tým, čo je zafixované v definícii bude vždy existovať isté napätie či konflikt. Môžeme azda dúfať, že sa tento konflikt niekedy podarí vyriešiť? Dejiny filozofie dokazujú, že všetky pokusy vytvoriť systém „čistého“ poznania nevyhnutne končili neúspechom, za ktorým nasledovalo sklamanie až pochybnosti o možnostiach filozofie ako takej. Z toho vyplýva, že tento konflikt je neriešiteľný. No to znamená iba toľko, že principiálna priepasť medzi poriadkom vecí a poriadkom ideí musí byť chápaná nie ako nedostatok filozofického poznania, ale ako jeho *menej zásadná* charakteristika. Okrem toho práve v tejto „medzere či priepasti“ sa objavuje zdroj filozofickej tvorby, jej príťažlivosť a sila.

M. N. Epstein trvá na infiníttnosti slobody, a tým ju oslobodzuje od akýchkoľvek definícií, objavuje ju v jej prirodzenej, nie mysl'ou pokrútenej forme. Človek je slobodný nie preto, že existuje Sloboda, ale preto, že je človek: byť človekom znamená byť slobodným. Sloboda bez človeka je abstrakcia, fatamorgána, výmysel. Sloboda sa nedefinuje teoreticky, ale *faktom existencie človeka*: konkrétny život konkrétneho človeka, to je jediná možná a vždy unikátna definícia slobody. Keďže človek existuje vždy tak, a nie inak, t. j. v „zadanej“ forme, môžeme povedať, že sloboda existuje vo forme nevyhnutnosti, no iba v tom zmysle, že nevyhnutnosť vystupuje ako *náhodná* forma slobody, ako jej možný modus, ktorý jediný umožňuje slobode, aby sa splnila, no nevyčerpáva jej bytie. Nevyhnutnosť teda znamenajú stopy uskutočnenia slobody človeka vo svete, a aby bol človek slobodným, musí v tom pokračovať.

⁵⁵⁹ EPSTEIN, M. N. *Projekcionyj slovar gumanitarnykh nauk*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2017, s. 21.

⁵⁶⁰ Tamže, s. 438.

Takto o tom premýšľa M. N. Epstein: „K pojmu nevyhnutnosti vedie pojem slobodnej vôle, nie naopak, ako predpokladal Hegel i Marx, pre ktorých bola sloboda poznaná nevyhnutnosť, dobrovoľné odovzdanie sa nevyhnutnosti. Nevyhnutnosť nemôže byť poznaná, kým nemáme skúsenosť slobody, skúsenosť s pokusom obísť nám dané, obísť to, čo nám stojí v ceste. Sloboda je schopnosť obísť prekážku, spáchať útek do iného.“⁵⁶¹ Podľa M. N. Epsteina nadobúda nevyhnutnosť zmysel iba ako negácia slobody, ktorá je prvotná vo vzťahu k nej, „samotné slovo obsahuje v sebe krátku a tragickú históriu slobody, ono vypovedá o slobode dokonca viac než samo slovo sloboda. Nevyhnutnosť, to je sloboda zažitá do konca, a preto poznajúca svoju konečnosť“.⁵⁶² „Sloboda ako taká neexistuje, je vždy subjektívna, t. j. prejavuje sa iba vtedy, keď existuje *Ja*, ktoré hádže rukavicu ako výzvu všetkým danostiam, a touto hodenou rukavicou ich mení na osud.“⁵⁶³ A tak je slovo *osud* presnejším názvom pre nevyhnutnosť, pretože ide výlučne iba o to, kto dominuje človeku a kto určuje jeho existenciu. Osud je v protiklade so slobodou človeka nie ako vôľa inej, vyššej bytosti, ale ako fakt realizácie slobody človeka v jeho vlastnom živote. „Osud je *niečo zvrtné, reverzné* vo vzťahu k mojej vôli, a jej predmetom sa stávam ja sám, pritom nie ako predmet konkrétnej vôle, ale ako schopnosti vôle roztrúsenej v množstve udalostí, ktoré sa so mnou dejú a zjednocujúcej ich do jedného celku. Tejto svojej *voľnosti* človek dáva názov Najvyššia Vôľa. Paradoxom osudu je, že je neoddeliteľný od sebec-tva, a osud začína vystupovať ako vyššia moc iba tam a vtedy, keď človek prejavuje svoju vôľu ako protiváhu bežnému chodu a poriadku vecí.“⁵⁶⁴ Takže „osud nie je vo vzťahu k človeku vonkajšia sila, ale rozdvojenosť jeho vlastnej podstaty, je to dôsledok jeho schopnosti súdiť, a teda aj byť súdeným“.⁵⁶⁵ Súperiac s tým, čím sa stal, a snažiac sa byť diametrálne iným, si človek sám vytvára svoj osud, podriaďujúc sa pri tom nevyhnutnosti toho, čo vzniklo. „Človek je *osud vytvárajúca* bytosť práve preto, že sa vytrháva z poriadku vecí, vyriekne svoje slovo a ako odpoveď počuje to, čo mu bolo predpovedané.“⁵⁶⁶ M. N. Epstein zavádza pojem „superpozícia vôle“, aby ukázal nedeliteľnosť i nemožnosť splynutia slobody a osudu. Zo superpozície vôle vidno, že osud vystupuje pre človeka ako úloha navyše, ako požiadavka stať sa lepším a vyšším, než aký je v danom momente. Osud teda projektuje podstatu človeka, definujúc jeho bytosť. „Ludskosť je v podstate schopnosť mať osud, dostať sa za hranice svojej slobody, meniť všetko dané na zadané sebe a prevýšiť samého seba do výšky svojho osudu.“⁵⁶⁷

⁵⁶¹ Tamže, s. 329.

⁵⁶² Tamže.

⁵⁶³ Tamže.

⁵⁶⁴ Tamže, s. 330.

⁵⁶⁵ Tamže.

⁵⁶⁶ Tamže, s. 329.

⁵⁶⁷ Tamže, s. 331.

Realizácia slobody podľa M. N. Epsteina vedie spočiatku k *poľudšteniu* a potom k existenciálnej voľbe v prospech posilnenia *ľudstva ako takého*, teda „spojenia slobodných osobností“ umožňujúceho harmonicky spojiť ľudskú univerzálnosť a unikátnosť. Sloboda predpokladá nevyhnutnosť „prekročiť hranice tých kultúr, ku ktorým patríme rodom i výchovou, schopnosť spredmetňovať ich a prekonávať aktmi reflexie vrátane kulturologickej, a neuzatvárať sa ani v jednej z nich“.⁵⁶⁸ Tvorivé odmietnutie tej či onej určenosti podmienené chápaním neidentickosti bytia a myslenia, samozrejme, nevedie k negácii dosiahnutých foriem kultúry a tradícií, ale naopak, umožňuje aktualizovať ich pozitívny obsah.

Literatúra

- Alexander Bogdanov and the Origins of Systems Thinking in Russia. Ed. by J. Biggart, P. Dudley, F. King. Aldershot 1998.
- Alexander Bogdanov. *Theoretiker für das 20. Jahrhundert*. München 2008.
- Bogdanov and his Work. Ed. by J. Biggart, G. Glovely, A. Yassour. Aldershot 1998.
- BOLL, M. M. From Empiriocriticism to Empiriomonism: The Marxist Phenomenology of Aleksander Bogdanov. In: *The Slavonic and East European Review*. 1981. V. 59 (1).
- GORZKA, G. A. *Bogdanov und der russische Proletkult: Theorie und Praxis einer sozialistischen Kulturrevolution*. Frankfurt/Main; N. Y. 1980.
- GRILLE, D. *Lenins Rivale. Bogdanov und seine Philosophie*. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, 1966.
- JENSEN, K. M. *Beyond Marx and Mach: Aleksandr Bogdanov's Philosophy of Living Experience*. Dordrecht 1978.
- KELLY, A. Empiriocriticism: A Bolshevich Philosophy? In: *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*. 1981. V. 22 (1).
- MALLY, L. *Culture of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia*. Berkeley 1990.
- MÄNICKE-GYÖNGYÖSI, K. „Proletarische Wissenschaft“ und „sozialistische Menschheitsreligion“ als Modelle proletarischer Kultur: zur linksbolschewistischen Revolutionstheorie A. A. Bogdanovs und A. V. Lunacarskijs. Berlin 1982.
- SOBOLEVA, M. A. *Bogdanov und der philosophische Diskurs in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zur Geschichte des russischen Positivismus*. Hildesheim 2007.
- SOCHOR, Z. A. *Revolution and Culture: The Bogdanov – Lenin Controversy*. N. Y. 1988.
- WILLIAMS, R. *The Other Bolsheviks: Lenin and his Critics, 1904 – 1914*. Bloomington 1986.
- YASSOUR, A. Bogdanov et son oeuvre. In: *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*. 1969. V. 10 (3 – 4).
- Аверинцев С. С. Крещение Руси и путь русской культуры // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сб. ст. / Сост. М. Назаров. М.: Столица, 1991.
- Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М.: Языки славянской культуры; Русские словари, 2003.
- Бердяев Н. О «литературном распаде» // Бердяев Н. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909). СПб.: Тип. Товарищества «Общественная польза», 1910.
- Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Изд-во «Э», 2016.
- Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
- Бердяев Н. А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.

⁵⁶⁸ Tamže, s. 31.

- Богданов А. А. Вера и наука (По поводу книги В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Богданов А.А. Падение великого фетишизма: Современный кризис идеологии. М.: URSS, 2010.
- Богданов А. А. Инженер Мэнни: Фантастический роман // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990.
- Богданов А. А. Красная звезда. М.: Терра, 2009.
- Богданов А. А. Новый мир // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990.
- Богданов А. А. Падение великого фетишизма: Современный кризис идеологии. М.: URSS, 2010. С. 126.
- Богданов А. А. Письмо А. В. Луначарскому от 19 ноября 1917 г. // Неизвестный Богданов. В 3 кн. Кн. 1: Статьи, доклады, письма и воспоминания 1901–1928 гг. / Под ред. Г. А. Бордюгова. М.: ИЦ «АИРО – XX», 1995.
- Богданов А. А. Праздник бессмертия // Летучие альманахи. Вып. XIV. СПб., 1914.
- Богданов А. А. Тектология: Всеобщая организационная наука. М., 1989.
- Богданов А. А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. М.: Республика, 2003.
- Бродский А. И., Рыбас А.Е. Проекты Серебряного века. Философские идеи русского модерна. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2013.
- Введенский А. И. О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1892.
- Введенский А. И. Что такое философский критицизм? // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.
- Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. М.: Наука, 1991.
- Володин А. И. «И это называется нигилизмом?» // Писарев Д.И. Исторические эскизы. М.: Правда, 1989.
- Герцен А. И. Prolegomena // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
- Герцен А. И. Былое и думы // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
- Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Герцен А. И. Из дневника 1842–1845 гг. // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Герцен А. И. К старому товарищу // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
- Герцен А. И. Капризы и раздумье // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Герцен А. И. О месте человека в природе // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Герцен А. И. Ответ русской даме // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
- Герцен А. И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Герцен А. И. Письмо Н. П. Огареву // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Герцен А. И. Письмо Н. П. Огареву и Н. М. Сатину // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Герцен А. И. Письмо Н. Х. Кетчеру // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985.
- Герцен А. И. Порядок торжествует! // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
- Герцен А. И. Русский народ и социализм // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
- Герцен А. И. С того берега // Герцен А.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1986.
- Горький М. Исповедь // Горький М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 8. М.: Художественная литература, 1949.
- Гусев С. С. От «живого опыта» к «организационной науке» // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб.: Наука, 1995.
- Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973.
- Достоевский Ф. М. Подросток: Рукописные редакции // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 16. Л.: Наука, 1976.
- Евлампиев И. И. О некоторых русских источниках философии Ницше (Герцен, Достоевский, Толстой) // *Slavia Orientalis*. 2016. Т. LXV. № 4.
- Иларион, митр. Слово о Законе и Благодати. М.: Институт русской цивилизации, 2011.
- Ильенков Э. В. Фихте и «свобода воли» // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.

- Ильин И. А. Путь духовного обновления. М.: Институт русской цивилизации, 2011.
- История Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. М.: ОГИЗ – Госполитиздат, 1946.
- Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 5. М.: ЧОРО, 1994.
- Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995.
- Кантор В. К. Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры: Очерки. М.: Научно-политическая книга, 2013.
- Карсавин Л. П. О добре и зле // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.
- Ключников Ю. В. Смена вех // Смена вех: Сборник статей. Прага, 1922.
- Конт-Спонвиль А. Философский словарь. М.: Этерна, 2012.
- Лесевич В. В. Первые провозвестники позитивизма // Русский позитивизм: Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб.: Наука, 1995.
- Лесевич В. В. Что такое научная философия? СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1891.
- Локтионов М. В. Александр Богданов: между марксизмом и позитивизмом. М.: ИФ РАН, 2018.
- Ломоносов М. В. Письмо Г. Н. Теплову // Ломоносов М.В. Избранные философские произведения. М.: Политиздат, 1950.
- Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992.
- Луначарский А. В. Атеисты // Очерки по философии марксизма: Философский сборник. М.: Книжный дом «Либроком», 2011.
- Луначарский А. В. Двадцать третий сборник «Знания» // Литературный распад. Кн. 2. СПб.: Кн-во «ЕОС», 1909.
- Луначарский А. В. К вопросу о философской дискуссии 1908–1910 гг. // Луначарский?.. Нет, он Антонов! Документальное повествование о жизни и деятельности А. В. Луначарского. В 2 ч. / Автор-сост. Н. Ф. Пияшев. Ч. 1. Б. м., 1998.
- Луначарский А. В. Несколько слов о моем «богостроительстве» // Ко всем товарищам. Париж: Кооп. тип. «Союз», 1909.
- Луначарский А. В. Основы позитивной эстетики // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб.: Изд-во С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1905.
- Луначарский А. В. Религия и социализм. В 2 ч. Ч. 1. СПб.: Шиповник, 1908.
- Луначарский А. В. Рецензия: «Г. Геффдинг. Философские проблемы» // Образование. 1904. № 3, отд. 3.
- Луначарский А. В. Самоубийство и философия // Самоубийство: Сборник статей. СПб.: Жизнь для всех, 1911.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: В 30 т. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955.
- Наказ Ея Величества Императрицы Екатерины II // Екатерина II, имп. О величии России. М.: ЭКСМО, 2003.
- Неизвестный Богданов. В 3 кн. Кн. 1: А. А. Богданов (Малиновский). Статьи, доклады, письма и воспоминания. 1901–1928 гг. М.: ИЦ «АИРО–XX», 1995.
- Ницше Ф. Веселая наука (“la gaia scienza”) // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
- Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005.
- Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
- Писарев Д. И. Реалисты // Писарев Д.И. Полное собрание сочинений: В 6 т. Т. 4. СПб.: Тип. Ю. Н. Эрлих, 1903.
- Рыбас А. Е. «Диалектика» подпольного человека: Достоевский vs. Ницше // Вече: Альманах русской философии и культуры. № 16. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004.
- Рыбас А. Е. «Марсианская» этика А. А. Богданова // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2017. № 3.
- Рыбас А.Е. Позитивная философия в России конца XIX – первой трети XX вв. Mauritius: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017.

- Савчук В. В. Время нигилизма // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер, Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
- Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров...»: Краткая повесть об Антихристе. СПб.: Художественная литература, 1994.
- Сологуб Ф. Не постыдно ли быть декадентом? // Павлова М. Писатель-инспектор: Федор Сологуб и Ф. К. Тетерников. М.: Новое литературное обозрение, 2007.
- Стейла Д. Наука и революция. Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910). М.: Академический проект, 2013.
- Суворов С. Основы философии жизни // Очерки реалистического мировоззрения: Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. СПб.: Изд-во С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1905.
- Татищев В. Н. Разговор двух приятелей о пользе науки и училища // Татищев В.Н. Избранные произведения. Л.: Наука, 1979.
- Тургенев И. С. Отцы и дети // Тургенев И.С. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 7. М.: Наука, 1981.
- Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник: этика, религия, наука. Рыбинск, 1997.
- Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1983.
- Хестанов Р. Александр Герцен: импровизация против доктрины. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
- Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собр. соч. и избранные письма. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991.
- Эпштейн М. Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
- Эпштейн М. Н. Русская культура на распутье. Секуляризация и переход от двоичной модели к троичной // Звезда. С.-Петербург, 1999. № 1; № 2.
- Юшкевич П. С. Мировоззрение и мировоззрения: Очерки и характеристики. М.: Книжный дом «Либроком», 2011.
- Юшкевич П. С. Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Русский позитивизм: В. В. Лесевич, П. С. Юшкевич, А. А. Богданов. СПб.: Наука, 1995.

SUMMARY

The monograph **The Concept of Freedom in Russian Philosophy of the 20th Century** is divided into three chapters. The first chapter **Materialist tradition in the concept of freedom** is primarily devoted to the definition of freedom in the materialist (Marxist) tradition of Russian philosophy. However, it also contains a comparison of the materialistic and religious conceptions of freedom.

In the materialist tradition, freedom is conceived in a positive sense as the successful realization of a consciously set goal within human activity. There are two basic tendencies in the materialistic reflection of freedom. The first tendency was to understand freedom primarily as a recognized necessity, and the second tendency was to conceive freedom as a social practice.

The concept of freedom as a known necessity is methodologically based on the principle of materialist monism and the principle of determinism. It is based on the assumption that we live in a deterministic world. Our wills and needs, as well as the human actions that realize them, are conditioned by the state of objective reality. Freedom lies in the ability to realize goals that adequately express needs. The free realization of the set goals presupposes that many conditions will be met. These include adequate knowledge of needs (internal necessity), adequate knowledge of the laws that determine the development of the world (external necessity), setting adequate goals for action, setting a plan for achieving goals, creating resources (material and spiritual) to enable the goal to be realized, and finally, making adequate efforts in the actual implementation of goals in practical activities. It is the fulfilment of these conditions that makes sense of the concept of freedom as a known necessity. Without knowing the necessity, it is not possible to realize human goals.

The justification of freedom as a practice is anthropological in Russian materialist philosophy. Man is conceived as a co-creator (subject) of the world in which he lives. Although practical activity takes place in the material world, man as the subject of being becomes its important material determinant during historical development. The practice is defined as a universal creative activity in which man creates his own world, which is a cultural world. In creating cultural reality, man also cultivates himself, creates and improves his creative abilities. The practice originates historically and gradually replaces the life strategy that dominates the animal world. The basic life strategy of animals is an adaptation, while instead of just adapting to the world, man begins to change the world. However, even though man's creative possibilities grow depending on his abilities and the technical means at his disposal, which gives him the necessary power to pursue

his subjective intentions, man remains anchored in the material world. He must, therefore, constantly harmonize his creative activity with its objective laws. Objective determination is an important factor in practical activity, however, unlike adaptation, which is a closed system of activities, practice is an open system, which means that man constantly gradually exceeds the specified objective conditions, and thus expands the limits of his creative possibilities. And it is this transcendence of objective reality (both natural and social) that is called freedom. Freedom means that man's life is not determined solely by objective conditions but is also co-determined by those goals which man himself subjectively sets himself in an activity. The whole history of humankind is interpreted as a process of realization of freedom conceived in this way.

The essence of freedom is social, because the individual cannot achieve freedom in isolation, but only in cooperation with other people, within the social whole. Freedom is an achievement of society in which an individual can participate if there is harmony between him and society, on the contrary, disharmony results in lack of freedom. In order to achieve harmony between the individual and society, it is necessary to meet two basic conditions: social and personal. On the one hand, a society must be created that represents a form of production and social organization in which individuals can realize their freedom. However, at the same time, individuals must achieve a degree of personal development that allows them to participate in social creation.

Freedom has also become a fundamental theme in Russian religious philosophy. Consequently, in Russian philosophy, there is a conflict between the religious and materialist conceptions of freedom. Both traditions of Russian philosophy, materialistic, as well as religious, contain not only different but also identical elements in the concept of freedom. Both are based on the premise that man is inherently a free creature. The difference is that in materialism, man has achieved freedom collectively through his hard work within society; on the contrary, in the religious sense, freedom is conceived as an individual gift of God. Both traditions agree that man can partly lose freedom if he becomes estranged from his true nature. The difference is that in the materialistic tradition, the true essence of man is social, while in the religious tradition, it comes from God. It follows that in the materialist interpretation, the lack of freedom is caused by the disruption of harmony between the individual and society, and in the religious one by the disruption of harmony with God. Both traditions allow for the possibility of achieving full freedom. The difference is in the way. In materialism, the establishment of mutual harmony between the individual and society is a necessary condition of freedom, in the religious tradition, it is the establishment of harmony between the individual and God. In both traditions, freedom means striving to assert one's own against what is strange. However, the difference is that from a materialistic point of view, everything that is valuable in the human personality comes from society; on the contrary, from a religious point of view,

everything valuable comes from God. That is why the establishment of harmony between the individual and society becomes a condition for achieving freedom in materialism, and in religious philosophy, the establishment of harmony between the individual and God.

Name of chapter two is **The meaning of freedom in Russian religious philosophy**. The aim of this chapter was to introduce philosophical-anthropological foundations of selected representatives of thinking of the Russian religious philosophy of the Silver Age with regard to the question of the relationship of man and freedom in Russian thinking. We strived to find out connections between philosophical anthropology and ethics, between the Russian philosophy of the Silver Age and its reception in the Russian as well as Slovak and Czech philosophical and cultural environment. The comparisons between understanding of science, religion, art and the Russian personalistic thinking of the religious renaissance of the Silver Age turned to be vital. Based on the background of Frank's and Florensky's understanding of man it was pointed out that the anthropological question, the issue of person in particular, stands in the very centre of Florensky's and Frank's philosophical ideas. Florensky's and Frank's philosophical conception of person was presented as an original contribution to history of human thinking, which may be considered inspiring also for contemporary philosophical reflection.

Several years of research lead us to believe that philosophical thinking represented by an original and, in a way, uncertain monolith, that is, the Russian philosophy of the Silver Age in the history of the Russian philosophy, remains a further challenge of the present reflection and future deeper knowledge not only of the Russian or Slovak but also the European identity.

Florensky's and Frank's anthropological conception is graspable only through man as a person, while man may become a person only in an act of self-acceptance and acceptance in a community. In *sobornost* and the metaphysical environment of *vsejedinost*, it is possible to look at the inner motivation of man, their aims, hopes, expectations and desires. *Metanoia* of man is possible only in a community, only there it is possible to experience the encounter with God, the Absolute that Florensky and Frank understand as love. Transformation of thinking, however, requires courage to step forward to new thinking; courage that has all the attributes of faith. Only authentic love may become a true assumption of principled unanimity and integrality of human thinking and life. The integrality of thinking of loving persons later sets the basis for many other forms and institutions of human co-existence. The approach to spiritual truth is also enabled through God's impingement through blessing grace that significantly helps the integrating sources and potentials of man and that teaches them interpersonal communication. It is a fundamental moral requirement that is placed on man by the thinking of the Russian religious philosophy of the Silver Age. The Christian philosophy is always a philosophy of person that builds on personal courage of

man to authenticity. And man may experience personal knowing of God only in creative knowing.

The always present signal that our description maintains a memory of the original spiritual truth is the presence of a contradiction (Frank: empirical and spiritual reality). Man does not need to defend against antinomies in thinking. Contradiction is an integral part of human thinking. The presence of antinomies proves the presence of spiritual truth in human consciousness. To see a trace of the spiritual truth in antinomy is enabled to mind that draws on the gifts of blessing and grace. Only like this, it is possible to reconstitute meaning and build such a person in man that is capable of acceptance of the other in a spiritual community of the truth and hope. It is possible to overcome the contradiction present in human life only through love. A person that experiences their life through the life of the other acquires existential knowledge that is inseparable from reality. Beyond love, it is not possible to know unity, freedom, nor the truth and freedom. Authentic knowledge of the freedom about man takes place in love and it is thinkable further only in love. The basic attributes of person (freedom, love) cannot be captured in rational categories of positivist science. Human person is always mysteriously beyond any rational definition. And therefore, person may be grasped only in unity with the secret of Christ, through an intuitive insight and revelation, which, however, approach knowing of person through symbols. The issue of theory of knowledge becomes a question of possibilities of interpretation of the language of symbols. A symbol originates as a result of mutual synergic influence of energies of being that carries energy both of the knowing and the known being. Symbolic knowledge is ontological knowledge, a symbol is actually a realistic event of being. The exchange of ontological language with pragmatic vocabulary refers to functionally-reductionistic understanding of person that is related to expressions of mass culture. Only personalistic thinking, in the centre of which stands the unique value of person, may be an adequate answer to utilitarian-minded understanding of life. The alternative of the Russian religious philosophy of the Silver Age is to confront the objectifying and existentially unsymbolic thinking with the religious experience of Christianity that may become a path to a conscious life and an approach to truthful knowledge of reality. Symbol is a new contact with reality. Symbol is an organ through which man palpates the spiritual truth. And the name of every one of us (energetically) calls for fulfilment of a mission to which every person vitally grows into.

Chapter three **Freedom as a natural attribute of man: the ideas of Russian empiriocriticism** attempts a certain generalization of the concept of freedom in Russian culture. The main attention is paid to the non-metaphysical concept of freedom, forming the core of the programme of positive philosophy within Russian empiriocriticism. Structurally, Russian culture as a whole is a combination of several paradigms developed at certain epochs and related to each other, de-

spite the fundamental differences in them. Each cultural paradigm was formed in the context of a thirst for freedom and resulted from the socio-political, religious-ideological and philosophical rhetoric of freedom. It is freedom that has become a key element of Russian culture, that holds its paradigms together and thereby determines its unity.

There are four fundamental concepts that determined, along with freedom, the paradigms of Russian culture at the relevant periods of its historical development. They are *holiness*, *knowledge*, *creativity* and *work*. *Holiness* was used as a system-forming concept in the era of Holy Russia (10–17 centuries). This is the most ancient and therefore often considered the most important attribute of being Russian. For a long time the concepts of 'Russian' and 'Orthodox' were considered identical. *Knowledge* became a fundamental value because of the Europeanization of Russia (18–19 centuries). This historical period was characterized by the paradigmatic changes in Russian culture, when a sharp line was drawn to distinguish the past, or archaic, from the present and future. Russianness was defined at this time by using the values of European culture. *Creativity* played the key role in determining the Russian identity in the Silver Age (1881–1922). It was regarded as dealt with creation ex nihilo. As the basic concept, creativity gave rise to the total rejection of generally accepted norms and cultural institutions that resulted in a special phenomenon – decadence. *Work* was assumed as a basis for the national identity in the Soviet period (1922–1991). The concept of work was interpreted to highlight the difference between its two meanings. On the one hand, work implies industrial activity aimed at the satisfaction of man's primary needs. On the other hand, work means creative activity which is much more important as it is necessary to satisfy man's secondary, or social, needs. It was believed that only through work is the integrity of human nature restored, his alienation from his social essence is overcome. A working man was claimed to be a 'new' man, or man in the proper sense of the word.

When justifying each of these identities, Russian philosophers always used the concept of *freedom*. Moreover, freedom was not only an element of social or philosophical rhetoric, but also fulfilled the function of the most important factor of cultural transformation. Appealing to freedom, Russian thinkers, on the one hand, criticized the current state of affairs, and on the other hand, depicted the future as the Kingdom of Justice and Truth. As there was no freedom in real life, they drew up social projects demanding freedom at any cost. However, in case their projects got carried out, there turned out to be no real freedom again. Thus, the development of Russian culture has always been stimulated by the seek for freedom, and every time this goal was achieved, freedom was eliminated. As a result, freedom turned into a phantom.

There can be distinguished the two main ways of freedom elimination from philosophical discourse in Russia: first, through the conceptualization of the positive content of freedom, as a result of which freedom turned into a *concept*, part

of a philosophical system or doctrine; second, through the denial of any positive content, resulting in the identification of freedom with *self-will*.

It was Vladimir Solovyov, the author of 'all-unity' philosophy, who provided a well-grounded method of eliminating freedom from philosophical discourse by identifying it with necessity. Later his arguments, albeit in some variations, were used by all Russian religious thinkers of the 19–20th centuries. The two extreme positions were the views of Ivan Ilyin, who logically developed the religiously interpreted idea of freedom to legitimate the theory and practice of fascism, and the views of Nikolai Berdyaev, the well-known 'philosopher of freedom', who, on the one hand, insisted on closely guarding the "irrational mystery of freedom", and on the other hand, did his best to clear up this mystery.

When speaking about freedom and representing it as something rationally conceived and defined, philosophers implied *knowledge of freedom*, as if knowledge of freedom and actual freedom were the same. However, this assumption is nothing but a sophism enabling to simplify the consideration of freedom, or even to exclude it from the sphere of a research. We could say that our knowledge of freedom, since we have it formulated and defined, is already not free – at least as far as it is determined by the existing philosophical vocabulary, or by the fact that this understanding of freedom is generally acknowledged as a value in the context of the existing culture. Indeed, knowledge always is dealt with what *is* or *was*, rather than what *might be* because assertive judgments concerning future events are inadmissible. Thus, as an assertive judgment, the definition of freedom refers to the way freedom has been already interpreted, no matter in what form – religious, metaphysical, or scientific. What matters is that freedom becomes a *notion*, or a concept, and that the content of this notion is determined theoretically. No wonder that such a freedom can be cognized and then identified with necessity.

As soon as freedom could be cognized, they believed there is *true* freedom which is *the only* one. What does it mean when philosophers insist that they managed to conceive the essence of true freedom? Most likely it means that they are sure that their own views on freedom are true. To prove it, they present their philosophical position as supported by the highest or even divine authority. Moreover, the phrase "there is true freedom" is used to prevent other people from understanding freedom differently. Since there is only one truth, there cannot be many equally true views on freedom. For characterizing these views, they usually use the notion of a "false", or "seeming", "unreal" freedom, which is opposed to the "true" one.

In the tradition of scientific-materialistic and later Marxist-Soviet philosophy in Russia there was the same tendency to remove freedom from the sphere of thought. Here, too, freedom was regarded as a concept rather than reality. Soviet philosophers also proceeded from the belief that freedom and knowledge of freedom are the same, this made them interpret freedom through necessity the

way religious thinkers did it. So, the widespread desire for freedom elimination from the sphere of philosophical discourse acknowledged by both religious and non-religious philosophers in Russia might be regarded as one of the integrating mechanisms of Russian culture.

Considering freedom as a concept and thus eliminating it from the field of view, both religious and Soviet philosophers resorted to a kind of proof by contradiction. That is, they argued that if freedom should differ from necessity, it would be nothing but self-will, or the root of all evil. Thus, another form of concealing freedom in the philosophical culture of Russia was developed.

The reason why the mainstreams of Russian philosophy rejected freedom can be explained by the fact that they have always been trying to construct *generalizing discourses*, the structure of which excludes the possibility of grasping freedom. It is the non-metaphysical tradition of Russian thought, namely nihilism and positivism, that elaborated a completely different approach to freedom.

Russian nihilism was a special, autonomous phenomenon. Its relation to European nihilism is mainly terminological. That is, the terms developed in the European philosophical tradition were used by Russian thinkers to describe the philosophical, cultural, religious, social, and political peculiarities of Russia. The main peculiarity of Russian nihilism which differs it from that in Europe is that it had a positive program, which, in turn, was based on a non-metaphysical understanding of freedom.

The most complete and consistent explanation of nihilistic philosophy was presented in the works of Aleksandr Herzen, who considered nihilism to be the pinnacle of philosophical development and insisted that nihilism expresses the “real nature of Russian thought”, poetical and speculative. According to Herzen, nihilism is an experience of freedom: at the theoretical level, it is the liberation of thought from the dogmas of metaphysics and religion that impede philosophical creativity; at the practical level, it is the construction of the optimal social system that would make it possible for each human to be a free personality.

Herzen criticizes the abstract understanding of freedom: as soon as freedom is considered separately from a particular person, it turns into a concept, or a rational construct, the content of which is defined theoretically and depends only on the logic of the respective philosophical teaching. As a result, the “world of freedom” turns out to be incompatible with the “world of nature,” and a person whose true essence is described by means of an abstractly understood freedom becomes abstract himself. As an abstract person, he is not able to be free any more, since he believes that the genuine freedom is necessity, no matter what kind of necessity it is – that of nature or Providence.

According to Herzen, freedom should be regarded as what is dealt with a concrete person, existing here and now, rather than with his eternal essence. In this sense, freedom is kind of realized necessity, that is, freedom to be whom you are and the way you are, regardless of whether your existence is considered

acceptable or not. Freedom does not contradict the necessity of nature because it is its actual form. Freedom is always individual, it is a practical consequence and at the same time a theoretical conclusion from the thesis about the finiteness of man. Due to freedom, man, Herzen believed, can be a creative personality, capable of establishing the “world of freedom in the mind”.

The research of freedom was also a key topic in Russian empiriocriticism – the philosophical tradition which was severely criticized by both religious thinkers and Marxists. A non-metaphysical interpretation of freedom became the foundation and determined the specifics of the “positive program of philosophy” developed by Russian empiriocritics in the first quarter of the 20th century. The main points of this program are: 1) projective epistemology; 2) constructive anthropology; 3) the ethics of immorality; 4) immanent religion; 4) aesthetic ontology.

Projective epistemology is based on the criticism of metaphysics and is aimed at justifying a new, non-classical system of knowledge, which can be called “problematic”. The “problematic” character of cognition, as the Russian positivists understood it, first of all implies the refusal to aim at absolute knowledge. They believed that “the age of world picture” had passed as it became obvious long ago that the world we live in and try to cognize is not equivalent to what exists and is called reality, no matter as reality is considered: empirically – as a set of phenomena existing here and now; transcendently – as the realization of a priori forms of cognition; metaphysically – as a system of eternal ideas or essences. A fundamental characteristic of reality is that it is a *process*, therefore, reality is principally uncompleted and open for creative activity of man. Philosophical cognition of reality became a matter of great difficulty as soon as philosophers had realized that the world is ever changeable, not stable. Obviously, in order to grasp the changeable it is necessary to proceed from the primacy of what will possibly be over what does exist now. It is what will possibly be but does not exist now that determines the essence of what really is; thus, reality is always projective, it is interpreted from the point of view of the future, for only in this case reality can be rationally systematized to be appropriate for man to live as a *human being*.

Having taken into consideration the projective character of philosophical cognition, the Russian positivists called for a greater focus on the very questions, or problems, rather than their solutions. In their opinion, philosophical inquiry should begin with posing questions correctly so that they will stay actual and conscious. Neither the Absolute nor eternal essences should be the subject matter of philosophy. Accordingly, philosophers should cease to explain the world or justify the existing cultural, religious, aesthetic and other values by means of constructing metaphysical doctrines. What they are able and ought to do is to propose and substantiate various projects of reality.

Constructive anthropology implied considering man as a *problem*: this means that, firstly, the anthropocentric principle of interpreting what exists has ceased

to be the determining factor of philosophical thinking, since man and the subject of cognition have been distinguished; secondly, man has "lost" the ontological grounds enabling him to notice "the genuine in himself", for example such essential characteristics as "universality", "ahistoricity", "autonomy", "self-sufficiency", "unconditional value"; thirdly, man has realized his "derivativeness" and "finiteness", he has learned to look at himself "from the outside" and got an opportunity for a projective, or creative, existence.

The ethics of immoralism was an attempt to create a moral system based on freedom, not duty. The traditional system of moral norms, most persuasively expressed in the practical philosophy of Kant, in the opinion of Russian empiriocritics, is based on the punitive imperative of "remorse" and therefore it impedes the moral development of man. The new ethics should include moral norms of a non-coercive type (these are "norms of expediency" that do not prescribe a person's goals, but only indicate the means of achieving them) and a "consistent notion" about the goal of life, or a never attainable "ideal of happiness" – the central regulative principle of the new moral values.

The immanent religion was also aimed at actualizing the "natural" freedom of man. Russian empiriocritics believed that religious feelings, or "longing for the transcendent", inherent in most people would help to create the appropriate ideal of human life by means of "constructing a new God". The "great positive religion" was claimed to be a worship of humanity united by creative labour. The new God was supposed to be "the whole socialist humanity" in which the "future collective will of the people" would be completely fulfilled.

Aesthetic ontology was kind of "reappraisal of values" to provide a person with the most important landmarks in life. There were three main principles of aestheticism: 1) universality; 2) construction of values; 3) taking into consideration the problem of nothing. Closely related to the problem of nothing was the question of human mortality. Following Nietzsche, Russian empiriocritics regarded "death as an element – and the main element – of the tragic beauty of life". This did not lead either to pessimism or to the search for a "metaphysical consolation"; on the contrary, the thesis about the finiteness of human existence was advanced to stress the necessity to actively oppose to death – not for the sake of human immortality, but for the sake of the most intense finite life.

Despite the fact that the development of empiriocriticism in Russia was interrupted and this tradition was not studied throughout the Soviet period, some ideas of Russian empiriocriticism, and above all the "natural" interpretation of freedom, turned out to be in tune with some modern ideas. For example, M. N. Epstein interprets freedom not as a concept, but as a unique experience of living and understanding life. To his mind, freedom is "infinite", that is, in its definiteness it always expresses infinity, arbitrariness. A person is free, not because there is Freedom, but because he is a person: to be a person means to be free. Freedom without a person is an abstraction, a mirage, a fiction. Therefore, freedom can be

defined not theoretically, but by the fact of a human existence: the concrete life of a particular person is the only possible and unique definition of freedom. The realization of freedom, according to Epstein, leads first to “becoming human” and then to an existential choice of “all-humanity” – “the union of free individuals”, which allows to harmoniously combine human universality and uniqueness.

Adresár autorov

prof. PhDr. Jaromir Feber, CSc.
Trnavská univerzita
Filozofická fakulta
Katedra etiky
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
jaromir.feber@truni.sk

doc. PhDr. Peter Rusnák, PhD.
Trnavská univerzita
Pedagogická fakulta
Katedra pedagogických štúdií
Priemyselná 4
918 43 Trnava
peter.rusnak@truni.sk

doc. Dr. Alexander Rybas, CSc.
Sankt-Petersburská štátna univerzita
Inštitút filozofie
Katedra dejín ruskej filozofie
Mendeleevskaya Liniya 5
199034 St. Petersburg
Ruská federácia
alexirspb@mail.ru

Jaromír Feber, Peter Rusnák, Alexander Rybas

**CHÁPANIE SLOBODY
V RUSKEJ FILOZOFII 20. STOROČIA**

Zodpovedný redaktor Jozef Molitor
Grafická úprava a zalomenie Jana Janíková
Obálka Marek Petržalka

Pre Filozofickú fakultu Trnavskej univerzity v Trnave
vydalo vydavateľstvo TYPUS UNIVERSITATIS TYRNAVENSIS,
spoločné pracovisko Trnavskej univerzity
a VEDY, vydavateľstva Slovenskej akadémie vied, ako 318. publikáciu.
Vytlačila VEDA, vydavateľstvo SAV.

ISBN 978-80-568-0285-4