

UNIVERZITA PAVLA JOZEFA ŠAFÁRIKA V KOŠICIACH
FILOZOFICKÁ FAKULTA



K problému dichotómií v dejinách politického myslenia.

(Vybrané kapitoly)

K problému dichotómií v dejinách politického myslenia. (Vybrané kapitoly)

Vysokoškolská učebnica



Autor: PhDr. Daniel Dobiaš, PhD., FF UPJŠ v Košiciach

Recenzenti: Prof. PhDr. Marcela Gbúrová, CSc., FF UPJŠ v Košiciach

doc. PhDr. Jozef Lysý, PF UK v Bratislave

© 2014 PhDr. Daniel Dobiaš, PhD.

Za odbornú a jazykovú stránku tejto vysokoškolskej učebnice zodpovedá autor. Rukopis neprešiel redakčnou ani jazykovou úpravou.

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Umiestnenie: <http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica/e-publikacia/#ff>

Vydanie: prvé

Rok vydania: 2014

Dostupné od: 01.05.2014

Počet strán: 116

Počet AH: 5,8

ISBN 978-80-8152-141-6

Obsah

ÚVOD	5
1 UTOPIZMUS A REALITA DEMOKRACIE	7
2 V PANOPTIKU OTVORENEJ SPOLOČNOSTI	42
3 PRODUKTÍVNOSŤ "SCHIZOFRÉNIE" V TEÓRII A PRAXI HUMANIZMU	79
ZÁVER	109
LITERATÚRA	111

ÚVOD

Vstupom do arény dejinnej ľudskej skúsenosti sa stávame svedkami veľmi zaujímavého fenoménu, ktorým je formulovanie obrovského množstva predstáv a príbehov o nepretržitej kontinuite pokroku, smerujúcej k vytvoreniu nového človeka, lepšej civilizácie. Všetky tieto premisy o spoločnej prítomnosti a budúcnosti, ktoré napísala minulosť, nás privádzajú k potrebe neustálej revízie ideových základov nášho myslenia, predstavujúcich „trinástu komnatu“ vlastnej civilizačnej kultivácie. Kam teda vedie cesta, po ktorej kráčaľ človek počas niekoľkých tisícročí? Kam vedie cesta, po ktorej dnes kráčam ja? Je tou správnou odpoveďou racionálne uvedomovaná protikladnosť a rozporupnosť jednotlivých dejov reálneho sveta ako imanentná súčasť (ne)rovnováhy racionálnych a iracionálnych elementov v štruktúre (nie len) politična?

V predkladanej vysokoškolskej učebnici sa autor usiluje ponúknuť vlastný pohľad na vybrané obsahové okruhy a predstaviť základné východiská pre reflexiu tých kategórií v dejinách politického myslenia, ktorých vývoj je poznamenaný dichotómiou ich vlastných progresívnych či regresívnych charakteristík. Hlavnou ambíciou je sledovanie obsahových turbulencií pri asymetrickom napĺňaní vnútornej logiky idey demokracie, identifikácia hypotetickej povahy konceptu otvorenej spoločnosti v rámci historických i aktuálnych perspektív uvažovania o alternatívnych podobách spoločností a vedomé uvažovanie o ľudskom postavení v súvislostiach sveta, ktoré bolo (stále je) vitálnym nervom humanistického životného postoja.

V tomto kontexte považuje za legitímne úsilie o predstavenie ustálených myšlienkových či pojmových konštrukcií, ktoré stoja za dejinnými metamorfózami vo vývoji demokracie, racionalizmu, slobody, otvorenej spoločnosti, liberalizmu a humanizmu. Ich vzájomné pôsobenie totiž vymedzuje a vytvára podmienky na uskutočňovanie neustáleho striedania prílivu a odlivu ľudských činov, premietajúce sa do mnohých nezrovnalostí a dilem.

Vzhľadom na charakter jednotlivých tematických celkov si autor zvolil metódu interdisciplinárnej analýzy, ktorá vyžaduje prienik politologických, filozofických a sčasti historických zdrojov. Ide predovšetkým o kombináciu autentických pramenných a interpretačných textov, mapujúcich z rôznych uhlov pohľadu praktické a teoretické súvislosti, vzostupy a pády jednej intelektuálnej tradície. Tradície grandióznych myšlienkových a politických projektov hľadania lepšieho sveta, lepšej Európy, akceptujúcich

tri piliere jej kultúrneho dedičstva – grécky racionalizmus a humanizmus, židovsko – kresťanskú morálku a rímske právo.

Evolučná schizofrénia rastu od nižších k vyšším úrovniam selekciou chýb a omylov krok za krokom mení podobu sveta. Rozptyl významov a univerzálnych záväzností, veľa dobrých a zlých ideí, veľa dobrých a zlých vier, veľa dobrých a zlých ľudských činov predstavuje dominantnú dynamizujúcu silu dejín i aktuálnej prítomnosti, keďže veľa nezlučiteľných hodnotových interpretácií znamená pre mnoho ľudí mnoho skutočností. Metafyzika mravného vedomia, exkluzívne postavenie ľudského „ja“ v hierarchii tvorstva, stanovenie človeka ako cieľa, obsiahnutého vo všetkom ostatnom – to sú len niektoré barličky, o ktoré sa opierame pri riešení morálnej schizmy duchovných dejín ľudského rodu, stále tragicky rozdeľujúcej jednotlivých aktérov aj kolektívne entity na ceste večného hľadania optimálnych spoločenských a politických štruktúr.

Na pozadí vysloveného je možné priblížiť zámer autora predkladanej vysokoškolskej učebnice, ktorá nemá ambíciu stať sa všeobecne záväznou výpoveďou s definitívnou platnosťou, ale byť skromným príspevkom k praktickej realizácii dedičstva humanizmu a slobody. Je určená predovšetkým študentom ako pomôcka pri ich autonómnom, na kritickom rozume založenom skúmaní v oblasti dejín politického myslenia a teórie politiky, ale aj všetkým tým, pre ktorých je táto oblasť stále arénou tých najvznešenejších regulatívnych ideálov, ktorým ľudstvo vďačí za svoj hodnotový potenciál. Stále totiž platí, že hoci je listov veľa, strom je len jeden...

1 UTOPIZMUS A REALITA DEMOKRACIE

„Mojou vlasťou je svet a mojím náboženstvom je konať dobro“

T. Paine

Jedným z očividne jedinečných aspektov ľudskej existencie je legitímna snaha o racionálny prienik do dynamiky daného, nie však nemenného prostredia a pýtanie sa na základné predpoklady vlastnej neuchopiteľnej, protirečivou paradoxnosťou poznamenatej podstaty. V konečnom dôsledku tento proces reflektuje abstraktnú povahu ľudskej schopnosti myslieť, ktorá od momentu vlastného zrodu záleží skôr na uvažovaní a rozhodovaní než na rozumom neovládaných potrebách inštinktu!¹

Zjednocujúcim faktorom pri úsilí o správnu orientáciu, o zjavnú určitosť kritérií pri zmocňovaní sa skutočnosti v najširších súvislostiach sa preto postupne stáva paradigma vedenia, nadobúdajúca podobu algoritmu pokusov o pochopenie poriadku a zmyslu skutočnosti. Jej východiskovým subjektom je človek, definovaný určitou prirodzenosťou a štruktúrou predispozícií, ktorej imanentnou súčasťou je rozum, pretože realita sa musí zachytiť myslením, aby sa o nej dalo hovoriť, pracovať s ňou, riešiť jej problematiku, nastoľovať novú, či v nej s pokorou žiť. Takýto prístup vo vedomí človeka postupne prebúda vieru, že v zrkadle rozumu sa sprostredkúva celá skutočnosť, ktorej je zároveň svedkom aj realizátorom a ktorá je prístupná len myslieniu, postavenému na univerzálne platných základoch, akceptovateľných každým racionálne mysliacim človekom. Predstava obrazu sveta, korešpondujúca s procesom jeho mechanizácie vedou a jej ambíciou vytvoriť pravdivý, nezaujatý, neosobný obraz skutočnosti, kde je každý jav či proces zákonitý, nevyhnutný a predvídateľný, predstavuje fundamentálne východisko sekulárneho svetonázoru, ktorého jadrom je presvedčenie, že svet je zákonitý a racionálny, že je v možnostiach rozumu túto zákonitosť pochopiť a kontrolovať tak budúce trajektórie vývoja!

Celé dejiny praktických, myšlienkových a duchovných horizontov ľudského rodu takto predstavujú akoby pasažierov na nekonečnej ceste poznania, na ktorej sú rozumnosť a racionalita považované za dominantný spôsob ponímania skutočnosti, aj keď vôbec nie

¹ Ak uvažujeme o existencii človeka, pýtame sa na perspektívu bytosti otvorenej svetu, ktorá je schopná prostredníctvom ducha, vedomia vystúpiť mimo interval vlastnej priestorovej a biologickej determinovanosti, urobiť všetko predmetom svojho poznania a vytvoriť tak umelú sféru – kultúru, kde dokáže žiť autentický, slobodný život. **David J. Levy**, vysokoškolský učiteľ na Middlesex university, rozvíja argumenty, podľa ktorých najmä antropologické štúdie potvrdzujú skutočnosť, že „vo vzťahu medzi prírodou a ľudskou prirodzenosťou je istý stupeň slobody implicitne obsiahnutý..., sloboda je skutočná, ale obmedzená“. Bližšie pozri: Levy, D. J.: *Politický rád*. Praha: Slon 1993, s. 26 – 27.

vyčerpávajúci a jedine možný. Idea racionalizmu, s optimistickým duchom, ktorý je pre ňu charakteristický, sa dominantne prejavila ako programová platforma pri vytváraní novej politickej a právnej reality v Európe a Spojených štátoch amerických od druhej polovice 18. storočia. Máme na mysli hlavne osvietenami podporovanú predstavu všeobecného pokroku a zmeny v otázke legitimizácie štátnej moci, ktorá sa zakladala na potrebe prekonávania právnych a politických obmedzení feudálneho systému vedecko – technicky organizovanou spoločnosťou, spočívajúcou na kapitalistických hospodárskych vzťahoch.

Túto ambíciu len potvrdil a premietol do nanovo koncipovaných významov kategórií slobody, panstva, rovnosti, vlastníctva, solidarity či individualizmu spoločensko – ekonomický kompromis, znamenajúci trvalý zväzok medzi feudálmi, bohatými kupcami a priemyselníkmi, stmelení nezmeniteľnou inštitúciou súkromného vlastníctva. Práve snaha o deteologizáciu a laicizáciu chápania súkromného vlastníctva výrazne prispela k riešeniu rozporov medzi feudálnou štruktúrou a novovznikajúcimi, kapitalistickými formami spoločenského procesu, ktoré v Európe trvali dve storočia. Jej teoretické zdôvodnenie môžeme nájsť v názoroch **J. Locka**, ktorý odmietol stredovekú doktrínu o tom, že vlastníctvo sa viaže na moc a hlásal ideu nemenných pravidiel prirodzeného práva, ku ktorým patrí aj súkromné vlastníctvo. Považoval ho za nemenný základ mravnosti, vyplývajúci z prirodzených práv jednotlivca (právo na život, slobodu a bezpečnosť), ktoré má, podobne ako ruky, nohy či oči od narodenia a nemožno mu ich preto vziať. Z tohto dôvodu je vlastníctvo nezávislé na moci a štát ako istý druh zverenej správy je povinný utvárať čo najlepšie podmienky na jeho ochranu, aby bol jeho obsah prístupný rozumovému poznaniu každej rozumne uvažujúcej bytosti. Následná kodifikácia týchto skutočností právnymi aktmi umožnila vytvorenie vrstvy spoločnosti označovanej ako „ľud“, ktorá bola reprezentovaná parlamentom. Kontext nastupujúcej buržoáznej ideológie môžeme taktiež vidieť v ďalších ideových regulatívoch novej epochy, pre ktorú bol človek – občan univerzálnym modelom nepriateľa a akejkolvek tyranie a obhajcu prirodzených ľudských práv.²

² Pojem prirodzeného práva je jedným z klasických produktov obdobia antiky. Najmä jeho filozofický význam (v úzkej korelácii so spravodlivosťou) vyjadroval pomer medzi človekom a univerzom - prirodzeným právom bolo všetko, čo malo vzťah k rozvinutiu všetkých možností, obsiahnutých v prirodzenosti človeka (*entelechia*). **Aristoteles** jeho obsah naplnil hlavne právom na život, rodinu a vlastníctvo podľa stupňa rozumnosti, **stoici** za najcharakteristickejší znak prirodzeného práva považovali slobodu a rovnosť. V prirodzenoprávnych náukách kresťanskej patristiky sa objavila idea relatívnej autonómie rozumu, postačujúca k poznaniu božej vôle. Za zakladateľa modernej prirodzenoprávnej teórie je považovaný **Hugo Grotius**, ktorý oslobodil právo z područia teológie a stále sa vzťahujúcej štátnej moci, pričom nadviazal na myšlienky **Platóna** o povahe práva, odvodeného zo svojej idey, späté s najvyšším dobrom. Podstatu práva ponímal nezávisle na politickej a právnej praxi ako autonómny systém nemenných a pritom všeobecne platných právnych noriem, ktoré predstavujú protiklad chaosu, útrap a anarchie v otázkach vnútornej organizácie štátu a medzinárodných vzťahoch...

Kritika monarchie, absolutizmu, náboženstva, konflikty medzi aristokraciou a kráľom, duchovnou a svetskou mocou, skúmanie politiky ako techniky manipulácie s ľuďmi, chápanie štátu ako ľudského výtvoru a samostatného hodnotového systému, zahŕňajúceho vzťahy ovládajúcich a ovládaných, vyvrcholili v politických teóriách osvietencov zdôrazňovaním mohutností človeka ako bytosti, ktorej sa dvere k slobode a pravde otvárajú výlučne rozumom a pýtaním sa na podstatu možností vytvorenia sociálneho poriadku, ktorý by bolo možné zosúladiť so slobodou.³ Vrcholným štádiom tejto interpretácie sa stáva preferovanie názoru o sebaoslobodzovaní človeka vedením a potrebe intelektuálnej sebvýchovy pri napĺňaní zmyslu vlastnej existencie, na základe autentickej slobody a rešpektovaní slobody a rozdielnosti iných. Úloha sebvýchovy a schopnosti dištancovať sa od vlastných ideí v naznačenom kontexte implicitne obsahovala aj nárok na kritiku vlastných ideí, na schopnosť kriticky vnímať svoje myšlienky práve tak ako myšlienky, s ktorými nesúhlasíme.

V tejto súvislosti napríklad **I. Berlin** vo svojej práci „*Dva pojmy slobody*“ rozvíja názor, že program osvietenského racionalizmu, založený na vzťahu rozumného života a rozumného, nezávislého individua, predstavuje metafyzické jadro racionalizmu, ktoré má veľmi úzky vzťah k pozitívnemu chápaniu pojmu slobody. Pojem slobody, ktorý je v ňom obsiahnutý, nie je a nemôže byť negatívnou koncepciou priestoru bez prekážok, ale je sebariadením, sebaovládaním individua ako racionálnej bytosti, ktorá používaním kritického rozumu pochopí to, čo je nevyhnutné a čo náhodné! Poznať a pochopiť nevyhnutnosť vecí znamená ovládať všetko, čoho racionálny účel chápem, teda chcem – oslobodzujem sa poznaním, keďže eliminujem iracionálne prejavy svojej prirodzenosti a zároveň si čokoľvek môžem racionálne zdôvodniť ako nevyhnutné.⁴

Už oveľa skôr, napríklad v diele **B. Spinozu**, môžeme nájsť myšlienky o tom, že v poznanej nevyhnutnosti sa otvára priestor pre chápanie slobody človeka ako autonómnej bytosti s mravnou dimenziou, ktorá je schopná rozumom postihovať zákonitosti diania vo

³ Emancipácia individua ako racionálnej bytosti je nesporne jednou z kľúčových ambícií liberalizmu (ako sa o tom ešte viackrát zmienime neskôr), avšak starý, klasický liberalizmus, ktorý sa zaslúžil o vznik týchto nových politických a právnych podmienok, už podľa **J. Deweyho**, jedného z popredných predstaviteľov sociálneho liberalizmu, prestal plniť svoju spoločenskú funkciu nástroja pokroku: „*Starý liberalizmus so svojím dôrazom na emancipáciu individua priniesol porážku rigidného, absolutistického feudálneho anciéne régime a uvoľnil racionálne, na vede a technike (technológii) založené spoločenské sily... Avšak čoskoro sa ukázalo, že nejde o všeobecnú emancipáciu všetkých individuí, ale len niektorých skupín jednotlivcov v opozícii voči iným a na ich úkor... Pôvodný (osvietenský) ideál liberalizmu sa nenaplnil..., pretože starý protiklad jednotlivca a štátu, ak bol kedysi sociálne funkčný, bol filozoficky chybný a ľudské individuum je imanentne spoločenská bytosť*“. Bližšie pozri: Dewey, J.: *Rekonštrukcia liberalizmu*. Bratislava: Kalligram 2001, s. 32 – 33.

⁴ Bližšie pozri: Berlin, I.: *Dva pojmy slobody*. In: Novosád, F.: *O slobode a spravodlivosti. Liberalizmus dnes*. Bratislava: Kalligram 1993.

svete. Ludia, ktorí si myslia, že sú slobodní, sa preto mýlia, dokonca „*tí, čo veria, že hovoria, mlčia alebo niečo robia na základe slobodného rozhodnutia mysle, snívajú s otvorenými očami*“ (Spinoza: 1968, s. 169). Ide iba o domnienku založenú na vedomí svojich činov, kde absentuje poznanie príčin, ktoré ich determinujú. Existuje množstvo spôsobov, vďaka ktorým sa zväčšuje alebo zmenšuje naša schopnosť konať a zároveň sme ovplyvňovaní inými spôsobmi (vášne, zmysly), ktoré na našu činnosť neovplyvňujú. Sme determinovanými bytosťami a jedinou cestou človeka k slobode je jeho pochopenie a rešpektovanie nevyhnutnosti, do ktorej ako súčasť prírody patrí: „*Slobodnou sa nazýva vec, ktorá existuje iba z nevyhnutnosti svojej prirodzenosti a ktorej činnosť je determinovaná iba ňou samou*“ (Spinoza: 1968, s. 169). V tomto zmysle možno pochopiť spomínanú podmienenosť človeka iba rozumom – dospieť k slobode ako poznanej nevyhnutnosti adekvátnym poznaním! Práve úsilie pochopiť vlastnú determinovanosť predstavuje v názoroch **B. Spinozu** priestor pre realizáciu slobody: „*Nevedomý človek totiž okrem toho, že ním všelijako zmietajú vonkajšie príčiny a nikdy nedosiahne pravú duševnú spokojnosť, žije, ako by si neuvedomoval seba, boha a veci, a len čo prestane podliehať afektom, prestane aj byť. Naopak múdry človek, pokiaľ sa o ňom uvažuje ako takom, sotva je vo svojej mysli znepokojený, ale uvedomuje si sám seba, boha a veci s istou večnou nevyhnutnosťou, nikdy neprestáva byť, ale vždy sa teší pravej duševnej spokojnosti*“ (Spinoza: 1968, s. 330 – 331).

Našou primárnou úlohou na tomto mieste nie je polemizovať s týmito konštatovaniami, aj keď jedným dychom upozorňujeme na možné výhrady k osvieteniskému ideálu rozumu, dominantne vo väzbe na optimistickú perspektívu chápania ľudskej prirodzenosti a následne na rozume založených možnosti jej progresívneho vývoja. Na ilustráciu uvádzame myšlienku **J. Graya**, ktorý vieru v pokrok otvorene nazýva ľudskou ilúziou a históriu nepovažuje za vzostupnú špirálu smerujúcu k vytvoreniu lepšieho sveta, ale za nekonečný cyklus na seba vzájomne pôsobiacich premenlivých ľudských znalostí a nemenných potrieb: „*Jadrom idey pokroku je viera, že ľudský život sa s rastom vedomostí stane lepším. Omyl nie je v tom, že by sa ľudský život nedal zmeniť. Chyba je v predstave, že tie zlepšenia budú narastať*“ (Gray: 2006, s. 11). A pokračuje ďalej, keď tvrdí, že „*vedúcou tézou osvietenstva je predpoklad, že kľúčom k ľudskému oslobodeniu je narastanie vedomostí..., avšak viera v pokrok založený na raste vedomostí je sama osebe iracionálna. Medzi prijatím modernej vedy a techniky na jednej strane a uplatnením ľudského rozumu v ľudských záležitostiach na strane druhej v skutočnosti žiadna pevná súvislosť nie je. Skôr naopak – nové technológie sú schopné oživiť tú stránku ľudskej povahy, ktorá nie je a nikdy*

nebude racionálna. Talibanský vodca, riadiaci vojenské operácie cez mobilný telefón, je predsa bežná postava konca 20. storočia“ (Gray: 2006, s. 26). Nie je na teda svete moci, ktorá by zaručila, že vedľa moderného, racionálneho svetového názoru nebude rozkvitať fundamentalizmus a že dokážeme udržať technológie pod kontrolou na výlučné využitie pre zlepšenie života.

Dovolíme si vysloviť presvedčenie, že napriek mnohým pôsobivým výdobytkom pri kreovaní moderných spoločností, vychádzajúcim z tradície osvietenstva, zakladajúcej univerzálne bratstvo ľudí na racionálnom, nezaťaženom jednotlivcovi, rozum v plnej miere nenaplnil očakávania, ktoré sa s ním spájali. Tento základ sa ukázal ako nespoľahlivý, lebo racionálny aktér je omylný a riadi sa osobným záujmom, nie univerzálnymi ideami bratstva. A navyše, obsahová náplň hodnôt slobody, ľudských práv, vlády zákona či určitého zmyslu pre racionalitu⁵ a spravodlivosť sa v priebehu dejín mení, takže narábanie so spomínanými všeobecnými pojmami v procese vývinu osvietenstva niekedy môže nadobudnúť až totalitaristickú podobu: „Všeobecne sa pociťuje, že prísľuby novoveku nám unikajú. Hnutie za osvietenosť a oslobodenie, ktoré nás malo zbaviť povier a tyranie, nás v dvadsiatom storočí priviedlo do sveta, v ktorom ideologický fanatizmus a politický útlak dosiahli extrémne rozmery, aké dejiny predtým nepoznali“ (Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W., Swidler, A., Tipton, S.: 1985, s. 277).

Najmä v spoločenskej a politickej oblasti sa naplno ukázalo, že autonómni, racionálni aktéri, využívajúci transcendentálnu slobodu a autonómiu vôle⁶ takmer neexistujú, že sú to skôr ilúzie vytvorené procesom abstrakcie a základ vedomia „rozumovo nezávislých“ jednotlivcov sa najčastejšie formuje v rodine, spoločenstve, pôvode či tradícii. Racionalisticky plánovaný štát bez akejkoľvek tradície ako spojiva medzi inštitúciami, zámermi a hodnotovými predstavami jednotlivcov nie je možné vybudovať, keďže všetky zákony, zahŕňajúce všeobecné princípy, je potrebné pred ich uplatňovaním najprv vykladať na základe zásad odvodených z dennej praxe - zo živej tradície. Medzi najdôležitejšie tradície

⁵ Racionalita ako špecifická črta, ktorú vykazujú jednotlivci a skupiny ľudí vo svojom myslení, konaní, jazyku či inštitúciách, má viacero historických podôb. Okrem antického (6. st. p. n. l. – 17. storočie) a novovekého typu racionality (17. st. – polovica 20. storočia) môžeme hovoriť aj o tzv. neklasickej racionalite, ktorý sa snaží prekonať zásadný limitujúci aspekt novovekého typu, spočívajúci v nárokoch rozumu na vlastnú nelimitovanosť a možnosti vytvoriť umelú prírodu.

⁶ **I. Kant** uvažoval o človeku ako slobodnej bytosti, ktorá môže autonómne určovať svoju vôľu racionálnym pretváraním prírodnej žiadostivosti. Postulát slobody je v **Kantovom** ponímaní určovaný všeobecným mravným zákonom, ktorého subjektom je človek ako účel osebe (noumenálna bytosť), schopný slobodne (autonómne) usmerňovať svoju vôľu v súlade s všeobecnými požiadavkami praktického rozumu. Autonómia vôle tak predstavuje najvyšší princíp mravnosti, sloboda je jej vlastnosťou a znamená schopnosť vôle konať nezávisle od vonkajších príčin, ktoré ju determinujú...

je potrebné zarátať predovšetkým tie, ktoré tvoria mravný rámec určitej spoločnosti (v zhode s inštitucionálnym zákonným rámcom) a ktoré tak stelesňujú spoločnosťou zachovaný zmysel pre spravodlivosť, slušnosť, hrdosť na svoj politický systém, spôsob života alebo dosiahnutý stupeň mravného cítenia.

Pri ustavičnom kladení si otázok a hľadání odpovedí na ne teda dospievame k skúsenostnej platforme, že akýkoľvek pokus o organizáciu vlastnej existencie nie je iba na abstraktnom rozume založeným, reálneho života sa nedotýkajúcim problémom, ale determinuje ho vzťah individuality k rozličným zoskupeniam a spoločenstvám v podobe rodiny, etnickej skupiny, národa či štátu ako vrcholne racionálneho politického aktu. **F. Fukuyama** pri hodnotení úlohy anglosaskej varianty liberálnej demokracie v porovnaní s predchádzajúcimi morálnymi a kultúrnymi horizontmi konštatuje: *„Dôvod, prečo sa liberálna demokracia nestala univerzálnou ani stabilnou po tom, ako získala moc, spočíva najmä v nedokonalosti zhody národov a štátov. Štáty sú účelové politické výtvary, kým národy už skôr existujúce morálne spoločenstvá. To znamená, že národy sú spoločenstvá zdieľajúce všeobecné presvedčenie o dobrom a zlom, o povahe posvätného a svetského, ktoré mohlo kedysi dávno vzniknúť úmyselne, ale dnes pretrváva najmä vďaka tradícii... Zmysel pre národnú identitu, náboženstvo, spoločenská rovnosť, túžba po občianskej spoločnosti a historická skúsenosť s liberálnymi inštitúciami – spoločne vytvárajú kultúru národa“* (Fukuyama: 2002, s. 210 – 216). Z takejto perspektívy sa anglosaský variant liberálnej demokracie javí iba ako chladná kalkulácia a až difúzia racionálnych, etických a politických kategórií vytvára priestor pre poznanie, že podstata procesu optimalizácie rozvoja osobnostných charakteristík tkvie v konkrétnych aspiráciách jednotlivcov pri uplatňovaní svojich predstáv o šťastnom a ľudsky dôstojnom živote, v intenciách spoločenského mechanizmu.

Proklamovaná (ne)rovnováha racionálnych a iracionálnych elementov v štruktúre politična⁷ nezabránila tomu, že úloha ideí (nielen) v politike nebola nikdy tak deformovaná a zaznávaná ako v súčasnom mechanizovanom, fetišom výkonu a úspechu poznačenom svete. Podľa **J. Lysého** dokonca v súčasnosti prevláda *„stanovisko, že predstavy o usporiadaní*

⁷ Racionalistická viera v rozum často viedla k deformovaniu autentického, tzv. **sokratovského** racionalizmu, ktorého poslanstvo spočíva v uvedomovaní si hraníc vlastnej nevedomosti a nevyhnutnosti intelektuálnej skromnosti, sebareflexie. Dôležitú úlohu tu zohrávalo presvedčenie o možnosti poznať dokonalú pravdu na základe preniknutia k princípom, o ktorých už ďalej nie je možné uvažovať (noetický substancializmus) a získať tak dokonalé vedenie. Ako určitý paradox potom vyznieva fakt, že základný racionálny postoj je výsledkom aktu viery v rozum – slobodná voľba v prospech racionálneho postoja pripúšťa svoj pôvod v iracionálnom rozhodnutí, je dokonca podmienená predpokladanou iracionálnou vierou v rozum! V tomto zmysle sa aj to, čo v Európe nazývame vedeckou revolúciou, môže chápať ako úpadok viery v autoritu racionálneho opodstatnenia doktrín rímsko – katolíckej cirkvi.

politických pomerov podľa predstáv filozofov sú prekonané“. Navyše, ľudia „odmietajú experimentovať so svojimi vlastnými osudmi a aj ostatné spoločenské vedy sú postavené do úlohy komentátorov“ (Lysý: 2010, s. 209). Je to však nebezpečné a naivné presvedčenie ľudí z praxe, ktorí zdôrazňovaním vlastnej nezávislosti na intelektuálnych vplyvoch vo svojom konaní v konečnom dôsledku potvrdzujú závislosť na teórii nejakého ekonomického alebo politického mysliteľa. Nehovoriac už o tom, že existuje množstvo mesiášskych teórií či hnutí, ktoré používajú jazyk rozumu a vedy, ale v skutočnosti ich riadi viera (povedzme v uskutočnenie konečného zdokonalenia ľudstva...).

Plne sa s týmto stanoviskom stotožňujeme a napriek (možno práve v súlade s) nami reflektovaným(i) turbulenciám(i) v útrobach vzťahu medzi racionalizmom, slobodou a demokraciou chceme zdôrazniť, že myslenie je určitou formou práce, mnohé myšlienky a ideové koncepcie na dlhý čas a s veľkou intenzitou ovplyvnili (stále ovplyvňujú) spôsob života celých spoločností, civilizácií či jednotlivcov a myšlienky (liečivé, nápomocné, oslobodzujúce, ale zničujúce, zotročujúce, deštruktívne práve tak) považujeme za mocné hybné nástroje dejinných i aktuálnych vývojových schém a procesov!

Každý človek má svoju sociálnu skúsenosť a v závislosti od toho, ako naň dolieha, sa v nej nejako potrebuje vyznať a zmysluplne orientovať. Odlišnosť ľudí v miere a intenzite emocionálnych prežitkov, v zameranosti ich vôle, autentickejši pudov a vášní sa zjednocuje v rozume, presnejšie v dohode na tom, čo je a čo nie je rozumné. Aj keď vo väčšine dimenzií sociálnej reality môžeme vystopovať prvok racionality, správanie človeka nikdy nie je výlučne racionálne („vo väčšine, ak nie vo všetkých sociálnych situáciách jestvuje prvok racionality - uznajme, že ľudia sa málokedy správajú celkom racionálne...“),⁸ rozumnosť a nerozumnosť sú dve strany tej istej nedisciplinovanej ľudskej povahy. A možno nebudeme ďaleko od pravdy ani vtedy, ak povieme, že konanie človeka a smerovanie civilizácie nepostupujú v univerzálne zrozumiteľných líniiach vývoja, ale poriadok a rozum do „nezmyselnej“ podstaty života zavádzame práve my, ľudia, pretože náš život je procesom hľadajúcim poznanie...

Ako sme už naznačili, normatívna idea človeka a jeho prirodzenosti, racionalistický univerzalizmus a voluntaristický individualizmus vytvorili predpoklady pre politické pozadie moderných spoločností, v ktorých sa ustanovil poriadok s pravidlami umožňujúcimi disponovať všetkou slobodou, na akú má jednotliviec ako racionálna bytosť oprávnenie. Pre rozvoj aktívnej schopnosti človeka používať vlastný rozum je podmienkou už spomínaná

⁸ Popper, K. R.: *Poverty of Historicism*. London and New York: Art Paperbacks 1986, s. 140.

sloboda, pretože len ona je základom vedomia hodnoty vlastného „ja“ a schopnosti myslieť samostatne. Jedným z hlavných problémov, vyplývajúcim zo schopnosti slobodne myslieť, je naša vedomá skúsenosť so skutočnosťou, v ktorej sa skrývajú zárodky zásadných rozporov vyplývajúce z toho, že rôzni ľudia pripisujú rôznym hodnotám rozdielny stupeň dôležitosti a významu. Sme neustále akoby zaujatí teoretizovaním a hľadaním, interpretujeme a vysvetľujeme, nedoceňujeme aj preceňujeme význam vlastnej existenčnej perspektívy, kritizujeme, chválime, zamýšľame sa nad tým, čo už bolo mnohokrát pred nami premyslené, aby sme aj my boli raz kritizovaní a intelektuálne prekonaní. „*Naozaj je to tak: potrebujeme žiť v zrozumiteľnom svete*“, píše **F. Novosád** a dodáva: „*Je to jedna z našich základných potrieb. Len veľmi málo z nás má silu vydržať bez vysvetlení, zniesť život v nezrozumiteľnej skutočnosti. A keď niet skutočných vysvetlení, hľadáme ich napodobneniny a väčšina našich vysvetlení je výsledkom okamžitých impulzov a improvizácií. Siahame po tom, čo je najbližšie – a najbližšie sú obyčajne ruiny predchádzajúcich vysvetlení: kombinujeme a plátame, predstierame dostatok, navrávame si, že rozumieme, že si dokážeme dianie okolo seba vysvetliť*“ (Novosád: 1994, s. 54).

Ak teda budeme hovoriť o racionalizme, slobode či demokracii⁹, v prvom rade by sme si mali uvedomiť fakt, že existujú ich rôzne interpretácie a taktiež naše rôzne vnútorné preferencie v prospech alebo neprospech niektorej z nich. Ašpirácia akejkoľvek interpretácie či teórie na univerzálnu aplikovateľnosť vo všetkých prípadoch, na všetkých miestach a v každom čase je preto len hypotetická – v zásade existujú v prospech alebo neprospech akéhokoľvek vysvetlenia pojmy a argumenty, ktoré je nevyhnutné vnímať predovšetkým v určitých historicko – politicko – ekonomických súvislostiach.

Nie je žiadnym tajomstvom, že nad všetkými čnie ideologický kontext, opierajúci sa vždy o určitý program, stratégiu, ktoré najlepšie vyjadrujú schopnosť človeka meniť svoje predstavy o ich konkrétnom uplatnení v politickej praxi. Takto sa, ako to naznačil už **T. Paine** („*je ľudským právom meniť svoje predstavy o tom, čo sú ľudské práva*“), „prirodzene“ mení predstava o slobode, rovnosti, demokracii, ľudských právach či prirodzenosti človeka. Preto by sme radi poznamenali, že to, čo predstavuje z intelektuálneho hľadiska nesporne

⁹ Keďže náš hlavný záujem sa koncentruje k interpretácii vzťahu medzi realitou a ideálom demokracie, pripomíname, že už od doby aténskej demokracie bola tradičným pomenovaním pre **ústavu**, ktorá mala zabrániť diktatúre. Z historického hľadiska môžeme tento názor (aspoň od čias **Perikla** a **Thúkidida**) považovať za alternatívu všeobecne prijímaného vysvetlenia o demokracii ako „ľudovláde“. Ilustráciou (aj keď nie vždy v pozitívnom zmysle slova) by mohol byť črepinový súd, na základe ktorého mal byť každý občan, ktorý sa stal príliš populárny, práve z dôvodu tejto popularity poslaný do vyhnanstva. Funkciou črepinového súdu bolo predovšetkým nedopustiť, aby sa objavil nejaký populistický diktátor a zaviedol diktátorský (tyranský) politický režim.

zaujímavý a inšpiratívny pojmový materiál, môže v skutočnosti nadobudnúť charakter samozrejmej a nespochybniteľnej zložky pokroku v chápaní a uplatňovaní slobody, solidarity alebo tolerancie, pričom nám (paradoxne) uniká jeden veľmi dôležitý fakt o možnosti ich transformácie do nejakej jednotnej, povinnej ideológie!

Ideológia je určitý svetonázorový systém politických, právnych, morálnych či náboženských ideí, predstavujúci teoretický základ pre zdôvodňovanie obsahu a uplatňovania politickej moci a aktivizujúci tak jednotlivé skupiny v spoločnosti ku konkrétnemu konaniu na základe pravidiel, upravujúcich spravovanie verejného života. Súčasná spoločnosť je presýtená ideológiou presne tak, ako to bolo doteraz, existuje určitá moderná ideológia, neviditeľná (pretože sme racionálni), sofistifikovaná, ktorá ukladá jednotlivým kategóriám politickej teórie a praxe svoj vlastný obsah (podľa zámeru autorov), umožňujúci ich manipuláciu! Obsah tých, ktorí sú vždy tam, kam sa všetci ostatní chcú dostať, pravda transcendujúca horizont každodennej ľudskej skúsenosti, ktorá sa už niekoľko tisícročí hľadá, vytvára a podľa potreby prispôsobuje.¹⁰

Reflexia určitých obsahových metamorfóz procesu sebauvedomovania nás priviedla k chápaniu človeka ako bytosti zasadenej do súboru sociálnych vzťahov, v rámci ktorých realizuje svoje životné možnosti a spoludeterminuje sociálnu realitu ako jej imanentná súčasť. Človek síce „*túži predovšetkým uvedomovať si sám seba ako mysliacu, vôľou obdarovanú a aktívnu bytosť, ktorá nesie zodpovednosť za svoju voľbu a je schopná vysvetliť ju odvolávajúc sa na vlastné idey a ciele*“ (Berlin: 1993, s. 31), ale zároveň vie a môže svoje predstavy realizovať aj (možno výlučne) v rámci spoločnosti, ku ktorej patrí. V spoločnosti slobodných indivíduí, spojených navzájom sieťou vzájomnej závislosti, sa takto nevyhnutnou východiskovou situáciou stáva dohoda o systéme, pričom sa implicitne akceptujú isté obmedzenia ich správania. Aký je teda základ spoločnosti mužov a žien, ktorí chcú žiť v slobodnej a spravodlivej spoločnosti, ale zároveň si uvedomujú vnútorné a vonkajšie obmedzenia, vyplývajúce zo stavu vzájomnej sociálnej závislosti?¹¹

¹⁰ Za ohnisko vzniku a rozvoja slobody a demokracie sa považuje antické Grécko, kde sa v mestských štátoch okolo 5. storočia p. n. l. odohral podľa mnohých dostupných prameňov najväčší rozkvet ľudstva, čo potvrdzuje napríklad obsah slávnej **Periklovej** reči v roku 431 p. n. l. Aj keď v nej predstavil magickú víziu politickej a spoločenskej situácie vo vtedajších Aténach, oslavujúcu slobodu, demokraciu a rovnosť, nemali by sme zabúdať, že predstavy Grékov o slobode a demokracii boli odlišné od nášho moderného chápania. Navyše, zanikli v roku 338 p. n. l. dobytím Atén Macedónčanmi, realizovali sa iba v niektorých malých mestských štátoch, nanajvýš počas niekoľkých storočí a iba na malej skupine obyvateľov (občanov). V politickom vývoji Európy počas nasledujúcich viac ako tisíc rokov (starovek a stredovek) tak tento „grécky zázrak“ nezanechal takmer žiaden relevantný ideový a inštitucionálny vplyv.

¹¹ Fundamentálnym predpokladom vzniku politického priestoru je vzťah prírody a ľudskej prirodzenosti. Prvou fázou, odhaľujúcou kontinuitu medzi štruktúrami kozmu a ľudskej existencie, je mýtus, teda viera, že existuje súlad medzi ľudským významom a predpokladaným univerzálnym poriadkom, prejavujúci sa v harmonizácii

Odpoveďou by mohla byť pre človeka symptomatická snaha o vymanenie sa spod svojvoľnej autority (cirkvi, kráľa, šľachty, štátu), ktorá sa zrodila z ich neustálych bojov o moc a ktorú zvykneme nazývať slobodou. Dejiny doterajšieho vývinu ľudskej spoločnosti naznačujú, že v ostrých sociálnych a politických zápasoch zohrávala požiadavka oslobodenia a s ním súvisiacich problémov jednu z najvýznamnejších úloh, pričom pojem slobody sa transformoval hlavne do podoby bojov o obmedzenie krutovlády, autority panovníka, ktorý disponoval často absolútnou mocou, odvodenou z jeho náboženských, dedičných či rodových nárokov: „*Pojmy a činy nie sú zrozumiteľné, kým nie sú začlenené do kontextu záležitostí rozdeľujúcich ľudí, ktorí ich používajú... Najväčšou z nich je otvorená vojna, ktorú medzi sebou vedú dva systémy ideí, prinášajúce rozdielne a protikladné odpovede na dávnu ústrednú otázku politikov – otázku poslušnosti alebo prinútenia. Prečo mám ja (alebo hocikto iný) poslúchať niekoho iného? Prečo nemám žiť tak, ako sa mi páči? Musím poslúchať? Ak neposlúchnem, môžem byť donútený násilím? Kým, do akej miery, v mene čoho a v prospech čoho?*“ (Berlin: 1993, s. 22).

Každé tvrdenie o slobode explicitne alebo implicitne obsahuje myšlienku, že nejaký subjekt je od niečoho oslobodený, aby mohol niečo konať alebo sa niečím stať. V euro – atlantickom civilizačnom priestore je z tohto dôvodu potrebné hľadať korene uvedeného ponímania slobody v klasickom gréckom a biblicko – kresťanskom myslení. Grécky výraz „*eleutheria*“ znamenal jednoznačne právo – politickú slobodu. Slobodné je mesto (polis), ak sa nenachádza pod cudzou nadvládou, v meste je slobodný občan (eleutheros), ktorého chráni právo, na rozdiel od neslobodného otroka, ktorý nemá nijaké práva. Stav slobodného občana síce do určitej miery predchádzalo zreteľné mravné vedomie o tom, čo treba konať (fenomén politickej slobody by sme v tomto kontexte mohli považovať za úspešný civilizačný dôsledok vytvárania inštitucionálneho systému, založeného na mravnej sebadisciplíne a politickej vôli), uvažovanie o Grékoch ako slobodných ľuďoch však predovšetkým sledovalo ideu, ktorú by sme dnes nazvali národnou nezávislosťou alebo sebaurčením – teda že nie sú otrokmi cudzích dobyvateľov alebo cudzej nadvlády!

Modernej predstave slobody, vo význame pred zákonom sa má so všetkými ľuďmi zaobchádzať rovnako, sa priblížili skôr Rimania. V ich politickom a právnom systéme

kategórií sveta ľudskej skúsenosti (prirodzenosť) a ľudskou predstavou kozmu. Neskôr, napríklad u **Aristotela**, sa stretávame s názorom, že prirodzenosť, podstata človeka spočíva v jeho spoločenskosti, v tom, že je od prírody štátotvornou bytosťou (zoon politikon): „*Každá obec je akýmsi druhom spoločnosti... a každé spoločenstvo je zostavené za účelom nejakého dobra*“. Bližšie pozri: Aristoteles: *Politika*. Praha: 1998, s. 37. Naopak, prvým mysliteľom, ktorý odmietol a poprel túto axiómu antického a stredovekého politického myslenia, bol **T. Hobbes**, podľa ktorého človek nie je od narodenia usposobený pre život v spoločnosti a všetky formy zospoločenšenia sa zakladajú na účelových väzbách – za účelom vlastnej ochrany a prospechu.

môžeme identifikovať prvé formy obmedzenej vlády a právneho poriadku, taktiež zárodky politických pojmov ako senát, republika či libertas, ktorý tvorí základ nášho výrazu pre slobodu. Aj kresťanské posolstvo spásy vystupuje od začiatku ako ohlasovanie novej slobody alebo oslobodenia a výraz sloboda (eleutheria) tu taktiež zodpovedá klasickému pojmu politicko – právnej slobody.

V pojme sloboda sa koncentruje základný záujem radikálneho humanizmu, pre ktorý je jedinec najvyššou, ústrednou hodnotou života a existencie spoločnosti ako sebaurčujúca, morálne zodpovedná bytosť, ktorá na základe svojho vlastného rozumu dokáže riešiť problémy reálneho života bez zásahu vonkajšej sily. Za východisko úvah o radikálnej emancipácii individua (nie len) z perspektívy „metafyzického“ humanizmu by sme mohli považovať pojem prirodzeného stavu. Sloboda, ktorú má každý, aby využíval svoju silu podľa vlastnej vôle na zachovanie svojej vlastnej podstaty, je podľa **T. Hobbesa** základom prirodzeného stavu ako vojny všetkých proti všetkým. U **J. Locka** je prirodzený stav úplnou slobodou riadiť svoje činy a disponovať svojimi majetkami či osobou v rámci prirodzeného zákona, **J. J. Rousseau** ho považoval za nenávratne stratený stav šťastia, v ktorom človek nebol obmedzovaný povinnosťami, nebol nikým riadený a bez ťažkostí uspokojoval svoje skromné potreby. Pre **D. Huma** *„tento prirodzený stav treba považovať za číry výmysel, podobajúci sa zlatému veku, ktorý vymysleli básnici, len s tým rozdielom, že prvý sa opisuje ako plný vojny, násilia a nespravodlivosti, zatiaľ čo na druhý sa poukazuje ako na najrozkošnejší a najmierumilovnejší stav, aký si možno predstaviť... O lakomstve, ctižiadosti, krutosti či sebeckosti ani slychu: srdečná náklonnosť, súcit, spriaznenosť boli jediné sklony, ktoré ľudská myseľ poznala... To však treba považovať za jalový výmysel..., impresie, ktoré dávajú vzniknúť tomuto zmyslu spravodlivosti, nie sú pre myseľ človeka prirodzené, ale vznikajú neprirodzene a na základe obyčají“* (Hume: 2008, s. 27 – 31).

Ku koncu osvietenstva¹² sa termín „liberté“ stáva jedným zo základných hesiel francúzskej revolúcie, vyjadrujúcim tradičný zápas medzi slobodou a autoritou, ktorý rezultuje do hľadania podstaty a hraníc moci, ktorú môže spoločnosť oprávnene uplatňovať voči jednotlivcovi. Liberálnu politickú teóriu od začiatku taktiež charakterizuje úsilie o konštituovanie slobody – teda problém, ako vytvoriť politické inštitúcie tak, aby umožnili obmedzenú, limitovanú vládu, v ktorej je najmä výkonná moc obmedzená právom, ústavou

¹² Aj keď sa vo všeobecnosti diskutuje o anglickom, škótskom či nemeckom osvietenstve, jeho duchovné základy majú svoje korene vo Francúzsku. Proti oficiálnej doktríne, legitimizujúcej režim absolutistickej monarchie (idea jednoty štátu a náboženstva), sa vytvoril opozičný buržoázny prúd, reprezentovaný najmä skepticizmom **B. Pascala**, aristokratickým liberalizmom **Ch. de S. Montesquieho**, royalizmom **F. M. Voltaira**, materialistickým ateizmom **D. Diderota** a republikanizmom **J. J. Rousseau**.

a brzdiacimi politickými inštitúciami. No a nástup ideí, súvisiacich so snahou o demokratizáciu politických režimov na začiatku 20. storočia, problém s uplatnením slobody koncentroval na nevyhnutnosť prechodu od starých k novým stredným vrstvám, od národného k sociálnemu štátu, ale tiež k suverenite ľudu, zastupiteľskému princípu či rovnosti vyjadrenej všeobecným volebným právom.

V politickej teórii a praxi viedli uvedené skutočnosti k transformácii pôvodného významu pojmu sloboda na neobmedzený priestor vymanený zo všetkých konkrétnych väzieb (abstraktná sloboda). V mene tejto slobody sa rušia dejinné a spoločenské väzby, záväzné normy, viery, tradície a sloboda je pociťovaná ako základná ľudská potreba, ktorá človeku umožňuje prostredníctvom ducha, vedomia žiť v otvorenosti voči svetu, vlastným poznaním a pochopením sprostredkovať základné štruktúrne a funkčné elementy sveta na svet ľudský. Toto základné založenie človeka znamená slobodu ako základnú slobodu človeka, teda že je ako živá bytosť pôvodne a podstatne slobodne daný a musí to, čo mu je bezprostredne prístupné, vlastným poznaním sprostredkovať na ľudský svet, musí seba sprostredkovať v inom, vo vecnom, ale predovšetkým medziľudskom svete, aby cez toto sprostredkovanie prišiel sám k sebe, uskutočnil seba samého. Slobodu je takto možné považovať za nevyhnutnú, skutočnú, nie však neobmedzenú skúsenosť ľudského života, vyjadrujúcu a rešpektujúcu predovšetkým potrebu ľudského seba porozumenia a dôstojnosti!

K fenoménu slobody by sme teda mali pristupovať ako k najzákladnejšej a výsostne privilegovanej ľudskej potrebe, ktorej existencia sa spája s možnosťou konať ľudsky dôstojným spôsobom a zároveň nám umožňuje správať sa podľa vlastných, často egoistických pohnútok.¹³ Jednou z reakcií na túto situáciu by mohlo byť tvrdenie, že sloboda by sa vôbec nemala klasifikovať na základe toho, čo si ľudia skutočne želajú alebo v čom im ostatní bránia. Odstránením síl a prekážok zabraňujúcich uspokojovaniu túžob a vytvorením stavu, kedy by ľudia netúžili po ničom, čo nemôžu dosiahnuť, by sa síce zvýšila ich sloboda, avšak pre jej zaistenie v tejto podobe by bolo možné použiť a ospravedlniť nátlakovú silu, ktorá by bránila utváraniu nevhodných túžob, respektíve podporovala utváranie túžob „vhodných“.

¹³ **Hobbesovská** argumentácia, podľa ktorej je funkciou štátu usmerňovať anarchistické sklony neobmedzeného egoizmu, viedla k formovaniu konzervatívnej politickej ideológie – chápaniu štátu ako neetickej inštitúcie, ktorej prvou úlohou je udržiavanie zákona, poriadku a nie rozhodovanie v etických otázkach (spravodlivosť, dobro...). Konzervatívci odmietali francúzsku revolúciu, nakoľko jej výsledkom bol podľa nich bezbrehý kriticismus, vedúci k deštrukcii akejkoľvek autority a tradície. Taktiež odmietali ideu sociálnej spravodlivosti a kládli dôraz na obhajobu konvencie, autority, tradície či zákonnej spravodlivosti. Výchovu ľudí v duchu osvietenскеj koncepcie prirodzených práv človeka a spoločenskej zmluvy považovali za utopistickú, pretože podľa nich neberie do úvahy reálny stav súvislostí života. Tvorcom konzervatívnej politickej ideológie sa stal **Edmund Burke**, k jej ďalším priekopníkmi patria napríklad **Joseph de Maistre**, **Charles Maurras**, **Samuel Taylor Coleridge**.

Poňatie slobody, ktoré vedie k takémuto záveru, nemôže byť z nášho pohľadu uspokojivé, nakoľko rezultuje do paradoxnej situácie, na ktorú upozorňoval už **J. J. Rousseau** a niektorí utilitaristi¹⁴ – totiž že je možné prinútiť ľudí, aby boli slobodní a využiť tak túžbu otrokov uspokojovať svoje potreby...

Organizujúcim princípom, nadväzujúcim na ideu zasadenia individuálnej vôle do systému sociálneho usporiadania, je zákon. Už od čias **J. Locka** a jeho nasledovníkov v politickej teórii, neskôr aj praxi neexistoval žiaden rozpor medzi slobodou a zákonom, zákon sa považoval za podstatnú podmienku slobody: „*Sloboda totiž znamená byť slobodný od útlaku a násilia druhých, čo nemôže byť, kde nie je zákon, ale nie je slobodou pre každého robiť, čo sa mu zachce, ale sloboda je robiť a nakladať so svojou osobou, činmi, majetkom a celým svojím vlastníctvom, ako sa mu zachce, pokiaľ mu to povoľujú zákony, pod ktorými je, a nebyť v tom podrobený ľubovôli iného, ale slobodne sa riadiť svojou vlastnou vôľou*“ (Locke: 1965, s. 165). Cieľom zákona teda nie zrušenie či obmedzenie, ale zachovanie a rozšírenie slobody, lebo kde nejestvuje žiadny zákon, nejestvuje ani žiadna sloboda. Každé obmedzenie slobody takto prirodzene a nevyhnutne vyplýva z ľudskej koexistencie, štandardné pravidlá, podľa ktorých sa žije, sú vytvorené zákonodarnou mocou ustanovenou v spoločnosti, pričom požiadavka čo najrovnomernejšieho rozdelenia obmedzení rezultuje do nevyhnutnosti rovnakého obmedzenia slobody pre všetkých. „*Vieme, že vláda zákona je prvým krokom k slobode. Človek nie je slobodný vtedy, keď ho kontrolujú iní ľudia, ale len vtedy, keď ho kontrolujú princípy a pravidlá, ktorými sa musí riadiť celá spoločnosť, pretože skutočným pánom slobodného človeka je spoločnosť*“ (Hobhouse: 2002, s. 42). V naznačenom kontexte je vláda zákona prvým krokom k slobode, krokom, ktorý ideu slobody privádza k idei rovnosti...

¹⁴ Základy liberalizmu ako uceleného učenia sa sformovali začiatkom priemyselnej revolúcie v Anglicku na prelome 18. a 19. storočia. Prvých stúpcov liberalizmu nazývali utilitaristami alebo „**Benthamovou**“ školou, kvôli snahe presadiť názor, že hlavným motívom ľudskeho konania je egoistické úsilie po príjemnom a úteku pred nepríjemným. Vývoj anglického liberalizmu v prvej polovici 19. storočia bol v podstate odrazom zápasu bohatého meštianstva s aristokraciou, neskôr nadobudol charakter obranného prostriedku proti ľudovým masám. K jeho hlavným predstaviteľom zaradzujeme **Jeremyho Benthama**, **Jamesa Milla** a jeho syna **Johna Stuarta Milla**. Nová vlna pokusov o riešenie normatívnych základov ľudských interakcií už bola založená na odmietnutí utilitarizmu a revitalizácii princípov spravodlivého poriadku na báze zmluvy (kontraktualizmus). Kritiku niektorých aspektov teórie demokracie vypracoval **J. L. Talmon** v diele „*Origins of Totalitarian Democracy*“, ukázkovým výkladom liberálnych názorov je zas kniha „*Two Concepts of Liberty*“ od sira **Isaaha Berlina**. Politický liberalizmus **J. Rawlsa** vychádza z teórie spravodlivosti ako slušnosti a ľudských práv, protipólom ktorého je koncepcia **R. Nozicka** o morálne ospravedlniteľnej forme politickej organizácie (štátu), ktorá nikoho neukráti na jeho prirodzených a riadne nadobudnutých právach. Myšlienky klasického liberalizmu oživil **F. A. Hayek** kritikou revizionistických koncepcií sociálnej spravodlivosti a sociálneho štátu („*The Constitution of Liberty*“) a **R. Dworkin** v práci „*Taking Rights Seriously*“ obhajuje argumenty v prospech rovnosti prostriedkov namiesto rovnosti prosperity.

Ak sa vrátíme ku konzervatívne chápaniu vzťahu slobody a autority, zdôrazňuje predovšetkým dôraz na vládu, odrážajúci dlhú tradíciu obhajovania rozumu a racionálneho princípu suverenity: „*V politike sa konzervatívny prístup v prvom rade dožaduje vlády a žiadnemu občanovi nepriznáva prirodzené právo presahujúce jeho záväzok byť ovládaný*“ (Scruton: 1980, s. 16). Podľa liberálov je na tento účel potrebné vytvoriť vládu, materializovanú a nadriadenú entitu, ktorá je so svojimi občanmi v určitom vzťahu a garantuje zavedený systém prostredníctvom štátnej moci. Potreba donucovacej sily totiž vzniká v dôsledku konfliktov individuálnych záujmov a donucovacia úloha štátu predpokladá ochranu individuálnych práv robiť isté veci. Ľudia sa spájajú kvôli vzájomnému zachovaniu svojich životov, slobôd a majetku, vytvárajú štát a dobrovoľne sa tým podriaďujú politickej moci, respektíve postupujú kolektívu právomoc realizovať prirodzený zákon („lex naturalis“). Pod týmto pojmom sa už v podaní **Hobbesa** a **Locka** chápalo rozumom objavené všeobecné pravidlo (príkaz), ktorý prikazuje človeku konať spôsobom, zachovávajúcim základné podmienky jeho života. Neprítomnosť prekážok, ktoré môžu človeku zabrániť využívanie svojho práva slobodne niečo vykonať alebo od tohto konania upustiť, sa zákonom transformuje do podoby ustanovenia a záväznosti k jednej z týchto možností. „Zákonná“ úloha štátu preto v duchu prirodzenoprávnej teórie spočíva v ochrane základných ľudských práv a práve trestať toho, kto tento zákon porušuje, pretože kde niet spoločnej vlády, niet zákona, a kde niet zákona, tam niet ani spravodlivosti...

Sloboda ako rovnosť pred zákonom, ktorú presadzuje štát, je teda nevyhnutne doplnená podobnou rovnosťou pravidiel, ktorými sa ľudia riadia dobrovoľne vo svojich vzájomných vzťahoch. Princíp rozšírenia rovnosti na pravidlá morálky a sociálneho správania, spolu s rovnosťou všeobecných pravidiel daných zákonom,¹⁵ predstavuje jediný druh rovnosti, ktorý pripúšťa slobodu a zároveň v istých ohľadoch dokonca vytvára nerovnosť, napríklad materiálneho vlastníctva. Pre splnenie požiadavky rovnosti pred zákonom je však úplne dostačujúce, že sa k ľuďom pristupuje rovnakým spôsobom, bez ohľadu na fakt, že sú rozdielni.

Najvyšším ospravedlnením toho, že bola prepožičaná, delegovaná moc donucovať je nevyhnutnosť takejto sily, pokiaľ má byť udržaný určitý poriadok a z toho vyplývajúci záujem všetkých na existencii takejto moci: „*Ponímanie politickej hodnoty... musí byť*

¹⁵ Zákon môžeme chápať – naznačuje v duchu prirodzenoprávnej teórie **F. Bastiat** - ako univerzálne aplikovateľné pravidlo organizovanej spravodlivosti, je teda „*inštitucionalizáciou prirodzeného práva na legitímnu obranu, je nahradením individuálnych síl silou kolektívnou, ktorá má za cieľ konať len to, na čo majú právo jednotlivci: ochraňovať osoby, slobodu a majetok, zabezpečiť ochranu práv každého a umožniť vládu spravodlivosti*“. Bližšie pozri: Bastiat, F.: *O zákonoch*. Bratislava: Kalligram 2002, s. 47 – 48.

pohľadom autority, ktorá má moc sa presadiť... Uvedená autorita musí mať autoritu; to znamená, že tak či onak musí byť uznaná za legitímnu..., preto legitímna vláda nezámená len donucovaciu moc..., ale každý človek kdekoľvek, kde je čosi ako vláda, uznáva rozdiel medzi legitímnou vládou a obyčajným spolčením fungujúceho nátlaku. Aby mohla existovať legitímna vláda, musí existovať tiež legitimizačný príbeh, ktorý vysvetľuje, prečo je možné využiť štátnu moc na to, aby tlačila na jednu skupinu občanov, a nie na inú, a aby dovolila ľuďom obmedzovať slobodu druhých ľudí tak, a nie inak“ (Williams: 2005, s. 153 – 154).

Základnou podmienkou slobody je teda neprítomnosť svojvôle, ktorá by mohla viesť k rôznym podobám zneužitia štátnej moci voči obyvateľom, ako vystríhal už **J. J. Rousseau**: „Nech sa teda vlast' ukáže spoločnou matkou všetkých občanov..., nech vláda ponechá všetkým občanom dostatok účasti na verejnej správe, aby cítili, že sú tu doma, a nech sú v ich očiach zákony vždy zárukou spoločnej slobody. Tieto práva patria v celej svojej kráse všetkým ľuďom; avšak zlá vôľa vládcov ich v skutočnosti mení na nič, aj keď sa zdá, že ich priamo nenarušuje. Zákon, ktorý sa zneužíva, slúži mocnému ako útočná zbraň a zároveň ako ochranný štít proti slabému a zámienka všeobecného blaha je vždy najnebezpečnejšou metlou proti ľudu... K najväčšiemu zlu došlo už tým, že je vôbec potrebné chudobných brániť a bohatých krotiť. Zákony sa prejavujú celou svojou silou len tam, kde niet krajností; sú rovnako bezmocné proti pokladom boháča ako proti biede chudáka. Prvé ich obchádzajú, druhá im uniká; jeden robí do plachty dieru, druhý pod ňou preklzne“ (Rousseau: 1989, s. 191).

Preto ak chceme mať zaistenú proklamovanú úroveň slobody,¹⁶ napriek možným deformáciám by podľa nášho názoru mal existovať produktívny mechanizmus plánovanej ekonomickej a politickej intervencie štátu. Aj keď je každá moc nebezpečná (vplyv vlády na všetkých úrovniach, prevaha bohatých nad chudobnými), potrebujeme štát na elimináciu možných zneužití slobody (inštitucionálne garantovaný priestor pre maximálne možnú mieru realizácie hodnotovej, kognitívnej alebo emocionálnej voľby jednotlivca) a zároveň

¹⁶ Úsilie o konštituovanie slobody ako prirodzeného stavu človeka charakterizuje liberálnu politickú teóriu, ktorá však nikdy nemala podobu jednotnej doktríny. Pojem liberalizmus, ktorý ako prvý zrejme použil **B. Constant** v zmysle vernosti myšlienkam Veľkej francúzskej revolúcie a snahy o zachovanie základných práv a slobôd ňou vybojovaných, sa rodil ako výraz záujmov strednej triedy (meštianstvo a buržoázia) pri rozklade feudalizmu a formovaní kapitalizmu voľnej konkurencie. Predovšetkým je teda potrebné rozlíšiť liberalizmus ako ekonomickú koncepciu, pokúšajúcu sa aplikovať princíp samoregulujúceho sa trhu na všetky spoločenské javy a politický liberalizmus ako spôsob aplikácie princípov, vyplývajúcich z tejto ekonomickej koncepcie, do politického života. Ďalej je možné hovoriť o individualistickom (aristokratickom) liberalizme so silným kultom jednotlivca, demokratickom či sociálnom liberalizme, spájajúcom základné demokratické princípy so sociálnym štátom a pozitívnou diskrimináciou, alebo neoliberalizme, idealizujúcom mechanizmus voľnej súťaže a súkromnej iniciatívy. Individualistický étos liberalizmu tak neustále osciluje okolo snáh niektorých liberálov o akceptovanie idey kolektívnej identity (príslušnosti k spoločenstvu), presahujúcej individuálnu existenciu.

potrebujeme slobodu, aby sme zabránili zneužitiu štátnej moci. Oblasť uspokojovania základných spoločenských potrieb musí byť jednoznačne mimo pôsobnosti trhovej ekonomiky, v dominancii politiky a práva, teda ústavného rámca ochranných inštitúcií garantujúcich nepriamu, neosobnú intervenciu, ktorá je základnou podmienkou neprítomnosti svojoľnej moci, podmienkou slobody!

V našom uvažovaní sme dospeli do určitého zlomového bodu, v ktorom sa zdá, že pre veľkú časť Európy¹⁷ (a celého sveta?) je v súčasnosti jediným životaschopným zdrojom politickej legitimacy demokracia. Dokonca môžeme často počuť úvahy o tom, že žijeme vo veku demokracie, poznamenanom všetkými jeho vnútornými antagonizmami, vzostupmi a pádmi, ktoré zásadným spôsobom formujú nielen procesy výberu vlád, ale aj spôsob života jednotlivcov. Esenciou takéhoto prístupu je intelektuálna tradícia, ktorá nás odkazuje k chápaniu politickej demokracie ako procesu výberu vlády procedurálnym pravidlom väčšiny, na základe slobodných a regulárnych (konkurenčných, s viacerými zúčastnenými stranami) volieb. Ale nemôže byť výsledkom slobodných a regulárnych volieb skorumpovaná, nezodpovedná vláda, ktorá nebude prihliadať na verejné blaho? Platí jednoduchá úmera a voľby neumožnia nástup intelektuálne, mravne a emocionálne podpriemerných elit či tyranov, diktátorov, despotických vládcov, ktorí budú občanom upierať ich základné práva a ignorovať ústavné limity svojej moci? Ako sformovať inštitúcie, aby bola splnená morálna požiadavka zbaviť sa zlej vlády bez krviprelievania? Je moc v demokracii skutočne štruktúrovaná tak, že indivíduá sú jej nositeľmi a zároveň si udržiavajú možnosť byť indivíduami v zmysle rešpektovania ich individuálnej autonómie, zlučiteľnej s autonómiou všetkých ostatných a zároveň fungovaním štátu (obce)? Zaručuje skutočne demokracia - ako jedna (nie jediná) z politických cností – politické (sloboda, bezpečnosť), ekonomické (majetok) alebo náboženské (vierovyznanie) práva?

¹⁷ Podľa **P. de Boera** sa do úvah o determinantoch „legitimity“ Európy premietajú tri hlavné prvky, z ktorých každý má dejiny svojho vzniku, môže sa stratiť a objaviť až po mnohých rokoch a v nových podmienkach znovu interpretovať a adaptovať. Prvým je „identifikácia Európy so slobodou, ďalej identifikácia Európy s kresťanstvom a do tretice identifikácia Európy s civilizáciou... V starom Grécku v piatom storočí pred Kristom prvýkrát vzniká vzťah medzi pojmom Európa a pojmom sloboda, neskôr sa pojem Európy používal hlavne ako geografické označenie, na konci stredoveku došlo k jeho stotožneniu s kresťanstvom..., na začiatku objaviteľských ciest začalo vznikať vedomie európskych národov, pod vplyvom humanizmu vystupuje do popredia obnovenie zosilneného a inak akceptovaného spojenia Európy so slobodou. Až v osemnástom storočí v priebehu osvietenstva sa prvýkrát Európa stotožňuje so vzdelanosťou... Na začiatku 19. storočia, po revolučných zvratoch..., sa idea Európy stáva predmetom politických debát a získava ideologickú dimenziu..., spája sa s dobovými nádejami a ideálmi budúcnosti“. Bližšie pozri: Boer, P.: *Stručné dejiny Evropy. Idea Evropy a její proměny*. Barrister/Princípal 2003, s. 5 – 6.

Spomínané záležitosti zrkadlovo odrážajú etymologické korene tohto pojmu, kde došlo k transformácii tradicionalistického konceptu legitimacy moci na liberálno – demokratický (legitimita politickej moci od dopredu daného zdroja prešla k legitimize budúcej na vôli indivíduí). K splynutiu ideálov liberalizmu a demokracie v politickej teórii došlo – ako uvádza **G. Sartori** - zhruba od polovice 19. storočia, kedy najmä **A. de Tocqueville** opustil predliberálny význam demokracie a dal mu jeho moderný význam liberálna demokracia. Rozdelil tak svoju pôvodnú koncepciu na dve časti: „*Rovnosť v súlade so slobodou zahrnul do demokracie akceptujúcej liberalizmus a rovnosť nepriateľskú slobodu zahrnul do socializmu, ktorému pririekol neliberálnu časť demokracie*“ (Sartori: 1993, s. 375).

Spojenie (pohltenie) liberalizmu s demokraciou¹⁸ však podľa **Sartoriho** spôsobilo znejasnenie ich vlastných charakteristík a atribútov, ktoré sa premietlo do viacerých nezrovnalostí a dilem: Je liberalizmus teóriou a praxou slobody, respektíve moci buržoázie (a teda doktrínou niekoľkých, ktorí majú moc niečo konať), alebo je teóriou a praxou obmedzovania moci štátu (a teda doktrínou slobody ako neobmedzovania pre všetkých)? Aké je postavenie slobody v logike idey demokracie? Je liberalizmus historickou súčasťou vývoja demokracie, alebo moderná demokracia súčasťou vývoja liberalizmu? Boli pôvodní teoretici liberalizmu (**Locke, Constant, Montesquieu**) hlásateľmi ekonomickej slobody, voľného obchodu či prežitia najsilnejšieho, alebo pre nich znamenal liberalizmus (a sloboda) politickú voľnosť, zákonnosť a ústavný štát?

Bolo by možné položiť si viacero podobných otázok, samotný **Sartori** však v sledovaných súradniciach zároveň odpovedá: „*Vzťah medzi liberalizmom a demokraciou by mal klesnúť na oveľa konkrétnejšiu úroveň, ako bola, z toquevillovskej sféry najvyšších princípov do oveľa prízemnejšej sféry skutkov. Toto hľadisko ukáže, že liberalizmus je predovšetkým mechanizmom obmedzovania štátnej moci, kým demokracia je vkladanie moci ľudu na štát*“ (Sartori: 1993, s. 387). Pri analýze liberálneho a demokratického elementu v liberálnej demokracii by sme preto v prvom rade mali oddeliť difúziu politických (politická

¹⁸ V tomto duchu uvažuje **F. Zakaria**, pričom zároveň upozorňuje na jednu veľmi paradoxnú skutočnosť: „*Musíme priznať, že pre ľudí na západe demokracia znamená liberálnu demokraciu, t. j. politický systém, ktorý sa vyznačuje nielen slobodnými a regulárnymi voľbami, ale aj právnym poriadkom, delbou moci a ochranou základných slobôd prejavu, zhromažďovania, náboženstva a súkromného vlastníctva. Tento balík slobôd, ktorý možno označiť aj ako ústavný liberalizmus, nemá v skutočnosti nič do činenia s demokraciou...; a aj keď za posledné polstoročie demokracia a sloboda na západe splynuli..., oba tieto prvky liberálnej demokracie, v západnom politickom systéme vzájomne prepletené, sa na celej zemeguli rozpadajú*“. Bližšie pozri: Zakaria, F.: *Budúcnosť slobody*. Bratislava: Kalligram 2010, s. 15.

sloboda) a ekonomických (trhová sloboda) princípov vo vnútri liberalizmu. Následne, ak uvažujeme o liberálnej demokracii, uznať hodnotu demokratického ideálu ako ideálu slobody, respektíve ak uvažujeme o liberalizme a demokracii oddelene, tak vnímať demokratický ideál z pozície jeho návratu k rovnosti ľudí. Demokratizovať vlastne znamená žiadať viac sociálnej rovnosti a ekonomického blahobytu, preto liberálna demokracia procedurálne viaže slobodu liberalizmu a rovnosť demokracie, je rovnosťou prostredníctvom slobody, nikdy nie naopak!

Moc by teda v demokracii mala vyplývať zo záujmov jednotlivca a dokonca zohľadňovať morálny akcent idey o rovnakej hodnote všetkých jednotlivcov (idea zvrchovanosti ľudu, spoločenská zmluva). Harmonizovať ciele liberálneho rešpektu (slobody) a demokratickej rovnosti je možné aj z iného uhla pohľadu - neustálym procesom verejného zdôvodňovania, čo zaujímavým spôsobom vyjadril **S. Macedo**: *„V liberálnej spoločnosti interpretov nijaká zvrchovaná vôľa nedisponuje konečnou autoritou, nijaký súdny, zákonodarný, výkonný orgán či dokonca populárny človek nemá posledné slovo, pokiaľ ide o to, čo pripúšťa ústava. Politické rozhodnutia treba prijať, ale politické debaty sa tým nekončia. Voči každému autoritatívnemu rozhodnutiu či výnosu sa možno ohradiť a možno ho zrušiť na základe interpretácie princípov politickej morálky, všeobecne uznávaných za najvyššie: vedúcich hraničných princípov liberálnej spravodlivosti“* (Macedo: 1995, s. 79).

Ako sme ale ukázali, napriek ponúknutým vysvetleniam nie vždy, v minulosti ani v súčasnosti, musí demokracia kráčať ruka v ruke s liberalizmom a automaticky znamenať slobodu ako jedno z práv, ktoré všeobecne zakladá tenzia medzi negatívne pochopeným pojmom slobody (nikto nemôže nikomu brániť, aby sa legálnymi prostriedkami niekým alebo niečím stal) a pozitívnym pojmom slobody (človek je voči niečomu slobodný len vtedy, ak má na to schopnosti a príležitosť). Navyše, uvedená interpretácia – upozorňuje **A. Swift** – nás môže priviesť k tvrdeniu o tom, že *„existujú akoby dva druhy slobody – negatívna, znamenajúca „slobodu od“, a pozitívna, ktorá predstavuje „slobodu k“*. *Stúpenci negatívnej slobody vidia podstatu slobody v slobode od niečoho (tlaku, prekážok), naopak pre stúpencov pozitívnej slobody je podstatou sloboda k niečomu. Tu sa však mýlime, pretože pokiaľ existuje nejaký rozdiel medzi negatívnou a pozitívnou slobodou, tak spočíva v niečom úplne inom. Každá sloboda je totiž vždy zároveň „slobodou od“ a „slobodou k“! Napríklad sloboda, ktorá je medzi zástancami negatívnej slobody tak obľúbená – individuálna sloboda vierovyznania. Tá predstavuje slobodu „od“ – pretože sme oslobodení od toho, aby nám štát prikazoval, aké vyznanie si máme vybrať? Alebo je to sloboda „k“ – teda k tomu, aby sme sa mohli hlásiť k vyznaniu, pre ktoré sa sami rozhodneme? A na druhej strane, ak si vezmeme ako príklad*

pravdepodobnú slobodu zástancov pozitívneho poňatia – slobodu k racionálnemu riadeniu seba samého – je to sloboda „k“, teda k tomu, aby sme mohli robiť to, čo je racionálne (konať v súlade so svojim racionálnym ja)?; alebo je to sloboda „od“ – teda oslobodenie od emócií, nevedomosti, túžby a všetkého, čo nám môže brániť, aby sme sa správali rozumne?“ (Swift: 2001, s. 58 – 59).

Rozdiel medzi našou mocou či schopnosťou konať určitým spôsobom a obyčajným nezasahovaním do nášho konania zakladá veľmi významnú platformu pre názorovú diverzitu politických (ideologických)¹⁹ orientácií, predstavujúcich teoretický základ pre zdôvodňovanie obsahu a uplatňovania politickej moci. Chápanie podstaty slobody ako nezasahovania je charakteristické pre pravicu, ktorá považuje slobodu a rovnosť za protichodné ideály a zakladá svoju koncepciu slobody na myšlienke o človeku ako morálne oprávnenom vlastníkovi seba samého (sebavlastníctvo) a o slobodnom štáte, ktorý obmedzuje svoje zásahy na minimálnu mieru (*laissez faire* ekonomika voľného trhu, štát nočný strážnik). Z takejto platformy vyplýva presvedčenie, že ľudia nielen vlastnia seba samých, ale na základe rovnako silného morálneho práva sa môžu stať suverénnymi vlastníkmi potenciálne neobmedzeného nerovného množstva pozemských zdrojov, oprávnený pôvod ktorého im garantuje ochranu pred vyvlastnením alebo obmedzovaním. Spojením sebavlastníctva a nerovného rozdeľovania pozemských zdrojov vzniká nerovnosť postavenia alebo majetku a akýkoľvek pokus presadiť rovnosť jedného na úkor druhého je morálne nelegitímny, je neprijateľným porušením ľudských práv.

Ľavica zas operuje s myšlienkou, že sloboda je viac než len obyčajné nezasahovanie a prioritizuje rovnosť na úkor slobody, nakoľko prednosť pred všetkými hodnotami u nej má spravodlivosť, vyžadujúca si rovnosť. Základným argumentom je tak potreba uznať za základný princíp nejaký druh rovnosti v postavení a odmietnuť sebavlastníctvo kvôli nerovnosti postavenia a majetku, ku ktorej vedie. Zaistenie rovnosti postavenia a aspoň nie príliš veľkej nerovnosti vlastníctva (nikto nemá výhradné právo na použitie svojich vlastných

¹⁹ V dejinách politického myslenia sme stále svedkami permanentného reťazenia eschatologických vízií o konci dejín, ideológie či civilizácie, založených na myšlienke definitívneho presadenia racionalisticky založených politických teórií, ekonomickej globalizácie, sociálneho štátu, genetickej lotérie či absolútnych vlastníckych práv. Z nášho pohľadu považujeme za dôležité, aby žiadna z nich nezískala výlučné postavenie a ideologické polemiky boli naďalej dynamizujúcim faktorom civilizačnej emancipácie v čo najširšom meradle. V intenciách témy na ilustráciu uvádzame postoj **F. Fukuyamu** o konci dejín v súvislosti s celosvetovým „rozšírením“ modelu liberálnej demokracie: „Na konci dejín už liberálnej demokracii nezostávajú žiadni vážni ideologickí konkurenti. V minulosti ľudia odmietali liberálnu demokraciu, pretože verili, že sa nevyrovná monarchii, aristokracii, teokracii, fašizmu, komunistickému totalitarizmu alebo akejkolvek inej ideológii... Teraz sa však zdá, že s výnimkou islamského sveta panuje všeobecná zhoda v názore, že liberálna demokracia predstavuje najracionálnejšiu formu vlády, čo znamená, že takto usporiadaný štát v najvyššej možnej miere napĺňa racionálnu túžbu či racionálne uznanie“. Bližšie pozri: Fukuyama, F.: *Konec dejín a posledný človek*. Praha: Rybka Publishers 2002, s. 210.

schopností, napríklad použiť moc na škodenie iným, odmietanie pomoci) je ospravedlnením aktívneho štátu, ktorý zasahuje, prerozdeľuje a poskytuje ľuďom možnosti robiť to, čo nerobia, aj keď na to povedzme majú schopnosti. A tak opäť máme na dosah určitý paradox – zdá sa totiž, že ani koncept liberalizmu, ani koncept demokracie nepredstavuje vyčerpávajúcu empirickú bázu pre skutočné uplatnenie práva „byť slobodný“ v zmysle slobodne (účinne a legálne) využívať príležitosti, ktoré by sme inak využívať nemohli (robiť veci, ktoré by sme inak robiť nemohli)!

Nech už podstatu slobody vnímame cez prizmu individualistickej verzie (sloboda ako moc konať tak, ako človek chce; ako racionálne a morálne usmerňovanie samého seba), alebo cez prizmu politicko – právnej verzie (sloboda ako garantované právo robiť isté veci), stále sme celkom vyčerpávajúco nereagovali na požiadavku ľudsky dôstojného života! Ako je vlastne zlučiteľná myšlienka o dôstojnosti a slobode človeka s myšlienkou o tom, že sme (prirodzene?) bytosťami sociálnymi? Neexistuje ešte nejaký predpoklad, ktorý by ak už nebránil, tak aspoň eliminoval asymetriu v politickom systéme liberálnej demokracie medzi účinnou (nie len formálnou) slobodou bohatých, mocných, privilegovaných oproti chudobným, slabším či znevýhodneným? Nie je v konečnom dôsledku režim liberálnej demokracie len novou perinou, ideologickým konštruktom pre fixovanie existujúcich ekonomických mocenských pomerov privilegovaných?

Všade tam, kde sa realizuje (vykonáva) moc nad ľuďmi,²⁰ môžeme legitimitu (oprávnenosť) politického režimu odvodiť z toho, ako „*dokáže zakryť svoju vlastnú podstatu, respektíve do akej miery je schopná zatajiť mechanizmus vlastného fungovania*“ (Cohen, L., Arato, A: 1994, s. 265), alebo akým spôsobom podriadení (závislí) prijímajú moc druhých nad sebou. V zásade teda platí, že súčasťou legitímneho štátneho (politického) usporiadania by malo byť udeľovanie práv svojim občanom a ich následné rešpektovanie. Avšak „ľud“ nie sú nikdy všetci, občania sú heteronómna masa, v ktorej ani zďaleka nie každý spĺňa podmienky pre skutočne slobodné konanie v súlade s vlastnou predstavou! Až keď má človek napríklad k dispozícii finančné prostriedky a materiálne statky, má právo, teda slobodu legálne robiť to, čo by inak nemohol (najesť sa, keď je hladný; voľne cestovať; vzdelávať sa;

²⁰ Postulovať totožnosť a vôľu ľudu či väčšiny do nejakej zmysluplnej definície nerieši, ako to naznačil **J. A. Schumpeter**, jednu zo základných dilem klasickej politickej teórie: „*Každý, kto súhlasí s klasickou doktrínou demokracie, a v dôsledku toho je presvedčený, že funkciou demokratickej metódy je zaručovať, aby sa o problémoch rozhodovalo a politika sa utvárala v súlade s vôľou ľudu, musí naraziť na to, že aj keby bola vôľa ľudu jednoznačná a skutočná, rozhodnutia prijaté prostou väčšinou by ju často nevyjadrovali, ale prekrúcali. Je jasné, že vôľa väčšiny je práve len vôľou väčšiny, a preto nemôže byť stotožňovaná s vôľou ľudu. Lud je totiž mozaikou, ktorú väčšina proste nemôže zastupovať*“. Bližšie pozri: Schumpeter, J. A.: *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Brno: CDK 2004, s. 290.

liečiť sa; domáhať sa práva) – slovom účinne a reálne využívať príležitosti, ktoré má zákonom, ústavou formálne garantované!

Sociálne, ekonomické mocenské pomery privilegovaných, spolu s politickými, ktoré ich upevňujú, podľa nášho názoru aj v systéme liberálnej demokracie tvoria nepreniknuteľnú hrádzu pre tých, ktorí by si statky a prostriedky chceli zaobstarávať (nechýbajú im schopnosti), avšak nemôžu (chýbajú im príležitosti), nakoľko ústava explicitne negarantuje jedno z kľúčových práv človeka, ktorým realizuje svoju pravú podstatu, ktoré z neho robí dôstojnú spoločenskú bytosť a ktorého uplatnením sa vytvárajú všetky hodnoty – právo na prácu! Tento moment pokladáme za dôležitý deficit nielen vo vývoji súčasného globálneho kapitalizmu (neoliberalizmu), ale taktiež za morálne (hodnotové) zlyhanie voči skupinám obyvateľstva (morálna povinnosť obmedziť bohatstvo privilegovaných a zvýhodnených v prospech nepriviligovaných a znevýhodnených), ktoré sú primárne závislé (napr. deti, starí ľudia, chorí, hendikepovaní) a ktoré z rôznych dôvodov potrebujú na zaistenie svojej účinnej slobody zásahy štátu!²¹ Práve spomínanú politiku realizácie slobody a rovnosti pre jednotlivcov považujeme za obsahové jadro myšlienkových vízií o humanizácii a demokratizácii spoločnosti, s ktorými operovali ideologické koncepcie (najmä socializmus a liberalizmus), sformulované v súlade s ideálmi osvietenstva.

Nedá nám však jedným dychom nespomenúť, že práve vzájomný vzťah medzi liberalizmom a socializmom vyjadruje napätie medzi víziou politických (sloboda) a sociálnych (rovnosť) práv. Z tohto dôvodu sme si všimli, ako vzťah medzi civilizáciou, politikou a právom v nami akcentovaných kontúrach reflektovali už predstavitelia utopického socializmu. Napríklad **Ch. Fourier** píše jednoznačne: „Prvým právom každého človeka je právo na obživu, právo najesť sa, ak je hladný... Písmo sväté nám vraví, že Boh odsúdil prvého človeka a jeho potomstvo, aby krvopotne pracovali. Neodsúdil nás však k tomu, aby sme boli zbavení práce, od ktorej závisí naša obživa. Môžeme preto s ohľadom na ľudské práva vyzvať filozofiu a civilizáciu, aby nás nepripravovali o zdroj, ktorý nám Boh prenechal

²¹ Napriek tomu, že ani v súčasnosti nie je všetko okolo nás v súkromnom vlastníctve a mnoho ľudí si myslí, že veľa nesprivatizovaných vecí - napríklad vzduch, ktorý dýchame, obloha, na ktorej počítame hviezdy – by sa sprivatizovať nemalo, väčšina z toho, čo potrebujeme k životu, niekomu patrí. **G. A. Cohen** si v tejto súvislosti kladie otázku, prečo „pôvodná privatizácia toho, čo by správne malo byť spoločným vlastníctvom, neznamenala krádež?“ Keďže ľudia nevytvárajú veci z ničoho, všetko súkromné vlastníctvo sa buď vyrába, alebo bolo vyrobené z niečoho, čo kedysi nebolo nikoho súkromným vlastníctvom – v „prehistórii čohokoľvek, čo je dnes súkromným vlastníctvom, existoval aspoň jeden okamžik, v ktorom sa niečo súkromne nevlastnené vzalo do súkromného vlastníctva... Na základe akého práva sa tento predmet stal vôbec niekoho vlastníctvom?... Ako, ak vôbec, mohlo súkromné vlastníctvo legitímne vzniknúť?“ Bližšie pozri: Cohen, G. A.: *Sú sloboda a rovnosť zlučiteľné?* In: *Filozofia*. Roč. 49, 1994, č. 4, s. 265 – 266.

ako núdzové riešenie a trest, či aby nám aspoň zaistili právo na ten druh práce, ku ktorému sme boli vychovávaní... Strávili sme teda stáročia hašterení o ľudských právach bez toho, aby sme uznali to najpodstatnejšie – právo na prácu – bez ktorého nie sú všetky ostatné ničím...“. A akú úlohu tu zohráva, čo „podnikla politika, aby zaistila žobrákovi jeho prirodzené práva? A pod slovami prirodzené práva tu nemám na mysli chiméry známe pod označením sloboda a rovnosť..., ktorými poučujete ľud, že je slobodný; bah!, veď je to sloboda zomrieť od hladu; že má nescudziteľné práva; bah!, aké? Určite medzi nimi nie je právo požadovať prácu a chlieb... Aká skvelá je naša spoločenská zmluva, ktorá zaistuje pôžitky bohatým a beztretnosť ich zločinom! A aká je bezmocná, keď má poskytnúť chudobným obživu, prácu a ochranu proti lupičom“ (Fourier: 1983, s. 46 – 48).²²

Tu sa už začíname pohybovať na tenkom ľade, pretože skúsenosť života nás ľudsky a profesionálne čoraz viac privádza k demotivujúcemu(?) poznaniu, že stratégia realizácie myšlienkových presahov cez realitu v podobe slobody, solidarity, ľudských práv alebo humanizmu umožňuje zároveň výraznú manipuláciu s týmito ideálmi! Demokratická realita dneška, ideologicky tvarovaná a fixovaná svetonázorom najbohatších zložiek spoločnosti, majiteľov nadnárodných spoločností a manipulatívnou, sofistikovanou mágiou vznešených slov ich politických žoldnierov o slobode, transparentnosti, stabilizácii, zodpovednosti či konsolidácii, z nášho pohľadu predstavuje často len nepodarenú karikatúru toho, ako sa skutočné podmienky odlišujú od štandardných predpokladov formulovaných v teórii. Karikatúru, ktorá moc jednotlivca a ľudu, tak honosne kodifikovanú v súlade

²² Pojem socializmus sa zrejme prvýkrát objavil v článku protestantského týždenníka *Rozsieváč* a jeho autorom bol pastor **Alexander Vinet**. Po publikovaní série článkov „O reformátoroch a moderných socialistoch“ **Luisom Reybaudom**, autorom slávneho románu „*Jérôme Paturot hľadá sociálne postavenie*“, sa toto slovo dostalo do každodenného jazyka. Socializmus (pred rokom 1789 sa môžeme stretnúť skôr s termínom komunizmus, pravdepodobne odvodeným zo slova komunita ako spoločnosť rovných, navzájom si pomáhajúcich ľudí, ktorí odstránili súkromné vlastníctvo a pôžitkárstvo) sa intenzívne vymedzuje najmä ako morálny, ekonomický a politický protest proti liberalizmu, založený na kritike individualizmu, zrušení súkromného vlastníctva a vyrovnávaní ekonomických nerovností s cieľom vytvorenia lepšej, spravodlivejšej spoločnosti. Za jeho ideové zdroje môžeme považovať sociálne utópie predindustriálnej éry (mýty o tzv. „zlatom veku“, báseň od **Hesioda** „*Práce a dni*“, **Platónova** „*Ústava*“, **Morova** „*Utópia*“, **Campanellov** „*Slniečny štát*“, **Baconova** „*Nová Atlantída*“, **Morellyho** „*Stroskotanie plávajúcich ostrovov alebo Basiliada slávneho Pilpaia*“, **Cabetova** „*Cestu do Ikárie*“) a teórie utopických socialistov **Clauda Henri de Saint – Simona**, **Charlesa Fouriera** a **Robertu Owena**. Veľmi výrazne sa otázke nastolenia sociálnej spravodlivosti venovali taktiež predstavitelia anarchizmu a anarchistického komunizmu (**Pierre Joseph Proudhon**, **Wiliam Godwin**, **Max Stirner**, **Michail Bakunin**, **Peter Kropotkin**). Obrat od utopického socializmu k vedeckému sa uskutočnil v dielach dvoch nemeckých mysliteľov **K. Marxa** a **F. Engelsa** („*Ekonomicko – filozofické rukopisy*“, „*Nemecká ideológia*“, „*Kapitál*“), ktorí začali vnímať uskutočnenie vízie komunistickej spoločnosti z pozície nevyhnutného výsledku objektívnych vývojových procesov spoločnosti a logiky dejín. V takomto type spoločnosti ľudská emancipácia podľa nich prekročí porevolučný program zrušenia tradičných privilégií a buržoázných požiadaviek slobody náboženstva, obchodu či slova a nastolí spoločnosť bez štátu - komunistickej spoločnosti altruistických ľudí, ktorí vo vzájomnom porozumení vytvárajú svoj život podľa spoločného plánu!

s optimizmom osvietenských ideálov, postupne premieňa na tragickú bezmocnosť voči moci svojich ekonomických a politických reprezentantov, presnejšie majiteľov a zástupcov politických strán!

Ako sme sa snažili ukázať, základným orientačným mantinelom politiky sa v kontexte klasickej doktríny demokracie stala viera v schopnosť každého jednotlivca pochopiť podstatu politických rozhodnutí na základe racionálnej argumentácie pri realizácii ideálu všeobecného dobra, prostredníctvom volených zástupcov, naplňajúcich vôľu ľudu. Radikálna implementácia demokratických mechanizmov však môže viesť až k extrémom, čo si všimol **Alexis de Tocqueville** vo svojom diele „*Demokracia v Amerike*“.²³ V kontexte sledovanej dejovej línie ukázal, že ľudia môžu byť súčasne slobodní a rovní v demokratickej slobode, pretože demokraciu nestotožňoval s nijakou inštitucionálnou formou. Na rozdiel od mnohých, ktorí očakávali, že postupný vývoj rovnosti pôjde ruka v ruke s konečným zničením možnosti nastolenia tyranie vo svete totiž chápal, že demokratický princíp, ak sa nerozvíja, má tendenciu dospieť do predtým nezažitého despotizmu, čím naznačil základný paradox demokracie – rovnosť podmienok je zlučiteľná s tyraniou práve tak ako so slobodou!

Interpretácia demokracie a slobody v **Tocquevillovom** slovníku je skutočne plná dvojznačností, na čo poukázal aj **R. Aron**: „*Vo väčšine prípadov označuje Tocqueville termínom demokracia stav spoločnosti, a nie formu vlády. Demokracia je protikladom aristokracie..., v podstate je definovaná negáciou aristokracie, zmiznutím privilegovaných poriadkov, odstránením stavovských rozdielov a postupnou tendenciou k ekonomickej rovnosti, k uniforme života... Každý človek dostáva od prírody vlohy nevyhnutné pre svoje správanie, so svojím zrodením si prináša rovné a nezrušiteľné právo žiť nezávisle na svojich bližných vo všetkom, čo sa týka jeho samého a zariadiť si svoj vlastný osud, ako uzná za vhodné*“ (Aron: 1992, s. 15 – 19). Ľudia sa takto v kontexte moderného, demokratického poňatia slobody dožadujú (neurčitých) práv (kam siaha to, čo sa týka mňa samého?), pričom si zároveň volia nezávislosť, najvýraznejší prejav slobody v zmysle voľby vlastného osudu.

Ale pozor, láska k nezávislosti, jeden zo základných dôsledkov rovnosti životných podmienok, zároveň podľa **Tocquevilla** vytvára tendenciu prijímania jednoduchých a všeobecných myšlienok o rovnosti všetkých, čo znamená ideálny materiál pre vznik despotickej moci a „totalitnej“ ideológie, udržiavajúcej ľudí v „detskom veku“ – teda v predstavách o ochrane ich osudov a zabezpečení statkov pre ich obživu. V skutočnosti zvrchovaná moc takto vyrába občanov podľa svojej vôle, zbavuje ich slobody, a aj keď

²³ Bližšie pozri: Tocqueville, A.: *Demokracie v Americe*. Praha: KLN 1992.

netyranizuje, je jediným strojcom ich šťastia, rozhodcom nad ich osudmi. Prekáža, potláča, ohlupuje, až napokon redukuje každý národ na stádo „bojazlivých teliatok“, ktorých jediným pastierom je vláda. Sloboda môže byť preto rovnako krásna ako hrozná a nebezpečná zároveň...

Snáď nebudeme ďaleko od pravdy, ak podobne ako **G. Sartori** vyslovíme názor, že v posledných desaťročiach „*sme tradičnú teóriu demokracie postupne opustili*“ (Sartori: 1993, s. 6) a namiesto toho sa stupňovaním terminologického a ideologického skresľovania „*vplyv spoločného ideálu, ktorý hreje ľudské srdcia, bezprecedentne zatemnil a otupil*“ (Sartori: 1993, s. 6). Demokraciu síce prijímame, oslavujeme, žalujeme sa na ňu, obviňujeme takmer zo všetkých vlastných zlyhaní, ale čoraz menej jej rozumieme. Čím viac demokratov, tým viac očakávaní, čím väčšie nároky na univerzalizmus demokracie, tým väčšie rozptýlenie jej významov. Čím viac proklamovanej slobody, tým menej možností slobodne pracovať a hovoriť, čím dokonalejší právny štát, tým menej účinných garancií a viac zákazov...²⁴

Život v časoch znamenajúcich konfúziu v chápaní demokracie ale nič nemení na podstate tohto politického konceptu, ktorý sa v prvom rade zakladá na vôli a schopnosti človeka hodnotovo, mravne transcendovať aktuálnu realitu. Keď sa na vec pozrieme takto, ide o človeka, občana (ideálneho?), začleneného do prúdu povinností dávajúcich neporušiteľné práva (a naopak), ktoré ak takými majú zostať, musia byť všetci ľudia neochvejne verní povinnosti, musia byť verní ideálu! V tomto zmysle môžeme demokraciu považovať za tendenciu, smer, ideál, ktorým ľudstvo kráča, za trajektóriu našej civilizačnej kultivácie! Vyhlasuje slobodu, žiada rovnosť a snaží sa protirečenie týchto republikánskych sestier zmieriť odkazom na ich rodinné puto, ktorým je solidárny humanizmus – bratstvo.

Na prirodzené spojenie šancí demokracie s vierou v možnosti ľudskej prirodzenosti poukázal aj **J. Dewey**, ktorý z dlhodobého hľadiska považoval demokraciu za niečo, čo stojí a padá s možnosťou zachovania tejto viery a jej zdôvodnenia činmi: „*Demokracia skutočne zahŕňa vieru, že politické inštitúcie a zákon budú také, aby fundamentálne zodpovedali ľudskej prirodzenosti... Bola vždy spätá s humanizmom, s vierou v možnosti ľudskej*

²⁴ Pokiaľ uvažujeme o demokracii a liberalizme, nemali by sme – slovami *J. Lysého* – opomenúť skutočnosť, že všetky občianske či politické práva a slobody, ktoré boli v ostrom protiklade s pomermi v tradičnej spoločnosti, sa liberalizmus snažil zaručiť prostredníctvom súkromného vlastníctva a slobodného podnikania. Ukázala sa však neschopnosť trhu garantovať rozvoj spoločnosti, práve naopak, začali sa objavovať nové formy sociálnej dezintegrácie a nerovnosti. Liberálny ideál „*sa v praxi nenaplnil, v zásade sa stal predmetom zápasov medzi diskriminovanou väčšinou a majetnou minoritou*“ – ambíciou sa stáva vytvorenie takej sociálnej organizácie, ktorá by zabezpečila sociálne a politicky diskriminovanej väčšine práva, akými disponovala liberálnym projektom favorizovaná elita. Bližšie pozri: *Lysý, J.: Dejiny politického myslenia (od stredoveku po súčasnosť)*. Bratislava: UK 2006, s. 118.

prirodenosti a jej súčasná potreba je energickým znovupotvrdením tejto viery... Bez ohľadu na to, aká jednotná a nemenná je ľudská prirodzenosť vôbec, podmienky, v rámci ktorých a na ktoré pôsobí, sa odvtedy, čo bola politická demokracia nastolená tak veľmi zmenili, že demokracia teraz nemôže závisieť iba od politických inštitúcií alebo spočívať na nich. Dokonca si nemôžeme byť istí, či tieto inštitúcie a ich právne doplnky sú dnes skutočne demokratické – pretože demokracia sa prejavuje v prístupoch ľudí a meria sa dôsledkami pre ich život... Demokracia je spôsob života... Je to spôsob osobného života, a to taký, ktorý poskytuje morálny vzor pre osobné správanie...“ (Dewey: 2001, s. 484 – 490).

Budúcnosť má byť otvorená pokroku vo všetkých možných podobách, najmä však vytváraniu nových podmienok, ktoré raz umožnia dnes neuskutočniteľné, možno nepochopiteľné formy. Úloha ideálov v politickej praxi demokracie je dialektikou - na tomto mieste sa vrátíme k už spomínanému **G. Sartorimu** – „*opisu a normy, faktu a hodnoty, respektíve toho, čo je a čo byť má*“. (Sartori: 1993, s. 10). Vnímavosť voči rozdielu medzi „*je*“ a „*má byť*“ pritom predstavuje fundamentálne východisko intelektuálne zodpovedného prístupu, ktorý rozumie demokracii ako náporu nerozlišenej mnohosti, vlastne mnohosti len zo spätného pohľadu, až dodatočne skladajúceho pôvodnú nedeliteľnosť z prvkov, ktoré v skutočnosti vytvoril jej rozvoj. Tendencia, čin či princíp si sami vytvárajú cestu a zároveň podmienky, v ktorých sa uskutočňujú. To, čo „*je*“ a to, čo „*má byť*“, nepostupuje po dvoch rovnobežkách, ktoré sa nikdy nestretnú. Práve naopak, ustavične sa stretávajú a krížia, aby vznikla pôvodná tendencia, silnejšia, zložitejšia, vyvinutejšia... Čo demokracia „*je*“ preto nemôžeme oddeliť od toho, čím by mala „*byť*“: demokracia je „*výsledkom interakcie ideálov a reality, ktorá ju formuje, tlaku toho, čo by malo byť, a odporu toho, čo je*“ (Sartori: 1993, s. 10).

Ideály sa rodia z našej nespokojnosti s realitou, vo svojej genéze sú reakciou na to, čo je a ako projekcia želateľného stavu vecí, ktorý sa nikdy nezhoduje s existujúcim stavom, sú doslova predurčené neuspieť! Ideálom je súdené zostať ideálmi, neuskutočniť sa práve preto, že prekračujú existujúce. Z uvedených dôvodov sa nám javí ako veľmi dôležitá identifikácia ideologickej slučky, nastraženej eschatologickou perspektívou zdôrazňovania neobmedzených možností človeka, ktoré nerešpektujú dichotómiu medzi utópiou a demokraciou,²⁵ medzi

²⁵ V kontexte našich úvah pokladáme demokraciu za najvyššiu formu politickej alebo sociálnej organizácie moderných spoločností, ktorá predstavuje inštitucionálne a spontánne vytvorený spoločenský (otvorený) priestor, kde sa konfrontujú a súťažia rozličné politické, sociálne, ideologické či ekonomické sily. V tejto otvorenej aréne konkurenčno – pluralistickej atmosféry sa stále viac ukazuje, že človek obraz želateľného stavu vecí, ktorý sa nikdy nezhoduje s existujúcim stavom vecí (ideál), netvorí so zámerom, aby sa stal faktom. Ideály sú skôr prostriedkami, ktorými reagujeme na to, čo je a čím sa snažíme toto „*je*“ zlepšiť, prekonať jeho odpor.

idealistickým perfekcionizmom tvorcov a primeraným politickým aktivizmom aktérov. Utópia - a tu sa ešte raz odvoláme na **G. Sartoriho** - je výtvarom vedomia, ktorý „*nikde nejestvuje, v žiadnom čase ani priestore - preto je aj neuskutočiteľný*“ (Sartori: 1993, s. 63). Z toho vyplýva, že v politickej teórii by sme týmto termínom mali označovať protirečivú požiadavku predstaviť si nemožnú skutočnosť za účelom jej uskutočnenia, požiadavku uskutočniť politicky nemožné, neuskutočiteľné! Teoreticky a empiricky verifikovateľná skutočnosť, v ktorej sa primerane uplatňujú politické ideály a ktorá je politickým výsledkom vývoja západnej civilizácie, sa potom zvykne klasifikovať ako liberálna demokracia.

Óda na radosť zo života v demokracii má teda nesporne aj svoju odvrátenú podobu. Výkladový monopol apológov neoliberalnej globalizácie a trhového fundamentalizmu, v podobe hlásania jednoduchých a povrchných tvrdení o tom, že sloboda, humanizmus či demokracia zabezpečia ľuďom pohodlný život, hospodársky zázrak a životné statky prinesú až do domu, sa zámerne politicky zneužíva ako ospravedlnenie a zamlčanie faktu, že súčasná podoba demokratických politických režimov je len ideologickou zásterkou pre systém generujúci nerovné ekonomické a sociálne vzťahy, vytvárajúce mocenský priestor, v rámci ktorého liberálna demokracia funguje! Na margo sledovaných deformít kvality jednotlivých komponentov demokratického prostredia prinášame zaujímavý postreh **M. Gbúrovej**: „*Sú to chorobné javy, ktoré pochádzajú primárne z prostredia nadnárodného kapitálu a nadnárodných politických a ekonomických organizácií, ktoré majú najväčší vplyv na formovanie pravidiel a procesov globálnej ekonomiky a politiky*“. V spojení s partnermi z politických, intelektuálnych a mediálnych elít tak „*vytvárajú elitársku skupinu mocných a vplyvných hráčov na globálnom kapitálovom trhu, ktorá vo svojich dôsledkoch oslabuje kvalitu všetkých troch dimenzií občianstva – občiansku, politickú a sociálnu dimenziu*“ (Gbúrová: 2012, s. 8).

Vo svetle usilovného kultivovania ilúzií o našej vlastnej demokratickej prítomnosti a budúcnosti nás teda v zásade nemôže prekvapiť oligarchický étos demokracie, reálne sa odvolávajúci na legitimitu procesu sústredovania politickej moci v rukách predstaviteľov súkromných nadnárodných byrokratických a finančných centier, stojacich nad pôsobnosťou národných parlamentov, predstaviteľov personifikujúcich spojenie demokracie a kapitalizmu ako systému ekonomickej organizácie, založeného na trhovej súťaži, pričom prostriedky výroby, distribúcie a výmeny sú v súkromnom vlastníctve riadené jednotlivcami alebo

obchodnými spoločnosťami. V historickej geografii kapitalizmu táto interpretácia priamo nadväzuje na už spomínanú hlavnú ideu **Lockovej** politickej teórie o nedotknuteľnosti a posvätnosti súkromného vlastníctva, ktoré je prirodzeným právom a je teda staršie ako štát, ktorý vznikol na jeho ochranu, stala sa jedným zo základných pilierov právneho poriadku Spojených štátov amerických a objavila sa aj v „Deklarácii práv človeka a občana“ z roku 1789 vo Francúzsku.

Aby sme teda zásadným spôsobom porozumeli mentálnej koncepcii sveta a podmienkam, v ktorých žijeme, je potrebné vrátiť sa k pochopeniu základov toho, o čo sa „v raných rokoch kapitalizmu usilovali politickí ekonómovia všetkých smerov, a tak sa začalo vytvárať kritické poznanie spôsobu, akým funguje kapitalizmus. V poslednej dobe sme ale z cesty takéhoto kritického poznávania zišli a namiesto toho budujeme sofistikované matematické modely, donekonečna analyzujeme dáta, vyhodnocujeme rozsiahle tabuľky... a pochovávame tak akúkoľvek predstavu o systémovom charaktere kapitálového toku v mase elaborátov, správ a predpovedí“ (Harvey: 2010, s. 6).²⁶

Pri riešení problému legitimacy demokracie (vzťahu medzi ideálom a realitou), berúc do úvahy neistý ľudský faktor, dospievame postupne k názoru, že uskutočňovanie idey demokracie naráža na najväčší odpor u jedného zo svojich základných štrukturálnych a funkčných elementov – človeka. Demokraciu nemôžeme viniť za svoje vlastné zlyhania, preto sme považovali za konštruktívne pomenovať reálne existujúce mechanizmy a prostriedky vyplývajúce z racionálne a iracionálne determinovanej vôle a (k) moci, ktorá je v moderných demokratických spoločnostiach, rovnako ako vo všetkých doteraz, ideologicky maskovaná. Je pravdou, že ide o nenásilnú, avšak o to sofistikovanejšiu manipuláciu a propagandu. Taktiež sme sa pokúsili na základe rozlíšenia utópie a demokracie naznačiť, že deliaca čiara medzi nimi nie je až tak jednoznačne dešifrovateľná, ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať a predstava želateľného stavu vecí, pretaveného na projekčné plátno budúcnosti, posúva fenomén politicky nemožného do roviny viac – menej pravdepodobného. Za legitímny v uvedených kontextoch považujeme stav rovnováhy, ktorý vzniká len v cykle – demokracia a jej hodnotový potenciál je ideálom len vtedy, ak je efektívny, efektívny je len vtedy, ak je prijímaný ako ideál.

²⁶ Podľa profesora **Davidu Harveyho** povaha kríz kapitalistického systému vždy nejakým spôsobom vyplývala z procesov týkajúcich sa akumulácie kapitálu, ktorý spolu s rastom obyvateľstva tvorí od polovice 18. storočia jadro evolučnej dynamiky ľudstva. Ak teda chceme vedome urobiť svet ľudskejším a rozumnejším, musíme v prvom rade poznať zvláštnu logiku, ktorou sa riadi pretekание kapitálu, tejto životodarnej krvi, všetkými orgánmi v telách spoločností, ktoré nazývame kapitalistickými... Bližšie pozri: Harvey, D.: *The Enigma of capital and the Crises of Capitalism*. London: Profile Books 2010.

Pokiaľ nechceme byť odtrhnutí od skutočného sveta a zotrvať v rovine ilúzií, je vždy nevyhnutné a produktívne preskúmať konkrétny dopad akýchkoľvek (regulatívnych) ideálov na reálny život jednotlivca či spoločnosti. Poľudšťovanie okolitého sveta ako nedeliteľný a charakteristický atribút ľudskej činnosti sa prelína celými dejinami, výsledkom čoho je svet „osvojenej“ prírody, úroveň dosiahnutej kultúry, jednoducho celá naša ľudská skutočnosť, respektíve naša skúsenosť s touto skutočnosťou. Tragika ľudského osudu a zároveň jeho heroizmus spočíva v úsilí, aj keď často realizovanom iba v podobe snívania (od človeka nemôžeme žiadať nič, čo nie je ľudské, a to, čo dokáže, je len ľudské), modifikovať, upravovať a humanizovať večnú antinómiu vlastných dejín, antinómiu toho, čo je a toho, čo si myslíme, že byť má. Zákon bipolárnosti (multipolárnosti) všetkého (rozumového aj morálneho), sa vzťahuje rovnako na produkty prírody, ako aj na to, čo vytvoril človek, seba nevynímajúc!

Pri konceptualizácii turbulencií v útrobach demokracie považujeme za veľmi produktívne, aby sme sa pri hľadaní spôsobov uplatňovania či realizácie životov jednotlivcov alebo politickej moci v demokratickom štáte vrátili k už spomínanému fenoménu mravnej vôle človeka, opierajúcej sa o silu ľudského rozumu. Ustálené myšlienkové a pojmové konštrukcie, ktoré vymedzujú limity pre liberálne demokracie neskorého kapitalizmu, podľa nášho názoru nie sú schopné reflektovať rastúci nesúlad, vyplývajúci z nevyhnutnosti uspokojovať rozdielne potreby sociálnych skupín s odlišným statusom! Sloboda myslieť a konať, produkt a podmienka spojenia rozumu a vôle, podobne ako demokracia, alebo spravodlivosť, je jednou z politických cností, v žiadnom prípade nie jedinou a už vôbec nemusí byť pre každého rozhodujúcou, najdôležitejšou. Bez adekvátnych podmienok pre svoje využitie je v praxi plne nerealizovateľná a môže sa dokonca premeniť na bremeno pre tých, ktorí v určitých životných kontextoch potrebujú či vyznávajú ako najvyšší cieľ niečo iné (sociálne istoty, vzdelanie, dôstojnosť).

Obzvlášť v realite ekonomicky, ideologicky a politicky globalizovaného, postmoderného, fetišom úspechu, virtuálnej dokonalosti a honby za ziskom poznačeného vedomia obyvateľov západného sveta neustále klesá a odumiera schopnosť oslovenia širšej verejnosti intelektuálnymi (duchovnými) posolstvami. Presun prostriedkov z verejnej do súkromnej sféry (privatizácia) a silnejúca absencia zmyslu pre komunitu (individualizmus) paradoxne priviedli väčšinu spoločností do stavu extrémnej nerovnosti (majetok, spoločenský status, politický vplyv), takže v situácii existenčného ohrozenia samotných tvorcov sa stávajú „nedôveryhodnými“ morálne a politické princípy, k rozlišovaniu a dodržiavaniu ktorých sa vždy vedome a dobrovoľne, na základe najlepšieho svedomia a presvedčenia hlásili.

Hodnotové vákuum, spôsobené prienikom podnikateľskej, na zisk zameranej mentality do oblastí vedy, kultúry či politiky, manipulácia pravdy, spochybňovanie národného štátu v mene univerzálnejších koncepcií, tlak na zvolených politických lídrov, aby zabezpečili svojim sponzorom návratnosť investícií, výkladový monopol apologetov nekonečného rastu, voľného trhu²⁷ a neustále rastúcej spotreby vytvorili rafinovaný mechanizmus, ktorý premenil ideu sebauspokojenia, kodifikovanú novovekom, na legitimizáciu životnej asymetrie „možno z koláča jest', bude ešte väčší“. Ak by sme tomu aj uverili, nesmieme zabudnúť na fakt, že v panoptiku životných súvislostí má každá minca „minimálne“ dve strany, kde nie vždy platí princíp rovnováhy: „Na svete je len jedna kôpka peňazí, ak niekde pridáme, tak zákonite niekde musíme ubrať a naopak“.

Tento výrok je len jednou z mnohých možných modifikácií klasifikácie stavu, keď niekto (jednotlivec, skupina ľudí, národ) žije nad svoje pomery (spotrebuje viac ako vyprodukuje) a táto disproporcía sa prejaví v podobe dlhu. Odchýlka sa stáva normatívom a klasický imperatív konania našich predkov „takou perinou sa prikrývaj, na akú máš“, sa transformuje do svojej patologickej podoby, keď kľúčovou existenčnou paradigmou, spôsobom života sa stáva život na dlh. Politická a mediálna propaganda tento postmoderný mýtus dokonale vyšperkovali do takej podoby, že je veľmi náročné mu nepodľahnúť a nežiť nielen na úkor vlastnej budúcnosti, ale aj budúcnosti ďalších generácií. Ruku na srdce, nebudete „in“, keď požičajú, refinancujú, zaplatia, znížia úrokové sadzby, odpustia, zabudnú? Nebudete plávať na vlnách hypotetického vedomia vlastnej výnimočnosti, o ktorej vedia všetci, iba vy nie? A tak kára plná nadšenia a obdivu podozrivo, ale predsa len neohrozene posúva svoje kolieska v ústrety síce vykonštruovanej, no vo všetkých svojich dôsledkoch ešte neprítomnej budúcnosti. Dôsledkom týchto skutočností je narušenie rovnováhy medzi produkciou a spotrebou, zisťné presadzovanie a prevaha ekonomických záujmov nad politickými, rýchle obohacovanie sa nevelkého počtu jednotlivcov, prehlbovanie chudoby väčšiny, vytvárajúce priestor k ľudskej dehonestácii a demoralizácii, zodpovednosť vlád biznisu, nie voličom...

²⁷ K možným asymetriám medzi politickými a ekonomickými tendenciami v súčasných demokratických štátoch sa vyjadril **G. Soros**: „Som presvedčený, že šírenie trhových princípov zašlo príliš jednostranné. Trhová fundamentalisti sú presvedčení, že spoločným záujmom najlepšie poslúži, ak ľudia budú bez prekážok sledovať osobné záujmy. Toto presvedčenie je nesprávne..., avšak bolo povýšené na univerzálny princíp, ktorý zasahuje všetky aspekty existencie: nielen individuálnu voľbu vyjadrenú na trhoch, ale aj spoločenskú voľbu vyjadrenú v politike...“. Bližšie pozri: Soros, G.: *Otvorená spoločnosť. Reformovanie globálneho kapitalizmu*. Bratislava: Kalligram 2001, s. 145 - 146.

Zastávame názor, že charakter súčasných moderných spoločností je výrazne ovplyvnený disharmóniou pri riešení vzťahu medzi spoločenskými a trhovými hodnotami zo strany intelektuálnych, politických a ekonomických elít. Kritériá ich posudzovania a hlavne praktického uplatňovania sú vyberané (formulované) ľuďmi, ktorí preferujú podkopávanie spoločenských hodnôt a uvoľňovanie morálnych zábran v prospech prieniku trhových (súkromných, vlastných) hodnôt do oblastí, ktoré by sa principiálne mali riadiť netrhovými zreteľmi. Univerzálny princíp finančno - trhového mechanizmu (svetonázoru?) si však vyžaduje úplne iný myšlienkový (povahový, charakterový) postoj ako práca v spoločenskom, vedeckom či politickom prostredí – výkon a zisk, akokoľvek povýšené do pozície spoločenských hodnôt, nikdy nedokážu plniť ich funkciu! Individuálne rozhodovanie v konkurenčnom prostredí jednoducho nemôže byť náhradou kolektívneho rozhodovania, vyžadujúceho spoluprácu aj konkurenciu, kritérium kvantifikácie nikdy nemôže uspokojivo alternovať kritériu ľudskej morálky a občianskej cnosti!

Predovšetkým špecifická tradícia individualizmu, považujúca jednotlivca za výlučnú realitu a meradlo všetkých hodnotení, podľa nášho názoru zbavuje človeka akéhokoľvek sociálneho alebo kultúrneho kontextu a v konečnom dôsledku postuluje svoju ústrednú hodnotu mimo spoločnosť. V liberalizme je teda možné chápať človeka bez vzťahu k iným ľuďom, bez príslušnosti k spoločenstvu, ľudu, národu či kultúre – slovom autonómny subjekt ako bytosť morálne a racionálne nezávislá je v liberalizme vo svojej podstate bytosťou nespooločenskou! Toto naše tvrdenie sa predovšetkým zakladá na „legitímnom práve“ človeka disponovať právami, ktoré sú obsiahnuté v jeho prirodzenosti a existencia ktorých nijako nezávisí od vytvorenia nejakou politickou alebo spoločenskou inštitúciou (vládou). Nad všetkými tu čnie sloboda ako právo robiť všetko, čo chcem, až dotedy, kým uplatňovanie mojej slobody neobmedzí slobodu ostatných – túžba, ktorej hypotetickou hranicou je taká istá túžba iného človeka. Vzostup liberalistického individualizmu, pokroku a slobody tak vlastne umožnil zrod (post)modernej identity, charakterizovanej postupným rozkladom organických štruktúr holistických spoločností a relatívnou záväznosťou noriem a hodnôt, vyvolaných mechanizmom všeobecnej konkurencie.

Z rastúceho uvedomovania si skutočnosti, že rozumní ľudia majú sklon líšiť sa a nesúhlasiť v tom, aká je prirodzenosť, podstata dobrého života, vzišiel pluralizmus politických princípov, vyjadrujúcich nejakú ideu spoločného dobra. Najstť praktický kompromis pri hľadaní zhody ľudí ohľadom toho, ktorý spôsob života je dobrý, znamená (takmer) nepreniknuteľnú prekážku, nakoľko neexistuje univerzálne akceptovateľná idea

všeobecného dobra²⁸ (ktorú by všetci ľudia, aj pod ťarchou racionálnych argumentov boli ochotní prijať) a základnou funkciou regulatívnych ideí (ideálov) nie je určovať, ale iniciovať, motivovať a usmerňovať ľudskú snahu o kreovanie takých spoločností, ktoré by dokázali akceptovať etický paradox – racionálne a slobodné bytosti by mali robiť to i ono, tak a tak, a to, čo a ako robia, robiť bez obmedzení.

Vyvstáva pred nami problém metódy na hodnotenie alternatívnych odpovedí a zároveň otázka, či je každý človek schopný relevantne odpovedať a či predsa niektoré názory nebudú lepšie než ostatné. A ak pripustíme, že niektoré lepšie sú, nevyplýva z toho (ne)demokratický záver, že ich nositelia by mali rozhodovať vo všetkých závažných politických záležitostiach? Nemali by sme svoje úsilie prežiť usporiadaný, dobrý život prenechať tým, ktorí vedia, čo to je?

Podľa nášho názoru sa ani v modernej politickej teórii (už vôbec nie v reálnom živote) nedokážeme uspokojivým spôsobom s naznačenými otázkami vyrovnáť a zdá sa, že dilema rozlišovania medzi cieľom (dobrým životom) a politickými (či inými) prostriedkami, ktoré k nemu vedú, je aj naďalej v rukách elity, ktorá „vie“. Každý je síce spôsobilý najlepšie posúdiť, či je preň jeho vlastný život ten najlepší možný, ľudia sa však do značnej miery mýlia (nezhodujú) v tom, ktoré politické, sociálne či ekonomické opatrenia môžu zabezpečiť čo najväčšiemu počtu ľudí uspokojenie s ich vlastným životom. Pravdepodobne nie sme úplne schopní vyhnúť sa tomu, aby nás ovládala nejaká vládnuca trieda (železný zákon oligarchie) a – podľa názoru **R. M. Hareho** - „*dokonca aj v demokracii existuje len pomerne málo ľudí, ktorí disponujú mocou vládnuť a vykonávať vládne funkcie*“ (Hare: 1994, s. 84). Na druhej strane, aj keď pripustíme, že „*existuje nejaká schopnosť vládnuť, ktorá by jej vlastníka teoreticky predurčovala konať len spôsobom, aby všetky jeho rozhodnutia boli správne, môže to byť schopnosť, ktorú žiadna ľudská bytosť nikdy nedosiahne a je to pravdepodobne aj schopnosť, ktorej výkon by viedol k deformáciám*“ (Hare: 1994, s. 84).

Pri dôkladnom zvážení (ne)fungovania jednotlivých komponentov demokratickej reality sa nám núka ešte jedno stretnutie s fenoménom moci, konkrétne na úrovni útvarov,

²⁸ Idea dobra ako najvyšší ontologický, gnozeologický, mravný a politický ideál, spolu s ideou spravodlivosti, sa stala východiskom pre názory mnohých antických autorov o štáte. Kým napríklad **Trasymachos** považoval spravodlivosť a zákon za výraz spoločenských skupín, ktoré majú moc, **Sokrates** spájal spravodlivosť s dobrom a múdrosťou, pretože iba oni dokážu človeku priniesť dobrý a šťastný život. No a **Platón**, **Sokratov** žiak, pokladal ideu dobra za najvyššiu a najvznešenejšiu cnosť (ideu), ktorej poznanie predurčuje jej nositeľa k tomu, aby vládol. Politická spôsobilosť pre výkon moci bola v **Platónovej** predstave ideálneho štátu podmienená múdrosťou (sofokracia, vláda múdrych) – rozhodujúcu moc má mať v štáte ten (tí), kto mnoho vie a je (sú) schopný (i) poznať najvyššiu z cností, dobro...

ktoré pojmovo uchopujeme termínom politickej strany. Na principiálne anomálie, vyplývajúce z ich snahy podliehať primárne logike naplňovania vlastného záujmu, upriamil svoju pozornosť **F. A. Hayek**. Zatiaľ čo pôvodný demokratický ideál podľa neho spočíval na koncepcii spoločného chápania mienky väčšiny ľudí ohľadom toho, čo je správne, proporčnosť volebných výsledkov využívaná v súčasnosti na jeho uplatnenie nevyhnutne determinuje neviditeľnú nedemokratickosť výkonu vlády. Stávame sa svedkami tragického paradoxu v súvislosti s uplatňovaním moderných demokratických procedúr, ktorý zdeformoval princípy, obmedzujúce vládnu moc: *„Nútnosť vytvárať organizované väčšiny na podporu programu konkrétnych akcií v prospech zvláštnych skupín zaviedla nový druh svojvôle a privodila výsledky, ktoré nie sú v súlade s morálnymi princípmi väčšiny“* (Hayek: 1994, s. 274). Udržiavanie väčšinovej pozície rezultuje do získavania podpory jednotlivých malých skupín a zjednocovania všetkých svojich podporovateľov na báze poskytnutia konkrétnych služieb každej „súhlasiacej“ skupine. Dohoda, na ktorej je takýto program činnosti vlády založený, je potom niečo úplne odlišného od už spomínanej mienky väčšiny, ktorá by mala byť určujúcou silou demokracie.

Dôsledky „demokratickej neobmedzenej moci“ môžeme – ako ďalej upozorňuje **Hayek** - vidieť aj na spôsobe, akým (ne)fungujú zastupiteľské zhromaždenia v jednotlivých krajinách: *„Zastupiteľský orgán nemôže dosiahnuť to, aby prevládli všeobecné princípy, na ktorých sa dohodol, pretože v takom systéme väčšina zastupiteľského zboru musí preto, aby sa stala väčšinou, robiť všetko možné, aby si kúpila podporu najrozličnejších záujmov tým, že im poskytne zvláštne výhody“* (Hayek: 1994, s. 274 – 277).

Okrem toho, produkcia nezamýšľaných výsledkov existencie konkrétneho mechanizmu súvisiaceho s „vôľou väčšiny“ rezultuje do nárokov parlamentu na (neobmedzenú) suverenitu, ktorá sa nevyčerpáva stanovovaním a presadzovaním všeobecných pravidiel spravodlivosti. Legitimita autority zákonodarného zboru pre stanovenie a zaistenie dodržiavania pravidiel správneho konania, založená na súhlase väčšiny, sa pretransformovala na nárok konať podľa vlastnej ľubovôle: *„Zatiaľ čo dohoda ľudí o spravodlivosti konkrétneho pravidla môže byť v skutku dobrým, aj keď nie neomylným testom jeho spravodlivosti, z konceptu spravodlivosti sa stane nezmysel, ak ako spravodlivé definujeme akékoľvek konkrétne opatrenie, ktoré väčšina schváli... Existuje veľký rozdiel medzi tým, aká väčšina môže rozhodnúť v nejakej konkrétnej otázke, a všeobecným pravidlom relevantným pre tento problém, ktorý by väčšina mohla chcieť schváliť, keby bola do tohto problému vtiahnutá, ako to bude existovať medzi jednotlivcami. Preto je veľmi potrebné, aby sa od väčšiny vyžadovalo, aby preukázala svoje presvedčenie, že to, o čom rozhoduje,*

rozhoduje s vôľou vziať na seba univerzálnou aplikáciou pravidiel, podľa ktorých sa jedná v konkrétnom prípade; a jej moc donucovať by mala byť obmedzená na presadzovanie pravidiel, ktorými je ochotná sa sama riadiť“ (Hayek: 1994, s. 274 – 277).

Logikou sledovaných súvislostí sme dospeli k názoru, že „laboratórium Európa“ v ére plnohodnotnej demokratizácie už nie je experimentom, pochádzajúcim z vôle národov, tobôž z vôle ľudu. Riadiaci mechanizmus, dokonale ukrytý za fasádou oligarchického režimu,²⁹ vytvára demokratický tunel autonómnych mocenských centier (svetová obchodná organizácia, medzinárodný menový fond, ratingové agentúry) a prostredníctvom podivných inštitúcií so zvláštnou legitimitou (európska rada, európsky parlament) naďalej neochvejne oživuje politický projekt zjednotenej Európy ekonomickou porobou pána (Nemecko a iné bohaté krajiny) a poddaného (napríklad Slovensko a potom krajiny „pigs“). Právna teória demokracie, ktorá mala v sedemnástom a osemnástom storočí poskytnúť eticky relevantnú definíciu náhrady božej vôle zvrchovanou vôľou ľudu, sa postupne premenila na teóriu fiktívnej zmluvy, ktorou zvrchovaný ľud (národ) úplne alebo čiastočne deleguje (teda stráca) svoju moc (slobodu) v prospech vybraných zástupcov finančnej oligarchie.

Mnohým problémom tohto typu by sme mohli predísť, ak by sme – pripomína už spomínaný **J. A. Schumpeter** - prenesenie chápania výkonu povinností a práv, spojených s legislatívou a správou v kontexte akceptácie zastupiteľského princípu, terminologicky identifikovali nie ako „vládu ľudu“, ale „vládu schválenú ľuďom... *Za hranicami priamej demokracie leží nekonečné bohatstvo možných foriem, v ktorých sa ľudia môžu zúčastňovať na vláde alebo ovplyvňovať či kontrolovať tých, ktorí v skutočnosti vládnu. Žiadna z týchto foriem, predovšetkým žiadna z tých, ktoré sú schopné skutočne fungovať, nemá očividný či výlučný nárok na označenie vláda ľudu, ak tieto slová chápeme v ich prirodzenom zmysle. Pokiaľ niektorú z nich týmto termínom označiť chceme, tak jedine na základe arbitrárnej konvencie, ktorá definuje význam slova vládnuť. Zhodnúť sa na takejto konvencii sa dá*

²⁹ Podľa **M. Hausera** má súčasný kapitalizmus so svojimi piliermi (politický – liberálna demokracia, ekonomický - neoliberalizmus a kultúrny – postmodernizmus) charakter živej mŕtvolky - zombie. Podmienky, v ktorých sa rodí, rozvíja a ktoré zároveň vytvára, majú v sebe totiž vždy určité mŕtvolné jadro, prejavujúce sa na dvoch úrovniach: „*Kapitalizmus ako distribúcia spoločenského produktu podľa triedneho vzorca je pokračovaním predchádzajúcich foriem spoločnosti, v ktorých krajne nerovnomerné rozdelenie bohatstva viedlo k finálnej kríze a zániku... Súčasný ekonomický, politický a spoločenský štruktúry sa vnútorne štiepia a vymykajú nielen verejnej kontrole, ale aj kontrole zo strany vládnucich. Je to doba, v ktorej vládnuce prestávajú disponovať štruktúrami zaisťujúcimi ich vládu, ale daný poriadok vecí beží ďalej... Momentálna situácia je taká, že žiaden spoločenský aktér, nech už správca daného poriadku alebo opozičný aktér, nemá dostatočnú jednotu a silu, aby presadil zmenu daných štruktúr alebo celého systému“.* Myšlienka aj po svojom zlyhaní tak pôsobí ďalej, tento stav však už podľa autora nemôže dlho trvať... Bližšie pozri: Hauser, M.: *Kapitalizmus jako zombie neboli proč žijeme ve světě přízraků*. Praha: Rybka Publishers 2012, s. 6 – 7.

vždy – ľudia nikdy vlastne nevládnu, ale je možné, aby tak robili aspoň v definícii“ (Schumpeter: 2004, s. 264 – 265).

Zmysel termínov „delegovať“ a „zástupcovia“ totiž podľa **Schumpetera** nikdy nevzťahujeme k jednotlivcom, ale k ľudu ako celku. Tu však nastáva logická kontradikcia, nakoľko v takomto prípade by sme museli ľud chápať ako subjekt, ktorý „prenáša svoju moc povedzme na parlament, ktorý ho potom zastupuje. Splnomocňovať v právnom zmysle, alebo byť reprezentovaná však môže byť iba osoba (fyzická alebo právnická). Americké kolónie alebo štáty, ktoré posielali delegátov na kontinentálne kongresy do Philadelphie od roku 1774 – tzv. revolučné kongresy – boli týmito delegátmi skutočne zastupovaní. Ale ľudia týchto štátov alebo kolónií nie, pretože ľudia ako takí nie sú právne definovateľnou osobou. Tvrdiť, že na niekoho prenášajú právomoci, alebo sú zastupovaní parlamentom, je z právneho hľadiska bez akéhokoľvek zmyslu“ (Schumpeter: 2004, s. 266). Zastupovaniu ľudí parlamentom, ak teda nejaké pripustíme, musíme prisúdiť iný význam, než na aký sme bežne zvyknutí. Parlament je totiž štátny orgán, rovnako ako prezident, vláda či súdny dvor a právny štát môže veľmi ľahko sklznúť do polohy štátu právnikov...

Nuž, s trochou irónie by sme mohli povedať, že nič nie je zradnejšie než to, čo sa zdá byť jasné a jednoznačné. Podobne ako u iných kategórií v politickej teórii, aj u demokracie preto podľa nášho názoru platí, že ak by sme demokratický princíp aplikovali v plnom rozsahu a do dôsledkov, demokracia sa stáva nerealizovateľnou. Vzťah demokracie ako politickej metódy, ktorá vedie k politickým rozhodnutiam a demokracie ako absolútneho ideálu, cieľa samého osebe je poznamenaný odporom alebo súhlasom určitých konkrétnych záujmov alebo ideálov, ktorým má podľa očakávania svojich tvorcov slúžiť. Demokraciou preto môžeme nazvať rovnako odchýlku od ideálu dobre usporiadanej spoločnosti,³⁰ ako aj najlepšiu formu inštitucionálneho usporiadania pre dosahovanie politických, legislatívnych a administratívnych rozhodnutí. Nemali by sme však pritom opomenúť skutočnosť, ktorá leží v samotných základoch našich takzvaných demokracií – stav, kedy chceme vyhovieť všetkým a vychovávať v občanoch morálne kvality, na základe ktorých ich budeme tlačiť k morálnej

³⁰ Predstavy o vláde najlepších či najmúdrejších sa u **Platóna** postupne premietli do úvah o tom, že musí byť práve toľko druhov ústav (ústavných foriem), koľko je ľudských pováh (duševných stavov). Štát sa takto rodí z mravných názorov a presvedčení ľudí, ktorým najlepšie zodpovedá aristokracia a timokracia. Oligarchia predstavuje ústavu „založenú na majetkových rozdieloch, v ktorej vládnu boháči, kým chudáci nemajú nijakú moc“, takže „keď má v štáte vážnosť bohatstvo a boháči, tam sa cnosť a dobrí ľudia menej cenia“. Podľa **Platóna** nie je možné mať v jednom štáte úctu k bohatstvu a zároveň dosiahnuť rozumnosť u občanov, jedno alebo druhé sa musí zákonite zanedbať. Ešte horšie je na tom demokracia, je to „ústava príjemná, bez vlády a pestrá, udeľujúca akúsi rovnosť rovným takisto ako nerovným“, kde „spupnosť nazývajú dobrou výchovou, svojvoľnosť slobodou, nestriednosť povznesenosťou a nehanebnosť mužnosťou“. V živote demokratického človeka „nevládne nijaký poriadok ani nútená disciplína, on však takýto život nazýva príjemným, slobodným a šťastným a užíva si ho až do konca“. Bližšie pozri: Platón: *Štát*. Bratislava: Kalligram 2009, s. 314 – 337.

a rozumovej nespôsobilosti, môže viesť k rovnakému zotročeniu ako v najhoršej despocii či oligarchii...

2 V PANOPTIKU OTVORENEJ SPOLOČNOSTI (OD POPPERA K SOROSVI)

Pojmy otvorenosť a otvorený nás odkazujú k predstave systému, ktorý je schopný prijímať a adaptovať svoju štruktúru na podnety prichádzajúce z vnútra, ale aj okolitého prostredia. Rozsah a intenzitu schopnosti adaptácie by sme takto mohli považovať za mieru jeho otvorenosti. V modernom význame slovo otvorenosť znamená schopnosť žiť, prežívať a vnímať spolu s inými ľuďmi na úrovni koexistencie kultúr, intelektuálnych trendov či konfesiónálnych modelov a nevyhnutne predpokladá snahu o systematizáciu odlišného, mnohotvárneho. Odlišnosť, mnohotvárnosť a rozdielnosť preto z hľadiska civilizačného vývoja považujeme za základ jeho mnohostrannosti a neustáleho dynamického napredovania, určujúceho okolnosti obklopujúce rozličné skupiny ľudí, utvárajúce ich charakter a predstavujúce odrazový mostík pre nikdy neukončený proces hľadania a permanentného úsilia človeka žiť v lepšom svete, v intenciách optimálneho spoločenského systému. Akým spôsobom je však možné uchopiť v organizovanej a systematizovanej podobe niečo, čo samo osebe akcentuje neuchopiteľnosť a nedefinovateľnosť? Aká je to forma organizovanej štruktúry, ktorá ponúka implementáciu stavu imanentnej rôznorodosti a diferencovateľnosti?

Odpoveď na túto otázku nie je jednoduchá, už vôbec nie jednoznačná, dokonca by sme mohli povedať, že je otvorená. Jednou z možných projektívnych alternatív, ktorá sa objavuje na pozadí tradičných problémov a tém, súvisiacich s hľadaním akceptovateľného usporiadania sociálnych, politických a kultúrno – etických vzťahov či štruktúr spoločnosti, pričom zároveň vo výraznej miere spredmetňuje principiálnu nedefinovateľnosť, neurčitosť aktuálnej reality, je koncepcia otvorenej spoločnosti. Pri koncipovaní jej základných parametrov vychádzame z modelovej situácie, vytvárajúcej priestor pre konštituovanie prostredia ako spôsobu súžitia, koexistencie a koordinácie na základe hodnôt individuálnej slobody, rovnosti a spravodlivosti, ktorých východiskovým princípom je racionálny jednotlivec ako sebaurčujúca, morálne zodpovedná bytosť, od ktorej je neodmysliteľná sloboda. Od takejto spoločnosti sa očakáva, že to bude flexibilný systém pripravený na zmeny, umožňujúci optimalizáciu individuálneho a spoločenského rozvoja bez prísľubov vyriešenia všetkých problémov na ceste, ktorá je vzorom, metaforou, vyjadrujúcou „*naše odhodlanie urobiť svet lepším, spravodlivejším a láskavejším*“ (Strinka: 1995, s. 100).

Termín otvorená spoločnosť zaviedol do politickej teórie v roku 1932 francúzsky filozof **Henri Bergson** (1859 – 1941),³¹ keď sa na základe skúmania pôvodu morálky

³¹ Bergson, H.: *Two sources of Morality and Religion*. London: 1932.

a náboženstva pokúsil identifikovať ich dva kľúčové zdroje - kmeňový a univerzálny, z ktorých vznikajú dva typy spoločností – uzavretá a otvorená. Na pozadí rozlíšenia prechodu od uzavretej k otvorenej spoločnosti sa snažil ukázať, že tento proces korešponduje so základnými charakteristikami prechodu od statickej k dynamickej morálke, od statického k dynamickému náboženstvu. Dospel k záveru, že ľudská prirodzenosť je vopred usposobená pre istú sociálnu formu, sociálna predispozícia sa zachováva dedičným prenosom získaných vlastností, teda individuálne a kolektívne predstavy, uložené v inštitúciách náboženstva, jazyka či morálky sú dôsledkom psychologického pôvodu poverčivosti. Štruktúra ľudského ducha takto vlastne vykazuje istý druh aktivity, priamo podmienený sociálnou potrebou, takže podľa **Bergsona** je každý človek prirodzenosťou prikrýtou vrstvou zvykov, neutralizujúcou rozkladnú činnosť rozumu, ktorú „*spoločenské prostredie (prostredníctvom morálky, náboženstva) uchováva a opätovne do každého vkladá*“ (Bergson: 1970, s. 259).

Jednou z najvýraznejších osobností na poli tejto problematiky bol sir **K. R. Popper** (1902 – 1994),³² ktorého zaradzujeme k popredným predstaviteľom filozofie kritického racionalizmu a teórie otvorenej spoločnosti. Svojim životom a intelektuálnou produkciou participoval na tvorbe a praktickej realizácii vedecko - odbornej, ako aj humanistickej atmosféry v celosvetovom meradle, založenej na stotožnení sa so stanoviskom kritického racionalizmu ako základného životného postoja, rešpektujúceho akceptáciu humanisticko - etických ideálov a hodnôt. Sám často v tejto súvislosti upozorňoval najmä na fakt, že všetky úvahy modernej (nie len) politickej teórie, reflektujúce kategórie humanizmu, dogmatizmu, rovnostárstva, racionalizmu či nestrannosti ukazujú na omnoho silnejšie prepojenie medzi racionalizmom a humanizmom, než na im zodpovedajúce prepojenia medzi iracionalizmom a antirvnostárskym, antihumanistickým postojom. Skúsenosť žitej reality to len potvrdzuje, racionalistický postoj smeruje k rovnostárskemu, humanistickému názoru morálnou akceptáciou vlastných rozhodnutí, uznávajúcich pocit záväznosti k sebe a iným ľuďom ako racionálnym bytostiam, zatiaľ čo iracionalizmus (aj keď aplikujúci rozum) túto dimenziu, avšak bez pocitu záväznosti, podľa ľubovôle aktéra negarantuje. Preto novou a jedine možnou

³² **Popperova** bibliografia obsahuje množstvo autentických knižných a textových publikačných jednotiek, z ktorých uvádzame: „*Logik der Forschung*“ (1934); „*The Open Society and its Enemies*“ (1946); „*The Logic of Scientific Discovery*“ (1959); „*The Poverty of Historicism*“ (1961); „*Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*“ (1963); „*Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*“ (1972); „*Unended Quest; An Intellectual Autobiography*“ (1976), „*The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*“ (1977); „*The Open Universe: An Argument for Indeterminism*“ (1982); „*Realism and the Aim of Science*“ (1982); „*The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality*“ (1994); „*Knowledge and the Mind – Body Problem: In Defence of Interactionism*“ (1994).

vierou otvorenej spoločnosti je podľa **Poppera** humanizmus „ako viera v človeka, viera v rozum, slobodu a bratstvo všetkých ľudí i viera v rovnostársku spravodlivosť“ (Popper: 1994, s. 166 – 167).

V tomto kontexte môžeme chápať aj pojem otvorenej spoločnosti, ktorá nepredstavuje definovanú exaktnosť, ale skôr nejasne tušený cieľ - regulatívnu ideu, základným zmyslom a funkciou ktorej je iniciovať, motivovať a usmerňovať ľudskú snahu o kreovanie typu spoločnosti, schopného fungovať v podmienkach uznania nedokonalosti a otvorenosti ľudského vedenia. Otvorená spoločnosť³³ nie je (nemala by byť) žiaden politický systém, režim v tradičnom zmysle, ale predstavuje (vo svojom teoretickom vyjadrení) skôr spôsob súžitia medzi jednotlivcami. Nakoľko každá takáto podoba vyžaduje určitú nosnú ideu, zjednocujúci princíp, znamenajúci základ, z ktorého sa vytvárajú pravidlá pre organizovaný priestor ľudského života, mohli by sme povedať, že **popperovským** zjednocujúcim faktorom je aplikácia permanentného kriticismu, filozofického zdôvodňovania v akejkoľvek sfére aktivity človeka, vedúceho do kreovania demokraticky garantovaných podmienok autonómnej tvorivosti. Tá nepredstavuje len otvorený priestor slobody a neohraničenosti, ale zároveň znamená aj participáciu na celku a spoluzodpovednosť ako za seba, tak za iných.

Popperovým³⁴ cieľom teda nie je konceptualizácia a zadefinovanie nejakej konečnej, definitívnej podoby ľudskej spoločnosti, ale v polemike s minulosťou inšpirovanie zamyslenia sa nad súčasnými modelmi konštituovania takej spoločnosti, ktorá generuje pluralizmus v názoroch, avšak optimalizuje výber uplatnením permanentného kriticismu, pretože prostredníctvom selektívnej kritiky je možné poukázať na vhodnosť a produktivnosť

³³ Keď **Popper** hovoril o otvorenej spoločnosti, nemal na mysli jej terminálnu podobu, ku ktorej má ľudstvo nevyhnutne smerovať, ale v kontexte neuzavretosti samotného termínu „otvorenosť“ (jeho potenciálnych obsahov) vnímal myšlienku otvorenosti ako absenciu donútenia v akejkoľvek forme, ako snahu dospieť k nejakému konkrétnemu záveru v slobodnej diskusii bez toho, aby sme si nárokovali pravdivú výlučnosť nášho stanoviska! Preto je možné uvažovať o **Popperovom** modeli či projekte otvorenej spoločnosti (termíny model a projekt implikujú skôr predstavu definitívneho stanoviska, zavŕšenosti, ukončenosti) ako o „produktívnom mýte modernej doby“. Bližšie pozri: Mihina, F.: *Otvorená spoločnosť – produktívny mýtus modernej doby?* In: *Slovensko a Európa*. Prešov: Tempus 1996, s. 97.

³⁴ Tematický rozptyl **Popperovej** tvorby je možné zachytiť z viacerých interpretačných textov, jedným z najreprezentatívnejších je *Schilppova* edícia „*The Library of Living Philosophers*“. Bližšie pozri: Schilpp, P. A. (ed.): *The Philosophy of Karl Popper. The Library of Living Philosophers*. La Salle, Illinois: 1974, The Open Court Press. Z ďalších zdrojov upozorňujeme na práce: Magee, B.: *Popper*. London: 1977, Fontana.; O’Hear, A.: *Karl Popper*. London: 1980, Routledge; Stokes, G.: *Popper: Philosophy, Politics and Scientific Method*. Cambridge: 1998, Polity Press; *Popper Selections* (Texts by Popper, selected and edited by David Miller); Kuhn, T. S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: 1962, University of Chicago; Miller, D.: *Critical Rationalism: A Re – Statement and Defence* (1994)... Bohatý výber ponúkajú aj relevantné internetové stránky, napr. The Karl Popper Web; Karl Popper Institute; Karl Popper from Stanford Encyclopedia of Philosophy; Open Society Institute

navrhovaných riešení, postupne meniť čiastkové a aktuálne problémy doby. Vnímame tento rozmer **Popperovej** teórie z pozície platformy biologickej a duchovnej otvorenosti sveta, podstatu ktorej vyjadril nasledovne: „*Budúcnosť je široko otvorená. Závisí na nás, na nás všetkých. A závisí na tom, čo robíme my a veľký počet ostatných ľudí a čo robiť budeme: dnes, zajtra, pozajtra. A to, čo robíme a budeme robiť, závisí opäť na našom myslení; a na našich želaniach, našich nádejach, na našich obavách. Závisí to na tom, ako sa dívame na svet; a ako posudzujeme doširoka otvorené budúce možnosti. Znamená to pre nás všetkých veľkú zodpovednosť. A tá zodpovednosť bude ešte väčšia, keď si uvedomíme pravdu, že nič nevieme; alebo že toho vieme tak málo, že sme toto málo oprávnení označiť za „nič“. Pretože je to nič v porovnaní s tým, čo všetko by sme museli vedieť, aby sme dospeli k správnym rozhodnutiam*“ (Popper: 1997, s. 201).

Na podobných východiskách zakladá svoje chápanie konceptu otvorenej spoločnosti **G. Soros** (1930),³⁵ jeden z **Popperových** žiakov, človek, ktorému - podľa vlastných slov – iba „*žičilo šťastie a podarilo sa mu uskutočniť svoje sny do takej miery ako málokomu..., ktorého vplyv sa však veľmi zveličuje*“ (Soros: 2007, s. 11). Tento stav sa uňho nakoniec prejavil v názore, že pri svojom úsilí urobiť svet lepším môže mať, na rozdiel od iných ľudí, oveľa väčší vplyv na priebeh politických udalostí: „*Mojím cieľom je spraviť svet lepším. Mnohí ľudia majú rovnakú ambíciu a pracujú na veci obetavejšie ako ja. Líšim sa od nich tým, že som schopný konať vo väčšom meradle ako väčšina ostatných... Ako som dosiahol toto privilegované postavenie?... Aby som to zhrnul, domnievam sa, že sa vo mne spájajú tri predpoklady. Po prvé, vyvinul som koncepcný rámec, ktorý mi poskytol isté pochopenie dejín, a najmä toho, čo nazývam výrazne nerovnovážne situácie; po druhé, mám sústavu pevných etických a politických presvedčení; a po tretie, zarobil som kopu peňazí*“ (Soros: 2007, s. 12). Keďže kombinácia všetkých týchto troch atribútov je pre väčšinu ľudí nezvyčajná, v konečnom dôsledku **Soros** považuje vlastnú schopnosť urobiť správnu vec za výnimočné privilegium a jeho využívanie za svoju najväčšiu odmenu...

Doteraz sme naznačili všeobecný rámec koncepcie otvorenej spoločnosti, zakladajúci sa u obidvoch autorov na poznaní, že naše chápanie sveta je vo svojej podstate nedokonalé. Tento metodologický predpoklad vychádza z tradície ponímania rozumu ako základného

³⁵ Bibliografia **G. Sorosa** obsahuje tieto diela: „*Alchemy of Finance*“ (1987); „*Opening the Soviet System*“ (1990); „*Underwriting Democracy*“ (1991); „*Soros on Soros: Staying Ahead of the Curve*“ (1995); „*The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*“ (1998); „*Open Society: Reforming Global Capitalism*“ (2000); „*George Soros on Globalisation*“ (2002); „*The Bubble of American Supremacy*“ (2005); „*The Age of Fallibility: Consequences of the War on Terror*“ (2006); „*The Crash of 2008 and What it Means: The New Paradigm for Finance Markets*“ (2009); „*The Soros Lectures: At the Central European University*“ (2010); „*Financial Turmoil in Europe and the United States*“ (2012).

identifikačného faktora, slúžiaceho pre jednotný obraz skutočnosti, avšak zároveň pripúšťa a počíta s možnosťou, že „ja sa môžem myliť“ a ty môžeš mať pravdu, spoločným úsilím sa môžeme pravde priblížiť“. Racionalizmus je takto synonymom kritickosti, priamo podmieňuje a vyžaduje kritickosť, koriguje a narúša rezistenciu akéhokoľvek stanoviska v zmysle jeho výlučnosti a objektívnosti. Je to teda „*taký postoj, kedy sme pripravení načúvať kritickej argumentácii a učiť sa zo skúsenosti*“ (Popper: 1998, s. 135), je to platforma objektívneho vedeckého poznania a vedenia, ktorá je produktom uvedomenia si hraníc vlastného poznania a kognitívnej nedokonalosti poznávajúceho človeka.

Keďže veda je výsostne ľudským fenoménom, podstatnou črtou nášho poznania je fallibilizmus, označujúci omylnosť vedy a stotožňujúci ju nie s hromadením pravdivých a absolútne istých výrokov, ale s neustálym hľadaním pravdy a odstraňovaním omylov. V súlade s ním naše poznanie, presnejšie naša viera, že v poznaní sa dotýkame skutočnosti, je vždy len improvizáciou, má nanajvýš pravdepodobnostný charakter, vo vede ani v každodennom živote nemôžeme dosiahnuť stav nepochybného poznania, nikdy nie sme schopní niečo poznať úplne, bez pochybností. Podľa **Poppera** ide o stanovisko, predstavujúce kontinuálne vyjadrenie toho, čo môžeme registrovať už v antickej tradícii³⁶ (**Xenofanes**), kde vedenie bolo chápané skôr ako „*doxa*“ (domnienka, názor) než „*epistéme*“ (pravdivé vedenie): „*Predsokratik Xenofanes bol prvý človek, ktorý vyvinul určitú teóriu pravdy, ideu objektívnej pravdy, spojenú s ideou našej zásadnej ľudskej omylnosti*“ (Popper: 1995, s. 178), čím predznamenal zrod tradície skeptickej školy ako smeru myslenia založeného na skúmaní, hľadaní, zvažovaní či skúmavom prezeraní. Pravým opakom tejto tradície je v **Popperovom** ponímaní autoritatívny intelektualizmus (racionalizmus), založený na presvedčení o možnosti poznať dokonalú pravdu a dosiahnuť tak dokonalé, nespochybniteľné vedenie.

Poznanie nie je nikdy totožné s tým, čoho poznaním je a preto hlavným epistemologickým dôsledkom, vyvoditeľným z nami sledovanej dejovej línie, je

³⁶ Pôvodné mytologicko – náboženské predstavy, s ktorými sa Gréci stretávali, prisudzovali plnú zodpovednosť za chod ľudských vecí bohom a ich tlmočníci – králi, kňazi, veštcí – oznamovali božiu vôľu, vykladali jej uskutočnenie v prírodných javoch a vysvetľovali jej príčinu. V poňatí Grékov bol východiskom všetkého mimobožský svet (či už išlo o hmotný alebo božský princíp) a vychádzal zo sveta ľudí – k tomu Gréci pripojili úplne originálne formálne a obsahové postupy, založené na odmietnutí starej funkcie mýtu a jej nahradení racionálnym výkladom sveta, nositeľom ktorého je človek. Spôsoby racionálneho uvažovania sa líšili podľa zamerania jednotlivých filozofických škôl a pozoruhodným faktom sa stalo bohatstvo výrazov pre rozumovú činnosť (*logos* nebol jedinou uznávanou formou myslenia): *nús* = rozum, rozumové vedenie; *frónésis* = rozumové myslenie; *epistéme* = rozumové vedenie; *métis* = úskočné myslenie. U prvých filozofov – predsokratikov – môžeme teda sledovať prechod k novému spôsobu myslenia a rozchodu so staršími názormi. *Xenofanes* a *Herakleitos* odmietli nielen starších bohov, ale aj idealizovaných lyricko – etických hrdinov, stali sa tak zakladateľmi „kritiky“ ako nástroja rozvíjania svetonázorového myslenia, jeho metód a výrazových prostriedkov. To neskoršie viedlo k oddeleniu rozumového myslenia (*frónésis*) a prehlbovania úvah (*theória*) od poznatkov získaných činnosťou (*práxis*) a skúsenosťou (*empeiriá*)...

zdôrazňovanie ľudskej nevedomosti a domnienkovosti (conjecturálnosti) všetkých ľudských teórií. Keďže sme ľudia, máme prirodzenú tendenciu robiť chyby a myliť sa, preto idea omylu a ľudskej fallibility znamená, že aj keď sa chybám a omylom skutočne nemožno vyhnúť, vždy je možné ich napraviť, korigovať, eliminovať čo najviac negatívnych dôsledkov tejto omylnosti racionálnou kritikou. Fallibilizmus je teda akceptovaním sústavného kritického vyhľadávania toho, čo identifikujeme ako chybu, omyl a čo je prirodzeným dôsledkom toho, že sme ľudia a ako takí sme predurčení konať ľudsky, teda omylne.

Fallibilita je univerzálny znak ľudského poznávania, takže neexistuje kritérium pravdy, ktoré by nás mohlo ochrániť pred omylom. Preto je podľa **Poppera** naše vedenie hypotetickým, zákony alebo teórie vedy sú akceptovateľné vždy iba dočasne. Idea omylu obsahuje v **Popperovej** teórii poznania ideu pravdy ako štandard, ktorý nedosahujeme a ktorý predstavuje skôr regulatívny ideál hľadania než istotu vlastnenia pravdy: *„Cieľom vedy je pravda. Veda znamená hľadanie pravdy. A keď aj... nikdy nemôžeme vedieť, či sme tento cieľ dosiahli, predsa môžeme mať dosť dobré dôvody pre domnienku, že sme sa k nášmu cieľu, k pravde priblížili“* (Popper: 1995, s. 45). Pravda je základnou hodnotou vedy, kritérium približovania sa k pravde zas predstavuje základné kritérium vedeckého pokroku, o ktoré sa môžeme usilovať kritickým preskúšavaním našich hypotéz, aby sme našli a eliminovali chyby: *„Toto kritérium pokroku možno zároveň pokladať za kritérium približovania sa pravde. Ak totiž určitá hypotéza splňa kritérium pokroku, a preto v našej kritickej skúške obstojí tak dobre ako jej predchodkyňa, nepokladáme to za náhodu, a ak v kritickej skúške obstojí ešte lepšie, predpokladáme, že sa k pravde priblížila väčšmi ako jej predchodkyňa“* (Popper: 1995, s. 45).

Racionálny vzťah človeka k skutočnosti, teda k tomu, čo naozaj jestvuje a čo sa naozaj deje, poznamenaný nedokonalým chápaním, považuje za teoretický fundament svojho ponímania konceptu otvorenej spoločnosti aj **G. Soros**: *„Všetky vedomé ľudské bytosti, ich myšlienky a skutky sú súčasťou skutočnosti. Tento fakt, že naše myslenie tvorí súčasť toho, o čom uvažujeme..., kladie nášmu chápaniu skutočnosti určité neprekonateľné prekážky, a zároveň spôsobuje, že sa skutočnosť líši od toho, ako ju chápeme... Kde presne leží deliaca čiara medzi tým, čo možno a čo nemožno poznať, je jedna z vecí, ktoré nemožno poznať“* (Soros: 2007, s. 27).

Tento názor nie je metodologicky kompatibilný s všeobecne akceptovanou predstavou o skutočnosti, ktorá akoby kdesi mimo nás čaká na pochopenie tým, že si v mysli vytvoríme obraz, ktorý sa s ňou zhoduje (korešpondenčná teória pravdy). Tradícia pristupovania k skutočnosti ako k niečomu nezávisle danému má svoje korene v osvietenstve, kedy vládnuci

pohľad na svet nekládol poznávacej funkcii nijaké hranice a vedecká metóda rešpektovala iba jednosmerné spojenie medzi myslením a skutočnosťou. Podľa **Sorosa** však ide o jedno z mnohých skreslení, hlboko zakorenených v spôsobe, akým hľadáme na náš vzťah ku skutočnosti. *„Už sám fakt, že hovoríme o vzťahu medzi myslením a skutočnosťou naznačuje, že naše myslenie je nejako oddelené od toho, o čom rozmýšľame. Nie je to tak. Vzťah medzi myslením a skutočnosťou nie je vzťahom medzi dvoma samostatnými jednotkami, ale medzi časťou a celkom“* (Soros: 2007, s. 28). Náš názor na svet sa nebude nikdy zhodovať so svetom, aký je, pretože sme jeho súčasťou a to, čo si myslíme, sa automaticky stáva súčasťou toho, o čom musíme rozmýšľať.

Vzťah medzi realitou a myslením, medzi povahou reality (ontológia) a spôsobmi jej poznania (epistemológia) by sme preto mali ponímať ako reflexívny, nakoľko to, čo si myslíme, istým spôsobom ovplyvňuje to, o čom rozmýšľame, respektíve to, čo si myslíme, je súčasťou toho, o čom rozmýšľame. Reflexívnu situáciu tak charakterizuje skôr chýbanie zhody medzi názormi účastníkov a skutočným stavom vecí, reflexivita vnáša do chápania účastníkov, ako aj do udalostí, na ktorých sa zúčastňujú, prvok neistoty a nepredvídateľnosti: *„Vzťah medzi myslením a realitou je reflexívny – to, čo si myslíme, istým spôsobom ovplyvňuje to, o čom rozmýšľame. Je zrejmé, že to neplatí o všetkých stránkach reality. Prírodné javy prebiehajú bez ohľadu na to, čo si myslíme. Reflexivita je dôležitá práve len v spoločenskej sfére..., vnáša tak do chápania účastníkov, ako aj do udalostí, ktorých sa zúčastňujú, prvok neistoty... Reflexivita stojí na argumente kruhu: chápanie účastníkov je nedokonalé, lebo ich nedokonalé chápanie vnáša do situácie, ktorej sú účastníkmi, prvok nepredvídateľnosti“* (Soros: 2001, s. 36).

Platforma nedokonalého chápania situácie a nezamýšľaných následkov našich rozhodnutí by mohla v politickej teórii a praxi rezultovať do ústupu od falošnej dokonalosti, do transformácie iluzórnej osvietenskej metafory o dokonalom racionalizme na uznanie nedokonalosti a omylnosti. Čo je nedokonalé, môže sa totiž zlepšiť, a toto zlepšenie sa potom prejaví nielen v kvalite nášho myslenia, ale aj v realite každodenného života. Preto *„tí, ktorí vyhlasujú, že sú vlastníkami konečnej pravdy, tvrdia nepravdu a môžu ju presadiť iba tak, že vnútiť svoje názory tým, ktorí zmýšľajú ináč. Výsledkom takéhoto zastrážovania je uzatvorená spoločnosť, v ktorej je sloboda myslenia a vyjadrovania potlačená. Ak naopak uznáme našu omylnosť, môžeme dospieť k lepšiemu pochopeniu reality, hoci dokonalé poznanie nikdy nedosiahneme. Na základe pochopenia tohto faktu môžeme vytvoriť spoločnosť, ktorá je otvorená nikdy nekončiacim zlepšeniam. Otvorená spoločnosť nie je dokonalá, ale má tú*

veľkú prednosť, že zaručuje slobodu myslenia a reči a poskytuje veľký priestor na experimentovanie a tvorivosť“ (Soros: 2001, s. 35).

V zásade tak môžeme konštatovať, že otvorená spoločnosť vo svojom konceptuálnom vyjadrení predstavuje pre obidvoch autorov princíp organizovania spoločnosti, založený na poznaní, že nároky na konečnú pravdu nemožno uznať.³⁷ Vzhľadom na naše nedokonalé chápanie a nemožnosť definitívnej predstavy o tom, čo vlastne otvorená spoločnosť je, ju musia vždy nanovo „definovať“ ľudia, ktorí v nej žijú a ktorí považujú vieru v jej princípy za fundamentálny organizačný algoritmus svojej existencie. Ľudia, schopní korigovať svoje predstavy o definitívnych riešeniach v kontexte biologickej i duchovnej otvorenosti sveta, ktorá v sebe implicitne obsahuje kategóriu neurčitosti, nepredvídavosti – hľadania lepšieho sveta v intenciách človeku prístupnej slobody: „Život hľadá lepší svet. Každý jednotlivý živý tvor sa snaží nájsť lepší svet, prinajmenšom sa zastaviť či pozdržať tam, kde je život lepší. A tak je to od améby až po nás. Vždy znovu je naším priáním, našou nádejou, našou utópiou nájsť ideálny svet. To je nám nejako vštípené darwinovským výberom... Hľadáme svoje životné prostredie a aktívne ho formujeme... Naša vôľa tak hrá v celých dejinách podstatnú úlohu... Ale aj to, čo som teraz povedal, je obyčajná domnienka. Povedal som však, že úloha živej bytosti, ktorá hľadá lepší svet, sa nesmie podceňovať. Sme hľadači, život je skeptický. Hľadajúci - od samého počiatku nikdy nie je spokojný s podmienkami, ktoré má, a vo svojich dobrodružstvách je odvážny“ (Popper - Lorenz: 1997, s. 19).

Metodologicky správny prístup konštituovania otvorenej spoločnosti by mal vychádzať z predpokladu, že nie je rozumné považovať úplnú prestavbu nášho sociálneho sveta za niečo, čo by okamžite viedlo k fungujúcemu systému. Skutočné podmienky sa môžu veľmi líšiť od očakávaní tvorcov a prevládajúce názory (záujmy) politických či ekonomických elít často nezodpovedajú skutočným podmienkam. Cestou k naplneniu životných cieľov ľudí by mohlo byť sociálne inžinierstvo,³⁸ metóda uplatňovania postupných korekcií najväčších a najakútnejších spoločenských problémov, prostredníctvom skúmania

³⁷ Potrebu zmeniť našu predstavu o vede, prestať ju považovať za jediný (na rozume založený) spôsob reflexie skutočnosti, načrtnol **P. Feyerabend**. Vyhlasoval sa za (gnozeologického) anarchistu v pôvodnom zmysle slova, znamenajúcom rozmanitosť, heterogenitu, ktorá pripúšťa a doslova vyžaduje pridávať k rozumu niečo komplementárne, napríklad emotivitu. Ak sa dokážeme zbaviť stereotypov vlastného myslenia, obohatiť domýšľanie možných predstáv reality o nové formy, prispejeme tým k nádhernej, anarchistickej polyfónii civilizačne nehomogenizovaného života. Bližšie pozri: Feyerabend, P.: *Against Method*. London: New Left Book 1975.

³⁸ Termín „sociálne inžinierstvo“ prevzal **Popper** od **Roscoe Pouna**, neskôr ho sám považoval (aj vo svetle výhrad **F. A. Hayeka**, smerujúcich k jeho prepojeniu s univerzálnejšou tendenciou scientizmu, spojenou s vierou v možné uplatnenie metódy prírodných vied na oblasť spoločenskej reality) za nie celkom uspokojivý, avšak nakoniec sa ho rozhodol (z dôvodu všeobecnej spojitosti vlastnej osoby s týmto termínom) ponechať.

a presadzovania najväčšieho a konečného dobra. Každý, kto prijme túto metódu, môže alebo nemusí mať na mysli projekt spoločnosti, môže alebo nemusí dúfať, že raz ľudstvo dokáže uskutočniť ideálny štát a dosiahne na Zemi šťastie či dokonalosť, pretože „*dokonalosť, ak je vôbec dosiahnuteľná, je veľmi vzdialená a každá generácia ľudí, a teda aj tí žijúci, majú nárok možno ani nie tak na to, aby ich niekto urobil šťastnými, pretože neexistujú žiadne inštitucionálne prostriedky, ako urobiť človeka šťastným, ale iba na to, aby ľudia neboli nešťastní tam, kde sa tomu dá vyhnúť*“ (Popper: 1994, s. 146). To je možné dosiahnuť rozumným kompromisom, objektivizovaným v inštitúciách a zohľadňujúcim prienik individuálnych diferencovaných záujmov s okolnosťami, systémovými tlakmi či ideologickými predsudkami.

Popperovská idea postupného inžinierstva je jednou z najdôležitejších antitotalitaristických ideí, nasmerovaných proti utopickým požiadavkám holistickej prestavby sociálneho života v uzavretých spoločnostiach. Ako v tejto súvislosti napríklad píše **B. Maggee**, bývalý labouristický poslanec a životopisec **Poppera** – „*musíme mať na pamäti Popperovu hlavnú motiváciu najmä pre napísanie práce „Otvorená spoločnosť a jej nepriatelia I, II“, ktorou bolo vyrovnávanie sa s desivou atmosférou Hitlerových úspechov, s ničivým ťažením Európou až hlboko do Ruska. Západná civilizácia bola konfrontovaná s bezprostredným nebezpečenstvom veku nového draka a za týchto okolností môžeme Popperovo snaženie o napísanie tejto knihy pochopiť predovšetkým ako reakciu na univerzálne prenikanie totalitaristických ideí do politickej praxe v tej najabsurdnejšej, život a základné hodnoty človečenstva popierajúcej podobe*“ (Maggee: 1973, s. 87).

Podobne **R. B. Levinson** zdôrazňuje, že **Popperov** prístup pri analýze podmienok a mechanizmov koncipovania otvorenej spoločnosti akcentuje stav, kedy jedine samotní občania môžu kriticky posúdiť a vyhodnotiť dôsledky implementácií vládnej politiky. Rozdielnosť názorov v takomto type spoločnosti predstavuje hybnú silu progresu, v ktorom sú postupne falzifikované (metódou kritickej diskusie a často protichodných argumentov) rôzne sociálno – politické koncepcie, čo tvorí základ otvorenej spoločnosti „*ako zoskupenia slobodných jednotlivcov, rešpektujúcich navzájom súbor im prináležiacich základných práv a slobôd garantovaných štátom a dosahujúcich vysoký štandard koexistencie, založený na racionálnej báze rešpektujúcej dôstojnosť a autenticitu všetkých jej členov. Nie je to teda utopický ideál, ale empiricky realizovateľná forma sociálnej koexistencie nadradená všetkým (reálnym či potenciálnym) totalitným alternatívam...*“ (Levinson: 1957, s. 17).

Popper samého seba chápal ako pokračovateľa tradície osvietenstva, dodržiavania ľudských práv, tolerancie a rešpektu pred dôstojnosťou individua, jeho slobody a otvorenosti,

ktorý ponúkol vlastnú sociálnopolitickú doktrínu kritiky predchodcov totalitarizmu a perspektívy rozvoja demokratického povojnového sveta. Často upozorňoval na nebezpečenstvá, ktoré sprevádzajú ľudské experimenty o dosiahnutie dokonalosti, s prioritizáciou aplikácie iracionálnych metód: „*Ak uplatníme tieto princípy vo svete politickej činnosti, potom od nás vyžadujú, aby sme pred akýmkoľvek politickým činom určili svoj konečný politický cieľ, ideálny štát*“ (Popper: 1994, s. 144). Prestavba spoločnosti, určovaná predstavou uskutočnenia ideálneho štátu, nevyhnutne vedie k silnej centralizovanej vláde niekoľkých jedincov, potláčaniu kritiky a jej hybnú silu predstavuje viera v jediný, absolútny a nemenný ideál, udržiavaná presviedčaním o existencii definitívnych racionálnych metód k určení tohto ideálu a prostriedkov na jeho uskutočnenie.

Postupné experimenty sú jednoduchšie, v porovnaní s utopickými menej riskantné a bolestivé, no hlavne sa dajú vylepšovať, korigovať v každodennej praxi. Absencia racionálnych metód by pri riešení názorových rozdielov medzi jednotlivcami nevyhnutne viedla k použitiu hrubej sily, násilia. A navyše, musíme mať na pamäti to, že zavrnutie rozumu nevyhnutne vedie k jeho nahradeniu zúfalou nádejou v politické zázraky, krásny svet, estétstvo a radikalizmus, čo znamená iracionálny postoj **Popperom** akcentovaný ako romantizmus: „*Romantizmus môže hľadať svoju nebeskú obec v minulosti alebo budúcnosti, môže kázať návrat k prírode, môže vyzývať smerovanie ku svetu lásky a krásy, avšak vždy sa obracia na naše city, a nie na rozum. Dokonca aj tí, ktorí chcú s najlepšimi úmyslami vytvoriť nebo na zemi, z nej urobia len peklo – také peklo, aké svojim bližným dokáže pripraviť len človek*“ (Popper: 1994, s. 144). Preto sa domnievame, že najväčším rizikom utopického inžinierstva bola pre **Poppera** skutočnosť, že závislosť na vízii konečného cieľa pri presadzovaní politických koncepcií vždy viedla a vedie k absencii kriticizmu a uplatňovaniu násilných, antidemokratických metód...

Tým, že nebudeme požadovať rekonštrukciu spoločnosti ako celku a obmedzíme sa na korekcie jednotlivých inštitúcií, vznikne potenciálna perspektíva vo vzťahu k možnej náprave nedostatkov vo fungovaní spoločnosti,³⁹ pričom centrálna predstava o dosiahnutí plánovaného

³⁹ Existuje množstvo ďalších (často rozporuplných a kontroverzných) interpretácií **popperovskej** idey postupného sociálneho inžinierstva (*piecemeal social engineering*). **S. Fuller** si myslí, že **Popper** bol demokrat, ktorý chápal vedu ako formu (spôsob) skúmania, hľadania, predstavujúcu najefektívnejší prostriedok rastu spoločenského progresu. **Popper** podľa neho zastával pozíciu riešení (aj politických) postupnými krokmi, založenú na aplikácii vedeckých poznatkov pri prognózovaní regulačných procesov v sociálnej sfére. Uplatnenie vedy zamýšľal ako recipročný a reverzibilný algoritmus experimentálnych pokusov, nie ako bezvýhradný, kategorický mandát, vylučujúci akýkoľvek vonkajší zásah. **Popperovým** zámerom bolo – slovami **S. Fullera** – rozšíriť „*pokusné laboratórium na celú spoločnosť, nie imunizovať ju od vplyvu politiky a vedy. Ak Poppera nazývame vedcom či melioristom, je to presne vo význame jeho snahy reorganizovať spoločnosť na princípe konkurencie autentických, originálnych teórií či politických stratégií, práve tak ako vo*

šťastia pre všetkých stratí svoju opodstatnenosť. Experimentálny prístup a jeho uplatnenie na spoločnosť takúto perspektívu ponúka, pretože neznamená snahu o dosiahnutie vyčerpávajúceho riešenia a produkcie výsledkov za každú cenu. Každá politická predstava je totiž vždy relatívna a musí akceptovať ukotvenie jednotlivcov v nerovnakej tradícii, predstavujúcej rozdiely v chápaní morálky, spravodlivosti či spôsoboch života, na druhej strane otvárajúcej priestor toho, čo by sme mohli nazvať pozitívnym aspektom nedokonalého poznania, totiž tvorivosti podmienenej energiou tých, ktorí sa na nej podieľajú, kde sa slová vypočujú, pochopia a hlavne netrestajú, kde sa nepredvídateľnosť výsledkov stáva jej najlepším ospravedlnením.

Na tento rozmer **Popperovej** teoretickej argumentácie proti utopickému inžinierstvu upozornil **W. Slomski**, podľa ktorého hlavným motívom **Popperovho** odmietnutia utopической sociotechniky bolo to, že dramatickým spôsobom narušá kontinuitu spoločenského života a výsledkom jej realizácie býva (takmer vždy) násilné odtrhnutie od tradície! Ako uvádza **Slomski**, keď **Popper** hovorí „o procesoch riadenia štátu, stáva sa jeho idea o potrebe zachovania spojenia s tradíciou zásadným postulátom“ (Slomski: 2001, s. 134). **Popper** naozaj preferoval postupnosť sociálnej zmeny ako produktívnej praxe práve z dôvodu rôznorodosti tradícií, v ktorých jednotlivci realizujú svoje životné projekty. Ľudská existencia je podľa neho neustálym spoločenským procesom interakcie a spoločenská podstata individua nezahŕňa len to, že je členom nejakej komunity, ale tiež to, že jeho existencia a rozvoj sú možné len v tejto komunite a prostredníctvom nej (napriek rozdielnej hodnotovej profilácii). V širšom kontexte považujeme práve moment kooperácie a solidarity medzi individualitou a komunitou za jeden z hlavných znakov **Popperovej** predstavy o otvorenej spoločnosti, odvodzujúcej svoju legitimitu od občanov!

Vplyv myšlienok z **Popperovej** knihy „*Otvorená spoločnosť a jej nepriatelia I, II*“ o tom, že spoločným znakom nacistickej a komunistickej ideológie je ich nárok na konečnú, definitívnu pravdu, a taktiež médium osobnej skúsenosti s nerovnovážnymi životnými situáciami, kedy normálne pravidlá neplatia, zahrnul do tvorby svojho konceptuálneho rámca otvorenej spoločnosti aj **G. Soros**. Mal na mysli jednak určujúce skúsenosti obdobia vlastného dospievania, kedy nacistické Nemecko okupovalo jeho rodné Maďarsko, neskôr sovietsku okupáciu a nakoniec „nový“ život v Londýne, kde sa po všetkých vojnových a povojnových peripetiách nakoniec presťahoval: „*Život v Londýne bol sklamaním. Nemal*

vede, ktorá je laboratóriom konkurenčných teórií a hypotéz“. Bližšie pozri: Fuller, S.: *The Struggle For The Soul of Science. Kuhn vs. Popper*. London: Icon Books UK 2003, s. 69 – 70.

som peniaze ani priateľov..., bol som človek, ktorý nazerá dnu spoza okna, objavil som osamelosť..., a keď som raz zaplatil za jedlo, nezostali mi už žiadne peniaze. Ocitol som na dne, povedal som si, a teraz už budem zákonite stúpať. Bude to cenná skúsenosť“ (Soros: 2007, s. 48).

A presne takou bola. Postupne sa stal študentom na *London School of Economics*, úspešným investorom na finančných trhoch, zakladateľom siete nadácií otvorenej spoločnosti po celom svete, štátnikom bez štátu, strážcom verejného záujmu, personifikáciou amerického sna – skrátka osobnosťou, ktorá premenila svoj svetonázor na politickú a ekonomickú agendu, pomocou ktorej uskutočňuje – ako sme to už naznačili - svoj zámer urobiť svet lepším. No a na tomto mieste sa síce pomaly, ale celkom určite dostávame na križovatku, z ktorej už pôjdu učiteľ a jeho svedomitý žiak po svojich vlastných originálnych názorových cestách...

Dôvody sú v zásade dva. Hovorili sme už o tom, že **Popper** aj **Soros** považujú vedu⁴⁰ za veľmi konštruktívny spôsob získavania vedomostí, založený na postuláte nedokonalého chápania. **Popperove** tvrdenia o asymetrii verifikácie a falzifikácie (nemožnosť verifikovať vedecké zákony, ich všeobecnú platnosť odvodzujeme z permanentného testovania) dokonca **Soros** považoval za jeho najväčší príspevok k metodológii vedy, odstraňujúci potrebu istoty. Rozchádzal sa s ním iba v jednom bode, totiž v názore na vzťah medzi prírodnými a spoločenskými vedami, vyplývajúci z postulátu nedokonalosti: *„Celkovo súhlasím s Popperovým postojom, ale dovádzam ho o krok ďalej. On tvrdí, že sa môžeme myliť. Ja prijímam ako pracovnú hypotézu, že sa zákonite mylíme. Nazývam to postulátom radikálnej omylnosti..., totiž že sa zákonite mylíme. Úspechy prírodných vied mali za dôsledok, že spoločenský vedci sa veľmi usilujú napodobniť prírodné vedy... Ako som už uviedol, rozchádzam sa s Popperom iba v jednom bode. On hlása takzvanú doktrínu jednoty metódy, totiž, že pre spoločenské vedy platia rovnaké metódy a kritériá ako pre prírodné vedy. Dovoľujem si mať iný názor. Som presvedčený, že ľudský princíp neurčitosti prináša prekážku, ktorá je výlučnou vlastnosťou spoločenských vied; vráza klin medzi prírodné a spoločenské vedy“* (Soros: 2007, s. 50). Stav rovnováhy, charakteristický pre teóriu racionálnych očakávaní, tak v **Sorosovom** ponímaní reality pokrivkáva, pretože neberie do úvahy odchýlku medzi skutočnosťou a účastníckym vnímaním skutočnosti - teda existenciu mylných predstáv ako príčinného faktora v dejinách! Práve postulát radikálnej omylnosti

⁴⁰ Na systematickú otvorenosť našich vedeckých teórií poukázal taktiež **A. Ryan**: *„Vedecká komunita, ktorá sa riadi vlastnými formuláciami svojich najlepších regulatívnych ideálov, je okrem iného paradigmou otvorenej spoločnosti. To znamená, že hľadanie pravdy vo vede sa stalo základom pre spoločensky akceptovateľný konsenzus ohľadom mechanizmov, ktoré vysvetľujú a umožňujú spôsob, akým funguje svet ľudských záležitostí“*. Bližšie pozri: Ryan, A.: *The Achievement of Karl Popper*. Times Literary Supplement, October 7, 1994, s. 19 – 20.

a myšlienku plodných omylov môžeme považovať za špecifickú črtu **Sorosovej** definície otvorenej spoločnosti ako „*nedokonalej spoločnosti, ktorá je otvorená zlepšeniu. Otvorená spoločnosť plodí nádej a tvorivosť, hoci otvorená spoločnosť je ustavične ohrozená a dejiny sú plné sklamaní*“ (Soros: 2007, s. 50).

Druhý dôležitý rozdiel sa týka pretavenia teoretických parametrov otvorenej spoločnosti do podoby politického zámeru, respektíve systému.⁴¹ Aby taký systém mohol fungovať, musí existovať nejaké kritérium, ktorým posudzujeme súperiace myšlienky (väčšinový princíp) a musí byť všeobecná ochota podriať sa tomuto kritériu (viera v demokraciu ako regulatívny ideál), z čoho (zdá sa) vyplýva, že obaja považovali za atributívny znak otvorenej spoločnosti demokraciu ako najlepšiu formu politického zriadenia (z tých, ktoré máme reálne k dispozícii so všetkými jej nedostatkami), ako metódu a organizujúci princíp pre súťaž politických ideí. „*Je jasné, že koncept otvorenej spoločnosti úzko súvisí s konceptom demokracie, ide však o koncept epistemologický, nie politický... Skutočnosť, že otvorená spoločnosť je epistemologický koncept, je zároveň zdrojom predností a slabín. Jeho hlavnou prednosťou je, že spája otvorenú spoločnosť s konceptmi omylnosti a reflexivity, a tým poskytuje koherentný pohľad na svet bez toho, aby padol do pasce dogmatickej ideológie. Jeho hlavnou slabinou je, že ignoruje mocenské vzťahy, ktoré hrajú kľúčovú úlohu pri formovaní udalostí*“ (Soros: 2007, s. 37).

Otvorená spoločnosť teda nie je jednoduchá idea. Aj keď znamená slobodu a neprítomnosť útlaku, vrhá nové svetlo na ideológie fašizmu, nacionalizmu a komunizmu a obmedzenia nastoľuje prostredníctvom vlády zákona, predsa len sa zakladá skôr na epistemologických východiskách než na politickej teórii! Združenie „*slobodných jednotlivcov, ktorí v zákonom rámci rešpektujú navzájom svoje práva*“ (Maggee: 1999, s. 119), v kombinácii s pochopením nemožnosti utvoriť si myslením neskreslený obraz sveta (realita je vždy bohatšia ako naše chápanie), predstavuje skutočnosť, ktorá možno transcenduje schopnosť pochopenia a praktického uplatnenia! To je hlavný dôvod, prečo

⁴¹ Dichotómia medzi uzavretou a otvorenou spoločnosťou má u **Poppera** aj **Sorosa** viaceré významové konotácie. K najreprezentatívnejším charakteristikám pre uzavretú spoločnosť patrí nerozlišovanie medzi myslením a skutočnosťou, medzi opisom a faktom, tradičný spôsob myslenia – prijímanie vecí takých, aké sú, jediná interpretácia skutočnosti, stelesnená vládnucou stranicko – štátnou dogmou, iracionálna záväznosť zvyku, tradície, náboženstva. Otvorenú spoločnosť pokladajú za zložitejšiu a pokročilejšiu formu spoločenskej organizácie, ktorá znamená predovšetkým slobodu, neprítomnosť útlaku, vlastný, kritický pohľad na svet a inštitucionálny rámec pre vládu zákona a mieru. Vystáva tu však jeden problém, na ktorý upozornil **G. Soros**: „*Karl Popper svoju knihu nazval „Otvorená spoločnosť a jej nepriatelia“. Aj ja vlastne vytváram nepriateľa, keď útočím na trhový fundamentalizmus..., spoločenstvá sú vybudované na vylučovaní iného, zatiaľ čo otvorená spoločnosť chce prijímať nových členov v globálnom meradle. Je možné naplniť otvorenú spoločnosť pozitívnym obsahom, alebo musí vždy stáť proti niečomu?*“. Bližšie pozri: Soros, G.: *Otvorená spoločnosť. Reformovanie globálneho kapitalizmu*. Bratislava: Kalligram 2001, s. 163 – 164.

Soros považuje **Popperov** koncept otvorenej spoločnosti za nie plne rozvinutý, ktorý „nemôže byť úplným obrazom skutočnosti, pretože sa zakladá iba na jednom skutočnosti, abstraktnom a filozofickom aspekte, a ostatné aspekty ako politická moc či historický kontext ponecháva bokom“ (Soros: 2007, s. 58).

Jedným z dôvodov absencie patričného ukotvenia konceptu otvorenej spoločnosti v politickej teórii môže byť **Popperova** viera v demokraciu „churchillovským“ spôsobom ako „štátnu formu najmenšieho zla“ (Popper: 1995, s. 204), najlepšiu zo všetkých „zlých“ vládnych foriem (nie všegarantujúcu), kde inštitucionalizáciou kritiky je možné vypočítať každý jednotlivý hlas a postupnými reformami zlepšovať každodenný život. Práve demokracia ako forma politického zriadenia podľa neho predstavuje ústredný spojovací článok, médium fungovania otvorenej spoločnosti, takže demokratizmus otvorenej spoločnosti v tomto zmysle možno potom chápať ako inštitucionálne i spontánne vytvorený spoločenský (otvorený) priestor, kde sa konfrontujú rozličné sociálne, ideologické či ekonomické sily.⁴² Nie je to nejaký definitívne nájdený priestor, jej projektovacie parametre nesú so sebou stav otvorenosti predstavujúci prezumpciu toho, že v spoločnosti existujú rozdielne, rovnakou mierou legitímne a nezjednotiteľné nároky rôznych subjektov.

Podmienkou dobre fungujúcej demokracie a následne otvorenej spoločnosti, teda optimálnej formy politického zriadenia a spôsobu ľudského súžitia, je základná inštitucionálna výbava spoločnosti, postulujúca nepersonifikovaný systém kontroly vlády protiváhou inej moci. Z hľadiska dlhodobejšej perspektívy sa pred nami v tomto kontexte vynára podľa **Poppera** zásadný problém povahy a charakteru spoločenských a politických inštitúcií, ktoré „sú ako pevnosti. Musia byť dobre navrhnuté a musia mať dobrú posádku“ (Popper: 1994, s. 118), musia byť vhodne skonštruované a obsadené vhodnými ľuďmi, aby

⁴² Iný pohľad prináša úvaha **R. Childsa Jr.**, ktorý považuje otvorenú spoločnosť v **popperovskom** vydaní za niečo, čo nestačí pre plnohodnotný rozvoj ľudského kapitálu. Kritizuje **Popperovu** líniu postupného sociálneho inžinierstva a demokratickej sociálnej reformy, zastierajúcu ekonomický a politický tlak záujmových skupín (voľný trh) pod pláštikom údajných sociálnych redistribučných programov (intervencionizmus). **Childs** ďalej upozorňuje, že „*Popper sa horlivo usiluje o vyvrátenie tradície prirodzeného práva založenej na myšlienke o tom, že normy ľudského správania a politickej organizácie priamo vyplývajú z požiadaviek ľudskej prirodzenosti a oponuje esencializmu, zdôrazňujúc dynamický element v poznaní a jeho permanentnú otvorenosť korekcii. Z toho odvodzuje aj základné charakteristiky otvorenej spoločnosti, ktoré predstavujú kombináciu demokracie s kritickým prístupom k sociálnym programom a konštantnou ochotou korigovať tieto programy vo svetle skúsenosti... Ale čo vlastne takýto prístup znamená, ak nie princíp prirodzeného práva, len v inom vydaní? Popper vlastne mlčky používa variant tohto prístupu (tým, že ho odmieta), pretože kritizuje pevne stanovené politické princípy odporujúce univerzálnym a permanentným potrebám ľudskej prirodzenosti, zároveň však vytvoril nové štandardy práve v takej podobe, ktorú tak jednoznačne odmieta! Ak je totiž otvorená spoločnosť ekvivalentná spoločnosti, v ktorej je všetko otvorené (demokratickej) korekcii (s výnimkou základných inštitúcií nepovažovaných za nemenné – teda nie otvorené korekcii, náprave...“.* Bližšie pozri: Childs, R.: *Karl Popper's The Open Society and its Enemies. A Critique*. Libertarian Review, Vol. V, No. 5, September – October, 1976. Dostupné na internete: www.libertarian.co.uk/lapubs/polin/polin083.pdf [20/5/2006].

mohli efektívne pracovať! Ak máme postupovať krok za krokom k zaisteniu slobody, väčšej rovnosti a vytváraniu podmienok pre perspektívu „lepšieho sveta“, najschodnejšou cestou je inštitucionálna kontrola moci v kombinácii s kvalitnou personálnou politikou. **Popper** dospieva k záveru, že pri kreovaní spoločenských systémov nie je možný ani čistý inštitucionalizmus, ani čistý personalizmus, pretože vytvorenie akejkoľvek inštitúcie zahŕňa dôležité osobné rozhodnutia a zároveň fungovanie aj tých najlepších inštitúcií bude vždy do značnej miery závislé na zúčastnených osobách. Za všetkým, k čomu dochádza v dejinách a spoločnosti, musíme vidieť konanie jednotlivcov ako ľudí s určitými (dobrými aj zlými) vlastnosťami, čo bude „navždy“ hlavným kameňom úrazu pri uvažovaní o otvorenej spoločnosti či demokracii...

Popper je presvedčený, že v politickej teórii a praxi (predovšetkým pod vplyvom **Platóna**) existuje stále prítomný zmätok a principiálne nepochopenie hlavného, fundamentálneho problému politiky, ktorým je problém politických mechanizmov otvorenej spoločnosti, odrážajúcich **platónsko – popperovskú** dilemu vládnutia: „kto má vládnuť?“ alebo „ako vládnuť?“ Korene tohto problému siahajú až k samotným základom formovania demokracie v starovekom Grécku, kde **Platón** vychádzal – slovami **Poppera** – z „veľmi naivnej otázky: *Kto má vládnuť štátu? Kto má vykonávať vládnu moc? Táto naivná otázka sa môže v takom malom štátnom útvare, akým bol aténsky mestský štát, kde sa všetky dôležité osobnosti navzájom poznali, ľahko ponúknuť. Stojí však za pozornosť, že táto otázka tvorí ešte aj dnes, aj keď nevedome, základ politickej diskusie*“ (Popper: 1997, s. 185). **Popperova** argumentácia sa zakladá na tvrdení, že **Platón** nesprávne identifikoval základný problém politiky ako hľadanie odpovede na otázku „kto má vládnuť?“, pretože uvedený prístup neponúka relevantné riešenie žiadneho fundamentálneho problému v otvorenej spoločnosti. Ak totiž budeme najprv zdôrazňovať problém kto by mal vládnuť?⁴³ (najmúdrejší, najlepší, najbohatší, ľud), tak vyjadríme iba neproduktívne riešenia, ktoré „sú z hľadiska mravnosti vyžadované len zdanlivo. *Pokiaľ ide o mravnosť, potom je krajne nemravné chápať politických odporcov za morálne nespôsobilých alebo zlých (a vlastnú stranu za dobrú). A vedie to k postoju, ktorý upevňuje moc vládnucich, namiesto toho, aby sa pracovalo na tom, ako bude možné moc obmedziť*“ (Popper: 1997, s. 185 – 186).

Mali by sme preto pripustiť (berúc do úvahy neistý ľudský faktor) permanentné riziko, že voľba dobrých vládcov (v personálnom zmysle slova) sa nemusí vydať a hneď na

⁴³ **Platónov** problém „kto má vládnuť?“ môžeme v dejinách politického myslenia identifikovať v rôznych podobách – napríklad **Machiavelli** obhajoval vôľu jednotlivca, absolutistického vládcu, **Rousseau** hovoril o všeobecnej vôli ľudu – vôli mnohých, **Marx** priorizoval vládu mnohých – proletárov...

začiatku akejkoľvek teórie či volebnej praxe (výberu politických zástupcov) počítať s možnosťou „zlej vlády“, nevyhnutnosťou pripraviť sa na najhoršiu z možných alternatív. „Navrhujem preto...“ – hovorí **Popper** – „nahradit' platónsky problém „kto má vládnuť?“ problémom úplne iným, totiž otázkou: Existujú formy vlády, ktoré je potrebné zavrhnúť z morálnych dôvodov? A naopak: Existujú také formy vlády, ktoré nám dovoľujú zbaviť sa zavrhnutiahodných alebo len nekompetentných vlád, ktoré spôsobujú škody? Tvrším, že tieto otázky v skutočnosti, bez toho, aby sme si to uvedomovali, ležia v základoch našich takzvaných demokracií; sú úplne iné než Platónova otázka, či má vládnuť ľud. A sú základom tak aténskej demokracie, ako aj našich moderných západných demokracií“ (Popper: 1997, s. 186).

Popper teda považuje za nevyhnutné zvoliť nový prístup k problému politiky a otázku „kto má vládnuť?“ nahradit' otázkou „ako môžeme usporiadať politické inštitúcie tak, aby zlí alebo neschopní vládcovia nemohli spôsobiť príliš mnoho škôd?“ (Popper: 1994, s. 114). Pri tlaku na vlády je takto veľmi dôležitá negatívna moc, hrozba zbavenia moci. Otázka, „kto by mal vládnuť?“ vychádza podľa **Poppera** z teórie nekontrolovanej suverenity, kde sa predpokladá, že niekto (jednotlivec, kolektív, strana) má moc a že táto politická moc je neobmedzená, vo svojej podstate suverénna. **Popperove** stanovisko k teórii nekontrolovanej suverenity vychádza práve z predpokladu, že vlády (a samozrejme vladári) nie sú vždy dobré a múdre, o čom sa môžeme presvedčiť na základe historických skúseností o ich intelektuálnej a morálnej podpriedemnosti.

Navyše, predpoklad nekontrolovanej politickej moci je vo svojej podstate skôr fiktívny, pretože pokiaľ ľudia ostanú ľuďmi, žiadna nekontrolovaná ani neobmedzená moc existovať nemôže. Nikto nedokáže kumulovať a sústrediť vo svojich rukách takú mieru fyzickej moci, ktorá by prevyšovala všetkých ostatných, preto aj ten najhorší vládca (tyran) je odkázaný na podporný aparát, zahŕňajúci iných jednotlivcov alebo aj celé skupiny. Takto sa vedľa vlastnej, či už legitímnej alebo nelegitímnej politickej moci, vytvárajú aj iné potenciálne centrá, ktoré predstavujú v každom prípade aspoň hypotetickú alternatívu mocenskej mašinérii. **Popper** v kontexte sledovaných súvislostí dospieva k záveru, že reálne nemôže nastať prípad, keď vôľa či záujem jedného človeka (alebo vôľa či záujem jednej skupiny, pokiaľ by niečo takého existovalo), môže dosiahnuť svoj cieľ priamo bez toho, aby sa niečoho vzdala v záujme získania síl, ktoré si nemôže podrobiť...

Požiadavka, súvisiaca s odpoveďou na otázku „ako sformovať inštitúcie, aby zlá vláda nespôsobila príliš veľa škody, respektíve ako zabrániť tomu, aby sa potenciálne zlo nemohlo stať zlom reálnym?“, je pre **Poppera** zároveň nosným kritériom medzi

akceptovateľnou a neakceptovateľnou vládou (a inštitúciami). Touto požiadavkou či kritériom je inštitucionálne podmienená možnosť zbaviť sa zlej vlády,⁴⁴ nakoľko „*nezáleží na tom, kto vládne, pokiaľ sa môžeme zbaviť vlády bez krvipreliačia*“. (Popper: 1997, s. 174). Uvedený princíp však predpokladá fungovanie takých inštitúcií, ktoré poskytujú prostriedky, umožňujúce ovládaným odvolať svojich vládcov a zosadiť vládu bez toho, aby sa preliala krv a zároveň predstavujú „*prvý, základný morálny princíp pre demokraciu ako tú formu štátu, v ktorej môže byť vláda zvrhnutá bez krvipreliačia*“ (Popper: 1997, s. 204). Druhý typ predstavuje vládu, ktorej sa nemožno zbaviť iným prístupom než úspešnou revolúciou a nazýva ho tyraniou. Každá diktatúra v podobe tyranie je podľa **Poppera** „*morálne zlá..., pretože občanov núti k tomu, aby proti svojmu najlepšiemu vedomiu a svedomiu, proti svojmu mravnému presvedčeniu spolupracovali so zlom – prinajmenšom tým, že mlčia*“ (Popper: 1997, s. 204).

Ďalším nebezpečenstvom, ktoré číha „za rohom“ našich interpretácií, je podľa **Poppera** etymologické stotožňovanie demokracie s vládou (suverenitou) ľudu. Takáto formulácia nevyjadruje skutočný stav vecí⁴⁵ - ustanovenie, vytvorenie vlády volebným aktom môžeme síce interpretovať ako udelenie licencie zo strany voličov, ako legitimovanie v mene ľudu a z vôle ľudu, samotný pojem ľud však nie je možné vymedziť nejakým numeratívnym spôsobom a je veľmi zložitú postaviť jeho chápanie na nejakom relevantnom a konkrétnom empirickom základe. Navyše ľudovláda v podstate nikdy neexistovala, vždy prakticky znamenala vôľu najpočetnejšej, najaktívnejšej a najvplyvnejšej časti „ľudu“, ktorú predstavovala skupina jednotlivcov v podobe väčšiny. **Popper** dokonca prezentoval určitú

⁴⁴ **Popper** v tomto kontexte často upozorňoval na skutočnosť, že existujú len dve formy štátu: tie, v ktorých je možné zbaviť sa vlády bez krviprelievania (za najlepšiu metódu považoval hlasovanie vo voľbách), a tie, v ktorých to možné nie je. Rozhodujúca je teda v plnej miere zosaditeľnosť vlády bez krviprelievania a nie je potom už také dôležité, ako takúto formu štátu budeme nazývať...

⁴⁵ **G. Sartori** vo svojej knihe „*Teória demokracie*“ pripúšťa, že z etymologického hľadiska demokracia jednoducho znamená vládu alebo moc ľudu. Naše ťažkosti s teoretickou analýzou tohto pojmu to však len stupňuje, pretože už prvá jeho zložka – *demos* – nám ponúka prinajmenej šesť interpretácií „ľudu“ (vo význame každý, veľmi mnohí, nižšia trieda, nedeliteľná entita, absolútna väčšina a obmedzená väčšina). Ak prejdeme k spojeniu medzi pojmi „ľud“ a „moc“ („*demos*“ a „*kratos*“), etymologickým prístupom už naznačené ťažkosti vytvoria neprekonateľnú prekážku. „*Moc je politický, a nie etický pojem... Pokiaľ ide o moc, rozhodujúci je rozdiel medzi jej titulárnymi nositeľmi a skutočnými vykonávateľmi. Moc znamená koniec – koncov exercitium – vykonávanie moci. Ako sa môže ľud, akokoľvek chápaný a definovaný, stať vykonávateľom moci?... Možno zhrnúť, že moderné demokracie sa zakladajú na: (a) obmedzenej vláde väčšiny, (b) volebných postupoch, (c) zastupiteľskom postúpení moci. Z toho vyplýva, že v celku, ktorým je ľud, niektorí ľudia znamenajú viac, niektorí menej, ďalej to, že ani ľud, ktorý tvorí víťaznú väčšinu vo voľbách, v skutočnosti nemá moc, a napokon i to, že veľká časť toho, čo sa nazýva „vôľa“ ľudu je skôr „súhlasom“ ľudu. Len čo toto uznáme, posúva sa naša diskusia od etymologicky chápanej demokracie a kontextu vôle ľudu k metódam ústavnej demokracie. Aby sa demokracia mohla uskutočniť, titulárne pripísanie moci a jej skutočné vykonávanie nezostávajú v tých istých rukách... Treba jasne povedať, že „moc ľudu“ je jednoducho eliptický výraz..., moc sa totiž vykonáva ako moc nad niekým a vládnutie predpokladá existenciu ovládaných. Moc ľudu nad kým? Kto je adresátom, objektom vlády ľudu?“. Bližšie pozri: Sartori, G.: *Teória demokracie*. Bratislava: Archa 1993, s. 23 – 33.*

obavu z toho, že demokracia môže byť v tomto kontexte považovaná za akýsi podvod, pretože „každý príslušník ľudu, národa vie, že on nevládne“ (Popper: 1997, s. 204), ale všade vládnu vlády. Tento poznatok by nás mohol naučiť obozretnejšie vnímať rozdiel medzi titulárnymi nositeľmi moci a jej skutočnými vykonávateľmi, „demokracia v zmysle ľudovlády prakticky nikdy neexistovala, a keď áno, bola nezodpovednou diktatúrou a ľubovôľou“ (Popper: 1997, s. 9). A na inom mieste jednoznačne pripomína: „Nevládnete ani vy, ani ja; práve naopak. Vládne sa nado mnou i nad vami, niekedy viac, než je nám milé“ (Popper: 1995, s. 204).

Aplikácia tejto zásady v spoločenskom a politickom živote by nás mala priblížiť do pozície, kedy sme určitú politiku alebo vládu schopní posudzovať až dodatočne a vysloviť s ňou svoj súhlas, alebo ju odmietnuť. Vychádzajúc z **Periklovej** tradície (formuloval myšlienku o tom, že aj keď málokto z nás sú schopní navrhnúť alebo realizovať určitú politiku, všetci sme ju schopní posúdiť), **Popper** navrhuje, aby sa voľby stali skutočným súdom ľudu (nie len formálnou procedúrou), kedy sa vláda posudzuje a „ľud“ funguje ako porota! Volebný deň by sa mal stať „nie dňom, ktorý legitimuje novú vládu, ale dňom, kedy súdime vládu starú“ (Popper: 1997, s. 205), pretože v opačnom prípade sa neustálym zdôrazňovaním názoru o vláde ľudu, o občianskej participácii na správe vecí verejných vytvára priestor pre frustráciu a pocit sklamaní z toho, že nič také neexistuje ...

Rozdiel, ktorý **Popper** zdôrazňuje (medzi demokraciou ako „vládou ľudu“ a demokraciou ako „súdom ľudu“), v žiadnom prípade nie je len verbálnym cvičením, ale má aj svoje praktické dôsledky. Samotná myšlienka „ľudovlády“ evokuje potrebu zastúpenia každej názorovej skupiny, rôznych zoskupení či politických strán v podobe pomerného (proporčného) zastúpenia v parlamente, čo inými slovami znamená, že parlament ako najvyšší zastupiteľský orgán má byť zrkadlovým obrazom zloženia „ľudu“ a prostredníctvom neho sa má realizovať myšlienka „vlády ľudu“. **Popper** však prizvukuje, že nikde nevládne ľud, ale vládnu vlády, respektíve vládnu stranu prostredníctvom svojich nominovaných zástupcov. V podmienkach politickej stránickej plurality potom ani parlament konštruovaný na základe proporčného princípu nereprezentuje ľud a jeho názory, ale slúži hlavne na presadzovanie vplyvu strán a ich propagandistických, manipulačných schopností! Aj keď **Popper** uznáva potrebu fungovania politických strán v demokratickom politickom režime, takéto fungovanie v zmysle vnútorne zabudovanej logiky napĺňania vlastného záujmu považuje za ohrozenie samotného princípu demokracie!

S ideou otvorenej spoločnosti oveľa viac korešponduje (čo je do istej miery možné považovať za paradoxný postoj) väčšinový systém dvoch strán a preto **Popper** navrhuje

nahradenie proporcionálneho systému väčšinovým. Táto obhajoba systému dvoch strán (aspoň podľa **Poppera**) neodporuje myšlienke otvorenej spoločnosti v zmysle názorovej plurality a rôznorodosti ako jej atributívnych parametrov. Práve naopak, pre takýto „partajný dualizmus“ je charakteristické hľadanie pravdy v zmysle tolerancie mnohých názorov a teórií. Keďže primárnou funkciou politickej strany je ambícia zostaviť vládu alebo ako opozícia na prácu vlády kriticky dohliadať, z tohto kritického postoja kontroly vyplýva aj dozor nad prístupom vlády k rôznym názorom, ideológiám a náboženstvám. *„Mne sa zdá forma, ktorá umožňuje systém dvoch strán, najlepšou formou demokracie. Vede totiž k ustavičnej sebakritike strán. Keď jedna z dvoch veľkých strán utrpí úplnú porážku, obyčajne dochádza v jej vnútri k radikálnej reforme. To je dôsledok konkurencie a jednoznačne zavrhujúceho súdu voličov, ktorý nie je možné prehliadnuť a strany sú týmto systémom čas od času nútené buď sa zo svojich chýb poučiť, alebo zaniknúť. Moje poznámky proti pomernosti v zastúpení neznamenajú, že všetkým demokraciám radím vzdať sa proporčnosti. Mojm práním je dať tejto diskusii nový smer. Myšlienka, že z idey demokracie sa dá logicky odvodiť prevaha systému pomerného zastúpenia a že kontinentálne systémy sú vďaka tejto proporčnosti lepšie, spravodlivejšie alebo demokratickejšie než systémy anglosaské... je neudržateľná, pretože sa musí odvolávať na prekonanú teóriu demokracie ako vlády ľudu (ktorá má svoj pôvod v takzvanej teórii suverénneho štátu)... Táto teória je morálne chybná, je prekonaná teóriou, že väčšina má moc vládu zosadiť...“* (Popper: 1997, s. 178). Keďže príliš tesné spojenie s politikou strany sa ťažko znáša s čistotou nejakej náuky, názor o tom, že mnohosť ideológií alebo názorov na svet sa má odzrkadľovať v mnohosti strán, by sme mali považovať za politicky a svetonázorovo pochybenú myšlienku.

K obhajobe otvorenej spoločnosti ako systému fungujúcemu na väčšinovom princípe **Poppera** priviedla – podľa nášho názoru – možno trocha idealistická argumentácia a presvedčenie o jeho morálnej legitímnosti. Ako nositeľ **sokratovskej** tradície totiž za skutočne najdôležitejší odkaz súčasnosti považoval túto odpoveď: *„Nenávidíme svojvôľu, útlak a násilie; a všetci veríme v našu povinnosť proti týmto prejavom bojovať. Sme proti vojne a proti akémukoľvek vydieraniu, a najmä proti vydieraniu hrozbou vojny. Vynájdenie atómovej bomby pokladáme za nešťastie. Chceme mier a veríme, že sa dá dosiahnuť. Všetci veríme v slobodu a že život je skutočne hodný žitia iba v slobode. Naše cesty sa delia pri otázke, či je správne ustupovať vydieraniu a vykupovať si mier slobodou“* (Popper: 1995, s. 199). Túžba po mieri a slobode, zároveň pripravenosť prinášať jednému aj druhému obeť, **Poppera** priviedla až k (často spochybňovanému) tvrdeniu o tom, že *„napriek všetkému sú naše časy najlepšie zo všetkých historicky známych a že spoločenská forma, v akej na Západe*

žijeme, je napriek mnohým nedostatkom najlepšia spomedzi všetkých historicky známych“ (Popper: 1995, s. 200). Zdôrazňovanie predností spoločenskej formy „Západu“ vnímal ako výsledok súboja, z ktorého vzišli víťazne „slobodné demokracie, otvorené spoločnosti Západu. Neboli to ony, kto sa zrútil na základe svojich vlastných kolosálnych a trvale otvorene diskutovaných vnútorných napätí... Skúsme si ujasniť, aké ohromné napätia demokracie vydržali. Uistujem vás, že to bolo najväčšie zaťaženie, aké kedy muselo vydržať nejaké politické mocenské zoskupenie. Ved' toto zoskupenie bolo voľným združením demokratických národov. Každý z nich bol vnútorne rozorvaný a bol ohrozovaný – mohutnými vonkajšími silami, ktoré zostrovali vnútorné napätie... Avšak tieto domy, tieto slobodné spoločnosti vydržali; boli to otvorené spoločnosti. Zato uzavretý, zapečatený a pomocou železných reťazí pohromade udržiavaný dom sa vnútorne zrútil a rozpadol sa na svoje zložky“ (Popper: 1997, s. 250).

Neodradila ho teda ani „kataklizma“ dvoch svetových vojen, ani „apokalyptický“ horizont našej budúcnosti, ktorý znamená reálne nebezpečenstvo ohrozenia existencie ľudstva atómovou alebo ekologickou katastrofou,⁴⁶ pretože za jeho koncepciou otvorenej spoločnosti stoja morálne dôvody, morálna voľba akcentujúca individuálne rozhodnutie rešpektovať nielen kvalitu a obsah svojho života, chrániť nie len svoju vlastnú slobodu, bezpečnosť, ale zároveň slobodu, právo a dôstojnosť každého iného človeka! Zdôrazňujeme tým (ako už viackrát doteraz), moment morálnych predpokladov **Popperovho** kritického racionalizmu a korešpondenciu racionality s moralitou pri chápaní otvorenej spoločnosti ako etického modelu!⁴⁷

⁴⁶ Zdôrazňovanie predností spoločenskej formy „Západu“ po druhej svetovej vojne bolo u **Poppera** silno determinované bipolaritou východnej diktatúry a západnej demokracie, polarizáciou Európy z hľadiska vplyvu pravice a ľavice, ktoré však napriek tomu priniesli veľkú dávku progresívnych zmien. Hnacím motorom spoločenskej transformácie povojnovej Európy sa stalo zvyšovanie ekonomickej produktivity, boj proti chudobe, rovnosť príležitostí, dostupnosť šancí a stupňovanie potrieb.

⁴⁷ Symetria racionality a morality je charakteristická aj pre koncepciu **J. Rawlsa**, autora dvoch veľkých kníh – „*A Theory of Justice*“ („Teória spravodlivosti“, 1971) a „*Political Liberalism*“ („Politický liberalizmus“, 1993). Centrum **Rawlsových** úvah predstavuje modelová situácia, ktorá by umožňovala racionálne uchopiť morálne problémy moderných spoločností na základe reflexie idey spravodlivosti. Bol presvedčený, že ak chceme zistiť, ktoré princípy spravodlivosti sú férové, musíme vychádzať z toho, aké princípy by si volili ľudia, ktorí nevedia, čo pre nich tieto princípy budú znamenať. O princípoch a koncepcii spravodlivosti sa teda rozhodujeme v „*pôvodnej situácii*“ a „*za závojom nevedomosti*“ - hypotetickej dohode jednotlivcov, ktorí jednoducho nevedia, čo by inak znemožnilo férovosť dohody (abstrahovaním od vrodeneho ľudského nadania, sociálnej pozície, určitej predstavy o podstate dobrého života). Je to teda model podmienok, za ktorých sa občania, ktorí sami seba považujú za slobodných a seberovných, majú dohodnúť na férových (slušných) podmienkach sociálnej koexistencie a kooperácie. V konečnom dôsledku by si ľudia podľa **Rawlsa** vybrali „za závojom nevedomosti“ tieto dva princípy: a) každý človek má mať rovnaké právo na čo najrozsiahljší systém základných slobôd, zlučiteľný s podobným systémom slobody pre všetkých; b) sociálne a ekonomické nerovnosti majú byť usporiadané tak, aby slúžili k maximálnemu prospechu najmenej zvýhodnených občanov a aby boli spojené s úradmi a funkciami, ktoré sú otvorené pre všetkých za podmienok férovej rovnosti príležitostí...

Pri pokusoch o abstrahovanie od nekonečne zložitej podmienenosti konštruovania svetového poriadku a budúcnosti ľudstva sa natíska otázka, ako zosúladiť všeobecne platný a akceptovateľný humanitárny program (požiadavku slobody kontrolovanej zodpovednosťou, svetového mieru, boja proti chudobe, boja proti populačnej explózií, výchovy k nenásiliu) so silami, ktoré v celosvetovom meradle určujú politickú (ideologickú) agendu. Takáto potreba je naliehavá predovšetkým z perspektívy vývoja aktuálnych politicko - vojenských integračných a globalizačných snáh súčasného sveta, respektíve Európy, ktoré môže rozvrátiť turbulentný a nestabilný vývoj na finančných trhoch. **G. Soros** v polemike na túto tému naznačil (na pozadí globálnej finančnej krízy), že sa síce veľa hovorí o globálnej finančnej architektúre, avšak tým, že nezažívame politické otrasy porovnateľné s globálnou finančnou krízou, prakticky neexistuje diskusia o globálnej politickej architektúre. *„Existuje množstvo lokálnych konfliktov, ktoré sa bez účinného mierového mechanizmu môžu prejaviť ako veľmi ničivé... Počas studenej vojny ich držal na uzde väčší konflikt, v ktorom proti sebe stáli dve supervelmoci. Obidve strany sa usilovali udržať si vo svojom tábore poriadok a využiť slabiny protivníkovho tábora. Takéto usporiadanie malo ďaleko od ideálu a niektoré lokálne konflikty roky tleli, ale len málo z nich svet úplne zanedbal a ani jeden nemohol prerásť do vojny medzi supervelmocami. Dnes lokálne konflikty nepútajú pozornosť, kým neprerastú do skutočnej krízy, a aj potom je veľmi ťažké získať politickú vôľu na ich riešenie“* (Soros: 2001, s. 323 – 324). Zvrchovanosť štátov, na ktorej sa zakladajú politické dohody, považuje **Soros** za anachronickú koncepciu, ktorá nepostačuje na rozvoj kolektívnych hodnôt ľudstva a práve tým, že väčšina lokálnych konfliktov vzniká zo vzťahov v rámci suverénneho štátu (v dôsledku etnického napätia, korupcie, útlaku, pádu centrálnej autority), často tlejú pod ochranným pláštikom národnej suverenity a keď napokon presiahnu národné hranice, prerastú do skutočnej krízy.

Situácia v medzinárodných vzťahoch, určovaná pravidlami, ktoré sa týkajú vzťahov medzi štátmi, je poznačená absenciou spoločných hodnôt. Z uvedeného dôvodu skutočný stav medzinárodných vzťahov⁴⁸ nemožno označiť za politický systém, ktorý by zodpovedal globalizačným trendom v ekonomike či kultúre – politické a ekonomické usporiadanie sveta je, slovami **Sorosa**, poznačené výrazným nesúladam, rezultujúcim do asymetrie medzi

⁴⁸ Úvahy o zrode systému svetového poriadku, svetovej správy a univerzálneho ľudského spoločenstva sú staré niekoľko tisícročí. Ako uvádza **P. Kennedy**, touto myšlienkou sa veľmi intenzívne zaoberali už starovekí čínski a grécki filozofi, stredovekí katolícki teológovia či myslitelia osvietenstva, najmä krátko pred alebo po ukončení veľkých a krvavých vojenských stretov. Vízie budúcnosti sveta z perspektívy globálnej spolupráce, obrany mieru a podpory prosperity nakoniec dospeli v roku 1945 do založenia Organizácie spojených národov, ktorá však stelesňuje základný paradox všetkých dovtedajších pokusov – rozpor medzi ideami globálnej spolupráce a štátnej zvrchovanosti. Bližšie pozri: Kennedy, P.: *The Parliament of Man. The United Nations and the Quest for World Government*. Allen Lane – Random House Publishing Group: 2006.

regulatívnymi parametrami otvorenej spoločnosti a demokracie: „Základnou zložkou otvorenej spoločnosti je zastupiteľská demokracia, takisto je ňou aj trhov ekonomika. Zastupiteľská demokracia dnes vladne v mnohych krajinach a zapadne demokracie potvrdili, že ich politickym cieľom je rozšírenie demokracie do dalších ast sveta. Trhov ekonomika sa za poslednych desať rokov stala skutočne globálnou a jej princípy sa šíria so vskutku misionrskm zanietením. Tak kde je potom chyba?“ (Soros: 2001, s. 144 – 145).

Ako vždy, aj na tomto mieste sa ponuka veľmi prozaická odpoveď, súvisiaca s úvahami o úlohe moci a hodnôt v spoločnosti: „Ludia majú sklon využívať svoju moc na presadzovanie vlastných záujmov, nie spoločného záujmu. Jeden zo spôsobov ochrany spoločného záujmu je trvať na rozdelen moci. To sa stalo základným kameňom Ústavy Spojených štátov amerických..., naši otcovia zakladatelia... si dôkladne uvedomovali naše nedokonale chápanie, no na týchto základoch nebola vybudovaná Ústava... Americká demokracia predchádza konceptu otvorenej spoločnosti. Ústava je plodom er rozumu; otvoren spoločnosť pat do er omylnosti“ (Soros: 2007, s. 37). Navyše, ideál otvorenej spoločnosti ako spoločenskej hodnoty, o ktor by sa mala usilovať globálna spoločnosť, sa postupne z roviny politických rozhodnutí jednostranne prekrtil účelovými vyhláseniami obhajcov trhového fundamentalizmu o tom, že spoločným záujmom najlepšie poslui, ak ľudia budú bez prekzok sledovať svoje vlastne záujmy. Povyenie osobného záujmu na univerzálny princíp, zasahujúci nielen individuálnu voľbu vyjadren na trhoch, ale aj spoločensk voľbu vyjadren v politike, považuje **Soros** za hlavn prekzku toho, aby sa ľudia vôbec dozvedeli o predstave otvorenej spoločnosti, či dokonca považovali tuto predstavu za cieľ, o ktor by sa mali vo svojom živote usilovať!

Prekrtie ideálu otvorenej spoločnosti (nie len) obhajcami trhového fundamentalizmu⁴⁹ posúva jeho vchodiskov etos do polohy zdanlivo utopickej výzvy uskutočniť neuskutonitene a uspokojiť sa s kreovaním nedokonalej spoločnosti, otvorenej úsiliu o zdokonaľovanie. Realita približujúca sa rovnováhe takto vlastne spätne legitimizuje otvoren spoločnosť ako cieľ, ktor má zmysel hľadať a usilovať sa o, aj keď z perspektívy druhej najlepšej, nie celkom dokonalej možnosti. S istou dávkou sebairnie pripúa takto zmätok v obsahovom napnani svojho konceptu aj **G. Soros**, keď sa v intenciách nami sledovaných tematických súradníc pta a zároveň si odpoved: „Je otvoren spoločnosť ideál, alebo je to opis skutočných podmienok? Sú zapadne demokracie otvorene spoločnosti, alebo

⁴⁹ **Soros** uvádza tri argumenty proti pomylenej viere v neobmedzenos trhu. Po prve, chápanie existujúceho rozdelena bohatstva ako čosi daného znemoňuje uspokojivo riešiť otázku distribučnej spravodlivosti. Druhým dôvodom je nesúlad medzi spoločným záujmom a trhovým správaním – firmy si konkurujú preto, aby dosiahli zisky, nie kvôli zachovaniu konkurencie. A po tretie, finanne trhy sú vnútorne nestabilne.

nie sú? Majú Spojené štáty, Európska únia a mnohé ďalšie časti sveta blízko k tomu, aby splňali predpoklady otvorenej spoločnosti? Odpoveď znie, že otvorená spoločnosť je aj ideál, aj opis reality, lebo otvorená spoločnosť je veľmi nezvyčajný ideál: je to nedokonalá spoločnosť, ktorá je otvorená zdokonaľovaniu. A západné demokracie splňajú predpoklady otvorenej spoločnosti vo väčšine otázok okrem jednej: Neuznávajú otvorenú spoločnosť ako potrebný cieľ“ (Soros: 2001, s. 144 - 147). Kľúčovou otázkou dnešnej politickej teórie tak podľa **Sorosa** zostáva možnosť akceptácie otvorenej spoločnosti ako univerzálneho princípu a jeho zosúladenia s princípom národnej suverenity. Žiadne spoločenstvo nemôže prežiť bez spoločenských hodnôt a ak uznáme globálnu spoločnosť za určitý druh spoločenstva, potrebuje univerzálne hodnoty pre svoje udržanie.

Ako teda ideu globálnej spoločnosti, integrovanej Európy či „svetovej federácie“ zosúladiť so suverenitou štátov? Môže byť reálne nejaké univerzálne spoločenstvo otvoreným vo význame analyzovaných predstáv o otvorenej spoločnosti, ktorej základom je permanentná aplikácia kriticizmu a kritickej kooperácie s občianskou spoločnosťou? Potrebujeme európsku občiansku spoločnosť z dôvodu transformácie (europeizácie) národného štátu, ktorý už „neplní svoju legitimizačnú úlohu, pretože sa zúžila fiškálna základňa pre jeho sociálnu politiku, obmedzili sa možnosti makroekonomických regulácií a postupne ochabuje aj vplyv národných foriem života?“ (Habermas: 2001, s. 80). Do akej miery je možné postaviť hrádzu globálnym trhom a nadnárodným korporáciám budovaním (globalizovaním) občianskej (verejnej) sféry?⁵⁰

Porozumieť prebiehajúcim procesom v perspektíve súčasného politična by mohli pomôcť úvahy o kľúčovom zdroji tvorby politickej moci, ktorá je v liberálnych demokraciách založená na verejnom zdôvodňovaní, a taktiež úvahy o riešení problému dôsledkov globalizácie na fungovanie politických inštitúcií. Ak totiž chceme vytvoriť účinné európske inštitúcie, potrebujeme zdroj legitimacy týchto inštitúcií (čo iné ako európska občianska, otvorená spoločnosť?), a následne potrebujeme, aby tieto inštitúcie prispievali k vytváraniu európskej občianskej spoločnosti a európskej identity tým, že bude existovať dôvera v tieto inštitúcie! Môžeme však uspokojivo povedať, čo vlastne pojmy európska občianska spoločnosť a európska identita znamenajú a či vôbec niečo také existuje?

Najčastejšie sa s pojmami občan, občianstvo, občianska spoločnosť spája – ako zdôrazňuje **M. Gbúrová** – občianska identita, pričom „z funkcionalistického pohľadu termín

⁵⁰ Zdá sa, že globálny trh môže byť súčasťou občianskej spoločnosti len vtedy, ak bude „globálna“ aj v iných aspektoch. Len globálna verejná sféra môže zaistiť, aby sa globálna ekonomika stala súčasťou globálnej občianskej spoločnosti...

občan reflektuje stránku individuálnosti, pojem občianstvo vyjadruje civilizovaný (predovšetkým verejnoprávny) spôsob včleňovania sa indivíduí do spoločenského celku. Termín občianska spoločnosť značí stránku kolektívnosti, avšak kolektívnosti v zmysle spoločnosti ako rozvinutej štruktúry spoločenských inštitúcií a organizácií, nezávislých na štáte ako primárne mocenskej inštitúcie chrániacej si svoju verejnosť prostredníctvom princípov vlády zákona a demokratickej kontroly vlády“. Žiadna spoločnosť teda nie je od prírody občianskou, až v dôsledku kultúrno – civilizačného vývoja organizačný rodový princíp historicky pôvodnejších spoločností postupne a asynchrónne (z dôvodu rozdielnych predobčianskych iniciačných centier, lokálnych civilizačných bariér, myšlienkových tradícií chápania týchto pojmov) strieda princíp občiansky. Takže od antiky do konca 18. storočia sa pojem občianskej spoločnosti „synonymizoval s politickou spoločnosťou, ktorá sa neodlišovala od štátu. Tradíciu moderného poňatia tohto pojmu založili John Locke, Adam Ferguson, ale predovšetkým Edmund Burke a Alexis de Tocqueville. Všetci uvedení myslitelia, ale aj ďalší konzervatívni a liberálni teoretici (J. J. Rousseau, I. Kant, Ch. L. de Secondant Montesquieu, A. Smith a i.), sa pokúsili vymedziť uvedený pojem v zmysle koncepcie 'limitovania a relativizovania' (nie oslabovania) štátu... Redukcionistická tradícia vnímania občianskej spoločnosti začína u Hegela, ktorý pravdepodobne ako prvý použil pojem občianskej spoločnosti v modernom zmysle slova ako sféru medzi rodinou a štátom. Túto tradíciu rozvinul K. Marx, ktorý občiansku spoločnosť zredukoval na autonómnu sféru ekonomických aktivít a vzťahov“ (Gbúrová: 2002, s. 131 – 133).

Pre **Hegela** predstavuje občianska spoločnosť (*bürgerliche Gesellschaft*) druhú sféru mravnosti, s dominujúcim princípom zvláštnosti,⁵¹ vyjadrujúcim snahu každého človeka o uspokojenie svojho osobného prospechu a dobra. Kategória občianskej spoločnosti takto znamená posun od rodiny k spoločnosti, kde sa podstatou stáva uspokojovanie subjektívnych potrieb na základe slobodnej voľby. **Hegel** od seba oddeľuje občiansku spoločnosť a štát, charakterizuje ju ako oblasť konkurencie, v istom zmysle anarchie súkromných slobodných záujmov, kde môže dôjsť k nekontrolovateľnému pohybu materiálnych a duchovných elementov, k egoistickému presadzovaniu individualizmu: „Hegel občianskou spoločnosťou nazýval vládu bez reprezentantov, zástupcov - vonkajší štát. Občianska spoločnosť je vonkajším štátom, pretože nedokáže naplniť požiadavku politickej autonómie a pretože štátne

⁵¹ Na ilustráciu uvádzame **Hegelovu** myšlienku, ktorú nájdeme hneď v úvode druhého oddielu „Základov filozofie práva“: „Konkrétna osoba, ktorá je sebe účelom ako zvláštna, ako celok potrieb a zmiešania prirodzenej nutnosti a ľubovôle, je jedným princípom občianskej spoločnosti, - avšak zvláštna osoba ako bytostne jestvujúci vo vzťahu k druhej takejto zvláštnosti, takže sa každá uplatňuje a uspokojuje skrze druhú a zároveň vôbec len ako sprostredkovaná formou všeobecnosti, druhým princípom“. Bližšie pozri: Hegel, G. W. F.: Základy filozofie práva. Praha: 1992, s. 219.

inštitúcie v občianskej spoločnosti - uskutočňovanie práva, právny systém a verejná autorita - sú chápané ako výlučné prostriedky na realizáciu osobných potrieb a cieľov. Členovia občianskej spoločnosti sú meštiakmi, ale nie občanmi, a to až dovtedy, kým musia poslúchať záväzné zákony bez toho, aby im rozumeli, a tiež bez verejného a oficiálneho vysvetlenia ich úlohy v štruktúre platného práva. Verejná autorita a platný právny systém síce fungujú a konajú v ich záujme, ale nie sú pod ich kontrolou. Takto je politický aspekt autonómie nedosiahnuteľný v rámci občianskej spoločnosti. Dosiahnutie politickej autonómie a s tým občianstva je primárnou funkciou Hegelovho chápania vlády“ (Westphal: 1993, s. 259).

Občianstvo alebo individualizmus? Egoizmus na úkor solidarity, komunitarizmus proti jedinečnosti. Ako si vlastne spravovať život, keď objavili morálne vedomie a svedomie, ten božský inštinkt, nesmrteľný a nebeský hlas, ktorý spoľahlivo vedie nevedomú a obmedzenú, no inteligentnú a slobodnú bytosť v ústrety krajším zajtrajškom? V západnej civilizácii existujú dva druhy odpovedí: židovsko – kresťanská, odpovedajúca Božími príkázaniami a grécko – latinská, ktorá preferuje príkazy múdrosti. Problém je len v tom, že ich spoločnou črtou je obracanie sa na drobnú časť ľudstva. Boh sa totiž ukazuje len svojim verným, vyvoleným či pokrsteným a múdrosť je zas záležitosťou vzdelaných a kultivovaných. Ponúka sa zjavná účelovosť oboch riešení, pretože poslúchať znamená byť odmenený a byť múdry vedieť šťastne žiť...

Dilema, ktorú opakovane naznačujeme, tvorí teoretický fundament ideologických asymetrií, ku ktorým sa pridružilo ospravedlňovanie slobodného konania niektorých na úkor slobody iných tým, že pracovať vo vlastný prospech nie je proti prirodzenosti ľudskej spoločnosti, ak rešpektujeme podmienku, že sa pri tom nenarušia práva iného človeka (**H. Grotius**). Spoločnosť ako náhodný produkt individuálnych vôlí (záujmov) sa začala chápať ako prirodzený model, usmerňujúci výmenné (obchodné) vzťahy – politický priestor začal nadobúdať charakter priestoru ekonomického, ktorého jediným obmedzením je to, či niekto má alebo nemá schopnosť vymieňať. Nastolila sa tým vízia naturalizovať abstraktný spôsob spoločenskej regulácie, ktorý vyvrcholil v morálnej oprávnenosti usporiadať politický (spoločenský) poriadok na ekonomických princípoch a kategóriu občianskej spoločnosti vnímať ako neobmedzený trh, zahŕňajúci všetkých ľudí a umožňujúci tak prekročiť hranice medzi jednotlivými národmi.

Popper na priamu otázku, či by vymedzil ideu Európy ako ideu otvorenej spoločnosti, odpovedal: „*Ja nechcem nič definovať, nechcem... Európa má v sebe pravý opak onej sebakritickosti, o ktorej si myslím, že je základom naozaj zdravej spoločnosti, kde nikto nechodí a nehovorí: Poznám ten jediný pravý ideál, ja som ho definoval...*“ (Praha: 1995,

s. 60). Aj keď sa neskoršie postavil na stranu integrovanej Európy („*som samozrejme za Európsku úniu*“), domnievame sa, že vnímal svoju koncepciu otvorenej spoločnosti (v intenciách liberálno – demokratických režimov) skôr ako epistemologický než politický koncept; skôr ako niečo, čo sa zakladá na rešpektovaní nedokonalosti nášho poznania než na politickej teórii!

Na potrebu vytvorenia európskej občianskej spoločnosti, vyvolanú predovšetkým krízou národného štátu, poukazuje napríklad **K. B. Müller** úvahou, že ak chceme nájsť funkčnú náhradu za zlyhávajúce inštitúcie národného štátu, potrebujeme vytvoriť inštitúcie nové, ktoré by boli založené na európskej transnárodnej báze. (Pravdepodobne) iba občianska spoločnosť či európska verejnosť môžu byť podľa neho dostatočným zdrojom demokratickej legitimacy týchto inštitúcií. Keďže problém európskej integrácie veľmi úzko súvisí s problémom európskej príslušnosti a vzájomnosti - teda s problémom európskej identity, podľa **Müllera** pre zachovanie politickej suverenity Európanov je potrebné pestovať európsku občiansku spoločnosť a európsku identitu.⁵²

Podobne optimisticky sa k vzťahu medzi otvorenou spoločnosťou a integráciou vyjadril **G. Soros**: „*Navrhujem, aby sa demokratické štáty sveta stali členmi aliancie, ktorej cieľom bude vytvorenie globálnej otvorenej spoločnosti. Stoja pred nami dve navzájom súvisiace úlohy: podpora rozvoja otvorených spoločností na celom svete a určenie pravidiel a inštitúcií, ktorými by sa riadilo správanie štátov voči svojim občanom a voči sebe navzájom... Som presvedčený, že predstava otvorenej spoločnosti poskytne určité princípy správy medzinárodných vzťahov, na to je však potrebné premeniť abstraktnú predstavu na operatívnu predstavu*“ (Soros: 2001, s. 330 – 331). Praktická politická agenda vytvorenia globálnej spoločnosti v žiadnom prípade neznamená globálnu vládu – **Soros** upozorňuje, že akákoľvek vláda už zo svojej podstaty utláča a zasahuje do práv jednotlivca – ale „*vládu medzinárodného práva..., pretože v medzinárodných vzťahoch vládne sila, nie právo*“ (Soros: 2007, s. 14 – 15). K ďalším princípom, vytvárajúcim otvorenú spoločnosť, patria pravidelné, slobodné a spravodlivé voľby, ústavná ochrana menšín, úsilie o mierové riešenie konfliktov, súkromné vlastníctvo a určitý zmysel pre sociálnu zodpovednosť a spravodlivosť...⁵³

⁵² Bližšie pozri: Müller, K. B.: *Evropa a občianska spoločnosť. Projekt evropskej identity*. Praha: 2008, s. 21 – 59.

⁵³ Princípy slobody myslenia, vyjadrovania a voľby **Soros** priamo odvodzuje z ľudskej omylnosti, z neschopnosti človeka dosiahnuť najvyššiu pravdu. Z nedostatku primeraného poznania vyplýva aj potreba iracionálneho prvku viery, individuálne ľudské práva sú zas odvodené z faktu, že sme mysliacimi aktérmi, ktorí si uvedomujú sami seba a dokážu sa samostatne rozhodovať. Zmysel pre sociálnu spravodlivosť pre **Sorosa** neznamená rovnosť, ale preferuje **Rawlsovu** predstavu, podľa ktorej rast celkového bohatstva musí korešpondovať s prospechom najmenej znevýhodnených. Vlastnícke právo ako základ individuálnej slobody a nezávislosti považuje za nepostrádateľnú súčasť otvorenej spoločnosti, ale vždy v úzkom spojení s plnením si povinností...

Rozširovanie, prehlbovanie a zrýchľovanie vzájomných vzťahov, prekračujúcich hranice jednotlivých štátov v podobe globalizácie, aj podľa **R. Dahla** zároveň rozširuje sociálne, kultúrne, náboženské a ekonomické väzby na nadnárodnej úrovni, takže dnes oveľa viac ako v minulosti platí, že zvrchovanosť (suverenita) národného štátu začína byť skôr fikciou ako skutočnosťou. Napriek potrebe posilňovania demokracie, občianskej participácie a transparentnosti verejných tokov „...*nadnárodné politické štruktúry a vedomie zostanú v dohľadnej budúcnosti pravdepodobne slabé. Iba Európske spoločenstvo vykazuje mnoho znakov toho, že obsahuje gén nadnárodného rastu..., postupne by mohla vzniknúť určitá nadnárodná polyarchia. I keby súbor jej občanov bol podstatne početnejší než v Spojených štátoch, ústredná vláda Spoločenstva by nemusela byť vzdialenejšia svojim občanom než americká národná vláda svojim*“ (Dahl: 1989, s. 320).

Vo vzťahu k realite súčasného globálneho kapitalistického systému vyvoláva v modernej politickej teórii stále veľké množstvo pochybností a otáznikov najmä kategória sociálnej spravodlivosti⁵⁴ - v zmysle hľadania optimálnych mechanizmov pre redistribúciu statkov. Spravodlivosť je takto jedno z hľadísk, podľa ktorých môžeme posudzovať, či všetci ľudia dostávajú to, na čo majú právo a či si všetci plnia povinnosti, ktoré majú jeden voči druhému. Ide o platformu spravodlivosti ako požiadavky, aby ľudia dostali to, čo im patrí – spravodlivosť je v tomto kontexte veľmi úzko spätá s povinnosťou, teda s tým, čo si morálne hľadisko vyžaduje, čo sme povinní konať!

V teoretickom a praktickom rámci regulatívnych ideálov a spoločenských inštitúcií, stelesňujúcich princípy spravodlivosti, môžeme v anglosaskej tradícii druhej polovice 20. storočia okrem už spomínanej **Rawlovej** teórie spravodlivosti ako slušnosti rozlíšiť ešte dva hlavné významové odtiene tohto pojmu. **F. A. Hayek** (1899 – 1992)⁵⁵ ideu sociálnej spravodlivosti nazval fatamorgánou, akýmsi druhom zmätenia alebo nepochopením jej pravého významu, pretože spravodlivosť je podľa neho atribútom činu, ktorý prisudzujeme aktérovi. Spravodlivo alebo nespravodlivo môže konať človek (ak z vlastnej vôle vykoná

⁵⁴ Spravodlivosť patrí medzi hodnoty, ktoré patria k podstatným znakom vývoja európskej civilizácie a kultúry. Jednou z jej základných myšlienkových modifikácií bola „distribučná spravodlivosť“, ktorú sformulovali už **sofisti, Platón a Aristoteles** a ktorá si neskôr našla vyjadrenie v rímskom práve. Napríklad podľa **Trasymacha** je spravodlivé iba to, čo prospieva silnejšiemu, **Kallikles** hovoril o tom, že sama príroda dokazuje, aby mal lepší viac ako horší, mocnejší viac ako slabší. **Platón** posunul úvahy o spravodlivosti do roviny duchovnej vízie, reflektujúcej myšlienku harmónie kozmu, ktorý je hierarchiou súcien od večného streda k nižším vrstvám. V tejto jednote má všetko svoje miesto – spravodlivosť je akýsi správny stred, umenie dávať každému, čo je jeho. V konečnom dôsledku **Platón** chápal spravodlivosť ako každým jednotlivcom uvedomovanú racionalitu svojho miesta v spoločnosti, ktoré je jeho určením k blaženosti (zmyslom života). No a **Justinián** na prelome 5. a 6. storočia charakterizoval spravodlivosť ako stálu a neprestávajúcu vôľu dať každému, čo je jeho, čo mu patrí...

⁵⁵ Bližšie pozri: Hayek, F. A.: *The Road to serfdom*. Published: Routledge Press 1944.

niečo spravodlivé či nespravodlivé), nikdy nie spoločnosť ako aktér, nakoľko rozdeľovanie statkov je vždy výsledkom vzájomnej súčinnosti jedincov na trhu, teda jednotlivých aktérov. Akákoľvek snaha štátu, prekračujúca rámec uspokojenia základných potrieb, je podľa **Hayeka** nedobrovoľným a neospravedlniteľným zásahom do individuálnej slobody.

Ostrou reakciou na **Rawlsovo** chápanie spravodlivosti a najsystematickejším vyjadrením libertariánskych princípov je poňatie spravodlivosti ako oprávnenia **R. Nozicka** (1938 – 2002)⁵⁶. Pre **Nozicka** spravodlivosť znamená úctu k právu ľudí na vlastníctvo seba samých, k ich právu vlastníť majetok a slobodne nakladať s tým, čo im patrí, a nie dohodu jednotlivcov na férových princípoch bez poznania pozície v genetickej či sociálnej lotérii. Úloha štátu tak nespočíva v procese akéhosi spravodlivého zasahovania do rozdeľovania statkov, ale skôr v ochrane svojich občanov pred podobným miešaním sa zo strany spoluobčanov (spravodlivosť ako oprávnenie, zásluha...). Nech je ako chce, v zásade sa domnievame, že každé z týchto poňatí sociálnej spravodlivosti je len ospravedlnením existujúcich nerovností rozdielnym spôsobom!

Trhová ekonomika, napriek svojej pôsobnosti v globálnom meradle, nevytvára globálne spoločenstvo a spoločenské hodnoty nenachádzajú vyjadrenie v trhoch, pretože tie *„odzrkadľujú existujúce rozdelenie aktív, nie sú usposobené na to, aby tieto aktíva prerozdeľovali podľa princípov sociálnej spravodlivosti. Z toho vyplýva, že sociálna spravodlivosť je mimo pôsobnosti trhovej ekonomiky..., to vyvoláva potrebu určitej politickej intervencie v ekonomike s cieľom zachovať stabilitu a znížiť nerovnosť“* (Soros: 2001, s. 146 – 147). Tento argument o politickom riešení problémov, spojených s trhovými turbulenciami, automaticky neznamená, že *„finančné trhy sú nemorálne: sú amorálne, čiže mimo morálky“* (Soros: 2001, s. 166). Hra anonymných účastníkov trhu je oslobodená od morálneho výberu, ak je vedená v súlade s pravidlami a vyjadruje ich individuálne preferencie. Naopak, ochrana kolektívnych záujmov je povinnosťou politického a občianskeho sektora ako zdroja spoločenských hodnôt, nachádzajúcich vyjadrenie v pravidlách, ktorými sa riadia trhy: *„Je správne hrať podľa pravidiel, ale zároveň by sme mali venovať pozornosť pravidlám, podľa ktorých hráme. Pravidlá tvoria autority, ale v demokraciách si autority vyberajú a ovplyvňujú hráči“* (Soros: 2001, s. 169). Trhy jednoducho sledujú a odrážajú záujmy jednotlivých účastníkov trhu, spoločenské hodnoty sú

⁵⁶ Bližšie pozri: Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia*. Published: Basic Books 1974.

výsledkom vnímania a záujmov členov spoločnosti, takže v tejto hre platí rozdiel medzi tvorbou pravidiel a hrou podľa pravidiel.⁵⁷

Predstava spoločného záujmu poskytuje mechanizmus pre tvorbu kolektívnych rozhodnutí v demokratickej spoločnosti. Paradoxne v tomto kontexte vyznieva podľa **Sorosa** fakt, že priame porovnanie demokratickej politiky a trhového procesu ukazuje na horšie fungovanie politiky ako trhu! Monetárne hodnoty sa totiž dajú odmerať, čo umožňuje prípadnú odchýlku od kumulovania zisku pomerne rýchlo a presne korigovať. Spoločenské hodnoty v politike a iných oblastiach sa vyčíslit' nedajú – dokonca sa nedajú ani poriadne určiť a už vôbec ich nie je možné redukovať na spoločný, univerzálny menovateľ – peniaze: „Robí nám ťažkosť rozhodnúť sa, čo je správne a čo nesprávne. Takto amorálnosť trhov podryla morálku dokonca aj v tých oblastiach, kde sa bez nej spoločnosť nezaobíde... Pred profesionálne hodnoty sa dostal ziskový motív a z profesií ako právo alebo medicína – nehovoriac už o politike, akademickej obci a dokonca o filantropických a nevládných organizáciách – sa stal obchod“ (Soros: 2001, s. 175). Povýšenie trhových hodnôt, určených na individuálne rozhodovanie v konkurenčnom prostredí, do pozície spoločenských, ktoré sú určené na kolektívne rozhodovanie, v žiadnom prípade nedokáže naplniť ideu občianskych cností, vyžadujúcich spoluprácu aj konkurenciu!

Aby bolo jasné, **Soros** sa zasadzuje za oddelenie úlohy účastníkov trhu od účastníkov politiky, pretože ide o dve odlišné úlohy, ktoré „treba posudzovať podľa odlišných kritérií: trhové rozhodnutia podľa individuálnych dôsledkov, politickú účasť podľa spoločenských dôsledkov“ (Soros: 2001, s. 179). Trhový mechanizmus a zastupiteľská demokracia síce nedokážu naplniť očakávania, ktoré do nich občania vkladajú, to však neznamená, že by sme ich mali zavrhnúť – v duchu fundamentálnych parametrov otvorenej spoločnosti predstavujú politické procesy a trhový mechanizmus čosi, čo je potrebné vylepšovať, zdokonaľovať, nie zrušiť! A tu sa **Soros** vo svojej interpretácii zásadným spôsobom prihovára (v duchu nasledovania osvietenských ideálov?) za to, čo označil u svojho učiteľa ako politický idealizmus: „Politický proces podryva prevaha ziskového motívu nad občianskou cnosťou... Globálny kapitalistický systém je založený na konkurencii a konkurencia je taká veľká, že aj tí najúspešnejší musia bojovať o prežitie... Naša spoločnosť je bohatšia, som však presvedčený,

⁵⁷ Podobne **K. R. Popper** svoje úvahy o politickom systéme či „morálnej zjednocujúcej paradigme“ rozšíril na oblasť stanovenia legitímnej intenzity a rozsahu zasahovania liberálneho štátu do života jednotlivcov. V tomto smere zdôrazňoval, parafrázujúc „**Occamovu** britvu“, potrebu prijatia princípu nezasahovania nad nevyhnutnú mieru v oblasti udržania bezpečnosti a poriadku. Čo sa týka koncentrácie moci a ekonomickej prevahy bohatých nad chudobnými, aj liberálny štát si musí podľa **Poppera** ponechať predovšetkým dva zásadné atribúty svojho vplyvu – politický protekcionizmus a jeho ekonomický doplnok – ekonomický intervencionizmus.

že sme zároveň chudobnejší. Život by nemal byť len bojom o prežitie, a predsa sa charakteristickým znakom našej civilizácie stalo prežitie najzdatnejších... My však potrebujeme základný zmysel toho, čo je správne a čo nesprávne, akési vnútorné svetlo, ktorým sa riadime pri svojom konaní ako občania a politici. Bez neho nemôže fungovať zastupiteľská demokracia..., ak dovolíme, aby ziskový motív ovládol politickú scénu, spoločnosť stratí akýkoľvek morálny základ. Spoločnosť môže existovať aj bez morálneho základu, ale nemôže sa nazývať otvorenou spoločnosťou“ (Soros: 2001, s. 183).

Morálny základ otvorenej spoločnosti,⁵⁸ akákoľvek politická teória, racionálna či iracionálna platforma v podobe **Sokratovho** „daimonion“, **Cicerových** cností, **Augustínovej** metafyziky vnútornej skúsenosti, **Kantovho** kategorického imperatívu, **Nietzcheho** nihilizmu, večná dilema „je“ a „má byť“, možná pravda transcendentných vzorov – ideí **Platónovho** „skutočného“ sveta. Sen či skutočnosť, boh alebo človek, dobro alebo zlo, pravda či lož – morálna schizofrénia ako imanentná súčasť duchovných dejín ľudského rodu, ktorá má, podľa **C. Schmitta**, predovšetkým v oblasti toho, čo nazývame politické, mimoriadne silný status a veľkú mieru nezávislosti: „*Pripusťme, že v oblasti morálky sa základné rozdiely vidia medzi dobrom a zlom, v oblasti estetiky medzi krásnym a škaredým, v oblasti hospodárstva medzi rentabilným a nerentabilným. Jestvuje teda analogické základné odlišenie, ktoré by mohlo poslúžiť ako jednoduché kritérium v politickej sfére, a v čom spočíva?... Špecifické odlišenie, na ktoré sa môže redukovať politická činnosť a motivácia, je rozoznávanie priateľa do nepriateľa, ktoré predstavuje najvyšší stupeň intenzity spojovania a oddeľovania, združovania a rozbíjania*“ (Schmitt: 1982, s. 26).

Je otázne, či sa človek cieľavedomým konkurentom rodí alebo stáva. Nekritická dôvera motívu zisku a konkurencie, ktorá tlačí rozhodovanie dnešných politických elít najmä do oblasti tvorby rozpočtu, a nie tvorby pravidiel, povýšila ziskový motív na morálny princíp s veľmi vážnymi dôsledkami. Každý poriadok, aj v súčasnom „globalizovanom“ svete, funguje do veľkej miery v závislosti od toho, ako sa správa dominantná sila. Podľa **Sorosa** z perspektívy súčasnej chvíle v dejinách vodcovská úloha pripadá Amerike ako imperiálnej mocnosti a zároveň sile, ktorá má povinnosť prejavovať záujem o blahobyt sveta ako celku. Diskusia o problémoch vládnuceho svetového poriadku v intenciách globálnej otvorenej spoločnosti preto môže, ale nemusí znamenať jej stotožňovanie s liberálnou demokraciou –

⁵⁸ Morálku môžeme interpretovať aj ako univerzálny „božský inštinkt“, spoločný celému ľudstvu, bez rozdielu rasy a národnosti. V tomto kontexte predstavuje mravný zákon, postrádajúci účel, pretože tomu, kto ho rešpektuje, neponúka žiadnu kompenzáciu a pri jeho porušení nenasleduje žiaden trest. Je ťažké uveriť, že ju ľudia majú zapísanú vo svojom svedomí (vedomí) a je tak „zodpovedná“ za to, keď sa človek cíti vinný alebo ho „hryzie svedomie“...

otvorená spoločnosť síce odvodzuje potrebu liberálnej demokracie z uznania nášho nedokonalého chápania či omylnosti, ale ani ako epistemologický či politický projekt nemôže poskytnúť obsahový rámec globálneho vládnutia!

Praktizovanie princípov otvorenej spoločnosti je vlastne najviac ohrozené problémovými oblasťami, v ktorých dominantne prekvitajú mocenské ambície, predsudky, neznášanlivosť a iné citovo - mentálne bariéry ľudskej prirodzenosti. Neplatí to len v prípade neúcty k profesionálnym hodnotám, transformácie duševného vlastníctva na majetok, nemožnosti naplno zrealizovať politiku spoločnosti bez násilia, drog či chudoby, ale podľa **Sorosa** podstatu otvorenej spoločnosti najviac ohrozuje samonaplňujúce sa proroctvo, falošná metafora boja proti teroru, ktorá bola reakciou americkej vládnej administratívy na teroristické útoky z 11. septembra 2001 v New Yorku. Tým, že prezident **Bush** „vyhlásil vojnu proti teroru, zavesil na klinec kritický spôsob myslenia, ktorý je jadrom otvorenej spoločnosti... Keď si najsilnejší národ na svete skresľuje pravdu, ignoruje svetovú mienku a kašle na medzinárodné právo, svetovému poriadku hrozí veľké nebezpečenstvo. Kto by si bol pomyslel, že Spojené štáty, ktoré som sa naučil považovať za zástancu demokracie a otvorenej spoločnosti, by sa mohli stať hrozbou pre svetový poriadok?“ (Soros: 2007, s. 83). Vyjadril tak presvedčenie, že práve pri vojne s terorom sa Amerika pomýlila (vpád do Iraku, súhlas obyvateľstva s politikou prezidenta vyjadrený jeho znovuzvolením, zneužitie terorizmu na zasievanie strachu a nekritického prijímania politiky), vstúpila na veľmi nerovnovážne územie a čosi s ňou (s nami?) nie je v poriadku...

Možno je to práve iluzórna nereálnosť ľudských ambícií pri formulovaní svojich regulatívnych ideálov, a možno je to len ďalší argument pre podporu názoru, že „jednotlivec je krehká trstina, na ktorej nemožno založiť hodnoty otvorenej spoločnosti“ (Soros: 2007, s. 85). Nerovnovážne územie, to je vyhlásenie kritiky za nevlastenecký akt, čím sa zábrany a protiváhy, chrániace demokraciu, postupne odstránili, ovládla sa výkonná moc štátu, neobmedzený rozsah výkonnej moci vo vojne proti teroru umožnil manipuláciu s názormi a správaním na vedeckom základe - vojna proti teroru „umožnila, aby si prezident prisvojil neobmedzenú moc a zatiahol národ do zle vymysleného a zle uskutočňovaného dobrodružstva, ktoré podryje americkú nadvládu, ktorú malo utvrdiť“ (Soros: 2007, s. 86). Tak ako vždy doteraz, aj v súčasnosti podľa **Sorosa** platí, že ak nejaké autoritárske hnutie príde k moci, nadobúda úctyhodnosť a autoritu štátu, nelegitímne postoje jeho nositeľov získavajú status

legitímnych, podporujú ho rôznorodé skupiny, zjednotené túžbou po politickej moci a vplyve, takže namiesto solidarity a spolupráce sa stáva legitímnou téma sociálneho darwinizmu.⁵⁹

Charakter tejto hrozby pre americkú spoločnosť sa dá vymedziť najmä z perspektívy neprípustnej miery koncentrácie výkonnej moci v rukách vedenia štátu. Ak však k tomu prirátame pozoruhodnú ľahostajnosť americkej verejnosti v podobe jej nekritickej podpory takejto politiky (vrátane podvodu s falošnou zámienkou na vyvolanie invázie do Iraku), máme do činenia s veľmi paradoxným fenoménom postmodernej reality západného sveta – nadmerný obdiv k úspechu, bez ohľadu na to, ako bol dosiahnutý, meraný peňažnými termínmi na úkor skutočnejších hodnôt, vytvára nestabilné základy spoločnosti! Keďže v ľudských záležitostiach „nepotrebujeme“ pravdu (v dôsledku reflexivity nám chýba kritérium posudzovania pravdivosti našich tvrdení, vedomie bežného človeka je skôr emocionálne než racionálne), jestvuje skratka k úspechu cestou vnútenia našej vôle iným ľuďom. Racionálny argument, ktorý podporuje takýto postoj a mal by viesť pozornosť smerom k veľmi vážnym ohrozeniam princípov otvorenej spoločnosti (charakteru jej prívržencov), sa potom dá vyjadriť nasledovne: „*Skutočnosť možno zmanipulovať vyhlásením istých vypočítavých výrokov za pravdu, tieto výsledky však majú sklon rozchádzať sa s očakávaniami*“ (Soros: 2007, s. 93).

Širokú verejnosť nezaujímajú argumenty intelektuálnej či vedeckej povahy, zaujíma sa o výsledky, ktoré by boli v súlade s jej očakávaniami. Predstavy o zastupiteľskej demokracii a trhovej ekonomike, ktoré majú svoj pôvod v osvietenstve, sú konfrontované s politickou realitou, ktorá nezakladá väzbu volič – reprezentant (a naopak) na obhajobe určitých hodnôt bez ohľadu na znovuzvolenie! Podstata (nie len) americkej demokracie, reflektujúca rozdelenie moci, nemá teda ani podľa **Sorosa** veľa spoločného so základným postulátom teórie otvorenej spoločnosti – s poznaním, že konečná pravda leží mimo nášho dosahu: „*Pojem otvorenej spoločnosti sa nesprávne chápe..., Amerika je otvorená spoločnosť*“

⁵⁹ Sociálny darwinizmus predstavuje súčasť západnej civilizačnej pradámy, ktorá radikalizáciou ideí **Charlesa Darwina** (1809 – 1889) a ich prenesením do politickej roviny v druhej polovici 19. storočia vytvorila živnú pôdu pre rozšírenie rasizmu, totalitarizmu, antisemitizmu a imperializmu. **Darwinove** závery o evolúcii prírody, o nevyhnutnosti, ale aj rozdielnej schopnosti prispôsobovania sa každého individua okoliu (boj o život, prirodzená selekcia tých najsilnejších), ku ktorým dospel na základe svojej praxe a zovšeobecnenia obrovského množstva faktov z biológie a poľnohospodárstva („*O vzniku druhov prirodzeným výberom čiže uchovaním prospešných*“), viedli k revolúcii v prírodovednom myslení a zároveň k pokusom o ich uplatnenie v politickej praxi. Napríklad najvýznamnejší anglický sociálny filozof druhej polovice 19. storočia **Herbert Spencer** (1820 – 1903) sa pokúsil spojiť liberálne princípy voľnej konkurencie s biologickými poznatkami a dokonca už 6 rokov pred **Darwinom** sformuloval tézu „boja o život“ a presadenia sa najlepších. V Nemecku sa ako rozhodný predstaviteľ sociálneho darwinizmu angažoval **Alexander Tille** (1866 – 1912) - odmietal demokraciu a liberalizmus, odporúčal stavovsko – hierarchickú štátnu formu, založenú na prirodzenej selekcii, zdravom národe a práve lepšej rasy podmaniť si a ovládať menejcenné rasy.

nechápania koncepciu otvorenej spoločnosti a ani neuznávajúca jej princípy“ (Soros: 2007, s. 94 – 95). Koncepciu otvorenej spoločnosti v konečnom dôsledku nepovažuje ani za súčasť americkej politickej tradície...

To má samozrejme veľmi vážne a nepriaznivé dôsledky, pretože namiesto toho, aby sme od svojich zvolených lídrov chceli, aby nám povedali pravdu, chceme od nich, aby „*nám zabezpečili sebauspokojenie*“ (Soros: 2007, s. 95). Máme tu vlastne stav, kedy sa politické a ekonomické elity v režimoch liberálnych demokracií vedome a so súhlasom voličov už nestarajú o ich skutočné potreby, ale o túžby, ktoré zároveň manipulujú a podnecujú! Charakter politiky sa vplyvom metód, používaných na komerčné účely zmenil, dohodu o vážení si pravdy, zmysle pre čestnosť a bezúhonnosť „*skorumpoval*“ najmä narastajúci konzumný spôsob života a fakt, že „*politici sa naučili vyhovieť túžbam voličov namiesto predkladania politiky, ktorej verili*“ (Soros: 2007, s. 99 – 100).

Spoločnosť, ktorá tvorí prešpekulovaný systém, kde si voliči volia kandidáta, ktorý im povie, čo chcú počuť a zároveň sa nemôžu vyhnúť tomu, aby nevideli, že sú manipulovaní, môžeme preto podľa **Sorosa** nazvať nielen transakčnou, nechápajúcou nejaký koncept, ale aj sebauspokojenou: „*Takto sa Amerika stala sebauspokojenou spoločnosťou... Američania majú veľa dôvodov na sebauspokojenie. Demokratický kapitalizmus, ktorý sa uplatňoval v Spojených štátoch, bol veľmi úspešný. Konzumný spôsob života podporoval dopyt..., prosperita posilňovala konzumný spôsob života, s ktorým sa dal do pohybu nezhubný kruh... Spojené štáty sa stali jedinou supervelmocou a stali sa hlavným sponzorom globalizácie, ktorá sa zasa stala dobrodením*“ (Soros: 2007, s. 100). Dominancia, akokoľvek produktívna a žiaduca, sa ale nikdy neudrží naddlho a sebauspokojenie nakoniec privedie spoločnosť, neochotnú konfrontovať sa s nepríjemnými skutočnosťami, do pozície fiktívnej dezinterpretácie reality, pravého opaku omylnosťou poznamenaného zmyslu pre logiku životných súvislostí!⁶⁰

Dosiahnutie konečného víťazstva v celosvetovej vojne proti terorizmu ako cieľ americkej politiky si všima popredný britský politológ a publicista **T. G. Ash**. Upozorňuje

⁶⁰ O tom, že s americkou demokraciou nie je nič v poriadku, píše vo svojej knihe „*Budúcnosť slobody*“ aj **F. Zakaria**. Demokraciu považuje za veľmi krehké dielo, na ktorom sa v Amerike a vo svete stále pracuje, no napriek evidentnej prosperite a pokroku v dejinách Západu evidentne pretrváva a narastá napätie medzi demokraciou a liberalizmom. Tento trend možno obzvlášť citelne identifikovať v USA, kde sa obyvatelia domnievajú, že „*s ich krajinou a obzvlášť s ich politickým systémom sa deje niečo zásadne zlé. Jednoducho povedané, väčšina Američanov stratila vieru v demokraciu... USA vznikli ako republika, ktorá verila v rovnováhu medzi vôľou väčšiny a právami menšiny alebo, všeobecnejšie povedané, medzi slobodou a demokraciou... Dnes sa však čoraz viac prijíma prostoduchý populizmus, ktorý si cení popularitu a otvorenosť ako zásadne meradlá legitimity... Výsledkom je hlboká nerovnováha amerického systému, viac demokracie, ale menej slobody*“. Bližšie pozri: Zakaria, F.: *Budúcnosť slobody. Neliberálna demokracia v USA a v zahraničí*. Bratislava: Kalligram 2010, s. 152.

prítom na zaujímavé otázky, ktoré sa vynárajú z neustále sa opakujúcich „metapříbehov“ o vojne proti terorizmu, prichádzajúce od politikov a zo strany masovo – komunikačných prostriedkov: „V učebniciach dejepisu sa píše, že v rokoch 1939 – 1945 zúrila na našej planéte druhá svetová vojna a zhruba od roku 1946 až do roku 1989 vojna studená. Ako pomenujú historici kapitolu svetových dejín, ktorá sa začala 11. septembra 2001? Bushova vláda ju nazvala vojna proti teroru, ale čo to znamená? Nacistické Nemecko i Sovietsky zväz boli konkrétne štáty, ale teror, čiže zastráňovanie alebo hrozba násilím je abstraktný pojem. I v prípade, že ho chápeme ako zjednodušený výraz pre terorizmus, nie je jasné, aké ciele vojna proti nemu sleduje a za akých podmienok ju možno prehlásiť za vyhratú“ (Ash: 2006, s. 110). V prípade útokov medzinárodných teroristov môže ísť o špičku ľadovca, ktorá v podobe vredov na tele politiky signalizuje, že svet sužuje závažná choroba, ktorú sa zrejme nepodarí odstrániť iba tým, že zlikvidujeme „všetkých teroristov“, vyriešime otázku zbrání hromadného ničenia či eliminujeme problémové štáty, ale z hľadiska medzinárodných vzťahov v prvom rade odstránime príčiny, ktoré fungovanie a hrozbu tohto fenoménu priamo podmieniajú (sociálne nerovnosti, ideologické a náboženské diferencie).

Považujeme za dôležité zdôrazniť, že fakt, keď najmä globálna ekonomika nekorešponduje s politickou architektúrou, stavia abstraktný teoretický rámec otvorenej spoločnosti do roviny morálnej dilemy, ako zosúladiť (nie len) trhovú mechanizmus s ľudsky dôstojnou a civilizovanou existenciou. Spoločenská zodpovednosť pri riadení podniku, filantropickej nadácie alebo verejne obchodovateľnej spoločnosti vyžaduje konanie, sledujúce v prvom rade uspokojenie obchodného záujmu. Povrch má väčšiu váhu ako podstata, dokonca „aj tí, ktorí majú úprimnú motiváciu, sú nútení pripisovať potrebnú váhu obchodným záujmom... Ľudia na ich čele môžu mať dobré zámery a môžu to byť čestní občania, ale ich manévrovací priestor je prísne obmedzený ich postavením. Ich povinnosťou je hájiť záujmy spoločnosti... To isté platí aj o mimovládnych organizáciách. Aj ony sú jednoúčelovými organizáciami, ktoré sa nemôžu odpútať od cieľov, o ktoré im ide“ (Soros: 2001, s. 186 – 187). Riešenie je takto na strane každého jednotlivca, každej spoločnosti, nakoľko „neexistujú všeobecné pravidlá o tom, ako sa správať k ľuďom, ako zosúladiť ohľady k iným s požiadavkami obchodného správania; každý si musí vytvoriť vlastné pravidlá a žiť s ich dôsledkami“ (Soros: 2001, 185).

Zavádzanie pravdy a iných spoločenských hodnôt konkurenčným procesom, fungujúcim v oblasti ekonomiky, spôsobuje podľa **Sorosa** dezintegráciu globálneho kapitalistického systému, ktorý je deformovaným typom otvorenej spoločnosti. Súčasnosť v kontexte dejín však z tohto pohľadu nie je ničím výnimočná, nepríjemné zdroje nestability

predstavujú len ďalšie ohniská v kontinuite konjunktúry a úpadku. Cesta prechodu od uzavretej spoločnosti k otvorenej, jedna z najhlbších revolúcií, akú kedy ľudstvo realizovalo, sa výrazne komplikuje deštručnou kapacitou ľudskej prirodzenosti, technologického pokroku, nestability medzinárodného finančného systému a zlyhania politiky na národnej a medzinárodnej úrovni, ale napriek tomu našou výhodou zostáva vedomie, že skutočnosť nie je až tak vzdialená od vytúženého cieľa – tvoriť a hľadať lepší svet, naučiť sa robiť veci tak, ako najlepšie vieme, hľadať a odstraňovať vlastné chyby, nájsť rovnováhu medzi povahou vlastných cieľov a realizmom ich uskutočnenia. Je to, tak ako vždy doteraz, len na nás, aby sme po tejto ceste veľkej revolúcie, ktorá je zrejme stále na svojom začiatku, išli ďalej do neznáma, neistoty a nebezpečenstva, pretože objektívne vo vývoji života a subjektívne v našom vnímaní hodnôt všetko smeruje nahor.⁶¹

Ide o dobrodružstvo života, ktorý podstupuje riziko nových a cudzích okolností a vyhľadáva ich. Naše moderné „otvorené“ spoločnosti podľa **Poppera** v mnohých aspektoch tieto parametre už naplňajú, pretože v dôsledku straty svojho organického charakteru sa „otvorená spoločnosť postupne stáva tým, čo by som rád nazval abstraktnou spoločnosťou... Tento jav, ktorý bol len zriedkavo pochopený, je možné vysvetliť hypoteticky. Predstavme si spoločnosť, v ktorej sa ľudia prakticky nikdy nestretávajú zoči – voči, v ktorej všetky záležitosti vybavujú izolovaní jednotlivci, ktorí spolu komunikujú strojom písanými listami či telegramami a ktorí sa pohybujú v uzavretých autách. (Umelá inseminácia by dokonca umožňovala aj rozmnožovanie bez osobnej prítomnosti.) Takáto spoločnosť by mohla byť nazvaná úplne abstraktnou či odosobnenou spoločnosťou“ (Popper: 1994, s. 158 – 159).

V podobnom duchu uzatvára svoju analýzu **G. Soros**, ktorý otvorenú spoločnosť považuje (okrem iného) za teoretický model (ne)dokonale meniteľnej spoločnosti: „Alternatívy by boli k dispozícii vo všetkých oblastiach bytia: v osobných vzťahoch, názoroch a myšlienkach, výrobných procesoch a surovinách, spoločenskej a ekonomickej organizácii, a tak ďalej. V týchto okolnostiach by jednotlivec zaujímal najvýznamnejšie postavenie. Členovia organickej spoločnosti nie sú vôbec nezávislí; v nie celkom dokonale meniteľnej spoločnosti správanie ľudí ešte vždy obmedzujú ustálené hodnoty a vzťahy; ale v dokonale

⁶¹ Už spomínaný **T. G. Ash** sa na budúcnosť Západu díva pomerne optimisticky, pretože kríza, ktorú momentálne prežívajú jeho obyvatelia, im zároveň dáva veľkú príležitosť: „Chytíme sa jej, alebo sa bude Európa i naďalej zaoberať hlúpu predstavou, že by s mohla stať supervelmocou schopnou konkurovať Spojeným štátom, a zmarí tým svoje ciele?... Podľahne Amerika zvodom, ktoré vyplývajú z jej dominantného postavenia, budú si bohatí stále užívať a dívať sa, ako chudobní živoria a umierajú? A zostane utrpenie neslobodných slobodným ľahostajné? Ti, ktorí túžia po slobodnom svete, by sa mali riadiť pesimizmom intelektu a optimizmom vôle... Vôľa je totiž aktívna, vzdorná a bojovná. Očakávajme teda to najhoršie a snažme sa, aby všetko dopadlo čo najlepšie“. Bližšie pozri: Ash, T. G.: *Svobodný svět. Amerika, Evropa a budoucnost Západu*. Praha – Litomyšl: Paseka 2006, s. 192.

otvorenej spoločnosti nijaké jestvujúce putá nie sú konečné a vzťah ľudí k národu, rodine a druhom závisí výhradne od ich vlastných rozhodnutí. Keď sa pozrieme na rub mince, znamená to, že sa stratila stálosť spoločenských vzťahov; organická štruktúra spoločnosti sa rozložila do takého stupňa, že jej atómy, jednotlivci, sa tmolia hore – dolu bez akýchkoľvek koreňov... Takto vznikajú možnosti voľby, aké by sme si kedysi nevedeli ani predstaviť. Eutanázia, genetické inžinierstvo a vymývanie mozgov sa stávajú praktickými možnosťami. Najzložitejšie ľudské funkcie, ako napríklad myslenie, sa dajú rozložiť na svoje prvky a umelo reprodukovať. Všetko sa zdá možné, pokiaľ sa neukázalo, že je to nemožné. Azda najzarážajúcejšou charakteristikou dokonale meniteľnej spoločnosti je úpadok osobných vzťahov... Obraz, ktorý sa pred nami vynára, nie je veľmi radostný. Otvorená spoločnosť sa ako hotová vec môže ukázať oveľa menej žiaduca, než sa vidí tým, ktorí na ňu hľadajú ako na ideál. Aby sme uviedli vec na pravú mieru, treba mať na pamäti, že každý systém sa stane absurdným a neznesiteľným, keď sa dovedie do svojho logického záveru, či už ide o Moreovu Utópiu, Defoeove imaginárne krajiny, Huxleyho Krásny nový svet, alebo Orwellove 1984“ (Soros: 1996, s. 242 – 244).

Ťaživý paradox, slasná ilúzia, alebo degenerovaný produkt ľudskej túžby po lepšom svete (matrix)? Interaktívne technológie, schopné vykúzliti virtuálnu realitu bohatstva, dokonalosti a slobody, premieňajú dávne ľudské sny na každodennú simulovanú existenciu. Fantomat, stroj na vytváranie virtuálnej skutočnosti, o ktorom písal v roku 1964 poľský spisovateľ **Stanislaw Lem**,⁶² už okolo nás dlhšiu dobu ponúka virtuálnu realitu, v ktorej môžu konzumenti uniknúť do simulovaného prostredia podľa vlastnej voľby. Mystický kameň mudrcov, po celé stáročia živená predstava dokonalého hmotného a duchovného sveta, sa tak do istej miery zrači v koncepte abstraktnej otvorenej spoločnosti, z nášho pohľadu elitárskej predstave o živote reálnych sociálnych skupín, tvorených ľudskými falzifikátmi, o živote človeka, ktorý by na ceste za splnením svojho sna pravdepodobne opustil sám seba...

⁶² Lem, S.: *Summa Technologiae*. Magnett – Press 1995.

3 PRODUKTÍVNOSŤ „SCHIZOFRÉNIIE“ V TEÓRII A PRAXI HUMANIZMU

„Postavil som ťa dprostred sveta, hovorí Boh Adamovi, aby si sa tým ľahšie rozliadal a videl všetko, čo ťa obklopuje. Nestvoril som ťa ani ako nebeskú, ani ako pozemskú bytosť, ani ako smrteľného, ani ako nesmrteľného len preto, aby si sa ty sám, podľa svojej vôle a ku svojej cti, stal svojim vlastným sochárom a tvorcom: môžeš sa zvrhnúť na zviera a môžeš sa povzniesť na bytosť podobnú Bohu“.

Mirandola

Dráma živého boja spoločenských predstáv a ideálov, odzrkadľujúca intelektuálne dobrodružstvo ľudského rodu pri ambíciách o racionálny prienik do dynamiky neustáleho kolobehu začiatku a konca, fascinácia nad tým, ako svet, veci či ľudia fungujú a prečo sú také, aké sú, neustále ženu snaženie človeka smerom k odkrývaniu primárneho zdroja, ktorý nesie zodpovednosť za túto duchovnú schizofréniu vlastnej evolúcie. Schizofréniu v nekonečnej mnohotvárnosti svojich prejavov, večnú otázku, predurčujúcu heroickú tragickosť ľudského osudu, so snahou substanciálne uchopiť vlastnú neuchopiteľnú a mnohorozmernú podstatu: *„Naše myšlienky sú determinované objektmi a javmi, na ktoré sú zamerané a sociálnymi javmi, v rámci ktorých sa formujú a prostredníctvom ktorých sú sprostredkované... Na rozdiel od všeobecného presvedčenia zastávam názor, že v nich nie je nič pasívne ani podriadené osudu. Naopak, ide o skutočný základ pozície, z ktorej môže byť správne pochopená sloboda. Pozície, osvetľujúcej príčiny, umožňujúce vznik ideí a podmienok, v rámci ktorých sa môžu rozvíjať“* (Sayers: 1985, s. 208).⁶³

Schizofréniu, ktorá je aj vo svojej exteriorizovanej podobe dokonalým stelesnením ťaživého paradoxu: materiálne, charakterové, intelektuálne zdokonaľovanie človeka a podmienok jeho existencie, výsledkom čoho je (takmer) kontrolovaný stav prírody, úroveň dosiahnutej kultúry, víťazstvo nad nedostatkom, chudobou, hladom, si podávajú ruku

⁶³ Existuje veľké množstvo interpretácií, ktorých ambíciou je teoretická reflexia uvedeného stavu. Z nášho pohľadu sa ako vysoko produktívne javí vysvetlenie, vychádzajúce zo syntézy **Hegelovej** dialektiky myšlienok (myšlienky sa vyvíjajú dialekticky a vedú ku koncu dejín – slobode) a **Marxovho** dialektického materializmu (vývin myšlienok určujú výrobné podmienky a vzťahy, ich odrazom je ideologická nadstavba). Myšlienky ani materiálne podmienky sa nevyvíjajú sami osebe - dialektický proces vytvára vzájomná súhra medzi materiálным a ideálnym ako niečím, čo sa nezhoduje ani neurčuje.

s nenávisťou, vojnami, rasovými čistkami, iluzórnym obrazom dostatku a prosperity, s dichotómiou skutočného stavu vecí a hypotetickou povahou našich pojmových ideálov! Schizofréniu životných napätí medzi slobodou a nutnosťou, medzi tým, čo sa smie a tým, čo sa musí, medzi spojením konečného s nekonečným, relatívneho s absolútnym, duchovného s hmotným - schizofréniu životného zápasu, naplno obnažujúcu dynamický rozvoj všetkých jeho zákonitostí a antagonizmov!

Vedomá skúsenosť so skutočnosťou je tak stále plná neočakávaných udalostí a problémov, ktoré ľuďmi bytostne sprevádzajú stáročia a ktorých prítomnosť nedokážeme ani z perspektívy dneška uspokojivo vysvetliť. Podľa **A. Swifta** by sme preto mali analýzu akéhokoľvek javu vždy začať s použitím jednoduchej, ale o to užitočnejšej pomôcky – rozlíšením medzi pojmom a jeho rôznymi interpretáciami. Ak sa pridržíme tohto rozlíšenia, môžeme sa vyhnúť mnohým nejasnostiam. Pojem je totiž *„akási všeobecná štruktúra termínu a interpretácia pojmu je jeho konkrétna náplň, získaná upresnením niektorých jeho detailov. Najmä v politických debatách je príznačným javom zhoda ľudí na všeobecnej štruktúre pojmu – na tom, ako ho používať – a pritom majú ľudia odlišnú predstavu o jeho konkrétnej podobe“* (Swift: 2005, s. 21).

V humanitných vedách je v tomto smere situácia obzvlášť komplikovaná, pretože hypotetická (ne)definovateľnosť slobody, dobra, spravodlivosti, pravdy, morálky či humanizmu veľmi často rezultuje do hodnotových konfliktov racionálnych a osvietených aktérov, ktorými sú tieto kategórie produkované a pre „konzumáciu“ ktorých sú určené. **B. Horyna** upozornil na to, že v naznačených intenciách môžeme vidieť dôsledok procesov, zakladajúcich najvlastnejší rys európskeho myslenia – dichotomičnosť, vychádzajúci z perspektívy ponímania Európy, ktorá ju stotožňuje so Západom. Európa ako západ predstavuje prevzatie označenia, ktoré jej dali iní, pretože západ je možné použiť iba vtedy, ak stojíme na východ od označovaného územia a navyše je to pomenovanie *„pochádzajúce akoby z diaľky, z cudziny, z miesta, kde lúče vychádzajúceho Slnka smerujú hore a nie z Európy, miesta, kde naopak so zapadajúcim slnkom smerujú dole a za obzor... Na toto základné rozlíšenie nadväzuje Európa ďalšími polaritami..., myslením samej seba iba v konfrontácii pólou, v strete vlastného s inakosťou, vo vylučovaní cudzosti a v neprimeranej reakcii na odlišnosť. Východ a Západ, vlastné a iné, pól proti pólu, subjekt proti objektu, „ja“ proti „ne – ja“, pravda proti lži, dobro proti zlu, kresťanstvo proti islamu, boh a diabol, svetlo a tma, ľudskosť a barbarstvo... Európa proti všetkému neeurópskemu, to budú nabudúce najčistejšie znaky Európy, ktorá pohltená normovaním pravdy, dobra a skutočnosti*

urobí z neho nakoniec normu európskosti a bude ňou rozumieť aj normu kultúrnosti“ (Horyna: 2001, s. 15).

T. Münz zas poznamenáva, že uvedenú obsahovú diverzitu musíme vnímať predovšetkým ako dôsledok toho, že s *„ľudským duchom prišlo na svet aj ľudské zlo, špecifické zlo, ktoré vyplýva z človekovej prirodzenosti, vynachádzavosti a slobody, služobnosti jeho záujmom, až inštinktom. Zlo, aké na svete dovtedy nebolo a ktoré vie byť v určitých súvislostiach horšie než prírodné zlo. Je odstupňované a najhoršie z neho je morálne, úmyselné, pomstivé, ničivé zlo, v ktorom je rozum nepostrádateľný... Ľudský duch pochádza len zo živej prírody, je jej dieťaťom a má všetky jej pozitívne a negatívne vlastnosti – znásobené, umocnené jeho schopnosťami a možnosťami“* (Münz: 2002, s. 135 – 139). Ľudský duch, tento piaty prírodný živel s jemu vlastnou inteligenciou, dokáže zapojiť do svojich služieb aj ostatné živly a znásobovať svoje vlastné dobro, ale aj zlo, dokáže vytrysknúť do neobyčajných rozmerov v rozvoji svojich pozitívnych, ale aj negatívnych mohutností. Preto čo je pre jedného spravodlivosť, iný nazýva nespravodlivosťou, zbabelosť sa snúbi s hrdinkosťou, naša morálka je druhým vrcholom amorálnosti, sloboda otroctvom a štát sa v okamihu mení z dojky na suverénny nástroj ovládania človeka človekom. Chorály pre víťazov sú vydláždené slzami a bolesťou porazených, sila uznania a úspechu potopená v mori pokrytectva a pretvácky. Hrdina vrahom, tyran prototypom humanistu. Hľa, človek...

Predstavy ľudí o živote, šťastí či hodnotách boli a sú historicky podmienené. V podstate celé moderné dejiny sú plné duchovných zneistení a tápaní po možných východiskách programovo cieleného úsilia o blaho, spokojnosť a dôstojnosť každého jednotlivca, ktoré vedú k širokému spektru filozofických a politických názorov. Pojmová reprodukcia a racionálna analýza, zachytávajúce premenlivý vývoj mikroštruktúr spoločenského diania, nás preto privádzajú k potrebe univerzálnejšej klasifikácie historickej skúsenosti ľudstva, rozhodujúcou tendenciou ktorej je zovšeobecňovanie poznatkového materiálu, vedúce k zachyteniu podstaty a zmyslu toho, čo nazývame dejiny. *„Dejiny znamenajú konanie a tvorbu našich predchodcov, ktorí nás dovedli tam, odkiaľ nezadržateľne postupujeme ďalej. Ľudia od nepamäti vedia o svojich dejinách vďaka mýtom a legendám, od vynájdenia písma svoje činy a skúsenosti zaznamenávajú, aby zabránili ich zabudnutiu. Inak je to s vedou o dejinách. Chceme vedieť, čo sa skutočne stalo. Viazeme sa preto na ešte existujúce reálie, tzn. pramene, na dokumenty, svedecké výpovede, stavby a technické výkony, na básnické a umelecké výtvary. Všetky sú vnímateľné, no tak, že v nich chápeme ich údajný zmysel. Veda siaha potiaľ, pokiaľ správne rozumieme reálnej tradícii a pokiaľ môžeme overiť správnosť výpovedí svedkov“* (Jaspers: 2003, s. 29).

Vitálnym nervom životného postoja, od svojho vzniku poznamenaného už spomínanou schizofréniou, je vedomé uvažovanie o ľudskom postavení v súvislostiach sveta, ktoré môžeme pojmovovo uchopiť termínom humanizmus. Keďže „*človek ako racionálna a hodnotiaci bytosť neponecháva rozvoj ľudských predispozícií živelnosti a náhode, ale tento proces robí predmetom svojho poznávania, vedome ho projektuje a anticipuje*“ (Briška: 2000, s. 120), vo všetkých rozdielnych politických, filozofických, kultúrnych či ideologických predstavách o humanizme sa odzrkadľuje jeden spoločný motív, na ktorý poukazuje etymológia tohto slova.⁶⁴ Pojem „humanizmus“ vznikol z latinského „homo, humanus, humanitas“, teda človek, ľudský, ľudskosť a označoval atribúty týkajúce sa človeka ako špecifického druhu medzi živými bytosťami, s len jemu prináležiacimi vlastnosťami. Ponímanie ľudskosti ako vlastnosti byť človekom v tomto kontexte reflektovalo vlastnosti, ktoré nás na rozdiel od iných živočíchov robia ľuďmi. Riešenie otázky podstaty človeka sa takto prenieslo do polohy pýtania sa na to, čo znamená byť duchovnou bytosťou⁶⁵ obdarenou vedomím, vôľou, schopnosťou racionálne reflektovať či slobodne konať.

Človek nie je vec pohrúžená a uzavretá do seba, ale je bytosťou prekračujúcou svoje aktuálne bytie, vyčnievajúcou zo seba samej, utvrdzujúcou sa tým, že si osvojuje svet mimo seba, prekonáva sa ako aktuálna danosť a otvára sa tomu, čím ešte nie je, ale čím môže byť. Uvedený životný postoj, vyvierajúci z kritického, na vlastnom rozume založeného vzťahu ku skutočnosti a vyjasňujúci profil zásadných ľudských dimenzií, možností a perspektív v podstate znamená, že „*človek je ustavične mimo seba samého; tým, že sa projektuje a že sa stráca mimo seba, dáva žiť inému a na druhej strane tým, že sleduje transcendentné ciele, môže existovať on sám*“ (Sartre: 1997, s. 62 – 63) . Na ceste za humanizmom tak vlastne máme do činenia s dvoma jasne odlišiteľnými historickými pólmi, z ktorých jeden vyjadruje rozdiel medzi človekom a tým, čo je menej, a druhý vyjadruje rozdiel medzi človekom a tým, čo je viac ako on. Základňu pre jeho univerzálny význam síce človek odvodzuje z vlastnej, antropologicky determinovanej pozície, dominantne zohľadňujúcej intelektuálny vývoj kategórií rozumu a vôle, ale celkový obraz dotvára mystériom nepoznatelného a neuskutočniteľného, čo je mimo človeka a presahuje schopnosť jeho pochopenia...

⁶⁴ Napriek tomu, že pojem humanizmus má svoj pôvod v latinčine, jeho ekvivalentom sú studia humanitatis, o ktorých hovoril už **Cicero** v zmysle rozvíjania intelektuálnych činností (humanitas) pri čítaní starých filozofov a básnikov. Neskoršie významové konotácie tohto pojmu (najmä v období renesancie) preto odkazujú hlavne na revitalizáciu svetského kultúrneho dedičstva antiky.

⁶⁵ **J. A. Komenský** píše: „*Slovom duch označujeme na tomto mieste vrozenú silu našej duše, prostredníctvom ktorej sme ľuďmi. Tá nás, stvorených na obraz boží, robí od narodenia schopnými všetko rozumieť; z toho, čo sme porozumeli, vyvolať to lepšie; s nadšením sa usilovať o to, čo sme vyvolili; a dosiahnuť to, a konečne, keď sme to dosiahli, podľa svojej vôle nad tým vládnuť a využívať to*“. Bližšie pozri: Komenský, J. A.: *Vybrané spisy II*. Bratislava 1957, s. 234.

Ľudskosť predstavuje aj určitú morálnu kategóriu, rešpektujúcu ideu ľudskosti, teda predstavu človeka o dobrom a harmonickom živote s ľudskosťou, kategóriou človečenstva ako mravným ideálom! Takto chápaná humanita zameriava naše každodenné konanie k odporu voči vlastnej aj cudzej ne - humanite, k prekonávaniu zla dobrom a rezultuje do myšlienky celosvetového univerzalizmu, jednoty ľudského pokolenia. Požiadavka rozvoja bytostných mohutností vlastného „ja“ sa viaže na požiadavku lepších vzťahov medzi ľuďmi navzájom, takže humanizmus ako úsilie o rozvoj osobnosti človeka v najhlbších súvislostiach je vždy potrebné vnímať v úzkej korelácii s poľudšťovaním vzťahov medzi ľuďmi – humanitou.

Inak povedané, ak „ja“ označíme ako jednotlivca, individuum, potom sa vzťahuje jednak k „ne – ja“, ktoré predstavuje iné „ja“, spoločnosť, prírodu, ako aj k „ja“, teda k sebe samému. Tento vzťah je recipročný, pretože to, ako sa vzťahujem k sebe samému, do istej miery závisí od môjho vzťahu k „ne – ja“ a zároveň to, čím som „ja“, je spôsob, ako sa vzťahujem k „ne – ja“. Podmienenosť života v systéme týchto interakcií je predovšetkým funkčná, pričom zmyslom vzťahu medzi „ja“ a „ne – ja“ je schopnosť vzbudiť v sebe empatiu k „ne – ja“ v podobe tolerancie, ústretovosti alebo uznania práva na inakosť. Humanizmus vlastne vychádza z humanity, teoreticky ju zdôvodňuje, vedome rozširuje a realizuje v praktickom živote.⁶⁶

Výrazy snáh o vrcholnú harmóniu ľudskej existencie môžeme nájsť už v gréckej politickej filozofii, kde bolo nazeranie na človeka výrazne ovplyvnené prírodnými náukami, hlavne racionalizmom a vierou v prírodu a jej zákony. Základnou témou uvažovania o človeku bola myšlienka platnosti poriadku, daného prírodou, vo svete ľudských záležitostí, takže zákony a normy konania znamenali konvenciu, kopírujúcu prírodný poriadok vecí, ktorý bol takto ako ideál ich premietnutím do roviny spoločenského usporiadania. V súvislosti s transformáciou patriarchálneho zriadenia, ovládaného šľachtou, na demokratické a spravodlivejšie usporiadanie mestských štátov s písanými zákonmi môžeme konštatovať, že chápanie vesmíru ako čohosi, čo je ovládané regulujúcim princípom, sa stalo

⁶⁶ Na prirodzenú zasadenosť humanizmu do tradície západného myslenia poukazuje **D. E. Cooper** a pripomína, že svet má okolo tohoto termínu určitú mravnú auru, zodpovedajúcu chápaniu človeka a vecí v intenciách ľudských perspektív, ktoré však ignorujú ich paralelné biologické, priestorové či iné charakteristiky. Mali by sme preto rozlišovať druhový (rodový) humanizmus od iných, špecifických významov, ktoré sa vôbec nemusia viazať na špecificky ľudský spôsob existencie. Dokonca aj v rámci jednotlivých poňatí antropomorfného humanizmu nemusí mať veľa spoločného napríklad renesančný humanizmus s humanizmom osvietencov, **Heideggera**, **Nagela** či iných – no napriek tomu jeho všeobecná hodnota spočíva v tom, že je koncentráciou tradície, začínajúcej práve v období renesancie. Bližšie pozri: Cooper, D. E.: *The Measure of Things. Humanism, Humility, and Mystery*. Oxford: Oxford University Press 2002.

metafyzickým zdôvodnením mravnosti mestského štátu, ktorý pre dosiahnutie zdravia či blaženosti musí fungovať v súlade so zákonmi prírody.

Uvedená názorová platforma sa napríklad premietla aj do koncepcií predstaviteľov iónskej školy (**Thalés, Herakleitos, Demokritos**), ktorí rozvíjali teóriu o harmónii a kompromise. Svet pokladali za zjednotenie stáleho boja a rozporuplnosti, čo rezultovalo do názoru o potrebe hľadať správnu životnú pozíciu elimináciou krajností, otrasov a snažiť sa o zmierenie, harmóniu (zmysel pre mieru). Humanistická perspektíva emancipovaného človeka s týmito vlastnosťami sa neskôr prejavila v esteticko - etickom ideáli kalokagathie, podľa ktorého dobrý občan disponuje zároveň morálnymi cnosťami a fyzickou krásou, predstavuje akúsi harmóniu duše a tela, vnútorného a vonkajšieho princípu zdokonaľovania mravných a fyzických schopností. Tieto idey postupne našli svoju odozvu v politických myšlienkach obdobia helénizmu (epikureizmus, stoicizmus), kde môžeme nájsť zárodoky hlásania teórie o podliehaní všetkých ľudí bez rozdielu rovnakým prírodným zákonom a ideu svetoobčianstva, znamenajúcu príslušnosť všetkých ľudí k veľkej nadnárodnej a nadštátnej spoločnosti, kde neexistujú rozdiely, kde sú si všetci svojou prirodzenosťou rovní.⁶⁷

Humanizmus postupne získava status kultúrno – historickej kategórie, respektíve svetonázoru, ktorý ako ústredná spoločenská hodnota a stimul ľudského konania začína meniť podobu sveta. Nie je to teda výlučne duchovný fenomén ľudských dejín, ale predstavuje (obzvlášť vo svojej renesančnej verzii) emancipačný pohyb, uvoľňujúci erupciu intelektuálnej a umeleckej mohutnosti človeka a v podobe novohumanizmu (osvietenský humanizmus, súvisiaci so spoločensko – politickými pomermi počas francúzskej revolúcie) zas obrovský vzostup síl, ktoré v praxi chceli uskutočniť dávny sen o regnum homini – spoločenstve, kde vládne rozum a humánnosť. Pri reflexii základných determinantov a charakteristík humanizmu považujeme za dôležité zdôrazniť práve jeho spoločensko – praktický a kultúrno – historický rozmer, spojený so starostlivosťou o blaho človeka, s bojom za formovanie osobnosti a dôstojnosti človeka v rámci lepšieho sveta, ktorého základné parametre si osvojuje výchovou a vzdelaním! Keďže sociálny život, patriaci do obsahu

⁶⁷ Zrod filozofických ideí o bratstve ľudstva, univerzálnom svetoobčianstve, rovnosti a sociálnej spravodlivosti všetkých ľudí bez výnimky korešponduje s náboženskou, monoteistickou vierou v otcovstvo „Boha“. Tieto idey našli svoj výraz aj v politickej organizácii, uplatnili sa v imperiálnych **Perikleových** Aténach, v **Alexandrovej** ríši, čo nesporne prispelo aj k čoraz čulejším kontaktom medzi Východom a Západom. Fundamentálnou reláciou je mohutnosť vnútorného morálneho presvedčenia, lásky k bližnému, z ktorej sa následne kreovali idey duchovnej jednoty celého ľudského pokolenia a demokratizmus vzťahov uprostred prvotných kresťanských obcí. V širšom kontexte môžeme takúto interpretáciu, spolu s tradíciou radikálneho humanizmu a pocitom relativity, považovať za paradigmy vývoja Európy (individualistický altruizmus je základom západnej civilizácie, tvorí hlavnú náuku kresťanstva a jadro všetkých etických náuk, ovplyvňujúcich mravný vývoj človeka).

štrukturálneho plánu ľudského rodu, je poznamenaný rozmanitosťou sociálnej organizácie a sociálnych funkcií, teoretické zdôvodnenie myšlienky o moci, legitimizovanej záujmom o blaho (blaženosť, najvyššie dobro) človeka je základom všetkých koncepcií a náuk o štáte, ktoré sledujú víziu hľadania lepšej spoločnosti, v mene ktorej sa ľudia usilujú odstrániť či odmietnuť nespravodlivý poriadok a porobu. Prirodzený bimorfizmus totiž predpokladá minimálne dve organizácie, dva nedeliteľné systémy kvalít, ktoré robia z každého jednotlivca súčasne náčelníka s pudom rozkazovať a poddaného, ochotného počúvať a uctievať.

Étos humanizmu v naznačených intenciách charakterizoval jeden z najväčších humanistov obdobia renesancie, **Pico de la Mirandola** vo svojom traktáte „*O dôstojnosti človeka*“ (túto charakteristiku uvádzame na úvod ako „motto“). V podstate ním vyjadril fundamentálny rozmer impozantnej duchovnej éry, keď rozum obral človeka o skutočnosť a vyhnal ho do slzavého, krvou a potom naplneného údolia poznávania, na ktoré je odkázaný a ktoré mu síce darovalo slobodný údel toho, kto vie, ale zároveň ho zavalilo ťažkým bremenom zodpovednosti zvažovať, hodnotiť, teda vedieť. Práve postuláty **Mirandolovho** voluntarizmu, antropocentrizmu a subjektivismu, v roku 1486 sformulované pod heslom „*môžeme byť tým, čím chceme byť*“, predstavujú – podľa **J. Carrola** - ideový základ pre implementáciu prvkov cieľavedomej racionality do etickej a politickej podoby pri formovaní novej kapitoly v dejinách vývoja ľudských spoločností - svetského humanistického myslenia. Ich „*cieľom bolo zaviesť na Zemi poriadok daný človekom, v ktorom by bez akejkoľvek transcencie či nadprirodzených síl prevládli šťastie a sloboda – poriadok, v ktorom bude človek pánom..., nahradit' boha človekom, z ktorého si trúfol urobiť stred vesmíru, ba čo viac – urobiť z neho boha*“. Dôsledky uvedených ambícií však podľa autora viedli k stavu, kedy nám neostáva nič iné, ako „*moc, ktorá poháňala našich predkov v mene svojej neúprosnej logiky neochvejne vpred, stvorila ohromnú, silným jasom žiariacu metropolu kultúry..., kládla najrevolučnejšie a najrozpornejšie otázky v histórii ľudstva a predstavovala budúcnosť duše západu vyhlásiť za mýtus, absurdným a cynickým hrobom ktorého sa stal Osvienčim, ktorý jednoducho sklamal a naďalej rozdeľuje osvietených ľudí...*“ (Carroll: 1996, s. 7 – 9).⁶⁸

⁶⁸ Humanistická perspektíva, zachytená v onom „môžeme byť tým, kým chceme byť“, sa orientovala na exkluzívne postavenie ľudského „ja“ v hierarchii tvorstva a na stanovenie človeka ako cieľa, obsiahnutého vo všetkom ostatnom. Za „zlyhaním“ humanizmu môžeme takto vidieť aj nedostatočne odhadnuté ambície človeka, ba možno kardinálny omyl – nerešpektovanie skutočnosti, že nie je zároveň tvorcom aj predmetom stvorenia, že ľudský rozum a slobodná vôľa sa dokážu presadiť len v pomerne prísnych limitách svojej činnosti a metafyzika mravného vedomia môže byť len večne živou paródiou na nevyčerpatelnú predstavu o hmotnom dostatku...

Veľké premeny sa veľmi často vyznačujú tým, že medzi starým v stave rozkladu a novým, ktoré vzniká, sa otvára čosi ako priepasť, z ktorej na povrch vyraďajú konštruktívne, ale aj deštruktívne sily. Už začiatkom 14. storočia dochádza k výraznému uvoľneniu vzťahu medzi štátom a cirkvou, autori ako **Dante**, **Petrarca** a **Boccaccio** začali, v nadväznosti na ideály a vzdelanosť antických učencov, formulovať v protiklade k prísnemu rímsko – katolíckemu univerzalizmu ideu nezávislosti vedy, umenia a filozofie od kresťanskej dogmy. Stupňovanie vzájomných bojov medzi pápežmi a cisármi viedlo v politických a právnych teóriách k transformácii predstáv o jednote náboženského a svetského elementu na zdôvodňovanie idey partikularizmu, národnej monarchie či zvrchovanosti ľudu.

Zárodky moderných politických ideí v 14. storočí potvrdzujú najmä diela **Marsilia z Padovy** „*Defensor pacis*“ („Obranca mieru“) a už spomínaného **Danteho** „*Božská komédia*“. Kultúrno – politický život v Európe ovplyvnila aj tzv. Veľká schizma v roku 1378, kedy došlo prvýkrát v histórii k vzájomnej exkomunikácii dvoch pápežov, vytvoreniu „duálneho“ systému v rámci cirkvi a formálne sa celý proces ukončil až reštauráciou pápežstva o takmer štyridsať rokov neskôr na Kostnickom koncile. Nebezpečenstvo recidívy schizmy sa však od týchto udalostí stalo imanentnou súčasťou vývoja v cirkvi, pred ktorou vyvstala nevyhnutnosť vnútornej reformy náboženskej praxe...⁶⁹

Rozklad univerzálneho vplyvu cirkvi, viac ako tisícročného výlučného správcu európskeho dedičstva ideí a hodnôt, bol sprevádzaný zmenami v spoločensko – politických pomeroch, nakoľko reformný proces kráčaľ ruka v ruke s posilňovaním moci štátu, respektíve legitimizáciou feudálnej monarchie. Spojením pravidiel feudalizmu a mocenským potenciálom monarchie, s podporou cirkvi, sa začali realizovať kontúry útvaru, ktorý

⁶⁹ V kontexte predkladaných úvah si dovoľíme zdôrazniť veľmi dôležitý rozmer vo vývoji humanizmu vtedajšej Európy, ktorým bol stále výrazný vplyv kresťanského náboženstva. Hoci sa humanisti tohto obdobia stavali veľmi negatívne k úlohe „kléru“ a otrockému podliehaniu jeho dogmám, nebolo by korektné pripisovať humanizmu nejaké protináboženské zameranie. Napriek tomu, že rozum bol často pasovaný za posledného arbitra v teoretických a praktických otázkach, už oveľa skôr **T. Akvinský** urobil intelektuálne aj duchovne prijateľný kompromis medzi gréckym racionalizmom a kresťanskou vieroukou, ktorý viedol k prekonaniu stredovekej prísnej askézy a postulovaniu telesnej a duševnej harmónie, rovnováhy, umiernenosti. V intenciách samotného kresťanského náboženstva to viedlo k novému vyjadreniu jeho princípov a syntéze jeho ideových odkazov s humanizmom (kresťanský humanizmus). Napríklad kresťanské poslanstvo spásy vystupuje ako ohlasovanie novej slobody alebo oslobodenia (*eleutheria*). Tento výraz zodpovedal klasickému pojmu právo – politickej slobody, nie však slobody vôle, ale stavu slobodného občana v kráľovstve Božom. U **Augustína** sa tlačí do popredia reflexia slobody voľby a vôle pod titulom „*liberum arbitrium*“, čo neskoršie viedlo, najmä pod vplyvom **T. Akvinského**, k veľkej, špekulatívne hlbokoj metafyzike slobody, spájajúcej **aristotelovsko – augustínovské** motívy chápania subjektívnej slobody vôle... Príspevkom z opačného tábora bola snaha kozmopolitných učencov, z ktorých vynikal najmä „pápež humanistov“ **Erazmus Roterdamský**, o zjednotenie humanizmu s kresťanskou zbožnosťou. Z pozícií kresťanskej morálky interpretoval najmä myšlienky, ktoré by regulovali politickú vôľu panovníka v zmysle nasledovania kresťanskej výchovy pod dohľadom bible. Výsledkom tejto jednoty bol postulát tradičného politického moralizmu, preferujúceho princíp výchovy pred zmenou politických inštitúcií.

nazývame moderným štátom - predchodcom moderného európskeho štátu. Určitý stupeň centralizácie, vznik daňového systému, štátnej správy či súdov prispeli k hľadaniu nového princípu štátnosti, ktorý by nevychádzal z príslušnosti k polis, ale čohosi väčšieho, silnejšieho, čo dokáže garantovať a chrániť pred svojvôľou. Všetky tieto aspekty sociálnej skutočnosti sa teda začali premietat' aj do myslenia o štáte, kde sa začína narábať s ideou o uskutočnení ľudskosti a slobody mimo náboženstvo a cirkev, mimo sveta transcendentálnych vzorov, ale ruka v ruke s novými črtami myslenia – voluntarizmom, subjektivismom, individualizmom, právnym pozitivizmom a hlavne úsilím o vedecké (racionalistické) poznanie pravdy. Preto sa dejiny humanizmu, ako uvádza **James T. Hansen**, odlišujú od ostatných duchovných orientácií predovšetkým z hľadiska osobitého „*zdôrazňovania poznania. Špecifický návod k humanistickému mysleniu tak v sebe zahŕňa jedinečnú kombináciu dvoch zložiek: dokonalé poznanie ako možnosť a dokonalé poznanie ako nevyhnutnosť*“ (Hansen: 2006, s. 120). A aby bolo možné tieto predpoklady uznať, je potrebné starostlivo preskúmať práve dejiny humanizmu...

Podvedomá ľudská predstava o kolosálnej, priam živočíšnej sile, personifikujúca humanistický ideál renesancie, uviedla na scénu dejín nový rozmer ľudskej sily, vyrovnanosti, vnútornej sebadôvery. Primárnou ideologickou „*črtou renesančného humanizmu bol predpoklad, že človek musí byť pochopený zo seba samého, na základe termínov odvodených z neho samotného. To je viac než redukovaná konceptualizácia človeka ako objektu vedy či prejavu prírody – človek môže byť poznaný a myslený ako neredukovateľná existencia*“ (Hansen: 2006, s. 120). V uvedenom kontexte môžeme konštatovať, že renesančný humanizmus, so svojimi postulátmi osobitnej hodnoty či možnosti človeka, pretransformoval vedecký ideál skúmania prírody ako hľadania normatív pre dobrý (cnostný) život, čo spôsobilo modifikáciu prvkov cieľavedomej racionality do etickej a politickej roviny (*poznanie ako moc*) a veda sa vďaka technickým aplikáciám postupne stávala nástrojom na vykonávanie moci.

Plánovité využívanie poznania mohlo do istej miery vytvárať prostriedky na nadvládu nad inými, čím spojenectvo novej racionality s mocou otvorilo novú kapitolu v dejinách vývoja ľudských spoločností. Uvedená vývojová línia svetského humanistického myslenia mala v konečnom dôsledku bezprostredný vplyv aj na chápanie politickej aktivity, pretože človek bol považovaný za tvorca politických pomerov a politické inštitúcie (vrátane štátu) mali byť nástrojom ľudských záujmov na presadzovanie nastupujúcich teórií suverénneho národného štátu, silnej centralizovanej moci, ktorá by dokázala alternovať univerzalistickým predstavám stredovekých elít.

Dynamika odhaľovania základných atribútov ľudskeho myslenia a konania, pretavená do konceptualizácie kľúčových cieľov, princípov politiky a mechanizmov na ich realizáciu, si v uvedenom kontexte našla dôsledného a presvedčeného obhajcu v osobe jedného z najvýznamnejších renesančných politických mysliteľov a praktikov **N. Machiavelliho** (1469 – 1527). Ľloveka, ktorého výnimočné a originálne duchovné dedičstvo sa na pozadí už naznačenej protikladnosti a rozporuplnosti zvykne interpretovať cez prizmu náhodnosti a relatívnosti, pričom sa zabúda na to, čo je podstatné a nemenné. Ľloveka, hlásajúceho autentický svetonázor, ktorý v politike a živote neuznával transcendentné a metafyzické elementy kontemplatívneho stredoveku, ale naplno odrážal dialektické turbulencie v útrobach renesancie. Ľloveka, ktorého obraz symbolicky spálili na hranici v polovici 16. storočia. Ľloveka, ktorému sa pripisujú politické zločiny Bartolomejskej noci či chápanie politiky ako realizácie cieľov bez ohľadu na použité prostriedky. Ľloveka, veľkého Florentána, ktorého myšlienky sú koncentrovaným výrazom prítomnosti teoretického a racionálneho prvku v politickej vede (ideológii), ktorý si vďaka upevňujúcej sa tradícii, patriacej do dejín Florencie, Talianska a Európy, získal a stále udržiava status mystifikovaného predsudku.

Za jednu z najpodstatnejších črt **Machiavelliho** odkazu považujeme skutočnosť, že predstavuje zrkadlový odraz dobovej atmosféry v Taliansku na rozhraní 15. a 16. storočia, tragicky poznačenej výraznými sociálno - politickými otrasmami.⁷⁰ Spoločenská, inštitucionálna a ekonomická kríza, ktorou v tomto období prechádzali talianske mestské štáty, veľmi úzko korešpondovala s protirečivým sociálno - ekonomickým, politickým a nábožensko - kultúrnym vývojom v Európe. Máme na mysli proces, zahŕňajúci zmeny, ktoré zasiahli všetky oblasti ľudskeho myslenia a praxe, reagovali na sily predstavujúce a obhajujúce stredovek a vošli do histórie pod názvom *renesancia – obrodenie*.

Renesancia je epochou civilizačných posunov, ku ktorým došlo v Európe v priebehu 14. až 16. storočia. Politická štruktúra Európy v tomto období umožňovala vznik rôzne veľkých spoločenstiev – mestských štátov, vojvodstiev, republík a ríš, čo okolo roku 1500 znamenalo existenciu zhruba 500 štátov, z ktorých mnohé veľkosťou nepresahovali mesto. Vysoký stupeň decentralizácie a nezávislosti niektorých skupín obyvateľstva, rozvoj remesiel, obchodu, námornej plavby a rozmach mestského spôsobu života vyvolal zmeny v sociálnej

⁷⁰ Krajina bola rozdelená na niekoľko štátov, väčšinou mestského typu, ktoré medzi sebou neustále bojovali, striedali sa v nich vlády, pričom na uchopenie a udržanie politickej moci sa používali aj tie najzákernejšie prostriedky. Za daných podmienok, v situácii vnútornej roztrieštenosti Talianska a neustále sa stupňujúcich zásahov zo zahraničia (Španielsko, Francúzsko, Nemecko), sa u mnohých ľudí z rôznych sociálnych skupín začala prejavovať silná tendencia k vytvoreniu jednotného centralizovaného štátu, ktorý by bol schopný zabrániť domácim konfliktom a zahraničnému drancovaniu, zároveň zaistiť existenciu a fungovanie národného trhu. Z hľadiska objektívnych potrieb ďalšieho spoločenského vývoja sa jedným z najvýraznejších praktických a teoretických reprezentantov týchto ideí stáva práve **N. Machiavelli**.

a politickej štruktúre spoločnosti. Rástol význam feudálnej aristokracie, meštianstva a rodiacej sa buržoázie, ktoré mali moc, peniaze a legitimitu. To viedlo k ich takmer rovnocennému vzťahu s kráľom a požiadavkám neporušiteľnosti istých práv. Postupné kreovanie parlamentov, zhromaždení, generálnych stavov, vznik dohôd o trvalom hlasovacom práve či uznanie tradičných práv preto znamenalo formovanie a výraz moderných základov toho, čo dnes nazývame právny poriadok. V zásade tak pri analýze jednotlivých parciálnych elementov renesancie dospievame k záveru, že išlo o dobovo aktuálny program znovuzrodenia a obnovy klasickej antickej kultúry, vzdelanosti, ktorý predstavoval duchovný obrat od stredoveku k novoveku a vyjadroval ideológiu pokrokových zložiek obyvateľstva – individualizmus či radostný životný optimizmus.

Nie je to vlastne náhoda, že kolískou zrodu renesancie bolo Taliansko, nakoľko prvotný, zárodočný proces vzniku ranokapitalistických foriem hospodárenia zasiahol práve talianske mestá, predovšetkým v dôsledku ich priaznivej geografickej polohy. Najmä mestá na severe boli zázemím pre rozvoj remesiel a čulého obchodného ruchu a prístavy ako Janov, Benátky tvorili základňu pre rozmáhanie sa námornej plavby a veľkých zámorských objavov. V období renesancie a humanizmu sa však tento progresívny vývoj postupne začal meniť na regresívny, presúval sa do ostatnej Európy, kde vyústil do vzniku národných štátov a do svetovej expanzie Španielska, Anglicka, Francúzska a Portugalska. Renesanciu v týchto krajinách charakterizuje vznik veľkých centralizovaných národných štátov, kde sa kráľovská moc opierala o mešťanov, zlomila výlučnú moc feudálnej šľachty a vytvorila veľké, v podstate nacionálne organizované monarchie, v ktorých sa začali rozvíjať súčasné európske národy.

A preto nie náhodou – ako konštatuje **A. Gramsci** – sa za dieťa svojej doby, typického svedka renesancie, úzko spojeného s podmienkami a požiadavkami svojich čias, považuje **N. Machiavelli**: „*Machiavelliho treba pokladať za nevyhnutný výraz svojej doby*“ (Gramsci: 1988, s. 252), ba čo viac, „*Machiavelli patrí celkom svojej dobe a jeho politická veda predstavuje v Taliansku vyjadrenie pochopenia, že renesancia nemôže byť renesanciou bez založenia národného štátu*“ (Gramsci: 1988, s. 409 – 410). Možno práve tento moment predstavuje vitálny „nerv“ **Machiavelliho** názorov o štáte ako ľudskom výtvore, samostatnom hodnotovom systéme, organizovanej politickej moci, bez ktorej renesancia nemôže naplniť svoj skutočný obsah – realizovať ideu silného, jednotného, centralizovaného národného štátu, definitívne nahrádzajúceho klasické predstavy o malom štáte – obci.

Formulácia idey národného talianskeho štátu vo forme silnej absolútnej monarchie s národnou armádou získava u **Machiavelliho** status dôležitej historickej úlohy, ktorej

originálnosť spočíva najmä v zdôrazňovaní spojenia všeobecných štátnych záujmov so súkromnými záujmami, v zjednocovaní individuálnych čŕt ľudského charakteru a charakteru národa. Za touto „navonok jednoduchou formulou sa skrýva zložitý a hlboký myšlienkový pochod: subjektívna dialektika, ktorá odráža a vyjadruje ešte zložitejšiu štruktúru dialektiky objektívnej, dialektiky sociálno - ekonomických a politických udalostí, veľmi zložité rozloženie triednych síl, vrstiev, skupín, politických strán... V procese vytvárania tohto systému sa postupne naznačujú, potom sa začínajú uvedomovať a napokon sa kryštalizujú ciele, úlohy, prostriedky, postup pri riešení týchto protirečení, určujú sa duchovné rozmery subjektu i objektu historického diania, ktoré vytvárajú kolektívnu politickú vôľu. Vôľu ako čínorodé uvedomenie si historickej nevyhnutnosti ako hlavného hrdinu historickej drámy jeho súčasnosti“ (Dolgov: 1986, s. 81).

Stelesnením kolektívnej vôle, subjektom vystihujúcim a formujúcim vedomie národa pri vytváraní nového štátu musí byť konkrétna osoba, vladár. A naopak, ako ďalej naznačuje **K. Dolgov, Machiavelli** dospel k základným charakteristikám jeho osobnosti extrapoláciou najpodstatnejších a najzásadnejších túžob národa, autentického živého materiálu svojej súčasnosti. Pochopenie požiadaviek svojej doby a ich teoretické zovšeobecnenie u **Machiavelliho** znamenajú takú radikálnu premenu logickej výstavby vedomia, že „logika skúmania a logika výkladu sa stotožňujú so vznikom a formovaním národného povedomia a sebavedomia a zasa – národné povedomie a sebavedomie sa stáva vedomím a sebavedomím Machiavelliho. Odtiaľ vychádza pocit spojitosti a totožnosti Machiavelliho s národom, s tým národom, s ktorým viedol rozhovor, s ktorým uvažoval, rozmýšľal, besedoval a ktorý, ako sa zdá, presvedčil“ (Dolgov: 1986, s. 82). Historicky podmienená fenomenológia nového politického vedomia a vášeň pre politický čin sa takto zlievajú do nového svetonázoru, personifikujúceho **Machiavelliho** ako formujúci činiteľ národného vedomia, ako subjekt nachádzajúci a vyjadrujúci svoju identitu s národom a v národe.

Program nového sociálno - ekonomického a politického systému, ktorého logická stavba sa v **Machiavelliho** politickej teórii vynára z retrospektívy ako vzťahu k dejinám a praxi feudalizmu, je pravým, živým a dodnes autentickým machiavelizmom. Za dynamikou vzniku, rozmachu a zániku štátov je podľa **Machiavelliho** potrebné vidieť organické, nemenné zákony, prejavujúce sa v dejinách ľudského rodu, ktoré sú prechodom večne mladého ľudského ducha od národa k národu. Napriek neustálemu pohybu sa všetky prirodzené javy a ľudské činy v priebehu histórie opakujú, preto možno odhaliť a identifikovať princípy či zákonitosti ich kolobehu. Konštantný, prirodzený tok vecí, riadený prírodnými zákonmi (*osud, fortuna*), je pre človeka arénou, v ktorej má príležitosť vytvoriť,

ovládnúť a prispôbiť si vlastnými schopnosťami (*virtú*) do organizovanej podoby jednotlivé elementy sociálneho a politického poriadku.

Stredoveká kresťanská teológia dejín, podľa ktorej sa ľudstvo pohybuje od Adamovho stvorenia a prvotného hriechu po vykúpenie a posledný súd, je v politickom učení **Machiavelliho** vystriedaná predstavou o dialektickej jednote všeobecnej premenlivosti a stálosti zákonov, ktorými sa riadi život ľudí i štátov. V jeho koncepcii moderného človeka sa programovo naplno prejavila snaha o rehabilitáciu cieľavedomého (rozum a vôľa) a zmysluplného konania (cieľ a prostriedky) pri napĺňaní ľudskej dôstojnosti. Človeka ako kolektívnu a individuálnu bytosť, svet ľudských činov, vzťahov a aktivít, je podľa **Machiavelliho** v tomto duchu potrebné vnímať ako rozumovú silu, zväzok cieľa a prostriedkov, uskutočňovaných a pretváraných v rámci určitých podmienok. Konaním sa prispôbojeme dejinnej nevyhnutnosti a kauzálnej určenosti vecí, takže logika životných súvislostí, skúsenostný fundament človeka, je determinovaný stálosťou a nemennosťou ľudskej prirodzenosti, ktorá všetko riadi a smeruje k aktívnemu, tvorivému konaniu. To má charakter rozumných a vypočítateľných síl, spočívajúcich na primeranosti cieľa a prostriedkov.⁷¹

Stratégia a taktika všetkých účastníkov politickej hry podmieňuje mravný, etický charakter moci, zároveň je podmienená morálnou výbavou jej nositeľov. Podstatu politickej moci by sme preto podľa **Machiavelliho** mali hľadať v zložitej dialektike ľudských záujmov, ovplyvnenej rozdielnym pohľadom na svet v mladosti a starobe, z ktorého pramenia nenásytné túžby a nespokojnosť ľudí s tým, čo je. Na úrovni jednotlivcov je najmocnejším záujmom snaha o získanie majetku a slávy, pri realizácii štátnych záujmov musí byť prioritou vytvorenie a udržanie stability a jednoty štátu. Politická činnosť, podľa **Machiavelliho**, spočíva predovšetkým vo vytváraní a upevňovaní štátu. Takáto činnosť má jediné a skutočné kritérium svojho hodnotenia obsiahnuté v sebe samej. Dobro a zlo, kategórie klasickej politickej morálky, ustupujú všetkému, čo prispieva k upevneniu štátu a sláve tých, ktorí tento cieľ dokážu sledovať. Politika a morálka sa v **Machiavelliho** politickej teórii ocitajú na križovatke: jedna sféra ľudskej činnosti nie je viac viazaná zákonmi druhej, kritériá jednej nie sú kritériami druhej. Hľadanie dokonalých, najvyšších ideálov dobra, spravodlivosti, slobody, okolo ktorého sa, často s bezradnou iróniou, krútilo koleso politických dejín, je potrebné

⁷¹ Odlišný pohľad môžeme nájsť u **I. Kanta**, ktorý videl étos humanistickej etiky v tom, že morálne zásady sú univerzálnym kódom, daným *a priori*, teda nezávisle na ľudskej skúsenosti a nevyplývajúcim z ľudskej prirodzenosti, podstaty. **Kant** kládol dôraz na mravnú dokonalosť ako univerzálny cieľ ľudstva, platný pre všetkých ľudí, ktorí majú rozum a vôľu, bez ohľadu na dobu, v ktorej žijú a na spoločenský či ideologický status, ktorý zaujímajú. Primárnou úlohou ľudského rozumu je tak porozumieť mravnému zákonu, ktorému má slúžiť.

presunúť z „najvyšších“ sfér ľudského ducha do roviny konkrétnych, obyčajných, často špinavých a zapáchajúcich zákutí obnaženej skutočnosti.

Machiavelli skúmal politiku autonómne, ako samostatnú oblasť ľudskej činnosti, ktorá má svoje vlastné ciele a zákony a nezávisí ani na náboženstve, ani na morálke. Uvedenú platformu emancipácie politiky v **Machiavelliho** teórii považujeme za jednu z kľúčových, nakoľko predstavuje analýzu obsahu a zamerania politickej vôle a sebauvedomenia tejto vôle v kontexte už proklamovaného zdôrazňovania všetkých spoločenských potencií človeka. Politika ako umenie vládnuť má za svoj predmet nie etický svet určený ideálnymi zákonmi morálky a náboženstva, ale svet skutočný, aký je daný na konkrétnom mieste a v konkrétnom čase. Vládnúť znamená riadiť sily, ktoré hýbu svetom, veci posudzovať také, aké v skutočnosti sú, a nie aké by sme chceli, aby boli. Ide o politický realizmus a pragmatizmus, ktorý u **Machiavelliho** vyviera z chápania skutočnosti na základe poznania sprostredkovaného rozumom, skúsenosťou a pozorovaním, na chápaní dobrých aj zlých vlastností človeka v jednote, tak ako sa v reálnom živote u živých ľudí vyskytujú. Táto syntéza ľudských vlastností s reálnymi životnými podmienkami mu umožnila odhaliť za javom podstatu, za príznakom reálny obsah, za jednotou a v súhrne protikladných ľudských vlastností živú ľudskú osobnosť s určitým charakterom, ktorý sformovali určité životné podmienky.

Pre **Machiavelliho** vznik ľudskej spoločnosti a štátu nemôže byť výsledkom kontemplácie, obrazotvornosti, citu, emócií a ilúzií, ale na rozume založenej logike prirodzených príčinných súvislostí, kde morálne, náboženské či kultúrne stanoviská sú podriadené politickým cieľom.⁷² Napriek kritickej argumentácii, náboženstvo pokladal za nevyhnutnú formu duchovnej jednoty ľudí a štátu, ktorá aj keď obracia myslenie, vôľu a energiu človeka do nadpozemskej sféry, dokáže v ňom zároveň kultivovať vlastnosti (sila,

⁷² Z perspektívy praktickej politiky sa najmä kresťanské náboženstvo **Machiavellimu** javilo ako kontraproduktívny prvok pri dosahovaní nových dejinných cieľov a formovaní novej mravnosti. Inštitúcie katolíckej cirkvi a pápeža dokonca vnímal cez prizmu toho, že predstavujú prekážky pri vytváraní jednotného štátu, nakoľko sú vnútorne poznačené rozkladom a parazitickým spôsobom fungovania, čím prispievajú k hodnotovej prázdnote a skazenosti „svedomia“ talianskeho národa: „*Ak by naši panovníci prezieravo udržiavali našu kresťanskú vieru v pôvodnom stave, ako nám ju zanechal jej pozemský šíriteľ, boli by dnešné kresťanské štáty oveľa šťastnejšie. Najpreukázateľnejším prejavom úpadku je to, že práve národy stojace k rímskej cirkvi najbližšie, sú najviac postihnuté rozkladom viery. Každý vskutku veriaci človek si musí myslieť, že sa neodvratne blíži koniec sveta a súdny deň, keď prikázania nášho náboženstva a životnej praxe dospeli do takého prikreho rozporu*“. A na inom mieste pokračuje: „*Ak dnes Taliani alebo Gréci nariekajú nad svojou súčasnosťou, majú teda stokrát pravdu, pretože ich minulosť bola veľká a obdivuhodná, zatiaľ čo prítomnosť sa topí v biede, potupe a porobe, všetko sa dusí v morálnom bahne a ušetrené nezostalo ani náboženstvo. Všetka nerest nášho sveta je o to hodnejšia opovrhnutia, že sa v nej vďajú i ľudia, ktorí si činia nárok na neomylnosť a na zbožňovanie všetkými ostatnými*“. Spoločenskú funkciu náboženstva však napriek tomu nespochybňoval a trval na tom, že po transformácii niektorých svojich východísk dokáže naďalej prispievať k upevňovaniu štátu. Bližšie pozri: Machiavelli, N.: *Rozpravy o prvých desiatich knihách Tita Lívia*. In: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Praha: Argo 2001, s. 181; s. 240 – 241.

statočnosť, oddanosť) potrebné na riešenie aktuálnych politických premien: „*Kto chce vytvoriť pevný štát, ľud svorný a poslušný, musí sa starať o neporušenosť nosných pilierov náboženstva..., či už jeho pravdám sám verí alebo nie*“ (Machiavelli: 2001, s. 181), obzvlášť v prípade múdrych a osvietených vladárov, ktorí dokážu preniknúť do podstaty vecí.

Z uvedených dôvodov nie je potrebné náboženstvo a etické princípy izolovať od politiky, ale naopak, využiť ich potenciál pri napĺňaní požiadavky užitočnosti, určovanej štátnym záujmom a spoločenským úžitkom. V intenciách formovania a rozvoja základných kategórií humanistickej a renesančnej politickej vedy považujeme naznačené **Machiavelliho** názory za určitú podobu obsahovej nejednoznačnosti pri finalizácii odhaľovania symptomatických deformít kresťanského mravného ideálu.

Ten, kto chce byť na tomto poli úspešný, musí vedieť prispôbiť svoje konanie meniacim sa okolnostiam a životným podmienkam. Musí byť schopný absorbovať a využiť skutočnosť, že vzťah (nielen) medzi politikou, morálkou a náboženstvom intenzívne charakterizuje pretváarka, faloš a pokrytectvo. Ľudia „*totiž dospievajú k vytýčenému cieľu rôznymi cestami: jeden opatrne, druhý unáhle, niekto násilím a iní zasa ľstou, jeden trpezlivosťou a druhý bezohľadnou ráznosťou. Všetci však majú šancu dosiahnuť svoje*“ (Machiavelli: 1969, s. 67). Napriek tomu vidíme, že „*keď dvaja robia to isté, nedopadnú rovnako, a naopak, aj keď konajú úplne rozdielne, pochodia do bodky rovnako. Príčina je práve v historických okolnostiach, s ktorými konajú buď v zhode, alebo v rozpore*“ (Machiavelli: 1969, s. 67).

Obozretný, trpezlivý, dobovým kontextom zodpovedajúci postup je základným algoritmom realistickej politiky, reprezentujúcej moc ako prostriedok k udržaniu štátu, a to aj pomocou ciest (podvod, násilie), ktoré sú v rozpore s všeobecne rozšírenou predstavou dobra. Rozhodujúcim kritériom je udržanie štátu – ono legitimizuje každý čin, ktorý by za iných okolností mohol byť považovaný za nemorálny. Rozumný politik, používajúci v praxi zmienené pravidlá politického zápasu, musí podľa **Machiavelliho** odmietnuť zdanlivú pravdu o ideálnych štátoch a panovníkoch a nahradiť ju skutočnou pravdou, ktorá je v súlade s mravnou skazenosťou a egoizmom reálnych ľudských vzťahov: „*Človek, ktorý chce byť za každých okolností dobrý, určite pohorí medzi ostatnými, ktorí dobrí nie sú. Je preto nevyhnutné, aby sa vladár pre vlastnú spásu naučil, že nemusí byť vždy dobrý, ale podľa potreby niekedy áno, niekedy nie*“ (Machiavelli: 1969, s. 69).

Machiavelliho názory sa odlišovali od platných maxím mravnosti a všeobecne akceptovaných predstáv o živote či politike, ktoré uvádzali na scénu hlavne humanisticky orientovaní umelci a myslitelia. Za zásadný zlom **Machiavelliho** etiky, ktorým vystúpil

z tieňa politického moralizmu humanistov, zdôrazňujúcich etiku cností, nezávislú na konkrétnom čine, považujeme schopnosť odhaliť podstatu a obsah „amorálnej mravnosti“ tých, ktorí reálne vládli. Rozhodne tu nešlo o nejaké výzvy k nemorálnosti alebo dehonestácii morálky, skôr o chladné konštatovanie nemravnosti jestvujúcej spoločnosti, osobitne vládnucej vrstvy. Výzva nanovo zväziť tradičný obraz spravodlivej vlády či panovníka vo svetle smutnej pravdy o skazenej a sebeckej ľudskej prirodzenosti možno zaváňa cynizmom a dešpektom, rozhodne však neznamená záver, že etiku a morálku je potrebné odmietnuť. Domnievame sa, že **Machiavelliho** primárnou ambíciou bolo skôr radikálne reinterpretovať a prehodnotiť tradičné chápanie etiky v politickej teórii, umožňujúce obrovskú asymetriu medzi vysloveným a uskutočneným. Politická schopnosť vládnuť, zmysel konkrétnych politických činov (ich etickosť alebo neetickosť) musí zahŕňať aj schopnosť zvládať neštandardné situácie, použiť v prípade potreby ako záštitu neštandardné prostriedky, ktoré dokážu naplniť stanovený cieľ. Politika v tomto kontexte nie je morálne poddimenzovaná, prehŕňa, je doslova *extra*, respektíve *a – morálna*.⁷³

Metamorfózy **Machiavelliho** myšlienok nás opätovne priviedli k platforme podriadenosti politickej morálky najvyššiemu záujmu, ktorým je záchrana vlasti. Teda nie nejakého súkromného, osobného záujmu panovníka, ale široko koncipovaného „všeobecného dobra“ – silného a jednotného národného štátu: „*Budeme sa tu opierať o štáty, ktoré od začiatku neboli podrobené a vládli si podľa vlastnej vôle, teda republikami alebo monarchiami... Za šťastný národ považujeme ten, ktorého zákony vytvoril legendárny jednotlivec, a tie sa potom ukázali byť trvale platnými dlhú dobu*“ (Machiavelli: 2001, s. 160 – 161). Len v štátoch s dobrými základmi, pevnou armádou a dokonalou správou môže existovať pokrok a prosperita, čo sa podľa **Machiavelliho** odzrkadľuje najmä v štátnych formách so zmiešanou vládou: „*Historici obvykle rozlišujú tri druhy vlád: samovládu, vládu najvyššej šľachty a vládu ľudu. Niektorí ďalší tento základný počet rozširujú o tri ďalšie, úplne zavrhnutiahodné, veľmi úzko súvisiace s prvými troma, pretože z nich vyplývajú: monarchia sa totiž často zvrháva na tyranii, vláda aristokracie na oligarchiu a demokracia na anarchiu. Nie je na svete prostriedok, ktorý by zabránil tomu, aby sa jedna forma nezvrhla na druhú práve kvôli veľkej zložitosti rozlíšiť, čo je dobro a zlo... Ani jedna z menovaných*

⁷³ **Machiavelliho** myslenie je podľa **I. Berlina** arénou, kde sa – okrem iného – stretli dve nezlučiteľné životné koncepcie, pohanská a kresťanská morálka. Zatiaľ čo základom prvej sú hodnoty ako individuálne sebaapredanie, úspech, uznanie, kresťanská morálka je založená na hodnotách súcitu, pokory, lásky k blížnemu či podriadení sa božiemu zámeru. Hlavný význam **Machiavelliho** teórie preto **Berlin** nevidí v tom, že politika a morálka sú inkomensurabilné, ale v tom, že politika má svoju špecifickú morálku, nezlučiteľnú s kresťanskou morálkou. Uvedomenie si vzájomného hodnotového antagonizmu ho preto v jeho očiach radí k predchodcom liberálneho axiologického relativizmu. Bližšie pozri: Berlin, I.: *The Originality of Machiavelli*. In: Berlin, I.: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. London: The Hogarth Press 1979, s. 25 - 79.

vládných foriem nie je teda dokonalá. Prvé tri sú lepšie, ale majú krátke trvanie, a ďalšie tri sú úplne zlé. Preto tiež múdri zákonodarcovia s vedomím všetkých nedostatkov vytvorili akúsi formu zmiešanú, ktorú považovali za jedine pevnú a trvanlivú, v ktorej sa monarchia, aristokracia a demokracia vzájomne kontrolujú“ (Machiavelli: 2001, s. 161). K takejto reálnej perspektíve vytvorenia štátu so zmiešanou, republikánskou formou ústavy (jej prednosti zdôrazňoval hlavne vo svojich „*Rozpravách o prvých desiatich knihách Tita Lívia*“), bolo podľa **Machiavelliho** potrebné nastúpiť cestu prekonania mravnej skazy, feudálnej anarchie, oslobodenia talianskeho národa od rôznych druhov vnútornej i cudzej poroby - a v konečnom dôsledku celonárodného zjednotenia.

Reflexia politických ideí a praxe ranej moderny nám postupne - ako naznačil aj **W. J. Connell** - odкрývajú **Machiavelliho** ako predstaviteľa špecifickej intelektuálnej tradície, ktorá nadväzuje na dedičstvo rímskeho republikanizmu, s kategóriami vladárskych a občianskych cností, slobody a práva: „*V súčasnosti, keď sa dejiny republikanizmu stali jednou z najaktuálnejších a najspornejších tém dejín Anglicka a Ameriky, historici zaoberajúci sa obdobia dejín talianskej renesancie venujú stále menej pozornosti tomu, čo bolo dlho považované za podstatnú zložku našej tradície. Osud vita civile, ktorý sa zrodil v mestách stredovekého Talianska a v rôznych modifikáciách prežil alebo zanikol počas renesancie, bol centrálnou témou väčšiny talianskych historikov od čias Sismondiho... Ale Machiavelli zostáva zaujímavý ako vždy, hoci sa väčšina najlepších prác zo súčasnosti sústreďuje skôr na úlohu strategických úvah v politike než na jeho úlohu v dlhej tradícii republikanizmu, presnejšie na bezprostredný historický kontext Vladára a Úvah“* (Connell: 2000, s. 14 – 19). Napriek veľkej snahe tak podľa neho len málokto súhlasí s názorom, že skúmanie idey republikanizmu v renesančnom Taliansku predstavuje fundament toho, čo chápeme ako tradičné predpoklady politiky a čo z hľadiska metodológie predstavuje mantinely pre akúkoľvek relevantnú interpretáciu nastolenej problematiky.

Ako sa snažíme ukázať, v širšom kontexte práve na príklade zápasu rímskej republiky za slobodu **Machiavelli** celkom novátorsky preniesol ideu boja o národný štát do polohy existencie triednych (sociálnych) protirečení medzi aristokraciou a ľudom, respektíve medzi feudálnou aristokraciou a vrstvami mešťanov či remeselníkov v mestských republikách. V sociálnych zrážkach medzi jednotlivými zložkami spoločnosti dokonca videl zásadnú podmienku slobody a jednoty národa už od čias Ríma: „*Ak zaujmeme negatívne stanovisko k bojom medzi šľachtou a ľudom, potom, podľa mňa, nedoceňujeme ich vývojovú funkciu v zápase rímskej republiky za slobodu... Záujmy mocných a záujmy ľudu sú vždy protichodné a z ich konfliktu sa rodia v živote spoločnosti stále nové zákony a vyšší stupeň*

slobody“ (Machiavelli: 2001, s. 165). Preto, s prihliadnutím na odlišné záujmy mocných a ľudu vyhlasoval, že ochranu štátnej slobody je potrebné zveriť do rúk ľudu a nie šľachty, teda tým, ktorých *„požiadavky bývajú len zriedkakedy slobode na škodu, pretože vždy pramena bud' z útlaku, alebo zo strachu pred ním“* (Machiavelli: 2001, s. 165).

Uvažovanie o veľkosti a sláve v republikách už nie je záležitosťou a ideálom slávnych a veľkých skutkov, ktoré konajú jednotliví panovníci (logická kompozícia *„Vladára“*), ale pole pôsobnosti **Machiavelli** postupne presúva na seba – vládu občanov, v intenciách politických inštitúcií republiky,⁷⁴ garantujúcich predovšetkým ich slobodu a bezpečnosť: *„Všade tam, kde panuje sloboda, postupujú ľudské spoločenstvá úmerne k jej rozsahu tu pomalšie, tu rýchlejšie dopredu, ľuďom nechýbajú základné životné a občianske istoty i perspektívy, preto počet ich obyvateľov rastie a človek na svoj úžitok – a tým aj na prospech celku – bez prinútenia svojou prácou rozmnožuje statky materiálne i duchovné“* (Machiavelli: 2001, s. 244 - 245).

Konceptuálny rámec **Machiavelliho** tvrdení postupne predpokladá vytvorenie a fungovanie slobodného štátu, v ktorom vládne množstvo občanov, nie jeden či niektorí občania. Ani republikánska forma režimu, založená na teórii zmiešanej ústavy, s charakteristickým poňatím občianskych cností však nedokáže eliminovať konštantnú vlastnosť ľudskej povahy, ktorou je snaha uspokojovať vlastné, alebo kolektívne stranícke záujmy pred spoločným, všeobecným dobrom. Kľúčovou otázkou pri **Machiavelliho** úvahách o revitalizácii republikánskej slobody je nájsť spôsob, ako zaistiť, aby občania, keď si chcú svoju slobodu udržať a rozvinúť, dokázali dávať vo svojom konaní prednosť spoločnému dobru pred sebeckými a straníckymi záujmami, aby nepodľahli pokušeniu presadiť svoje vlastné ambície proti spoločenskému úžitku. *„Republika teda musí vymyslieť také zákonné opatrenia na svoju ochranu, aby sa nikto nemohol pod zámienkou všeobecného dobra dopúšťať zla a aby nikto nesústredil vo svojich rukách toľko moci, aby sa stala náhrobkom slobody... Ak totiž niekto dosiahne tak vysoké a mimoriadne postavenie v spoločnosti..., len*

⁷⁴ Pri skúmaní historického vývoja politických ideí v súčasnosti sa pozícia **N. Machiavelliho** poníma z rôznych uhlov pohľadu. Ako naznačujú **M. Znoj a J. Bíba**, v podaní predstaviteľov tzv. „cambridžskej školy“ (Skinner, Q: *The Return of the Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge: 1985; Pocock, J. G. A.: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: 1975), sme svedkami zaradenia **Machiavelliho** k predstaviteľom myšlienkovej línie republikanizmu (občianska sloboda), čím sa nastolil problém revízie ideových dejín Európy a severnej Ameriky ako alternatívy k liberalizmu (individuálne práva, kontraktualizmus). **Machiavelli** (najmä podľa **Skinnera**) osciloval pri zdôrazňovaní napätia medzi občianskymi cnosťami (v rámci rímskeho modelu republikánskej reinterpretácie vlády zákona) a nevyhnutnosťami života, kde sa mu neustále otváral priestor pre konanie schopného, politicky kompetentného politika. Riešenie nachádzal buď vo vladárovi so skutočnými virtú (dokáže z nutnosti urobiť cnosť), alebo v takom inštitucionálnom usporiadaní, ktoré by zaručovalo, že všetky zákony vydané kvôli slobode sa zrodia z nejednotnosti ľudu a výnimočných osobností (už spomínaný konflikt šľachty a ľudu). Bližšie pozri: Znoj, M. – Bíba, J. a kol.: *Machiavelli medzi republikanizmom a demokracií*. Praha: 2011, s. 22 – 29.

málokto odolá vábeniu krútiť zákon podľa svojho a prinútiť aj druhých, aby ho vykladali podľa jeho želania, v jeho prospech a na úkor iných“ (Machiavelli: 2001, s. 222).

Toľko zdôrazňovaný dualizmus politiky a morálky **Machiavelliho** paradoxne priviedol k túžbe po víťazstve spoločného dobra, občianskej slobody a vlády zákona nad sebeckým, občianskou skazenosťou a ľudskou koruptibilitou. A to až do tej miery, že prirovnával (podobne ako povedzme **Platón**) spoločenský mechanizmus k pacientovi, ktorému je potrebné určiť správnu diagnózu a stanoviť vhodný liečebný postup: *„Všetko na tomto svete má obmedzenú dobu svojej existencie a čas prináša neustále zmeny vo všetkých organizmoch. Ak sú tieto zmeny pozitívne, slúžia k ich zdraviu, ak sú negatívne, môžu viesť k zániku. Pokiaľ ide o tak zložité spoločenské útvary, ako sú republiky alebo mestá, k ich zdraviu – a teda k ich odolnosti v čase – prospievajú len tie zmeny, ktoré oživujú **princípy**, z ktorých vznikli. Každý štát, a najmä mestá alebo republiky, má vo svojich zárodočných podobách nevyhnutne čosi dobrého, čo je potrebné neustále si premyslene a pozorne pripomínať a stále znovu to privádzať k životu na vyššom stupni, aby sa **celok** mohol zdarne rozvíjať. Čas pôsobí zhubne. Aj lekári hovoria o ľudskom tele: Každým prežitým dňom sa rodí niečo, čo si žiada liečbu“ (Machiavelli: 2001, s. 222).* Tak ako odstránenie silného jedu žiada adekvátne silné protiopatrenie, tak život na (za) hranici(ou) rozkladu možno pretvoriť len mohutnosťou vôle, podporenou konkrétnymi, v prípade nutnosti aj revolučnými činmi.

Kultúra princípov predstavuje vo svojich historických modifikáciách večnú hádanku politickej, filozofickej, náboženskej (či inej) teórie a praxe, ktorá si svoje tajomstvo úzkostlivo chráni. Napriek nespornému progresu sila a schopnosť oslovenia prostredníctvom teoretických parametrov naznačených v intelektuálnej produkcii neustále klesá, sloboda, vzdelanie, láska, dobro predstavujú často iba nepodarených súrodencov zisku, úspešnosti, efektivity a virtuálnej dokonalosti, čo zvádza k domnienke, že sa bez nich v pohode zaobídeme. Nedôverujeme existencii morálnych princípov, neradi rozlišujeme medzi dobrom a zlom, fungujeme v prostredí zásadných nezhôd ohľadom toho, čo je správne a čo nie, podliehame podsúvanej mentalite, zameranej na zisk a honbu za úspechom, ktoré znamenajú často pokrytecké ospravedlňovanie nemorálneho správania a zneužitie morálky.

Dejiny a súčasnosť nám ponúkli a ponúkajú nemálo svedectiev o tom, ako sa odsudzujú čestní, premýšľajúci a napriek všetkému vysoko mravní ľudia pre amorálnosť, za útok na jestvujúce mravné základy, pravidlá, normy a zákony. Najhorlivejší autori, obviňujúci iných z nemravnosti, spravidla pochádzajú z tábora morálne rozložených „subjektov“, obhajujúcich rôznorodé záujmy ľudí z odlišných oblastí spoločenského života. Aj

Machiavelli dobre videl, že kedysi vznešené ľudské vzťahy ako láska, priateľstvo, oddanosť, vznešenosť, duševná ušľachtilosť sa začali predávať a kupovať ako ktorákoľvek iná vec a ľudia si oveľa viac cenia majetok, bohatstvo či postavenie ako česť a city. Jediné, čo rešpektujú, je sila – v tom tkvie, podľa **K. Dolgova**, jadro **Machiavelliho** neohumanizmu: „*Vo svete, kde panuje nespravodlivosť, kde vládne sila, kde násilie a zrada sú postavené na úroveň zákona, vo svete, kde sa všetko predáva a kupuje, kde všetky cnosti už dávno stratili vlastný ľudský obsah a ostala len ich forma – v tomto svete sú všetky prostriedky dobré na to, aby bol zničený a aby ho nahradil iný, ľudskejší a dôstojnejší*“ (Dolgov: 1986, s. 54).

Temné sily skryté v ľudskej prirodzenosti, vôľa a schopnosť človeka hodnotovo, mravne transcendovať aktuálnu realitu, mravný zákon, rozum, vôľa, presvedčenie, viera, ideológia, moc - všetky tieto kategórie by mali vytvoriť inštitucionálny základ pre vznik občianskeho politického telesa,⁷⁵ s tromi základnými prvkami politickej kolektívnej dispozície: občianska rozumnosť, statočnosť a korektné usporiadanie občianskych záležitostí. Irónia, pragmatizmus, idealizmus, perfekcionizmus, hľadanie kráľovstva nebeského na Zemi? Domnievame sa, že predovšetkým kryštálovo čistý realizmus jedného z najväčších renesančných mysliteľov **N. Machiavelliho**, ktorý pochopil, ako používať moc a aké sú jej limity, ktorý pootvoril dvere do trinástej komnaty politiky ako technológie manipulácie s ľuďmi. Poctivá, možno niekedy až príliš subjektívne podfarbená introspekcia do evolučnej selekcie ľudských hodnôt, v našich očiach však predovšetkým jeden z najproduktívnejších a najrealistickejších renesančno - humanistických mýtov.

Viera humanistov vo všemocnosť človeka, alternujúca všemocnosťou božej, sa teda môže prejavovať aj v názorovej platforme (napríklad **F. Edwards**), ktorá v súvislosti s humanizmom odmieta striktné rozlišovanie medzi náboženským a sekulárnym, respektíve interpretuje univerzálny význam humanizmu optikou zjednotenia týchto dvoch rozmerov:

⁷⁵ Z hľadiska historického kontextu môžeme nájsť zárodoky moderných politických ideí už z perspektívy 14. storočia v tvorbe **Marsilia dei Mainardiniho** (**Marsilia** z Padovy). Úvahy o zdroji a rozdelení moci v štáte založil ako prvý na zásade suverenity ľudu, ktorý je podľa neho jediným zvrchovaným zákonodarcom, má právo ustanovovať výkonnú moc, kontrolovať ju a meniť, ak bude vládnuť zle. V diele „*Defensor pacis*“ (Obranca mieru), ktoré vydal v roku 1324, na rozdiel od **Aristotela**, dospel k záveru, že činnosť štátu nezávisí od morálnych vlastností panovníkov, ale od prostriedkov, ktorými disponuje k uspokojeniu ľudských potrieb. Štát v jeho ponímaní musí garantovať hodnoty spoločenské a ekonomické, nie morálne. Zákonodarná moc podľa neho vždy stojí mimo výkonnej, ľud sa svojej zvrchovanosti nikdy nevzdáva a zostáva suverénom. Preto môžeme v určitých kontextoch tohto Padovčana označiť za predchodcu liberálnej demokracie, na čo upozornil aj **J. Lysý**: „*Marsilius je prienikom v politickej teórii. Dovtedy sa o politických otázkach pojednávalo v teologicko - etických kategóriách. U neho záväznú moc majú rozhodnutia suverénneho ľudu.*“ Bližšie pozri: Lysý, J.: *Dejiny politického myslenia*. Bratislava: UK 2006, s. 41.

„Skutočnosť, že humanizmus môže byť naraz náboženský aj sekulárny vytvára paradoxnú situáciu, a nie hocijakú. V skutočnosti náboženský aj sekulárny humanizmus kladú rozum nad vieru, obyčajne ako ochranný prostriedok proti viere“ (Edwards: 2008). Z toho vyplýva, že aj keď dichotómia medzi rozumom a vierou je v humanizme často zdôrazňovaná z pozície prioritizácie rozumu, náboženský humanizmus by nemal byť chápaný ako alternatíva viery, ale skôr ako alternatívny spôsob toho, čo znamená byť náboženským človekom...

T. G. Masaryk v kontexte vývoja humanitného ideálu ako niečoho nového napríklad tvrdil, že jeho podstatu tvorí prirodzenosť a tým ho zásadne odlišil od starého, historicky daného: „Moderný človek má kúzelné heslo „humanita“ – „človečenstvo“, ktorým vystihuje všetky svoje túžby asi tak, ako človek stredoveký všetky svoje túžby vyjadroval slovom kresťan. Tento ideál humanitný je základom všetkých túžob novodobých a predovšetkým tiež národnostných, ako už vieme z Kollárovho výroku „A vždy, ak voláš: Slovan! Nech sa ti ozve človek!“. Od renesancie a reformácie počínajúc ustalať sa nový tento etický a sociálny ideál vedľa kresťanského; ideál ten sa stáva čoskoro protikresťanským a nadkresťanským: človek – idea humanitná, humanitism“ (Masaryk: 1990, s. 9). Stáva sa tak stelesnením moderných politických cností a moderného usporiadania spoločenských pomerov od absolutistického k demokratickému a ľudovému štátu. Tým, že sa chápe ako prirodzený, z prirodzených práv človeka v ňom obsiahnutých sa postupne rodia práva národné a jazykové, práva sociálne a hospodárske a v konečnom dôsledku práva žien a detí.⁷⁶

Politický a spoločenský obsah humanizmu je teda možné odvodiť jednak z vymedzenia jeho pomeru k stredoveku a jednak z perspektívy prísľubu nových spoločenských pomerov, reprezentujúcich záujmy a ideológiu novonastupujúcich tried. Ako sme už naznačili, predovšetkým vplyv renesančných a reformačných koncepcií na zmenu horizontov európskeho politického myslenia bol veľmi výrazný, nakoľko reflektovali záujmy šľachty, ktorá hľadala teoretické zdôvodnenie pre svoje mocenské nároky a taktiež záujmy meštianstva, ktorému staré predstavy a zásady feudálneho charakteru nevyhovovali. S rastom

⁷⁶ Podľa **Masaryka** ideál čistého človečenstva (náboženstvo humanity) má u rôznych národov a v rôznych časových etapách odlišné podoby (Angličania vypracovali jeho najvšestrannejšiu, eticko – sociálnu verziu, Francúzi filozoficko – literárnu, Rusi nábožensko – sociálnu, Poliaci národno – politickú, Česi kultúrno – osvieteniskú...), avšak z perspektívy osobne prežíanej súčasnosti považoval humanitnú ideu za veľmi úzko spätú s ideou národnostnou, pretože práve národnosť, rovnako ako človek jednotlivec, majú a môžu byť humánni, humanitní. Ľudskosť totiž nepokladal za abstrakciu mimo skutočných ľudí a národov, ale za ich prirodzenú súčasť. Dokonca zašiel ešte ďalej, tvrdil, že humanitnú a národnú ideu je potrebné vnímať ľudovo, sociálne, nakoľko ľud je niečo iné ako národ, takže heslom a cieľom našich túžob by sa mali stať ľudovosť, socializmus ako prvky humanity. V konečnom dôsledku teda najmä praktické potreby privádzajú človeka k medzinárodnosti, kozmopolitizmu, k úsiliu (rovnakému oprávneniu) každého národa približovať sa k účasti na človečenstve príslušnosťou k svetovej, univerzálnej organizácii. Bližšie pozri: Masaryk, T. G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich 1990, s. 10 – 12.

miest, obchodu, námornej plavby a remeselníctva sa výrazne zvýšil význam mocnejúcej buržoázie, ktorá sa najmä v najrozvinutejších krajinách ako Anglicko, Holandsko či Francúzsko nechcela zmieriť so stavovskými privilégiami šľachty, kléru a feudálnym absolutizmom.

Zjednotenie najlepších charakteristík renesancie a reformácie sa prejavilo premenami v materiálnom živote, nasledovala prestavba hospodárskych a politických inštitúcií, menili sa hodnoty a ideológie, ktoré stvorili najmä v západnej Európe kultúru, ktorá v spojení s ideou súkromného vlastníctva povýšila individualizmus, starostlivosť o pozemské statky a vlastný spoločenský status na etický príkaz. V obrysoch tejto novej, buržoáznej kultúry, ustanovujúcej sebe vlastný, v praxi použiteľný spôsob života, ktorá je splynutím prvkov zosvetšteného protestantizmu a humanizmu (bez katolicizmu), sa základnými cnosťami stávajú česťnosť, triezvy pohľad na svet, spoľahlivosť, oddanosť, vzdelanie a kultúra. V kombinácii s ideou reformného programu cirkvi a feudálneho poriadku, ktorá odkazovala na revitalizáciu ranokresťanskej myšlienky slobody svedomia, prinavrátanie religiozity opäť do vnútra človeka a zosúladenie spravodlivosti viery (pred Bohom) so spravodlivosťou podľa zákona (mravnou, občianskou), tak máme v tomto období do činenia s viacerými protirečeniami, hlavne medzi humanizmom a reformáciou,⁷⁷ katolicizmom a protestantizmom či slobodou a autoritou (zodpovednosťou).

Tento trend sa výrazne posilnil nástupom osvieteniského racionalizmu, kedy na pozíciu kľúčovej hybnej sily dejinného procesu definitívne vstupuje rozum a historický progres všetkých jeho modifikácií. Ideál humanizmu, prejavujúci sa v tendencii k zosvetš'ovaniu (sekularizácii), tak naplno našiel svoje vyjadrenie v spojení rozumu a slobodnej vôle. Súčasťou osvieteniského modelu človeka bola totiž jeho morálna a intelektuálna autonómia, čo vyžadovalo slobodné rozhodnutia indivíduí o svojich vlastných osudoch: „*Osvietenstvo je východiskom človeka z nesvojprávnosti, ktorú si sám zavínil. Nesvojprávnosť je neschopnosť*

⁷⁷ Reformácia je jedným z najdlhších a najkrvavejších sporov medzi protestantmi a katolíkmi, ktorého strojcom bol nemecký mních z mesta Wittenberg **Martin Luther** (1483 - 1546). Jeho dielo „*Deväťdesiatpäť téz*“, ktoré koncom októbra v roku 1517 údajne pribil na dvere zámockého kostola, bolo reakciou na nespokojnosť s pápežstvom a jeho mimoriadnou mocou a skorumpovanosťou. Reformácia sa postupne uskutočňovala a rozširovala za pomoci vplyvných protestantských nemeckých kniežat. Prvé náboženské vojny ukončil až Augšburský mier (1555), ktorým bola potvrdená zásada „*caius regio, eius religio*“ (koho územie, toho náboženstvo), avšak rovnováha medzi katolíkmi a protestantmi bola len dočasná. Spory vyvrcholili tridsaťročnou vojnou (1618 - 1648) medzi cisárom svätej ríše rímskej a katolíkmi na jednej strane a protestantmi na druhej, ukončenou vestfálskym mierom, po ktorej uvedená zásada definitívne zvíťazila a otvorila cestu posilneniu panovníckeho absolutizmu v jednotlivých štátoch. V podstate sa vytvorili predpoklady pre uznanie národnej suverenity v západnej Európe a najmä kalvínska forma protestantizmu, spočiatku rozvíjaná u obchodníkov v švajčiarskych, francúzskych a holandských mestách, spolu s etikou protestantizmu, mali rozhodujúci vplyv na hospodársky život a vznik moderného kapitalizmu.

používať vlastný rozum bez riadenia nikým iným. Človek si svoju nesvojprávnosť zavini sám vtedy, keď jej príčiny nespočívajú v nedostatku rozumu, ale v nedostatku rozhodnosti a odvahy používať rozum bez riadenia nikým iným. Sapere aude! Maj odvahu používať rozum! Tak teda znie heslo osvietenstva“ (Kant: 1993, s. 381).

Kult rozumu, so svojím zdanlivo nevinným „*sapere aude*“, predpokladal do istej miery vlastný monopol na rozhodovanie o oprávnenosti všetkých otázok a odpovedí, s ktorými sa môže jednotlivec boriť vo svojej mysli. Zdôrazňovanie racionálneho vedenia a úsilie o ovládnutie prírody, o ktorom sme sa už zmienili, vyústilo v osvietenstve do opakovaného zdôrazňovania možností nekonečného spoločenského pokroku a spojilo tak ambíciu humanizmom nastolenej perspektívy kritického myslenia s jeho uplatnením v praxi: „*Osvietenci sa v žiadnom nepokúšali poskytovať hodnotovo neutrálne vedenie, ale civilizáciou rozumeli pomoc životu, stále oslobodzovanie ľudí od nevedomosti, indolencie, fanatizmu, chudoby a – vojen*“ (Loewenstein: 1995, s. 185).

Na druhej strane osvietenstvo so svojím uctievaním slobody rozumu neobsahovalo žiadny princíp, pomocou ktorého by sme mohli definovať jej hranice, mravná tradícia rozlišovania dobra a zla bola nahradená utilitaristickým individualizmom, necitlivým ku klasickým morálnym predpokladom.⁷⁸ Reflexia samozrejmosti a záväznosti ideálu autority spôsobila eróziu hraníc medzi možným a dovoleným, nastúpila tendencia postupného spochybňovania tradičného pýtania sa po niečom nemennom, stálom, podstatnom, zasadenom do pevného rámca, s typicky osvietenickým pýtaním sa na to, čo je prechodné, premenlivé, dočasné. Svetodejinný rámeč bol takto spochybnený, prestali existovať pevné oporné stĺpy každodennej existencie a základným médiom ľudského života sa stáva – slovami **F. Novosáda** - zmena, otvorenosť. „*V súvislosti so zmenou statusu vedomia sa mení aj koncepcia rozumu. Tradične sa preferovalo ponímanie rozumu ako schopnosti vhladu do podstatného, ako schopnosti odvodzovať z princípov... Tým, ako pojem vedomia stráca dominantné postavenie pri interpretácii nášho bytia na svete, rozum sa začína chápať nie ako schopnosť realizácie cieľov, ale ako schopnosť improvizácie, využívania príležitostí. Rozum*

⁷⁸ Oslabenie kultúrnych a náboženských autorít malo dva dôsledky. Prvým z nich je zatrpknutosť a zloba, pretože ak sa niekde likviduje božstvo a kultúrne vzory, ich najväčší vyznávači sú nevyhnutne kvôli hĺbke svojich citov vnútorne zasiahnutí, rozrušení a v prudkom hneve sa obracajú proti novým perspektívam. Druhým dôsledkom je chaos, ktorý sa hlavne v 19. storočí začal prejavovať v dvoch podobách: nihilizmus, ktorý postavil doterajšie opory existencie, teda kresťanský pojem spásy a aristokratický kód čti do vzduchoprázdna (**Nietzcheho** „smrť Boha“ a **Dostojevského** „všetko je dovolené“) a cynickosť klasickej liberalistickej formulácie, podľa ktorej je možné žiť v súlade so zákonitosťami rozumu a slobodnej vôle.

sa stáva oportunistom, kultúra princípov je nahradzovaná kultúrou zručností“ (Novosád: 1999, s. 25).

Bezprostredným následkom snahy o vládu rozumu bez apriórnych morálnych základov, predovšetkým v liberálno - utilitaristickom ponímaní cnosti ako idey sebauspokojovania, bola protireakcia v podobe romantizmu, respektíve romantického nacionalizmu. Vyznačovala sa prejavmi nesúhlasu s prísnu racionálnou usporiadanosťou osvietených racionalistov, ich kritikou autority a tradície, emancipačnými snahami, ktoré sa snažili skoncovať so starým poriadkom troch stavov a úsilím o revitalizáciu citu, dobrodružstva či vášne človeka ako základných foriem prístupu k životu. Túto citlivosť človeka doby romantizmu je možné definovať nemeckým slovom *streben*, ktoré znamená úsilie, snahu či smerovanie, chápanie života ako nepretržitého úsilia, s ktorým sa človek pokúša prekonať akúkoľvek hmotnú alebo duchovnú prekážku a ktoré sa prejavuje v túžbe po nekonečne, v odpore k akémukoľvek putu, spolu s priáním prekročiť hranice bežnej každodennej skúsenosti. Nájdeme tu preto motívy hľadania absolútna, prioritizáciu túžby po všetkom, čo vyvoláva strhujúce emócie, rehabilitáciu viery a záujmu o všetky náboženstvá, zvedavosť vo vzťahu k iracionálnym aspektom života (nová vlna záujmu o mysticismus a mágiu), prvky **Freudovej** psychoanalýzy, čierneho romantizmu (hľadanie estetických hodnôt v morbidnosti, oplzlosti, pochmúrnosti, zle), obnovu starých, predvedeckých učení o duši sveta, rozvoj mýtu ako návratu k sebe samému, úteku z reality, alebo romantickú idealizáciu histórie (hlavne obdobia starovekého Grécka a stredoveku): „*Nieкто by mohol povedať, že Gréci humanizovali prírodu a romantik Rousseau naturalizoval človeka. Tento jeho veľký objav bol však len fantastickou víziou, ktorá citlivo rozpúšťa človeka vo vonkajšej prírode*“ (Babbitt: 2009, s. 269).

Romantizmom vlastne nazývame myšlienkový prúd, ktorý sa vyvinul v Nemecku po Francúzskej revolúcii⁷⁹ a v prvých troch desaťročiach sa rozšíril do celej Európy. Ekonomická a politická prevaha buržoázie vo všetkých vyspelých krajinách Európy ostro kontrastovala s politickou a ekonomickou roztrieštenosťou a zaostalosťou Svätej ríše rímskej nemeckého

⁷⁹ Predstava a realizácia novej budúcnosti ľudstva, v intenciách osvietenскеj rozumnosti, oslobodenej z pút dogiem a tradičnej autority, výrazne ovplyvnila aj názory „ženevského tuláka“ **J. J. Rousseau** (1712 – 1778). Tie predstavovali v atmosfére nadšenia z civilizácie hlboké prvky vzbury, pretože **Rousseau** vo svojich prácach („*Rozprava o pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi*“ z roku 1754, „*Spoločenská zmluva alebo o princípoch politického práva*“ z roku 1762, „*Vyznania*“ z rokov 1767 – 1770) civilizáciu odsúdil (zbavuje človeka pôvodnej slobody a čistoty, je príčinou nerovnosti), proti racionalizmu a intelektualizmu postavil emócie a cit (podstatu človeka je možné pochopiť iba srdcom, nie rozumom), navyše patrične zdôrazňoval svoju vlastnú výnimočnosť a osamelosť: „*Ja sám. Svoju srdcu rozumiem a ľudí poznám. Som iný ako všetci tí, čo som sa s nimi stretol; ba myslím si, že som iný ako ľudia, čo žijú teraz. Ak nie som lepší, som aspoň iný.*“ Bližšie pozri: Rousseau, J. J.: *Vyznania*. Bratislava: 1964, s. 11.

národa (oficiálny názov vtedajšieho Nemecka), kde neexistoval jednotný nemecký národný štát, ani celonemecký národný trh. Nemci tak veľmi intenzívne teoreticky a umelecky prežívali najmä to, čo iné národy už reálne uskutočnili a možno z tohto dôvodu ich duchovná produkcia tlmočila revolučnú prax do prehnane abstraktných myšlienkových aktivít. Podľa **E. de Mazza** „*veľa autorov z generácie romantikov – básnikov, filozofov, publicistov, literárnych kritikov a politických mysliteľov – po roku 1800 nasledovalo tú istú trajektóriu. Zamestnávali ich udalosti vo Francúzsku, na ktoré reagovali vášnivými úvahami o štáte a spoločnosti, národe a ľuďoch... Všetky tieto debaty sa sústredili na otázku, ako môžu Nemci poňať vlastnú, autentickú kultúru národa, obzvlášť so zreteľom na politickú situáciu v krajine na konci 18. storočia, len ťažko porovnateľnú s Francúzskom. Nemecký štát v zmysle homogénnej, centralizovanej politickej entity neexistoval*“ (Mazza: 2009, s. 191 – 192).

Kultúrna, ideová a politická rôznorodosť Nemecka však napriek všetkému ukrývala obrovský potenciál dávnej moci a slávy ríše – najpresvedčivejšou duchovnou platformou sa postupne stávala myšlienka národnej obrody a hnutia za jednotu. Napriek tomu, že Nemecko bolo skôr geografickým než politickým pojmom (pracovalo sa tu preto s rozlíšením „*kulturnation*“ a „*staatnation*“, teda rozlíšením medzi nemeckou ríšou a národom), jej intelektuálne základy formovali na začiatku 19. storočia nositelia mohutného humanistického kréda (výchova na základe duchovného a mravného predobrazu minulosti národa ako plné rozvinutie všetkých zložiek človeka k človečenstvu, humanite) v duchu svetoobčianskom (**Kant, Herder, Fichte**) a všeludskom (**Schiller, Goethe, Beethoven**). Rozhodujúcim zdrojom ich úsilia bola obhajoba hodnôt spoločného jazyka, tvorivosti, civilizačnej svojbytnosti, lojality a tradície vlastenectva...

Charakterová dispozícia milovať svoje rodisko či miesto detstva, láska k materinskému jazyku, zvykom a mravom, hrdosť na vlastné a nedôvera voči cudziemu (kultúrny nacionalizmus), sa však v dôsledku transformácií politického priestoru podľa potrieb a premien materiálnej sféry (priemyselná, politická a finančná revolúcia) postupne začala meniť na požiadavku občianskej lojality a vernosti. Predstava občianskej spoločnosti, ľudu či národa, ktorý uskutočňuje politické panstvo, sa klasicky spája s tradíciou Francúzskej revolúcie (ideami slobody, rovnosti a bratstva), kde sa občiansky princíp spojil s neľútostnou kritikou monarchistickej moci, šľachtických privilégií a rezultoval do predstáv o modernej forme štátnosti, nárokujúcej si právo na politickú nezávislosť, sebaurčenie. Z tejto tradície

vzišli ideí, interpretujúce vôľu ľudu, národa, štátu ako niečoho, čo je viac ako suma jeho častí, ideí obhajujúce pôvodnosť a prioritu univerzality pred partikularitou.⁸⁰

Umenie vychovávať a premeniť tak duchovný a mravný predobraz minulosti k dokonalej súčasnosti viedli k zbožšťovaniu národa, prirovnávaniu jeho nacionálneho charakteru k zákonu pôvodného božského vývoja (**Fichte**), z vôle k moci sa postupne stával exkluzívny princíp, vylučujúci všetko ostatné - osudové a neprekonateľné rozdvojenie základných hodnôt európskej kultúry v naznačených súvislostiach vyústilo do – konštatuje **S. Štúr** - paradoxnej situácie, keď *„všetok lesk európskeho ducha humanitnej osvietenskej a klasickej epochy, ako aj jeho postupný zostup k materializmu a naturalizmu, pokles človeka od najvyšších duchovných hodnôt až k sféram prevažne zmyslovým a pudovým, materiálnym a mocenským, ktoré ho strhávajú až k živočíšne bezútešnému naturalistickému determinizmu a napokon nihilizmu..., vidíme nielen v myšlienkovej a umeleckej oblasti, ale nájdeme ho aj v národnostnej otázke, ba celkom podobne prebieha dokonca v ekonomickom procese. A tento protichodný pohyb so všetkými protikladmi v národnostnej otázke sa nám v najvypuklejšej podobe objaví zasa na vývoji nemeckého nacionalizmu..., kde proces prebieha od humanity cez nacionalizmus k beštialite“* (Štúr: 1998, s. 140). V tejto pôde podľa neho pevne zapustili korene mocensko – šovinistickej podoby ideologických konštruktov, ktoré autentickú ideu nacionalizmu ako humanizmu (vlastenectvo, hrdosť, identita) postupne modifikovali do podoby národnej intolerancie a nenávisťi.

Ako upozorňuje **M. Gbúrová**, len málo objavov dráždi viac než tie, ktoré obnažujú korene ideí, čo je dôležitým ukazovateľom faktu, že za každým konaním, praktickým činom stojí určitý ideový konštrukt, určitý systém myslenia či videnia sveta. Dejiny myšlienkových pochodov v ľudskom vedomí nám preto odhaľujú pestrú paletu ideologických, spoločenských, psychologických, ale aj politicko – ekonomických podmienok, v ktorých sa mohli rozvinúť mnohé (tribalizmus, nacionalizmus, intelektuálny elitarizmus), často extrémne a absurdné formy (fašizmus, komunizmus, rasizmus) ľudskej „tvorivej aktivity“. Je preto potrebné *„zdôrazniť, že najmä racionalistické konštrukcie modernizmu koncom 18. storočia zradikalizovali otázku biologického determinizmu a rozvinuli ho smerom k filozoficko – teoretickým exkurzom o štáte, národe a spoločnosti. Utváranie myšlienkovej naturalistickej konštrukcie rasy, nový spôsob obhajoby nerovnosti ľudí na základe*

⁸⁰ Najsystematickejším obhajcom moderného štátu ako vyvrcholenia dejinného vývoja, ako objektívneho ducha, ktorého účel a záujem je nezávislý na konaní jeho členov, bol **G. W. F. Hegel**. Odmietal odvodzovanie autority štátu z vôle občanov (tento názor vyplýva podľa **Hegela** zo zámieny konceptu štátu a občianskej spoločnosti) a taktiež z intersubjektívneho uznania zo strany iných štátov. Naopak, jedinec získava objektivitu, pravdu, etický život a slobodu iba prostredníctvom štátu, ktorý je absolútnym účelom a idea štátu sa stáva „skutočným bohom“. Bližšie pozri: Hegel, G. W. F.: *Základy filozofie práva*. Praha: Academia 1992, s. 280.

somatických znakov v podmienkach vznikajúcej občianskej spoločnosti malo pôvodne elitársky, sociálno – statusový základ a výraznú podporu uvedeným teoretickým zdrojom „prirodzenej odlišnosti“ ľudských komunit poskytli výsledky výskumu dobovej prírodovedy, biológie a antropológie (K. Linné, P. F. Buffon, J. F. Blumenbach, S. J. Guold a i.)“ (Gbúrová: 2008, s. 16). Krízové symptómy a úpadkové politicko – kultúrne vzorce,⁸¹ založené na systematicky deformovanom obraze sveta tak vytvorili živnú pôdu pre rozšírenie politickej kultúry antihumanistického totalitarizmu...

Za jednu z najcharakteristickejších črt moderného sveta sa všeobecne považuje vymiznutie autority a najmä v kontexte 20. storočia nás odkazuje k pojmu kríza. **Hannah Arendtová** poukázala vo svojej knihe „Krise kultury“ práve na tento fenomén, ktorý „je svojím pôvodom a povahou politický. Ku vzniku politických hnutí usilujúcich sa odstrániť systém politických strán a k vývoju novej totalitnej formy vlády došlo na pozadí viac či menej všeobecného a viac či menej dramatického zrútenia všetkých tradičných autorít..., pretože autorita vždy vyžaduje poslušnosť, a preto sa zvyčajne omylom považuje za určitú formu moci či násilia. Autorita však použitie násilia a vonkajších donucovacích prostriedkov vylučuje, a nie je zlučiteľná ani s presviedčaním a používaním argumentov. Oproti presviedčaniu, ktoré vyžaduje rovnosť partnerov, je autoritatívny poriadok vždy hierarchický, takže ak máme vôbec určiť, čo je autorita, musíme ju vidieť ako protiklad k donucovaniu silou, aj voči presviedčaniu pomocou argumentov... To, čo vytvára autoritatívny vzťah, je hierarchická štruktúra, ktorej oprávnenosť uznávajú prikazujúci aj poslúchajúci a v rámci ktorej má každý z nich dopredu určené miesto“ (Arendtová: 1994, s. 6 – 9). Z dejinnej perspektívy **Arendtová** vidí stratu autority ako konečnú fázu vývoja, ktorá po stáročia podrážala hlavne tradíciu a náboženstvo, avšak v momente, keď všeobecná skepsa novoveku prenikla aj do ríše politiky, došlo k jej radikalizácii v podobe rozšírenia duchovného významu vecí pre niektorých na skutočnosť, týkajúcu sa existencie všetkých.

Teda – uzatvára autorka – „autorita, ktorú sme v modernom svete stratili, totiž nie je autoritou všeobecne, ale ide skôr o veľmi špecifickú podobu autority, ktorá dlhú dobu

⁸¹ Vznik a počiatkové formovanie rasovej ideológie prináleží – slovami **Iva T. Budila** – k tým oblastiam v intelektuálnych dejinách západnej civilizácie, ktoré sú relatívne málo prebádané. To je podľa neho prekvapujúce najmä vzhľadom k úlohe kategórie rasy v rámci totalitného hnutia 20. storočia, ktorá stále zohráva dôležitú úlohu v diskusiách o povahe dnešnej multietnickej spoločnosti. Ak budeme rozlišovať medzi rasovou teóriou a rasovou ideológiou, tak „rasová ideológia v modernom zmysle je relatívne neskorým fenoménom. Starovek, stredovek a raný novovek až do druhej polovice 18. storočia ju nepoznali..., zásadný kvalitatívny skok smerom k atraktívnej masovej politickej ideológii rasové myslenie uskutočnilo až od osemdesiatych rokov 19. storočia pod vplyvom sociálneho darwinizmu. Zrodila sa eugenika, boli prijímané zákony o nedobrovoľnej sterilizácii, eutanázii, čistote rasy a celý proces vyvrcholil tragédiou holokaustu a etnických čistiek v priebehu 2. svetovej vojny“. Bližšie pozri: Budil, I. T.: *Jitro Árijců*. Praha: Triton 2009, s. 30.

prevládala v západnom svete. So stratou autority (a s ňou prepojených pojmov tradície a náboženstva) sme stratili aj niť, ktorá nás bezpečne viedla širokými priestormi toho, čo už pominulo, ktorá bola putom každej ďalšej generácie k nejakému vopred určenému aspektu minulosti... Autorita, ktorá povstáva zo svojho založenia, v minulosti má svoj neotrasiteľný základ, dávala svetu ľudí – najnestálejších a najpomínuteľnejších zo všetkých známych bytostí – potrebné trvanie a stálosť. Strata autority sa rovná zrúteniu základov sveta..., keď v každom okamžiku sa čokoľvek môže stať čímkoľvek iným“ (Arendtová: 1994, s. 6 – 9). Strata stálosti a spoľahlivosti ľudského sveta má tak svoj politický výraz v strate autority.⁸²

Na pozadí uvedomovanej protikladnosti, rozporuplnosti jednotlivých dejov reálneho sveta a ich rozumových reflexií, v priestore revízie ideových základov nášho myslenia a odcudzenej, bezobsažnej hodnotovej eschatológie neustáleho zhonu a túžby po neobmedzenom, stojíme pri analýze genézy humanizmu pred „trinástou komnatou“ vlastnej civilizovanej minulosti. Nie sú to teda žiadne kontemplatívne stanoviská, ale vedomé (chcené) dynamiky ľudského myslenia, ľudského konania, vyžadujúce silný akcent na morálny impulz pre činnosť v ktorejkoľvek sfére sociálnej reality, pre preferenciu a voľbu hodnôt slobody, tolerancie, solidarity, pravdy ako zásadných hodnôt vytvárajúcich základ pre akceptáciu a realizáciu idey humanizmu!

Hodnota človeka ako ľudskej bytosti je niečo, čo predstavuje kľúč k prolongácii druhu „homo sapiens“ a čoho autenticita sa zakladá na princípe každodennej praktickej realizácie vzťahu „ja/ty“, „my/vy“ či „moje/tvoje“ (v duchu jedného z najhumánnejších regulatívnych ideálov - zásady „*ži a nechaj žiť*“). Hodnota akejkoľvek hodnoty sa však nenaplní, ak spoločnosť (jednotlivci, ktorí ju tvoria) nedosiahla vývojový stupeň, schopný neutralizovať faktickú nejednoznačnosť, protikladnosť reálneho sveta a z toho plynúcu nevyhnutnosť rozhodovať sa medzi jednotlivými možnosťami konania, ktoré pred nás reálny život stavia. Ak nedosiahla vývojový stupeň schopný neutralizovať bariéry, ktoré pred nás stavia protikladnosť, rozporuplnosť a dichotómia našej vlastnej (biologickej) prirodzenosti. Kultiváciu a devalváciu ľudskej odkázanosti na túto harmonickú rozmanitosť (rozmanitú harmóniu) človečenstva, odkázanosť na to, čo **M. Gbúrová** (aj v iných súvislostiach) vníma

⁸² S politickým použitím termínu totalitarizmus sa pravdepodobne prvýkrát stretávame u talianskeho filozofa **Giovanniho Gentileho**, pre ktorého predstavoval pomenovanie novej reality v 20. tých rokoch 20. storočia v Taliansku, kde bola spoločnosť takmer úplne podrobená jedinej štátostrane, vládnucej ideológiou a terorom. Neskôr novinár **Giovanni Amendola** (máj 1923) hovoril v súvislosti s fašistickým hnutím o jeho „totalitnom duchu“, dokonca ho používali aj niektorí predstavitelia nemeckého národného socializmu (**J. Goebbels**). V modernom ponímaní sa obsah tohoto pojmu (**R. Dahl, G. Sartori**) vníma ako jeden z krajných pólov ideálnej konštrukcie (druhý predstavuje demokracia), ktorý vymedzuje priestor, kde sa pohybujú reálne politické režimy. V zásade tak nemôžeme očakávať, že nejaký konkrétny politický systém bude čistou totalitou alebo demokraciou...

„ako cit presvedčenia byť predovšetkým človekom v zmysle otvorenosti voči názorovej inakosti a rôznorodosti, rozšírenia vedomia o sebe samých a rešpektovania slobodnej vôle k spoločnej budúcnosti“ (Gbúrová: 2005, s. 63).

Považujeme za dôležité zdôrazniť, že mohutnosti súvisiace s evolúciou humanizmu by sme preto mali vnímať ako kategórie, ktoré vstupujú na scénu bytia až s človekom, s bytosťou, ktorej podstata (prirodzenosť) je súčasne vybavená túžbou rozkazovať a ochotou počúvať, byť súčasťou prírody a zároveň ju svojou činnosťou zničiť (tým aj samu seba). Bytosťou, ktorá je preto v naznačených intenciách naďalej najviac a najmenej spoľahlivým faktorom!⁸³ Tento moment protirečivosti a paradoxnosti nás v konečnom dôsledku vedie k myšlienke o tom, že ak raz uznáme moment aktívneho zasahovania človeka do toku dejín (máme na mysli jeho chcené či nechcené, vedomé či nevedomé, dobrovoľné či nedobrovoľné konanie), už sa nemožno až tak veľmi ničomu (a nikomu) čudovať.

Samotný rast v celkovom vývoji života vytvára cestou dichotómie rozptyl smerov, pluralitu tendencií, z ktorých každá si rozpojením ide vo svete svojou cestou, aby sa vyvíjali. Aj dejiny vývoja humanizmu by sme mohli vnímať ako neustále striedanie prílivu a odlivu ľudských činov, ktorých vzájomné pôsobenie vymedzuje a vytvára podmienky, v ktorých sa uskutočňujú. Progres alebo regres, humanizácia alebo dehumanizácia sú akoby zhmotnením pohyblivých skutočností, ktoré sú len dvoma rozličnými stránkami jedinej tendencie, stránkami, ktoré sa po oddelení striedavo vrhajú vpred, naplno realizujú a keď nemôžu ísť ďalej, vrátia sa aj so ziskom naspäť, aby uvoľnili miesto. Zdanlivý antagonizmus dvoch tendencií, dráma zápasu medzi dvoma stranami, spoločnosťami, zásadami či režimami, ktorú ľudstvo tak miluje, sa zrazu ukazuje ako jedna tendencia, na ktorú je možné dívať sa dvojakým spôsobom, ako jedna tendencia, zjednocujúca dve možnosti do pohyblivých skutočností, z ktorých každá sa v prípade priaznivých okolností vrhá naplno vpred, pričom druhá neprestajne číha, kedy na ňu príde rad. Zápas ako plodná spolupráca, jednota v mnohosti, konečná neurčitosť, nežná beštia. Hľa, človek...

⁸³ Uvedomovanie si samého seba a obsahová nasýtenosť atmosféry, v ktorej vyrastáme, formujú individuálne názory, činy, pocity, pričom recipročne pocitové a kognitívne predispozície veľmi výrazne ovplyvňujú našu „spoločnosť“. Považujeme preto skutočnosť, že človek nežije izolovane, ale spolu s inými ľuďmi a prostredníctvom koexistencie realizuje svoju „substanciálnu“ dimenziu človečenstva, za jednu z kľúčových pri klasifikácii a analýze nami naznačených programových súradníc produktívnosti schizofrénie v teórii a praxi (nielen) humanizmu...

Každá výhoda, ktorej sa neprestajne tešíme, nás postupne omrzí alebo sa stane ľahostajnou. Dejiny humanizmu ako kontinuita procesov vedených istým smerom, ktoré vyvolávajú reakciu opačného smeru, len zriedka priniesli a prinášajú sľubované a očakávané výhody. Napriek tomu nejestvuje historický zákon, ktorému by nebolo možné uniknúť, neexistujú prekážky, ktoré by primerané napätie vôle vo vhodnom čase a za vhodných podmienok nemohlo zlomiť. Keďže sloboda myslieť sám za seba dovoľuje človeku objavovať hranice svojich možností, dosahovať doposiaľ netušené intelektuálne, praktické, umelecké a intuitívne horizonty svojich predispozícií a premieňať tak svoje sny na skutočnosť, neostáva nám nič iné, ako si v polohe doterajších úvah na záver položiť otázku: Je humanizmus skutočne praktickou, a nie len elitárskou teóriou? Nie sú vedomie (povaha) bežných ľudí skôr epizodické a emotívne, ako poznačené kritériami racionálnej a mravnej zodpovednosti? Kde hľadať subjekt našich doterajších úvah, slobodného, racionálneho, morálne a intelektuálne autonómneho, zodpovedného jednotlivca, s vysokým stupňom kultivácie vlastnej pudovosti, slepej, naturálnej vôle, ktorá je hnacím motorom neustálej potreby uspokojovania jeho potrieb? Ako vyslobodiť človeka z ohrozenia samým sebou? Kde vlastne hľadať náš cieľ, cieľ humanizmu - človeka? Nemá byť idea humanizmu len zásterkou pre fungovanie režimu, ktorý v záujme napĺňania potrieb menšiny ponúka väčšine iluzórny, konvenčný obraz šťastia? Nespočíva náhodou podstata schizofrénie v teórii a praxi humanizmu v tom, že každý spoločenský poriadok, každá vízia v sebe zároveň nesie zárodok vlastného zániku? Je vôbec legitímne uvažovať v nami naznačených kontextoch principiálnej schizofrénie (dualizmu) života (človeka ako jeho imanentnej súčasť) o nejakom univerzálne akceptovateľnom (objektívnom) závere? Ak chceme byť korektní, mali by sme si priznať, že stojíme pred problémom „večného hľadania“ v panoptiku dôvery vo vlastné sily pri realizácii malých krokov v neznámom, neistom, nebezpečnom, ale zároveň ľudskému citu, rozumu a vôli rozkošne bohato prístupnom, nekonečnom tajomne.

ZÁVER

Smerovanie k záverečnej jednote, ktorého sme svedkami a realizátormi zároveň, tento postupný, ale jasne sa črtajúci vzostup predpokladanej kvality života sa pod zdanlivo pevným povrchom civilizácie môže vždy premeniť na nekonečný prúd lávy, ktorá za určitých okolností rozbije predstavu humanistických a racionalistických istôt, pestovanú v mysliach a konaní ľudí po celé stáročia. V našej vysokoškolskej učebnici sme postupne dospeli k záveru, že hľadanie univerzálnych rámcov života, všeobecných pravidiel konania pre plnohodnotné vyjadrenie ideálu demokracie, otvorenej spoločnosti a humanizmu môže viesť k modifikácii často najušľachtilejších prvkov individuálnej či kolektívnej dispozície do podoby technológie manipulácie s ľuďmi.

Jednou zo zjednocujúcich črt tejto tendencie, predierajúcej sa cez pavučinu absolutistických, teocentrických, militaristických experimentov, utkanej stáročiami z vlákien dávneho ľudského sna o regnum homini, je kult demokratického kánona v politike a kultúre súčasnosti. Jeho programovú štruktúru síce predstavujú regulatívne ideály slobody, rovnosti, spravodlivosti, všeobecného volebného práva, súkromného vlastníctva, vlády ľudu, individualizmu, kolektivismu, zastupiteľského princípu, svetoobčianstva, ľudských práv a humanizmu, avšak zároveň platí, že vždy vyjadrujú „prirodzenú“ schopnosť človeka meniť svoju predstavu o ich konkrétnej podobe. V skutočnosti tak samozrejماً a nespochybniteľná zložka pokroku, teoretický (ideologický) základ pre zdôvodňovanie obsahu a uplatňovania politickej moci umožňuje hľadať, vytvárať a podľa potreby prispôbovať jednotlivé kategórie politiky v súlade so zámermi tých, ktorí sú vždy tam, kam sa všetci ostatní chcú dostať.

Ako sme na viacerých miestach ukázali, nie vždy platí, že demokracia kráča ruka v ruke so slobodou, humanizmom, otvorenosťou, liberalizmom a polemika o presadení racionalisticky založených politických konceptov, ekonomickej globalizácie, sociálneho štátu, genetickej lotérie či absolútnych vlastníckych práv prináša aj v súčasnom kontexte civilizačnej emancipácie množstvo paradoxných skutočností. Netreba pritom zabúdať ani na oligarchický étos demokracie, tvarovaný svetonázorom najbohatších zložiek spoločnosti, ktorý umožňuje profilovať optimizmus renesančných a osvietenských ideálov „pre všetkých“ na tragickú bezmocnosť drvivej väčšiny voči extrémne zvýhodnenej menšine.

Riešenie problému dichotómií v dejinách politického myslenia je z uvedených dôvodov v predloženom texte vystavané na dualizme opisu a normy, faktu a hodnoty,

rozdielu toho, čo je a čo si myslíme, že byť má – na dialektike politickej teórie a praxe, slobody a authority, prirodzeného stavu a štátu, individualizmu a kolektivismu, anarchie a zákona, vôle k moci a morálky, racionalizmu a iracionalizmu, utópie a demokracie, humanizmu a totalitarizmu, otvorenej a uzavretej spoločnosti, možnosti a nemožnosti, idealistického perfekcionizmu a primeraného aktivizmu, ľudskej dokonalosti a omylnosti. Na večnej antinómii ľudských dejín, tragickom heroizme človeka, snažiaceho sa modifikovať a humanizovať vzťah medzi tým, čo je a čo si myslí, že by malo byť!

Logikou sledovaných súvislostí sme dospeli k záveru, že plnohodnotné uskutočňovanie ideí demokracie, otvorenej spoločnosti a humanizmu naráža na najväčší odpor u jedného zo svojich základných funkčných a štrukturálnych elementov – človeka. Vzťah týchto ideí ako základu pre praktickú politickú agendu a absolútneho ideálu, cieľa samého osebe, je totiž vždy poznamenaný odporom alebo súhlasom určitých konkrétnych záujmov alebo ideálov, ktorým majú podľa očakávania svojich tvorcov slúžiť. Otázkou potom ostáva, či môžeme demokraciu považovať za odchýlku od ideálu dobre usporiadanej spoločnosti alebo najlepšiu formu inštitucionálneho usporiadania pre dosahovanie politických (a iných) rozhodnutí, či je koncept otvorenej spoločnosti len epistemologickým ideálom alebo potenciálnym politickým režimom, akceptujúcim mocenské vzťahy, respektíve či je humanizmus exkluzívnou predstavou človeka o sebe samom, večne živou metafyzikou mravného vedomia alebo životným postojom, ideovým a politickým programom plnej realizácie všetkých dispozícií a mohutností ľudskej prirodzenosti.

V konečnom dôsledku autor považuje všetky formy ľudskej spoločnosti za prostriedok, kde sa koncentrovane manifestuje dichotómia medzi prírodou a prirodzenosťou človeka, ktorý má silnú tendenciu k spolčovaniu a solidarite a k izolácii či odporu práve tak! Vlastná, antropologicky determinovaná pozícia potom poznamenáva rozmanitosť sociálnych funkcií, zdôvodňovanie a legitimizáciu moci záujmom o najvyššie dobro (blaho) ako východisko pre všetky náuky o štáte, o odstraňovaní poroby, nespravodlivosti a nerovnosti. Z každého jednotlivca totiž robí prirodzený bimorfizmus súčasne náčelníka s pudom rozkazovať i poddaného, ochotného uctievať – predpokladá minimálne dva nedeliteľné systémy kvalít, ktoré odhaľujú úzkostlivo strážené tajomstvo politiky. Predsa len, hoci je listov mnoho, strom je iba jeden...

LITERATÚRA

- Arendtová, H.: *O revoluci*. Praha: Oikoymenh 2011.
- Arendtová, H.: *Krize kultury*. Praha: Mladá fronta 1994.
- Ash, T. G.: *Svobodný svět. Amerika, Evropa a budoucnost Západu*. Praha – Litomyšl: 2006.
- Aristoteles: *Politika*. Praha: 1998.
- Aron, R.: *Esej o svobodách. Zkoumání moderní civilizace*. Bratislava: Archa 1992.
- Arrighi, G.: *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*. London and New York: Verso 1994.
- Bastiat, F.: *O zákonoch*. Bratislava: 2002.
- Baratt, J. P.: *The Politics of World Federation*. Westport: 2004.
- Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W., Swidler, A., Tipton, S.: *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in America Life*. Berkeley: University of California Press 1985.
- Bergson, H.: *Filozofické eseje*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1970.
- Bergson, H.: *Two sources of Morality and Religion*. London: 1932.
- Berlin, I.: *Dva pojmy slobody*. In: Novosád, F.: *O slobode a spravodlivosti. Liberalizmus dnes*. Bratislava: 1993.
- Berlin, I.: *The Originality of Machiavelli*. In: Berlin, I.: *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. London: The Hogarth Press 1979.
- Bibó, I.: *Bieda východoeurópskych malých štátov*. Bratislava: Kalligram 1996.
- Boer, P.: *Stručné dejiny Evropy. Idea Evropy a její proměny*. Barrister/Principal: 2003.
- Briška, F.: *Problém člověka a humanizmu v politickej filozofii*. Bratislava: 2000.
- Budil, I. T.: *Jitro Árijců*. Praha: Triton 2009.
- Burke, E.: *Úvahy o revoluci ve Francii*. Brno: CDK 1997.
- Cahill, K.: *Komu patří svět*. Praha: 2010.
- Carroll, J.: *Humanismus. Zánik západní kultury*. Brno: CDK 1996.
- Cehelník, M.: *K. R. Popper – Filozofia hľadania lepšieho sveta*. Prešov: Grafotlač 2002.
- Cohen, J. L., Arato, A.: *Civil Society and Political theory*. New Baskerville: MIT Press 1994.
- Connell, W. J.: *The Republican Idea*. In: Hankins, J. (ed.): *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: 2000.

- Cohen, G. A.: *Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford: Oxford University Press 1978.
- Cooper, D. E.: *The Measure of Things: Humanism, Humility, and Mystery*. Oxford: 2002.
- Dahl, R.: *Democracy and its Critics*. New Haven & London: 1989.
- Dawson, Ch.: *Zrození Evropy*. Praha: 1995.
- Dewey, J.: *Rekonštrukcia liberalizmu*. Bratislava: 2001.
- Dolgov, K.: *Esej o filozofii moci*. Bratislava: 1986.
- Donaldson, P. S.: *Machiavelli and the Mystery of State*. Cambridge: 1988.
- Dryzek, J. S.: *Deliberate Democracy and Beyond Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: 2002.
- Edwards, F.: *What is humanism* [online].c 2008[cit.2014-01-27] Dostupný z [www.americanhumanist.org.]
- Feyerabend, P.: *Against Method*. London: New Left Book 1975.
- Foner, E.: *Tom Paine and Revolutionary America*. New York: 1976.
- Fourier, Ch.: *Velká metamorfóza (Výbor z díla)*. Praha: 1983.
- Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: 2002.
- Fuller, S.: *The Struggle For The Soul of Science. Kuhn vs. Popper*. London: Icon Books UK 2003.
- Furet, F.: *Minulosť jednej ilúzie*. Bratislava: Agora 2000.
- Gbúrová, M.: *Dotyky s politikou*. Trenčín: 2002.
- Gbúrová, M.: *K problematike deformít v súčasnej demokracii (slovenský príklad)*. In: Dobiaš, D.; Eštok, G.; Onufrák, A.; Bzdilová, R.(eds.): *Sloboda – Rovnosť – Poriadok. Kam kráčaš demokracia*. Košice: 2012.
- Gbúrová, M.: *Európska integrácia a národná identita*. In: *Formovanie Európskej občianskej spoločnosti*. Prešov: Grafotlač 2005.
- Gbúrová, M.: *Medzi identitou a integritou*. Prešov: Slovacomtact a. s. 1996.
- Gbúrová, M.: *Ideové zdroje holokaustu*. In: *Fenomén holokaustu. Ideové korene, príčiny, priebeh a dôsledky*. Bratislava: Úrad vlády Slovenskej republiky 2008.
- Gbúrová, M.: *Formovanie identít v premenách 20. storočia. (Hlavné problémy a rozpory súčasnosti)*. In: Goňcová, M. (ed.): *Evropská integrace: Budování nové Evropy?* Brno: 2009.
- Gergen, K.: *An Invitation to Social Construction*. Thousand Oaks: 1999.
- Gobineau, A.: *O nerovnosti lidských plemen*. Praha: Orbis 1942.
- Gramsci, A.: *Spoločnosť, politika, filozofia*. Bratislava: 1988.

- Gray, J.: *Kacířství. Eseje proti pokroku a jiným iluzím*. Praha: Dokořán 2006.
- Geuss, R.: *History and Illusion in Politics*. Cambridge: 2001.
- Habermas, J.: *The Postnational Constellation. Political Essays*. Cambridge: Polity Press 2001.
- Hain, R.: *Teorie státu a státní právo v myšlení T. G. Masaryka*. Praha: Karolinum 2006.
- Hankins, J. (ed.): *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: 2000.
- Hansen, J. T.: *Humanism as Moral Imperative: Comments on the Role of Knowing in Helping Encounter*. In: *Journal of Humanistic Counseling, Education and Development*. Volume 45, 2006.
- Hare, R. M.: *Platón*. In: *Zakladatelé myšlení*. Praha: 1994.
- Harvey, D.: *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. London: Profile Books 2010.
- Hauser, M.: *Kapitalismus jako zombie neboli proč žijeme ve světě přízraků*. Praha: Rybka Publishers 2012.
- Hayek, F. A.: *Právo, zákonodárství a svoboda*. Praha: 1994.
- Hayek, F. A.: *The Road to serfdom*. Published: Routledge Press 1944.
- Hegel, G. W. F.: *Filosofie dějin*. Pelhřimov: Nová tiskárna 2004.
- Hegel, G. W. F.: *Základy filosofie práva*. Praha: 1992.
- Hobbes, T.: *Výbor z díla*. Praha: Svoboda 1988.
- Hobhouse, L. T.: *Liberalizmus*. Bratislava: 2002.
- Horyna, B.: *Idea Evropy*. Praha: Argo 2001.
- Hume, D.: *O práve a politike*. Bratislava: Kalligram 2008.
- Childs, R.: *Karl Popper's The Open Society and its Enemies. A Critique*. *Libertarian Review*, Vol. V, No. 5, September – October, 1976.
- Jaspers, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava: Kalligram 2003.
- Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: 1996.
- Kant, I.: *Odpověď na otázku : Co je to osvícenství ?* In: *Filosofický časopis*. XLI, 1993, č. 3.
- Keane, J.: *Civil Society and the State*. London & New York: 1988.
- Kennedy, P.: *The Parliament of Man. The United Nations and the Quest for World Government*. Allen Lane – Random House Publishing Group 2006.
- Komenský, J. A.: *Vybrané spisy II*. Bratislava: 1957.
- Kristeller, P. O.: *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. London: 1965.
- Lem, S.: *Summa Technologiae*. Magnett – Press 1995.

- Levi, P.: *If This is a Man*. New York: The Orion Press 1959.
- Levinson, R. B.: *In Defense of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press 1957.
- Levy, D. J.: *Politický řád*. Praha: 1993.
- Loewenstein, F.: *Projekt moderny*. Praha: 1995.
- Locke, J.: *Dvě pojednání o vládě*. Praha: 1965.
- Lysý, J.: *Teória demokracie medzi klasikou a modernou (Didaktický problém)*. In: Hirtlová, P., Srb, V. a kol.: *Podoby demokracie na začátku 21. století: Evropská unie a svět*. Kolín: 2010.
- Lysý, J.: *Dejiny politického myslenia (od stredoveku po súčasnosť)*. Bratislava: 2006.
- Macedo, S.: *Liberálne cnosti – občianstvo, cnosť a spoločnosť v liberálnom ústavnom štáte*. Bratislava: 1995.
- Maggee, B.: *Popper*. London: Fontana ∞ Collins 1973.
- Maggee, B.: *Confessions of a Philosopher: A Personal Journey Through Western Philosophy from Plato to Popper*. New York: Random House 1999.
- Machiavelli, N.: *Vladař*. Praha: 1969.
- Machiavelli, N.: *Rozpravy o prvých desiatich knihách Tita Lívia*. In: *Úvahy o vládnutí a vojenství*. Praha: 2001.
- Marx, K.: *Myšlenky o státu a revoluci*. Praha: Mladá fronta 1971.
- Masaryk, T. G.: *Ideály humanitní*. Praha: Melantrich 1990.
- Mazza, E. M.: *Romantic politics and society*. In: Saul, N. (ed.): *The Cambridge Companion to German Romanticism*. Cambridge: 2009.
- Mihina, F.: *Otvorená spoločnosť – produktívny mýtus modernej doby?* In: *Slovensko a Európa*. Prešov: Tempus 1996.
- Mill, J. S.: *O slobode*. Bratislava: Iris 1995.
- Montaigne, M.: *Eseje*. Bratislava: Tatran 1975.
- Müller, K. B.: *Evropa a občanská společnost. Projekt evropské identity*. Praha: Slon 2008.
- Münz, T.: *Listy filozofom*. Bratislava: Kalligram 2002.
- Karl Popper in Prague*. Praha: Ester's 1995.
- Nisbet, R.: *Conservatism: Dream and Reality*. Minneapolis: 1986.
- Novosád, F.: *Vysvetľovanie rukami*. Bratislava: 1994.
- Novosád, F.: *Filozofia ako čítanie znamení doby*. In *Čas a dejiny I*. Liptovský Mikuláš: SFZ 1999.

- Nozick, R.: *Anarchy, State, and Utopia*. Published: Basic Books 1974.
- Nugent, N.: *The Government and Politics of the European Union*. New York: Palgrave Macmillan 2003.
- Paine, T.: *Práva člověka*. Bratislava: Osveta 1959.
- Passmore, J.: *Man's Responsibility for Nature*. London: Duckworth 1980.
- Platón: *Štát*. Bratislava: 2009.
- Pocock, J. G. A.: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: 1975.
- Popper, K. R.: *Poverty of Historicism*. London and New York: Art Paperbacks 1986.
- Popper, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha: Oikoymenth 1994.
- Popper, K. R.: *Život je řešení problémů. O poznání, dějinách a politice*. Praha: Mladá fronta 1997.
- Popper, K. R.: *Hľadanie lepšieho sveta*. Bratislava: Archa 1995.
- Popper, K. R. - Lorenz, K.: *Budoucnost je otevřená*. Praha: Vyšehrad 1997.
- Rosamond, B.: *Theories of European Integration*. Basingstoke: 2000.
- Rousseau, J. J.: *Rozpravy*. Praha: 1989.
- Rousseau, J. J.: *Vyznania*. Bratislava: 1964.
- Rawls, J.: *Political Liberalism*. Columbia University Press 2005.
- Rueda, D.: *Social Democracy Inside Out: Partisanship and Labor Market Policy in Advanced Industrialized Democracies*. Oxford: University Press 2007.
- Ryan, A.: *The Achievement of Karl Popper*. Times Literary Supplement, October 7, 1994.
- Sandel, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: 1982.
- Sartre, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ 1997.
- Sartori, G.: *Teória demokracie*. Bratislava: 1993.
- Scruton, R.: *The Meaning of Conservatism*. Harmondsworth: Penguin 1980.
- Schmitt, C.: *The Concept of the Political*. New Brunswick: 1982.
- Schramm, G.: *Dějiny a řády života. Pět rozhodujících zlomů světových dějin*. Praha: 2012.
- Schroeder, P. W.: *The Transformation of European Politics, 1763 – 1848*. Oxford: 1994.
- Schumpeter, J. A.: *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Brno: 2004.
- Skinner, Q.: *Machiavelli*. Praha: 1995.
- Skinner, Q.: *The Paradoxes of Political Liberty*. In: Mc Murrin, S. M. (ed.): *Tanner Lectures on Human Values VII*. Salt Lake City: 1986.

- Skinner, Q: *The Return of the Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge: 1985.
- Sládek, K. a kol.: *Monoteistická náboženství a stát*. Červený Kostelec: 2009.
- Slomski, W.: *Trzy światy. Szkice o filozofii Karla Rajmunda Poppera*. Warszawa: 2001.
- Soros, G.: *Vek omylnosti. (Důsledky vojny proti teroru)*. Bratislava: Kalligram 2007.
- Soros, G.: *Soros o Sorosovi. Vybrané spisy Georgea Sorosa*. Bratislava: Kalligram 1996.
- Soros, G.: *Otvorená spoločnosť (Reformovanie globálneho kapitalizmu)*. Bratislava: Kalligram 2001.
- Spinoza, B.: *Etika*. Bratislava: 1968.
- Stokes, G.: *Popper: Philosophy, Politics and Scientific Method*. Cambridge: 1998.
- Strinka, J.: *Hľadanie demokracie*. Bratislava: Veda 1995.
- Swift, A.: *Political philosophy. A Beginner's Guide for Students and Politicians*. London: 2001.
- Šamalik, F.: *Občanská společnost v moderním státě*. Brno: 1995.
- Štúr, S.: *Zápasy a scestia moderného človeka*. Bratislava: Veda 1998.
- Tocqueville, A.: *Demokracie v Americe*. Praha: 1992.
- Ullmann, W.: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London: 1961.
- Westphal, K.: *The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right*. In: *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: University Press 1993.
- Wernisch, M.: *Politické myšlení evropské reformace*. Praha: Vyšehrad 2011.
- Wright, G. H.: *Humanizmus ako životný postoj*. Bratislava: Kalligram 2001.
- Williams, B.: *Na počátku byl čin. Realismus a moralismus v politické diskusi*. Červený Kostelec: 2011.
- Zakaria, F.: *Budúcnosť slobody*. Bratislava: 2010.
- Znoj, M., Bíba, J. a kol.: *Machiavelli medzi republikanizmem a demokracií*. Praha: 2011.

K problému dichotómií v dejinách politického myslenia. (Vybrané kapitoly)

Vysokoškolská učebnica

Autor: PhDr. Daniel Dobiaš, PhD., FF UPJŠ v Košiciach

Recenzenti: Prof. PhDr. Marcela Gbúrová, CSc., FF UPJŠ v Košiciach

Doc. PhDr. Jozef Lysý, PF UK v Bratislave

Vydavateľ: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Umiestnenie: <http://www.upjs.sk/pracoviska/univerzitna-kniznica/e-publikacia/#ff>

Vydanie: prvé

Rok vydania: 2014

Dostupné od: 01.05.2014

Počet strán: 116

Počet AH: 5,8

ISBN 978-80-8152-141-6