

a pokračovateľmi humanistickej tradície zostali len tí, ktorí sa odmietli zúčastniť bojov medzi jednotlivými konfesiami a ďalej bránili ideály „všeobecného“, nad všetkými konfesiami stojaceho kresťanstva, ktoré sa stále viac blížilo „všeobecnému náboženstvu“ neskoršieho deizmu či systému všeľudskej morálky, oslobodenému od náboženskej formy.

* * * * *

THOMAS MORE

UTÓPIA

Reč vynikajúceho muža Rafaela Hythlodea, ktorú zaznamenal slovutný Tomáš Morus, občan a sudca slávneho britského mesta Londýn

Veď keď chcem hovoriť pravdu, musím hovoriť tak, ako to je. Možno, že je vlastnosťou filozofov hovoriť aj nepravdu, mojou však rozhodne nie. Moje názory sa im môžu zdať nepríjemnými a nepohodlnými, neviem, prečo by mali byť zvlášť čudné. Keby som vykladal, čo hovorí Platón v Ústave, alebo čo majú Utópijčania zavedené vo svojom štáte ako lepšie a dokonalejšie /čo aj bezpochyby je/, bolo by to bezpochyby nezvyčajné, pretože tu máme súkromné vlastníctvo a tam je všetko spoločné. Je však v mojom rozprávaní niečo také - odhliadnuc od toho, že ľuďom, ktorí sú rozhodnutí rútiť sa opačnými cestami do skazy, nemôže byť príjemné, lebo varuje pred nebezpečenstvom súčasným i budúcim - čo by nebolo slušné či vhodné povedať hocikde? Veď keby sme sa mali odvracať od všetkého, čo sa vplyvom skazených mravov zdá nemiestnym, ako od opovážlivého a nezmyselného, museli by sme pred kresťanmi skrývať takmer všetko, čo učil Kristus, a tak zakazoval tajiť, že aj to, čo sám šepkal svojim mučeníkom, prikazoval hlásať verejne zo striech. A predsa sa väčšina tých príkazov od terajších mravov viac líši ako moja reč, preto kňazi, snaživí a horliví muži, vidiac, že sa ľudia nie veľmi ochotne správali podľa Kristových zásad, prispôbili jeho učenie, aby dosiahli súlad, tak ako keď sa vychýli olovnicu. Pravda, nevidím, čo dobrého tým

urobili, iba ak to, že ľudia sa cítia bezpečnejší pri páchaní zla. Myslím, že by som veľmi málo dosiahol v kráľovskej rade. Buď by som mal odlišný názor, a to by bolo to isté, ako keby som nič nepovedal, alebo by som mal ten istý názor a bol by som - ako hovorí Micio v Terentiovej hre - pomocníkom v ich bláznovstve. Nevieť, čo si predstavuješ pod vhodným a taktným spôsobom, podľa ktorého sa treba, pretože sa všetko nemôže stať dobrým, voči zlu stavať zhovievavo a podľa možnosti ho urobiť najmenším zlom. Na kráľovských dvoroch nie je možné niečo obchádzať a prižmurovať oči, tam treba otvorene schvaľovať aj najničomnejšie rady, aj najškodlivejšie opatrenia. Toho, čo by len váhavo a neochotne schválil zlé a škodlivé nariadenia, považovali by za špióna, škodcu a zradcu. Vôbec si neviem predstaviť, ako by bolo možné byť užitočným v spoločnosti ľudí, ktorí skôr ako seba napravia, pokazia svojou zvrhlosťou aj dobrého človeka, a keď aj zostaneš čestným, budeš slúžiť ako clona pre neresti iných. Takže vhodným a taktným spôsobom nie je možné nič zlepšiť. Platón vo veľmi peknom prirovnaní objasňuje, prečo sa filozofi stráňajú verejných záležitostí. Keď vraj vidia, ako sa ľudia hrnú do ulíc a dážď ich zmáča do nitky, a nemôžu ich presvedčiť, aby šli domov, aspoň sami sa utiahnú do domu a sú radi, že sú v suchu, vzdajúc sa nádeje, že vyliečia ľudské bláznovstvo. Veru, milý Morus, hovorím tak, ako mi srdce káže, nepochybne, kde je súkromné vlastníctvo, kde sa všetko meria iba peniazmi, tam je ťažké, ba nemožné spravovať štát spravodlivo a viesť ho k rozkvetu, iba ak by si sa nazdával, že spravodlivosť je tam, kde sa všetko dostáva do rúk zlých ľudí, alebo že blahobyť je tam, kde sa všetko rozdeľuje iba medzi niekoľkých, ktorí sa utápajú v blahobyti, kým ostatní žijú v chudobe, biede a žobráctve. Tu mi prichádzajú na um múdre a dobré opatrenia Utópijčanov, ktorí majú málo zákonov, ale všetko tak skvele zariadené, že aj česť má svoju hodnotu, aj v rovnosti každý dostatok všetkého. Keď ich na druhej strane porovnávam s mnohými inými národmi, ktoré stále zavádzajú nové zákony, a predsa ich nemajú dosť, kde sa všetko, čo človek nadobudne, nazýva súkromným majetkom a vlastníctvom, ale ktoré je ťažko ubrániť a odlišiť od majetku iného, vtedy dávam za pravdu Platónovi a nečudujem sa mu, že odmietol navrhnúť zákony pre tých, čo odmietali zásadu rovnakého majetku a bohatstva pre všetkých ľudí. Tento múdry muž veľmi bystro predvídal, že rovnosť je jedinou cestou k blahobyti spoločnosti. To je, myslím, nemožné tam, kde jednotlivci majú súkromný majetok. Tam, kde si každý človek nahrabe pre seba koľko len môže, predsa sa len stane, že si bohatstvo rozdelí iba niekoľko ľudí, takže ostatným sa ho už neujde a zostáva im bieda a chudoba. Možno, že práve

tí druhí sú onoho bohatstva hodnejší, lebo boháči sú chamtiví, lakomí, neužitoční, kým ostatní sú skromní, jednoduchí a svojou prácou pre spoločnosť užitočnejší. Preto som pevne presvedčený, že nemôže byť spravodlivého rozdeľovania, pokiaľ sa neodstráni a nezruší súkromné vlastníctvo. Pokiaľ však bude jestvovať, prevažná väčšina ľudí bude trpieť pod bremenom chudoby a biedy, ktorú pripúšťam, možno zmierniť, no nie odstrániť celkom. Keby sa ustanovil zákon určujúci hranicu príjmov alebo obmedzujúci moc kráľa i ľudu, ďalej keby sa zamedzilo získavať úrady machináciami a podplácaním tak, že by ich nebolo možné ani predávať, ani kupovať, ani považovať za zdroj príjmov /lebo takto je to vlastne príležitosť získavať príjmy podvodmi a zdieraním, a v opačnom prípade, keby sa mali odstrániť úplatky, museli by úrady zastávať bohatí, hoci by bolo správnejšie, aby ich zastávali schopní/, takýmito zákonmi, zdôrazňujem, zlo by sa dalo zmierniť a zoslabiť, podobne ako možno smrteľne chorému telu dobrou liečbou uľahčiť a začas ho udržať, ale na úplné odstránenie a navodenie zdravého stavu niet nádeje, pokiaľ jestvuje súkromné vlastníctvo. Kým sa snažíš vyliečiť jednu ranu, rozjatríš druhú, a pomoc na jednom mieste znamená bolesť na druhom, lebo nemožno pridať jednému a nevziať druhému.

ETICKÉ UČENIE MICHELE de MONTAIGNA /1533-1592/

/Naturalistická antropológia a etika/

~~V období reformácie, katolíckej reakcie, náboženských vojen a národných, sociálnych a politických konfliktov sa postupne začal meniť v európskej kultúre charakter humanistického myslenia. „Profesionálny humanizmus“, ktorý bol spojený s tradíciami talianskeho humanistického hnutia 14. - 15. storočia sa stal v 16. storočí odvetím humanistického vedenia a stratil svoje významové poslanie - hlavne svetonázorové.~~

Ďalší osud európskeho humanizmu ako filozoficky významného hnutia v duchovnom živote epochy sa spája s hlbším chápaním človeka - jeho autonómnosti, autenticity, jedinečnosti a neopakovateľnosti, pravda s oveľa výraznejším vzťahom a jednotou so svetom prírody, ktorá ho obklopuje.

Humanistické myslenie sa už v tejto dobe vyvíja bez priameho spoje-

nia a „obrodou klasického staroveku“. Ak je v humanistickej kultúre druhej polovice 16. storočia predať antika využívaná, uplatňuje sa ako súčasť všeobecného kultúrneho dedičstva - a to ako podmienka *conditio sine qua non* /teda ako podmienka nevyhnutná/, podmienka vzdelanosti.

~~„Základmi a piliermi humanistického myslenia a uvažovania nie je určená činnosť učencov a vzdelancov, ale uvažovanie o povahe človeka, ktorá sa nemusí podriaďovať žiadnej - ani antikej tradícii. Je evidentné, že humanizmus tejto epochy je skôr než s vedeckou činnosťou spojený s literárnou tvorbou. Svedčí o tom napokon i dielo M. de MONTAIGNA i rozvinuté a kultivované humanistické idey v dielach Cervantesa a Shakespeara.~~

Rovnako, samotný problém človeka je postulovaný novým spôsobom. Základom jeho riešenia sa stáva hlbšia psychologická analýza osobnosti, až po jednotlivú konkrétnu osobnosť, či vlastnú osobnosť autora.

Výraznou postavou trohto obdobia je práve filozof, literát, etický mysliteľ M. de Montaigne.

Montaigne venuje veľkú pozornosť vnútornému svetu človeka. Ten nepovažuje za hlavný, centrálny článok kozmickej hierarchie, za „korunu tvorstva“, ale za živú prírodnú bytosť, ktorá nie je ani „vyššia“, ani „nižšia“ než ostatné. Charakteristickým rysom nového humanistického vedomia je skutočnosť, že prekonáva tak kresťanský, ako aj humanistický antropocentrizmus.

Človek je prinavrátený prírode, prestáva byť centrom sveta - či už v teologickom alebo v humanistickom zmysle slova.

Úvahy o základných otázkach humanistickej antropológie M. de Montaigna sú obsiahnuté v jeho diele *ESEJE*.

Autor vychádza z tradície francúzskej slobodomyselnosti 16. storočia a vytvára vlastné, originálne - i keď „nesystematizované“ učenie o človeku, svete, morálke. Preto nie náhodou tak M. de Montaigne právom zaujíma jedno z najpoprednejších miest nielen v dejinách svetovej literatúry, ale i v dejinách renesančného filozoficko - etického učenia.

M. de Montaigne nebol profesionálny vedec, filozof ani bohoslovec - a nikdy nebol ani profesionálny humanista.

~~Jeho filozofické názory boli často interpretované následovne -~~ vo Francúzsku sa napríklad už dávno pred Descartesom vytvoril zvláštny, prakticko-filozofický názor na veci, ktorý nebol vedecký, nemal ani žiadnu explicitne vytvorenú teóriu, nepodroboval sa žiadnemu

abstraktnému učeniu, ani žiadnej autorite. Bo to názor slobodný, založený na živote, na myslení o sebe samom a na bilancii už prežitých udalostí. Rovnako pravda, čiastočne tiež na osvojení si dlhom životnom štúdiu starovekých spisovateľov. Tento názor začal priamo hľadiť do očí „života“, z neho bral materiál, inšpiráciu i radu. Často sa zdal „povrchným“ /iste len zdanlivo/, nakoľko bol jasný, ľudský a radostný.

Skôr, než budeme analyzovať jeho etické názory, objasníme jeho filozofické učenie, ktoré je fundamentálnym základom jeho etiky.

Charakteristickým rysom filozofického učenia M. de Montaigna je **skepticizmus**.

Ľudia sa menia, konštatoval, a s nimi sa menia i názory. Každý názor je výplodom individuálneho vývoja človeka. Montaigne hovorí o „zmätenosti“ - /a do istej miery aj nepochopiteľnosti / ľudských predstáv a z toho vyvodzuje záver, že je veľmi potrebné vyvarovať sa unáhlených úsudkov.

Zmysly, tento základný prameň našich poznatkov, sú klamné a nevierhodné - tvrdil. Dosahuje potom - pýta sa sa M. de Montaigne - pravdivé poznatky ľudský rozum? Nie, odpovedá - rozum je podľa neho slabý a slepý. Preto má podľa jeho názoru staroveký skeptik, ktorý tvrdil, že „filozofovať /teda poznávať pravdu/ znamená pochybovať“.

Jeho skepticizmus nie je agnosticizmom. Na rozdiel od agnosticizmu, v žiadnom prípade nepopiera poznateľnosť prírody. Celý jeho páthos je namierený hlavne proti klamným autoritám, mŕtvemu dogmatizmu a uspokojeniu z vlastného myslenia /len pochybovanie nás chráni pred predsudkami/. Rovnako vystupuje proti „všeobecne schválenej“ filozofii, ktorá klesla na úroveň prázdnych slovných hier, ktorým chýba akýkoľvek vzťah k životu a, ktoré nechávajú bokom skutočné - reálne otázky života a ľudskej mravnosti.

V svojich Esejách výstižne píše, že je veľmi opovážlivé, že sa veci v našom storočí dostali tak ďaleko, že filozofia, a to dokonca i pre ľudí rozumne uvažujúcich, je zbytočným, prázdnyim slovom, vecou bez úžitku a bez hodnoty - a to i ako znalosť teoretická, i ako poradca praktický. To čomu sa na univerzitách hovorí filozofia, je len falošná maska, ktorá vzbudzuje hrôzu. Príčinou jej úbohého stavu je vláda tradície, zvyku, authority.

Nárok na pravdu si nemôže robiť filozofia založená na všeobecne schválených názoroch, ktoré nie sú samostatne overované. Skutočné zdroje rozumného filozofovania sú v klasickom staroveku. Pravda, nie

preto, že proti jednému /scholastickému/ systému sa stavia iný, ktorý sa opiera o antické dedičstvo.

Antická filozofia má v Montaignových očiach skutočnú hodnotu práve preto, že obsahovala „slobodu a nespútanú voľnosť myšlienok“, ktorá vo filozofii a vo vedách o človeku, niekoľkým školám, ktoré zastávali rôzne názory. Každý si mohol urobiť vlastný úsudok vybrať si, ku ktorej sa pripoji. Ale v našej dobe, porovnáva Montaigne situáciu v antike s vtedajšou situáciou, keď všetci idú jednou cestou, kedy sú nám vedy udeľované ústrednou mocou a na jej príkaz, takže všetky školy sú navlas rovnaké a majú podobné usporiadanie a poriadok, už nikto nehľadá na to, akú má minca váhu a skutočnú hodnotu, ale každý ju prijíma podľa schválenej ceny a kurzu.

Pre Montaigna je tak charakteristické, že postrehol zásadnú modifikovanosť „spôsobu“ metódy scholastickej filozofie, bez ohľadu na odlišnosť medzi rodovými a univerzitnými filozofiami, na vášne dišput a dialógov medzi tomistami, scotistami, ockhamistami, averroistami a stúpecami ich scholastických smerov, ktoré boli dôležité a významné v svojej dobe, v epoche rozkvetu stredovekého myslenia.

V 16. storočí však všetky tieto rozdiely už dávno stratili svoj pôvodný význam.

Skutočná filozofia, obsiahnutá v jeho brilantných Esejách slobodného, nezaujatého pohľadu na svet. Musí sa - a aj sa obracia k človeku, k jeho každodennému životu a je zároveň slobodným uvažovaním o človeku, jeho mieste vo svete - „byť sám sebou“ - zníe základná myšlienka M. de Montaigna.

A preto, ako tvrdí Montaigne, „nič nie je veselšie, radostnejšie, krepkejšie - a snád - i rozjarenejšie, než skutočná filozofia, ktorá hlása slávnosti a radovánky

Takúto radostnú podobu získala európska filozofia prvýkrát. Jej „rozjarenosť“ sa energicky stavia proti nadutej „vážnosti“ univerzitnej filozofie.

Skepticizmus a viera

Rozvoj novej filozofie vyžadoval, aby sa myslenie oslobodilo predovšetkým od tradícií školskej filozofie /a tiež i náboženskej viery/ - tvrdí Montaigne. Niet sa prečo diviť, že ľudia, ktorí všetko zvažujú

a posudzujú rozumom, pričom nedbajú na autoritu a ničomu nedôverujú, dospievajú často k záverom, ktoré sa veľmi odlišujú od všeobecného názoru. /Eseje, s. 267/

Antropocentrizmus. Učenie o človeku.

Pri analýze antropocentrizmu M. de Montaigne vychádza z myšlienky, ktorú explikoval vo svojich „Esejách“: „Najbiednejší a najkrehkejší zo všetkých tvorov je človek - aj keď je tvorom najnadanejším.“ /Eseje. Bratislava 1975, s. 335/. Tento výrok Plinia Staršieho, ktorý Montaigne často cituje vo svojich „Esejách“, „zdobi“ zároveň s inými výrokmi mudrcov: „Čím sa pýši hlina a popol?“ „Na čo si hrdý?“ „Boh stvoril človeka podobnému tieňu - a kto môže o ňom uvažovať, keď sa so západom slnka rozplynie?“ /Kniha Ježiša, syna Sirachova. In: Eseje, s. 154/.

V knihe jedného z najväčších humanistických filozofov tak zaznievajú výroky, ktoré by zdanlivo boli na mieste v stredovekých teologických traktátoch o pohrdaní svetom a o ničotnosti človeka. Čo vlastne toto všetko znamená? Je to návrat do stredoveku, alebo M. de Montaigne tak brilantne maskuje svoje humanistické názory?

V skutočnosti je celý problém antropocentrizmu oveľa zložitejší a teoreticky náročnejší. Montaignova polemika smeruje proti antropocentrizmu, a tým je tiež určená podstata jeho učenia o človeku. Smeruje proti kresťanskému, teologickému antropocentrizmu, podľa ktorého je človek korunou tvorstva a svet bol stvorený pre neho - pretože je však hriešny, potrebuje božie vykúpenie a božiu milosť, aby dosiahol večnú spásu, pretože sám o sebe je slabý a ničotný.

Súčasne vystupuje Montaigne i proti humanistickému antropocentrizmu, ktorý vychádza z novoplatonizmu florentskej akadémie, a ktorý považuje človeka za centrálny prvok v hierarchickom „reťazci“ sveta.

Montaigne v zásade odmieta každý pokus interpretovať človeka ako centrum, stred sveta, ako hlavný článok kozmickej hierarchie. „Eliminuje“ humanistický mýtus o človeku, učenie o „božskosti“ človeka. Autor „Esej“ je rozhorčený, že človek sa vo svojich predstavách doslova „tlačí“ nad okruh Mesiaca a nebies. A motivovaný a vedený túžbou márnivosti svojej predstavivosti, chce sa rovnať bohu, prisudzuje si božské vlastnosti... /Eseje, s. 1259/.

Montaignova polemika s Raymundom zo Sabundy, i jeho snaha, aby človeka „akoby zbavil aureoly“, je namierená proti „bláznivým nárokom“ stredovekej i humanistickej antropológie, proti učeniu o človeku ako centrálnom článku kozmickej hierarchie. /porovnaj Eseje, s. 141 - 142/.

„Zbaviť človeka aureoly“, neznamená pravda znižovať ľudskú dôstojnosť. V Montaignovej antropológii je človek „vyňatý“ z nadprirodzenej hierarchie hodnôt, vopred stanovený bohom, a vrátený prírode, matke svojej, ako jeden z jej plodov, ako jej neoddeliteľná súčasť. Montaigne tak v svojej antropológii odmieta pozerať sa na svet z hľadiska človeka ako koruny a ozdoby všetkého stvoreného.

Montaignova polemika proti antropocentrizmu je namierená dvojakým smerom. Na jednej strane vyjadruje prirodzenosť človeka všeobecným prírodným zákonitostiam a na strane druhej odmieta pokladať človeka za predmet výnimočnej starostlivosti božskej prozreteľnosti.

Človek ako s ú č a s ť prírody, nemôže si nárokovať na zvláštnu starosť božskej prozreteľnosti. Svet sa neotáča kvôli nemu a výlučne pre neho. Boh a príroda sa nestarajú nielen o osudy jednotlivého človeka, ale ani o osudy celého ľudstva.

Človek, ktorý pochopil svoju súvislosť so svetom prírody, svoju jednotu so všetkým živým, si musí uvedomovať svoje „miesto v medziach tohto poriadku“, nakoľko vo svete prírody „má údel bez akejkoľvek výsady, bez akejkoľvek skutočnej a podstatnej prednosti“. /Eseje, s. 163/.

...a ďalej... „Toto všetko som povedal výlučne preto, uzatvára Montaigne, aby som poukázal na podobnosť medzi zvieracími a ľudskými vecami, preto, aby sa vrátili späť a pripojili sa ku všetkým ostatným tvorom. Nie sme ani vyššie, ani nižšie, než ostatní...“ /Ibidem, s. 100/

Pravá dôstojnosť človeka nespočíva v jeho povyšovaní z prírodného do božského stavu, ale v tom, aby si uvedomil, že je čiastočkou večnej a neustále sa meniacej prírody. A ak všetko, čo je pod nebesami - ako hovorí Montaigne - prebieha na základe toho istého zákona a podobného osudu, musíme si uvedomiť, že všetko súcno, všetko čo existuje, aj človek je rovnakou mierou podriadený z á k o n o m p r í r o d y.

Toto, pravda, znamená, že v porovnaní s humanistickou tradíciou ficinovskej školy, interpretuje Montaigne otázku ľudskej slobody novým spôsobom. Sloboda nespočíva v zvláštnom, hierarchickom alebo mimo-

hierarchickom mieste človeka, ani v tom, že sa človek tejto hierarchii podriaďuje alebo ju narušuje.

Montaigne vo svojej filozofii existencii hierarchiu úplne odmieta, a preto sa sloboda človeka môže uskutočniť iba tak, že akceptuje prírodný zákon, **že bude žiť a konať v súlade s ním.**

Učenie o morálke

Vychádza a nadväzuje na učenie o človeku. Montaigne, vedený svojím náboženským skepticizmom, konštatuje, že náboženstvo plní úlohu len tradície a obyčajov. Na báze uvedeného odmieta budovať ľudskú mravnosť na náboženských predpisoch, normách.

Hlavným predmetom Montaignových „Esej“ je práve **mravná prirodzenosť človeka, zákony ľudskej mravnosti**. Všetky ostatné problémy, ktorých sa Montaigne dotýka, sú relevantné len do takej miery, do akej ich riešenie môže prispieť k rozvoju rozumnej praktickej morálky.

Jeho etické učenie je **učeníom o rozumnom, cnostnom živote**. Montaigne zastáva názor, že učenie o morálke je potrebné budovať na **prírodných základoch**.

Ani náboženstvo, ani obyčaje rôznych národov nám nepomôžu vypracovať učenie o dobrom a správnom **chovaní a konaní**. Obyčaje sú práve tak nerozumné a **tradičné ako náboženská viera**. Výpočet obyčajov rôznych národov, dokazujú relevantnosť existujúcich predstáv, sa u Montaigna často objavuje. Nevedie však k mravnému relativizmu, ale len k akceptovaniu relatívnosti ľudských predstáv o dobre a zle, ktoré sa realizujú v každodennom živote, k akceptovaniu ich závislosti na okolnostiach a podmienkach života národov.

Nakoľko cieľom každej skutočnej filozofie a etiky je cnosť, musí učenie o cnosti tvoriť základ praktického chovania a konania človeka.

Cnosť, o ktorej hovorí Montaigne, nemá nič spoločné s abstraktnou a prísnu predstavou o cnosti, **odtrhnutou od praktického každodenného života**. Skutočná cnosť, **zdôrazňuje Montaigne, nie je umiestnená niekde na vrcholku neprístupnej hory** ... Montaigne tak úplne odmieta neplodné abstraktné teoretizovanie o etických otázkach, ktoré by boli vzdialené od problémov skutočného, reálneho života.

Mravnosť buduje na **prírodných základoch**. Vychádza z jednoty

duše a tela, telesnej a duševnej prirodzenosti človeka, akceptujúc dobro a šťastie celého človeka. **Dobro človeka nie je iba dobrom duše, ktoré by stálo proti telu**. Duša na tele závisí, je s ním spojená - a to nielen vo svojej poznávacej schopnosti, ale všetku svoju činnosť uskutočňuje „za pomoci rôznych nástrojov tela“. /Vid bližšie: Eseje, s. 218/. Akceptovanie tejto jednoty je základom a východiskom etického učenia Montaigna. Cieľom Montaignovej etickej teórie sa tak stáva pozemská, **reálna ľudská mravnosť**.

Cieľom cnosti, ku ktorému nás vedie príroda, je dokázať dobre a **prírodzene prežiť tento život, dobre splniť svoj ľudský údel**.

Montaignove epikurejské hľadisko požaduje, aby bola akceptovaná zákonnosť a prirodzenosť slasti, vďačného prijímania všetkého, čím človeka obdarila matka príroda. Práve príroda postulovala zákon, podľa ktorého to, čo človeku prospieva, prináša mu zároveň aj uspokojenie. Nemá tým na mysli, pravda, bezstarostný hédonizmus, ani to, aby sa človek oddával čírym zmyslovým rozkošiam. **Slasť znamená, že predovšetkým musíme rozumne užívať to, čo život poskytuje**.

Ľudský život musí byť mnohostranný a plný. Jeho záväznou podmienkou je **nielen radosť a uspokojenie, ale rovnakou mierou i strádanie, nešťastie** - pravda nie ako cieľ, ale ako nevyhnutná súčasť plnohodnotného, čírorodého, plodného života. **Prijímať život v celej jeho zložitosti, dôstojne znášať telesné i duševné utrpenie, dokonale a dôstojne plniť svoje pozemské určenie, to je postoj skutočného filozofa**.

Vzor takéhoto mravného správania odhaľuje M. de Montaigne v živote roľníkov. „Najmenej opovrhujem ten stav, ktorý vzhľadom na svoju jednoduchosť a prostý život zaoberá posledné miesto a poskytuje nám obraz tých najusporiadanejších pomerov. Mravy, konanie, rozhovory roľníkov, podľa mojej mienky a názoru, zdá sa mi, spravidla oveľa lepšie zodpovedajú stanovým **skutočnej filozofie, než je tomu tak u nás filozofov**.“ /Eseje, s. 370/

Nota bene - táto Montaignova poznámka nadchla o. i. aj L. Tolstého, ktorý ju zaradil do svojho „**Kruhu čítania**“.

Montaignova etika je **individualistická**. Túto jej povahu Montaigne neustále zdôrazňuje /niekedy, pravda, polemicky/.

Dokumentuje to i obsah *Esej*, úvah o sebe, o svojom vlastnom živote.

V záujme obhajoby samostatnosti a nezávislosti ľudskej osobnosti, dotýka sa požiadaviek kresťanskej morálky. „Môj otec sa od niekoho dopyčul, že pre blížneho svojho máme zabúdať na seba - a že záujem

jednotlivca nie je možné v žiadnom prípade povyšovať nad záujem všeobecný. Väčšina pravidiel a ponaučení, ktoré sú vo svete rozšírené, snaží sa o to, aby nás vypudila z nás samých a vyhnanla na námestia, vzhľadom na potreby spoločnosti. Tým sa rozšíril názor, že bude dobré a vhodné, ak sa odvrátíme a odlúčime sami od seba.“ /Eseje, s. 277/.

Montaignov individualizmus sa stavia tak proti spoločenskému pokrytectvu, vďaka ktorému sa požiadavka žiť „pre spoločnosť“, stala iba pláštikom, ktorý zakrýva egoistické, zištné záujmy a prospechársky vzťah k ostatným, zneužívaným k osobným cieľom, ako aj proti zbytkom stredovekej stavovsko - skupinovej mravnosti, ktorá podľa jeho názoru, nepovažovala človeka za osobnosť, ale za súčasť tradičného spoločenstva.

Montaigne však ide ešte ďalej. Nesúhlasí ani s líniou správania ľudí, ktorí sú úprimne oddaní spoločnému záujmu, a ironicky vraví: „Naša vlastná smrť nám nebola dostatočne hrozná, postarajme sa ešte o smrť svojich žien, svojich detí, svojich ľudí! Naše vlastné záležitosti nám nespôsobili dosť námahy, potrápme si teda hlavu starosťami svojich susedov a priateľov!... Dosť sme už prežili pre druhého, tak zbytok života prežime pre seba. Vráťme sa k sebe samým a vzhľadom na svoj vlastný prospech zmeňme svoj spôsob myslenia a svoje úmysly.“ /Eseje, s. 253/

Tento individualistický postoj, pravda, neznamena, že sa jednodlivec, individuum stavia proti súpočnosti alebo ostatným ľuďom. Svedčí o tom nielen osobná biografia M. de Montaigne, ktorá je dostatočne známa. Ako aktívny verejný činiteľ, ktorý sa vrátil z ciest po Itálii, keď bol zvolený za starostu mesta Bordeaux, ako oddaný syn a starostlivý otec rodiny, nebol Montaigne do seba uzatvorený, nebol egoistom. Mal poveseť človeka, ktorému nie sú cudzie verejné záujmy.

K tomu, aby bol vytvorený nový systém mravnosti, podľa názoru M. de Montaigne, bolo potrebné oslobodiť ľudskú osobnosť, akceptovať jej vlastnú hodnotu, autonómnosť, autenticitu.

Najvýznamnejším rysom Montaignovej etiky je akceptovanie sebestačnosti ľudského života, cieľ ktorého nie je možné vidieť nikde inde, iba v ňom samom. Výsledkom života, zdôrazňuje M. de Montaigne, nie sú výtvary ani činy človeka - napriek skutočnosti, že majú svoj význam a zmysel. „Naším veľkým a slávnym vrcholným dielom je vhodné žiť.“ /Eseje, s. 221/.

Tým dáva mravný obsah ľudskému životu zmysel a ospravedlňuje ho. Život nie je prostriedkom ku spásu a vykúpeniu prvotného hriechu, ani nástrojom k dosiahnutiu akýchsi, človeka prevyšujúcich cieľov. Život

musí mať dôstojný zmysel a ospravedlnenie sám v sebe. Ak človek hľadá tento zmysel, musí sa opierať výlučne sám o seba, sám v sebe musí nájsť podporu skutočne mravného jednania, konania.

A u t o n ó m n y, na vládnucich názoroch a predsudkoch nezávislý mravný postoj je **najvyššou vymoženosťou človeka.**

Názory M. de Montaigna výrazne ovplyvnili ďalší vývoj európskeho filozofického myslenia. Tým, že považoval skúsenosť za základ ľudského vedenia, ovplyvnil a podieľal sa na rozpracovaní empirickej metódy vo filozofickom systéme Francisa Bacona. Jeho epikurejizmus ďalej rozvinul Pierre Gassendi. Montaignov racionalizmus, jeho boj proti predsudkom, ktoré vládli v spoločnosti, sa odrazil v svetovom názore R. Descartesa. O výraznom pôsobení a vplyve Montaignových mašlienok svedčí o.i. aj polemika, ktorú s ním viedli zástancovia náboženského spiritualizmu - Blaise Pascal, Nicolas Malebranche, Jacques Bossuet. Skepticizmus M. de Montaigne v mnohom pôsobil na Pierra Bayla.

Autora *Esej* si vysoko vážili predstavitelia francúzskeho osvietenstva.

Etika M. de Montaigne, jeho hlboká analýza človeka zostala trvalým majetkom európskej kultúry dodnes. Vari stačí, keď pripomenieme, že *Eseje* boli jednou z obľúbených kníh A. S. Puškina a L. N. Tolstého.

*** **

E S E J E

M. de Montaigne ich napísal v r. 1580. Rozšírené boli v r. 1588.

Je to rozsiahle mysliteľské dielo francúzskeho humanistu, ktoré o. i. zohralo dôležitú úlohu vo vývoji literárneho stvárnenia subjektivity.

Eseje sa skladajú z troch kníh /107 kapitol/. Ich dnešné vydanie sa opiera o vydanie posledného rukopisu, doplnené poznámkami a notickami. V tejto podobe predstavujú *Eseje* poradie voľne nadväzujúcich a spojených kapitol, ktoré sa zaoberajú rôznymi témami: „O priateľstve“, „O sláve“, „O hneve“, „O živote a smrti“ - zvlášť kapitola „O výraze tváre“, „O cviku“, „O skúsenosti“.

Kapitoly „O kanibaloch“, „Cestovné koče“ a iné, rozvíjajú idealizovaný

obraz prírodného človeka, ktorým sa pripravuje cesta osvieteniskému, „ušľachtilemu divochovi“.

Východiskom žánrom, o ktorý sa *Eseje* opierajú, sú dobovo obľúbené opisy, ktoré overujú bežné morálne pravdy množstvom príkladov, čerpaných predovšetkým zo staroveku.

Originalita *Esej* vychádza z autorovho zámeru /ktorý vyjadril v úvode k prvému vydaniu/ - **zobraziť sám seba: „Je suis moi-même le sujet de mon livre“** - „Ja sám som predmetom vlastnej knihy“. Ak sa pravda prizrieme bližšie, M. de Montaigne sa zaujíma o to, ako v ňom pôsobí príroda.

Konštatuje, že v každom indivíduu sa prejavuje naša veľká matka P R Í R O D A zvláštnym spôsobom. Každý človek má svoju „forme maistresse“ - „svoj vládnuci prvok“.

1. Autor sa tak stáva súčasne interpretátorom a rozprávačom, i predmetom výkladu a interpretácie, čím vzniká medzi oboma „ja“ čiastočne ironický, čiastočne chápatý odstup.

2. Akékoľvek úvahy o morálnych a iných problémoch sú podávané vo forme autorovho osobného hľadania odpovedí na podstatné otázky života.

3. Do pôvodných príkladov, vypisovaných predovšetkým z antických mysliteľov /Seneca, Plutarchos, Cicero a iní/, prenikajú zvlášť do druhej knihy doklady - exemplá z Montaignovho vlastného života. Tieto prechádzajú až do priameho „odhaľovania“ veľmi „intímnych“ osobných údajov a faktov. V rovine štylistickej sú všetky tieto zložky zjednocované bohatou štruktúrovaným súvetím reči interpretátora.

Plynule, ba až často, M. de Montaigne v ňom prechádza od abstraktnosti filozofických úvah k „farbistému“ výkladu príkladov.

V celkovej dynamike o morálke, príkladov, zážitkov, vlastného komentára i sebareflexie sa postupne vytvára obraz človeka M. de Montaigna a jeho - sui generis - názoru na svet.

Ludský subjekt /ergo - autor/ niekoľkými štádiami:

1. *štádium* - *stoicizmus*, je charakterizované tézou, že „filozofovať znamená učiť sa zomierať“. /prvá kniha *Esej*/.

2. *štádium* - *skepticizmus*, je spojené s otázkou „čo vlastne viem?“ - „gue sais - je?“.

3. *tretie štádium* je vyjadrením praktickej múdrosti, ktoré je možné charakterizovať ako *umiernené*, *tolerantné* a *harmonické* užívanie darov

života, zosúladené s vlastným neopakovateľným naturelom. Súčasne prichádza k postupnej demystifikácii knižnej učenosti /stredovekej, ale v istom zmysle i antickej/, k osobnej kritike nehumánnych dobových praktík /mučenie, náboženská neznášanlivosť atp./.

Akákoľvek skutočnosť sa vzťahuje k subjektivitě: otvára sa tak cesta k poznaniu, že človek **pri orientácii** vo svete sa môže **spoliehať len na svoj rozum, zmysly** /hoci sú v mnohom nedokonalé/.

„Tragický moment“ tohto novoobhajovaného ľudského údely je vyrovnávaný filozofiou s množstvom rysov, ktoré pripomínajú starogrécky epikurejizmus.

Je možné teda konštatovať, že v celkovom životnom postoji prevláda „opojenie“ zo súbežne rozvíjaných a rozvíjajúcich sa ľudských možností.

Ak skúmame indivídua danej doby, Montaignove *Eseje* vyvolali záujem o problematiku subjektivity, ľudskej psychológie a psychiky, ľudského sveta a stali sa základným „kameňom“ i ranou podobou novovekého „psychologizmu“.

Postupom výkladu, v ktorom sú všeobecne uznávané pravdy preverované ľudským poznaním, Montaignove *Eseje* boli i sú jedným z pilierov novovekého *antidogmatizmu*.

OBRANA RAYMUNDA ZO SEBUNDY

Videl som v živote sto remeselníkov, sto sedliakov múdrejších a šťastnejších ako sú rektori univerzity, a radšej im by som sa chcel podobáť. Veda, myslím si, zaujíma miesto medzi vecami pre život potrebnými, ako sláva, vznešenosť, dôstojnosť, alebo nanajvýš ešte krása, bohatstvo a mnohé iné vlastnosti, ktoré životu naozaj slúžia, no iba zďaľky, a o niečo viac v našich predstavách ako v skutočnosti.

Naše spoločenstvo nepotrebuje o nič viac úrady, pravidiel a zákonov ako ich potrebujú žeriavy a mravce. Lebo ony sa správajú veľmi usporiadane aj bez učenosti. Keby bol človek múdry, odhadol by pravú cenu každej veci podľa toho, ako by sa mu hodila, ako by bola v živote na osoh.

Kto z nás bude súdiť podľa našich činov a výčinov, nájde väčší počet skvelých činov medzi nevzdelanými ako medzi učencami: chcem povedať

v hocijakom druhu statočnosti. Väčším počtom hodnotnejších ľudí v miery i za vojny sa môže chváliť starý Rím, nie Rím učený, ktorý bol sám príčinou svojej skazy. I keby v ostatnom bolo všetko rovnaké, poctivosť a nevinnosť by boli na strane starého Ríma, lebo sa neobyčajne dobre znáša s prirodzenosťou. /Eseje, s. 131/

...

Možno veriť, že existujú prirodzené zákony, ak to vidíme u iných tvorov - no my sme o ne už prišli, ten krásny ľudský rozum sa plietol do všetkého, všetko chcel ovládnuť, všade rozkazovať a pritom zmiatol a pomiešal tvár vecí podľa svojej márnomyseľnosti a vrtochov. „Nič teda nie je do hĺbky naše: čomu hovorím moje, je výtvor umu.“ /Plutarchos: Ako treba počúvať. IV, 97/

„Celá sláva, po ktorej túžim, je pokojne žiť“. A vraj práve preto, že filozofia nedáva uspokojivú všeobecnú odpoveď, každý je musí hľadať osve: „Chcem byť bohatý samým sebou, nie pôžičkami.“ /Eseje, s. 163/

SOCIÁLNE A KULTÚRNE PREDPOKLADY REFORMÁCIE

Reformačné hnutie vzniklo a šírilo sa predovšetkým vo vyspelejších oblastiach strednej a západnej, neskôr i severnej Európy. Jeho základným predpokladom bol nesporný rozvoj ekonomický, politický, a „ideologický“ z následnými veľkými sociálnymi pohybmi, ktoré tento rozvoj priniesol. Avšak nie všade, kde môžeme sledovať takéto mohutné rozmachy, sa reformácia presadila s rovnakou silou a v rovnakej forme.

Základnou masou obyvateľstva západnej a strednej Európy bolo roľníctvo, poddaní v ich postavení nastala zásadná zmena prechodom k peňažnej forme feudálnej renty. Povinnosť platiť peňažné dávky nútila roľníka orientovať sa stále viac na výrobu pre trh, zvýšil sa väčšinou jeho

záujem na výrobe a tak rástla i intenzita jeho styku s mestským trhom. Po právnej úprave feudálnych dávok roľník mohol ďaleko ľahšie a presnejšie registrovať každé ich zvyšovanie a všetky nové dávky, ktoré stále viac požadovala feudálna vrchnosť. U veľkej časti roľníctva to malo zároveň vplyv na vznik predstavy o rozdieli medzi „spravodlivými“ a „nespravodlivými“ dávkami a povinnosťami. Stále viac na nich doliehal tlak štátneho a cirkevného vykorisťovania. Vo vzťahu k týmto formám vykorisťovania sa zároveň v rade oblastí rodilo u poddaných povedomie spoločného záujmu hlavne s meštianstvom.

Rozvoj výroby tovaru a peňažných vzťahov, ktorý bol výsledkom masového prechodu k peňažnej forme feudálnej renty, priniesol rad významných zmien tiež v živote vládnučích feudálov. Feudálne naturálne hospodárstvo bolo už nenávratne rozbité. Význam feudála bol stále viac určovaný jeho majetnosťou, jeho bohatstvom, vyjadrenom peniazmi. Tie ovšem mohol získať predovšetkým z majetku jednak priamym vyberaním renty, jednak vlastnou výrobou pre trh, a druhotne tiež i investíciami do nepoľnohospodárskeho podnikania.

V priebehu 15. stor. rástol zároveň význam tých spoločenských skupín a síl, ktoré peňažný obeh sprostredkovali a boli na výrobe pre trh celkom závislé - meštianstva. S rastom hospodárskeho významu a majetnosti rástlo i stavovské sebavedomie - a to nielen patriciátu, ale tiež remeselníctva. Začínali sa objavovať nové formy organizácie výroby tovaru - jednoduchá kooperácia a manufaktúrna výroba, ktoré boli zároveň novými formami investícií kupeckého kapitálu.

V súvislosti s týmito zmenami hovoríme o vznikaní novej spoločenskej skupiny, vrstvy, triedy buržoázie. Predstavy meštianstva o živote, jeho mravné normy a životný štýl sa podstatne odlišovali od noriem, bežných medzi feudálmi. Rast emancipácie životného štýlu, ktorá bola odrazom odlišných materiálnych záujmov, sa prejavovala nielen vo vzťahu k feudálom, ale stále častejšie i vo vzťahu k hlavnému ideológovi starých vzťahov - katolíckej cirkvi.

Kríza katolíckej cirkvi sa v priebehu 15. st. zdanlivo konsolidovala utišením sporu medzi pápežstvom a zástancami konciliarnej teórie. Rozpory vo vnútri cirkvi sa však prehĺbili, boli to i naďalej rozpory medzi bohatou hierarchiou, ktorá často nemala potrebné vzdelanie a bola dosadzovaná do úradov len vďaka svojej urodzenosti, a medzi drobným kňazstvom.

Cirkev bola nútená v záujme udržania vlastných mocenských pozícií

prispôbiť sa novej ekonomickej situácii a ťažiť z rozvoja peňažných vzťahov. Cirkevné dávky sa stupňovali a násobili a spolu s výťažkom za predaj odpustkov tvorili siliaci odliv peňazí z európskych území do Ríma. Mešťania chápali hodnotu peňazí a náklady na cirkvi sa mnohým z nich zdali zbytočne vysoké, či už išlo o peniaze posielané do Ríma, alebo o náklady na vlastné cirkevné zariadenie v obci. Náprava prakticky nebola možná, pretože cirkevné inštitúcie sa vymykali svetskej kontrole. Zo všetkých týchto pocitov kryštalizovala predstava cirkvi podriadenej svetskej kontrole, táto predstava mala pochopiteľne rôzny odtieň podľa jednotlivých spoločenských skupín a dostala konkrétnu formuláciu a teoretické zdôvodnenie až v reformácii.

I keď sa v dôsledku ekonomického vývoja v priebehu 15. stor. zvýšila majetnosť a sebavedomie časti feudálnych síl a meštianstva, základnou vývojovou tendenciou od polovice 15. stor. sa vo väčšine európskych krajín stal vývoj k posilneniu panovníckej moci. Podporu panovníckej moci dostala katolícka predreformačná cirkev len tam, kde sa dostala do výraznej závislosti na moci štátnej a bola naopak pomerne samostatná vo vzťahu k pápežskej moci. Vo väčšine ostatných krajín však patrila cirkev ako najväčší pozemkový vlastník k oporám odstredivých síl a tiež tam, kde zostala mimo politických konfliktov, jej majetok poskytoval panovníkovi lákavú možnosť k posilneniu vlastnej finančnej a pozemkovej základne.

Najvýznamnejším prínosom 15. stor. do európskej kultúry bol nepochybne vynález kníhtlače a jeho rozšírenie do konca storočia.

Zároveň sa tiež menila kultúrna orientácia. Paralelne s opozíciou proti cirkvi, zatiaľ ešte neuvedomelou, sa rodili v širokých vrstvách meštianstva nové životné pocity a predstavy o svete, ktoré sa odrazili i v pretváraní niektorých mravných noriem.

Nástup reformácie a jej ideológia. Nástup reformácie sa uskutočnil tam, kde vnútorné sociálne a kultúrne rozpory boli najvyhranenejšie a kdenimi boli najviac oslabené opory starej spoločnosti a cirkvi - v strednej Európe, v ríši, ktorá bola zvlášť silne postihnutá koristníckymi požiadavkami Ríma. Cisár Maximilián I. /1493-1519/ nemal dost síl k tomu, aby sa dôrazne postavil proti cirkevnej politike. Vytvorila sa však silná, ale vnútorne značne diferencovaná proticirkevná fronta. Stará proticirkevná agitácia z 15. stor. dostala nový podnet v boji proti veľkej vlne predávania odpustkov. Ľudové kacírstvo získalo vplyv v juhozápadnom Nemecku a bolo tesne späté s protifeudálnym hnutím.

V takomto prostredí dozrievala situácia pre otvorený rozchod s cirkvou nielen mocensky, ale tiež ideologicky. Reprezentantom tohto závažného ideologického odporu proti katolíckej cirkvi sa stal Martin Luther.

Vystúpenie Martina Luthera. Luther získal teologické vzdelanie, avšak bez onoho širokého rozhľadu, charakteristického pre humanistov. V roku 1512 bol poslaný na univerzitu vo Wittenbergu. V priebehu učiteľskej a kázateľskej činnosti tu začal formovať svoje nábožensko-etické názory, ktoré sa v mnohom odlišovali od učenia cirkvi. V roku 1517 pribil Luther na dvere kostola vo Wittenbergu 95 téz o podstate odpustkov. Tieto tézy ešte uznávali platnosť odpustkov a zaoberali sa len kritikou dieľich otázok, napriek tomu mali mohutný ohlas. V snahe utímiť ich vystúpili zástupcovia katolíckej cirkvi proti Lutherovi s celým radom ostrých verejných dišputácií. Miesto toho, aby ho kompromitovali, získaval Luther stále viac prívržencov. Renesančný pápež Lev X. /1513-1521/ neskoro docenil spoločensky ohlas teologických dišputácií v Nemecku, ktoré považoval za barbarskú a nevzdelanú krajinu.

V roku 1520 spálil Luther za nadšenia svojich prívržencov pápežsku bulu, zavrhujúcu jeho učenie, a tým sa otvorene postavil proti cirkvi. Nasledujúceho roku potvrdil svoj rozchod s ňou na ríšskom sneme vo Wormse a neváhal na seba privolať ríšsku kliatbu, keď získal istotu, že ho saský kurfirst zoberie do ochrany. V úkryte na hrade Wartburg potom v priebehu dvadsiatich rokov vypracoval základy svojho nového náboženského učenia, avšak už v novej situácii: v polemike nielen proti cirkvi, ale i proti svojim vlastným radikálnym prívržencom, ktorí chceli ísť ďalej než on - k odstráneniu všetkých cirkevných symbolov, ktoré nepredpisuje biblia. Už za nemeckej roľníckej vojny sa otvorene postavil na stranu kniežat.

Lutherova nábožensko-etická koncepcia. Luther vychádzal z názoru na človeka ako na slabé, hriešne stvorenie, ktoré nemôže dostať ospravedlnenie pred bohom /t.j. spásu/ vlastnými zásluhami /lebo jeho vôľa je neslobodná/, ani k nemu nemôže byť dovedený vonkajšími cirkevnými úkonmi /napr. pokáním/. Nepotrebuje teda ani prostredníctvom cirkvi, ani odpustky, ale môže dôjsť ku spaseniu len vierou v Kristovo dielo a pokorným oddaním sa božiemu milosrdenstvu. Z predstavy, že len osobná viera v božom milosrdenstve môže bojovať s hriechom a zaistiť človeku spasenie, vyplývalo odmietnutie kňazov

a cirkvi ako posvätených a jediných prostredníkov medzi bohom a človekom a odmietnutie celého radu náboženských úkonov /nie všetkých, Luther ponechal mnoho liturgických zvyklostí katolicizmu a niektoré svätosti/. Na ich miesto postavil bibliu /ako základnú autoritu/ a kázateľa, ktorý tľmočí na základe biblie istotu spásy. To znamenalo i koniec rozlišovania stavu prirodzeného a stavu milosti, ktoré bolo pre katolícku cirkev charakteristické: kresťanská mravnosť bola podľa Luthera rovnaká pre všetkých, mala preniknúť do každodenného života. Povolanie sa malo stať zložkou náboženského jednaní. Základnou jednotkou spoločnosti mal byť zbor veriacich, združujúcich sa na základe slova božieho. Pre dohľad nad poriadkom uznával však Luther nutnosť najvyššej svetskej moci, ktorej mali byť cirkevné zbory podriadené. To znamenalo v praxi vládu kniežat v cirkvi a tým i anulovanie praktickej skutočnosti niektorých jeho relatívne demokratických princípov. Luther sa zmieroval s daným spoločenským rozdelením, požadoval poslušnosť poddaných a odmietal i právo na odpor. Podľa Luthera bolo nutné znášať každú vrchnosť. Z rozporu, ktorý z tejto predstavy vyplýval, sa Luther pokúšal uniknúť rozlíšením dvojakej morálky podľa situácie, v ktorej sa jednotlivci nachádzajú. Na jednej strane morálky, vyplývajúcej z jeho postavenia /úradu, povolania/ v spoločenskom systéme, ktorý je hriešny, a preto ani úlohy, ktoré ukladá, nie sú nijako ideálne. Na strane druhej morálky osobnej, obmedzujúcej sa na vzťah osoby k osobe, kde platí „miluj bližného svojho, ako seba samého“.

Konštatovali sme, že Luther položiac základy protestanskej etiky a náboženstva vôbec osobitne zdôrazňuje, že spásu jedincovi prináša len vykúpenie a viera v toto vykúpenie. Cirkev je zbavená svojej funkcie ochránkyne, „pokladnice dobrých skutkov“ a dárkyne „požehnaní“. Novo sa interpretujú sviatosti /nie sú to už magické úkony, ktoré pôsobia samy o sebe/. Prijímanie sa už nechápe ako obeť a ako magická premena chleba a vína v Kristovo telo a krv. V súlade s tým sa cirkvi upiera právo predpisovať úkony zaručujúce spásu /cirkev nedisponuje žiadnou silou automaticky vedúcou ku spaseniu, a nemôže určovať to čo nemá/. Avšak najpodstatnejšími dôsledkami nových predstáv o spase sú tvrdenia axiologického a etického rádu. Pokiaľ učenie reformátorov prehlasovalo, že človek nemôže dosiahnuť spásu vlastným úsilím, neodstraňovalo samozrejme všetko spojenie medzi spásou a mravnosťou. Ide skôr o to, že mravný ideál sa v systéme reformátorov javí ako nesmierne veľký a principiálne nedosiahnuteľný.

Dalej by z Lutherovho vyplývalo, že veriaci o svojej ničotnosti vie, že

75

ju nemožno prekonať a svoju spásu získava „zdarma“ vierou. Na prvý pohľad by takáto doktrína mala viesť k fatalizmu a k pasivite. Viera je predsa darom božím, subjektívnym ekvivalentom objektívnej spásy, ktorý nezávisí na osobnosti, rovnako ako na nej nezávisí spás. Boh dáva vieru - spásu niektorým ľuďom celkom ľubovoľne. Človek je bezmocnou hračkou v rukách všemohúceho boha. Avšak to, že nie je treba konať nič zvláštneho, pretože konanie neprináša spásu, neznamená, že viera nesovplyvňuje život človeka. Podľa Luthera platí, že „dobré skutky nerobia dobrého človeka, ale dobrý človek robí dobré skutky“. Teda podľa Luthera viera sa neprejavuje tým, že človek nehreší, ale tým, že sa vo svojom „páde“ dvíha, že neustále bojuje za dosiahnutie nedosiahnuteľného ideálu. Žiadne knihy a osobnosti, žiadne morálne traktáty a žiadny spovedníci nemôžu človeku ukázať to, čo má konkrétne robiť v nespočetných mravných situáciách, z ktorých sa skladá jeho život. Zakaždým sa musíme obrátiť ku svojej mravnej inštitúcii, ku svojmu vnútornému mravnému ideálu a z tohto hľadiska hodnotiť situáciu. Zakaždým bude odpoveď iná, bude závisieť na zvláštnostiach samotného človeka i situácie. Stály je len obecný princíp odpovede na tieto otázky: človek má robiť to, na čo mu stačia sily, a to, čo maximálne slúži bohu a ľuďom.

Z historického hľadiska toto vyhlásenie princípu etickej neurčitosti a princípu mravnej zodpovednosti znamenalo obrovské uvoľnenie ľudskej energie a sankcionovalo dôslednú a slobodnú prestavbu všetkých oblastí spoločenského života. Stredoveké feudálne inštitúcie a normy chovania zbavené náboženskej sankcie a prehlásené za eticky pochybné sa začínajú rozpadáť a na ich miesto zároveň nastupujú principiálne nové normy a inštitúcie buržoáznej spoločnosti, ktoré sakralizáciu nepotrebujú.

Kalvinova nábožensko-etická sústava. Dovršením reformácie bolo učenie Francúza Jána Kalvína. Patril k radikálnym protestantom v Paríži. Keď tu došlo k ich prenasledovaniu, utiekol v roku 1534 do Bazileja, kde o dva roky neskôršie vydáva svoje hlavné dielo Zriadenie kresťanskej viery. V roku 1536 odchádza už ako známy, samostatne mysliaci reformátor do bohatého obchodného centra Ženevy, kde od roku 1541 uskutočňoval svoj reformačný program.

Kalvin vychádzal z učenia Zwingliho, ale teoreticky kladol väčší dôraz na Starý zákon. Boh podľa jeho predstavy bol vladárskou vôľou, ktorú nemožno merať žiadnymi zákonmi. Boh pôsobí priamo na človeka, takže

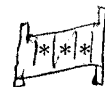
každé ľudské sprostredkovanie odpadá, odtiaľ kalvínske radikálne opúšťanie všetkých vonkajších obradov /i omša sa stáva symbolickou spomienkou/. Absolútna vôľa božia rozhoduje o človeku a jeho spasení, boh tajomným spôsobom rozhoduje o spasení či zavrnutí. Človek nemá právo ani na pochybnosti, ani na prílišnú sebadôveru, môže však usudzovať o pravdepodobnosti svojho spasenia podľa výsledkov svojho pozemského snaženia.

Život človeka zahŕňa podľa Kalvina prácu a boj. V tom je obsiahnutá požiadavka podnikavej aktivity hospodárskej a prísneho mravného života bojujúceho za pravú vieru. Tu prináša Kalvin predstavu, že človek je povolaný k určitému druhu činnosti. Spoločenské zriadenie vychádza z ideálu teokratickej republiky - svätého cirkevného zboru, v ktorom niet miesta pre feudálne privilégiá a ktorý má republikánske ústavné normy. Cirkevné konzistórium je celkom nezávislé na svetskej moci a riadi mravný život jedinca až do jeho súkromia. V ich čele stoja svetskí starší /presbytéri/ a kazatelia.

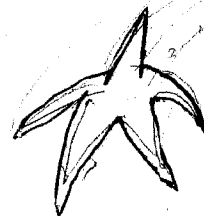
Kalvinovo učenie malo zo všetkých reformačných smerov najbližšie k spoločenským potrebám podnikavej buržoázie. Jeho bojovnosť predurčovala ho navyše k úlohe popredného bojovníka proti katolicizmu vôbec, takže bolo prijateľné pre radikálne živly, ktoré boli z toho či onoho dôvodu v opozícii proti danému stavu politických pomerov či vzťahov spoločnosti. Kalvinizmus stál ovšem tiež v ostrej opozícii voči ostatným reformačným smerom, zvlášť proti lutheránstvu na jednej strane a proti radikálnym skupinám na strane druhej. Bola mu cudzia náboženská znášanlivosť a niekedy dokonca dokázal perzekuovať inovercov rovnako dôsledne ako katolícka cirkev.

Katolicizmus a reformácia. Reformačná ideológia postavila proti katolíckemu ideálu človeka, riadeného ku spaseniu univerzálnou spásiteľnou cirkvou, ktorý zodpovedal záujmom feudálnej spoločnosti, ideál jednotlivca, vybaveného svojráznym rozumom, ktorý samostatne vykladá zjavenú božiu pravdu. Proti viditeľnej zistnej cirkvi postavila reformácia náboženskú obec ako viditeľné ideálne spoločenstvo, do ktorého má človeka doviesť jeho vlastné poznanie pravdy a viera. Predpokladom pre takýto individuálny vzťah k bohu a ním zjavenej pravde muselo byť na jednej strane jazykové sprístupnenie náboženskej literatúry /hlavne Písma/ a na druhej strane vyššie vzdelanie širokých vrstiev, ktoré súčasne odpovedalo záujmu nového sveta buržoázneho podnikania. Z týchto dôvodov uvoľnil protestantizmus cestu vedeckému skúmaniu

a filozofii, i keď spočiatku len v rámci danom základnými tézami Písma a v neposlednej miere uviedol protestantizmus do života silného, ambiciózneho bez predsudkov silného jedinca, ktorý uznával síce náboženské morálne normy a kritériá, ale v značne sekularizovaných, zosvetštených podobách.



*** **



MARTIN LUTHER

Z VÝKLADU EPIŠTOLY RIMANOM

Život kresťanov nie je odpočinok, ale pokrok od dobrého k lepšiemu. Podobajú sa tak chorému, ktorému sa navracia zdravie, ako to Pán ukázal obrazom polomrtvého človeka, ktorého sa ujal Samaritán. Preto povedal svätý Bernard: Akonáhle prestaneš chcieť byť lepší, prestávaš byť dobrý. Prečo by sa strom zelenal a kvitol, keby jeho kvet nemal mať ovocie? Čo však je ľudí, ktorí hynú v plnom rozkveti!...

Chcieť byť spravodlivým nie je podstatným prejavom spravodlivosti, ale je ním všetka spravodlivosť dostupná človeku v tomto živote. Apoštol hovorí: Chcenie je vo mne pohotové, ale konať dobre - to nie. V celom tomto živote nemôžeme teda než chcieť dobre. Ale nemôžeme ho uskutočniť úplne. To je vyhradené budúcemu životu. Chcieť dobre znamená oň usilovať zo všetkých síl, podľa všetkých možností, vzívať božiu pomoc, plniť svoje povinnosti, podstupovať skúšky, rozmanito dokazovať, že túžime byť spravodliví, ale priznávať, že máme ďaleko k dokonalosti. O tom hovorí obdivuhodne a veľa Augustín v mnohých svojich knihách.

V duchovnom človeku teda zostáva hriech, aby ho podnecoval k hľadaniu milosti, k pokorovaniu pýchy a domýšľavosti. Nie sme povolani k odpočinku, ale k boju so svojimi vášňami...

Len tým boh neprisuduje ich hriech, ktorí sa mužne stretnú so svojimi zlými sklonmi a s nimi bojujú, vyzývajú božiu milosť. Nech si teda nemyslí ten, kto sa sponedá, že sa zbavil svojho bremena, aby naďalej mohol žiť v kľude. Musí si uvedomiť, že vo chvíli, keď zložil svoje bremeno,

stáva sa bojovníkom božím a prijíma úlohu spolu s bohom bojovať proti diablu i proti sebe. Ak si to neuvedomí, jeho pád nastane rýchlo. Kto nehodlá pokračovať v dobrom boji, prečo vôbec žiada rozhrešenie a zaradenie do Kristovho vojska?

Dišputácia v Heidelbergu /1518/

① Aj keď zákon boží je učenie celkom spasiteľné, predsa nemôže priviesť človeka k spravodlivosti a je tomu skôr prekážkou.

13. Po páde je slobodná vôľa iba menom. Keď koná človek to, na čo sám stačí, hreší smrteľne.

17. Ak to tvrdím, nechcem priviesť dušu k zúfalstvu, ale pokoriť ju a primäť ju k hľadaniu Kristovej milosti.

18. Je isté, že si človek musí nad sebou celkom zúfať, aby mohol prijať Kristovu milosť.

19. Nezasluhuje si meno teológa ten, kto si vytvára myšlienku božieho majestátu púhym pozorovaním stvorenia.

20. Začíname tento majestát poznávať iba cez utrpenie Pána a jeho kríž.

②1 Teológ slávy nazýva zlým, čo je dobré, a dobrým, čo je zlé. Iba teológ kríža dáva všetkému pravé meno.

②2 Prirodzená teológia robí domýšľavým, oslepuje a zatvrdzuje.

23. Zákon vzbudzuje boží hnev, zabíja, zlorečí, obviňuje, súdi a zatračuje všetko čo nie je v Kristovi.

24. A predsa táto múdrosť nie je zlá a zákon neslúži zamietáť, viacmenej človek najhorším spôsobom zneužíva najlepších vecí, pokiaľ nepochopí teóriu kríža.

25. Spravodlivým nie je ten, kto robí silu skutkov, ale ten, kto bez skutkov verí v Krista.

26. Zákon hovorí: „Toto rob!“, ale nikdy to nerobíme. Milosť hovorí: „Ver v Tohto, ale len preto sa dostaví skutkov nadbytok“.

28. Božia láska sa nestretáva so svojim predmetom, ale rovno ho vytvára, lásku ľudskú vytvára jej predmet...

Táňa
LOVE

D. ETICKÉ TEÓRIE NOVOVEKU

NOVOVEK, JEHO ETIKA A FILOZOFIA

Novoveká filozofia prichádza s novým koncipovaním vztahu seba samej (filozofie, vedy, teórie) k vonkajšiemu svetu, spoločenskému dňaniu, k základným ľudským životným činnostiam. Možno povedať, že samotný tento vzťah sa stáva predmetom filozofického záujmu.

Etické teórie novoveku sa konštituovali a rozvíjali v rámci a pod „ochrannými krídlami“ filozofických systémov a učení. Miera prepojenosti etickej a „všeobecne filozofickej“ problematiky je značná. Nasledujúce vyjadrenie možno vyznie paradoxne, ale napriek tomu, že sa etika práve v tomto čase, spolu s teóriou človeka formuje ako **samostatná** disciplína, dochádza k **tesnému** prepájaniu jednotlivých oblastí komplexného, globálneho skúmania vzťahu človeka a sveta. Takto je etika prítomná v prírodnej filozofii ale aj v metodológii, fyzika v etike a sociálnej teórii, v politických a právnych koncepciach.

Základy novovekého filozofického myslenia a začiatok jeho rozvoja je spätý najmä s menami F. Bacona a R. Descartesa. Spoločná je im otázka istoty, hodnovernosti nášho vedenia a poznania. Obaja zdôrazňujú dôležitosť problematiky poznania a jeho metód.

~~*

Jednou z častých chýb, ktorej sa človek dopúšťa, je to, že zaujíma ku svetu vecí taký postoj, ako by on sám k nim nepatril. Tento jav je dosť rozšírený a v rôznych oblastiach ľudského života, ľudského myslenia a konania naprosto nie je ojedinelý. Ak by sme chceli nájsť dôvody - zdroje tohto previnenia, ktoré na ľudstvo tak doľahlo, dostali by sme sa až k okamžiku, keď ľudstvo začalo podkopávať alebo priamo sa usilovalo spretrhať zväzky, ktoré ho spájali so svetom, s univerzom, s pôdou, z ktorej vzišlo. Bol vytvorený mýtus o človeku, ktorý sa túla po cudzích, nepohostinných a neutešených krajinách sveta vecí a smerujúcemu k akémusi nadvečnému „niekam“, ktoré je naplnením jeho životného šťastia.. (J. Legowicz: Filozofia bytia).

Charakteristickou, určujúcou črtou etických teórií obdobia novoveku je **opozícia k citovanému chápaniu človeka**. Sú skôr jeho antipódom, stretávame sa v nich s výrazným **rozširovaním** spektra, ale aj zorných uhlov *nového videnia* sveta a človeka v ňom, zaklady čoho položilo už renezančné sociálno-filozofické myslenie. Novým spôsobom sa pristupuje k zvažovaniu **ľudských dispozícií, možností, kvalít a perspektív**.

Nemožno však súčasne nevidieť, alebo podceniť akvizity renesančnej filozofie prírody. Bola pevne umiestnená v skutočnosti, vonkajšom svete, výrazne humanisticky orientovaná a vlastne už u G. Bruna dostáva podobu systému, ktorý - okrem iného - zdôvodňoval, otváral cestu k oslobodeniu človeka z vplyvu a nadvlády supranaturálnych, nadprirodzených doktrín a rozličných typov ideologizmov.

Pri posudzovaní **budúcnosti** spoločnosti prevláda *prírodný optimizmus* aj keď jeho vyjadrenie býva značne komplikované a protirečivé. Vydáva svedectvo o konfliktnom postavení človeka vo svete, o hľadaní odpovedí na základné ľudské problémy, vyjadruje novú orientáciu ľudského úsilia.

Vzrastajúci dopyt po špeciálnovednom poznaní odvracal ľudské myslenie od metafyzických špekulácií a zameriaval ho na skúsenosť, na jej stále **širšie, praktické využitie**. Práve v týchto podmienkach, v Anglicku, ktoré malo vtedy vedúce hospodárske postavenie, odohrala sa zmena názorov na to, aké sú úlohy a ciele vedy.

Postavenie a úloha vedy

Veda už prestáva byť len nejakou ozdobou človeka. Má slúžiť jeho **osobnému a spoločenskému vývoju a jeho ľudsky utváranému šťastiu**. Obsahovo, ale aj formálne dochádza k prepojeniu „špeciálnovedného“ a filozofického skúmania, prelínaniu problematiky všeobecne filozofickej - ontologickej, gnozeologickej, metodologickej - a sociálno-filozofickej a etickej. Pri uvedomení si špecifik ľudského bytia je človek chápaný ako pevná a neoddeliteľná súčasť skutočnosti.

Tento názor je možné dokumentovať na spôsobe uvažovania predných predstaviteľov novovekej filozofie. F. Bacon urobil základom svojej vedeckej metódy experiment. Empirický výskum označil za podmienku, nevyhnutnú na pestovanie filozofie **zbavenej predsudkov**.

Bacon sa usiloval zbaviť ľudský rozum ilúzií, všetkého, čo nepochádza

z vecí, myslenie urobiť závislým na vedome uskutočňovanom experimente, ktorý potom vedie k zovšeobeneniám a k formuláciám zákonitostí, ktoré **regulujú a normujú** spojitosti medzi vecami a vzťahy **medzi ľuďmi** na základe poznania a rešpektovania „súvislosti“ človeka a sveta.

T. Hobbes sa opieral o induktívne odvodený ^{Pod} **zákon sebazáchovy**. V jeho chápaní ide o zákon spoločný **všetkým** svetovým súcnam. Človeka mal zachrániť pred katastrofickými dôsledkami **boja všetkých proti všetkým**. Ukladá ľuďom uzatvoriť zmluvu ako základ tvorby **spoločenstva**, poskytujúceho možnosť ľudského prežitia.

S pokrokom vedeckého poznania bolo spájané *materiálne blaho ľudstva*, ale aj prekonanie mnohých nedostatkov a omylov, ktoré boli vtedy pokladané za hlavné príčiny sociálnej nespravodlivosti.

Budúcnosť, sľubovaná vedou, rozvoj ktorej bol stotožňovaný so zdokonaľovaním ľudského rozumu sa javila blízko, jej obrysy boli jasné a zreteľné... Vymoženosti vedy boli chápané ako dosiahnutie šťastia, materiálny pokrok ako mravná obnova. Filozofia, orientovaná na ideál vedeckého poznania, bola chápaná ako skutočný vodca, spoľahlivý sprievodca životom.

Podľa názoru zakladateľa novovekého racionalizmu R. Descartesa „... možno namiesto špekulatívnej filozofie, ktorá sa vyučuje na školách, nájsť inú, praktickú, s pomocou ktorej, poznajúc silu a pôsobenie ohňa, vody, hviezd, oblohy a všetkých ostatných telies, ktoré nás obklopujú tak zreteľne... mohli by sme všetko toto použiť rovnakým spôsobom a na všetky účely, na ktoré sa to hodí a stať sa tak akoby pánmi a vládcami prírody“. Zrodil sa program prekonania prázdnych, špekulatívnych abstrakcií cestou utvorenia **praktickej filozofie**, chápanej celkom novým spôsobom, naplnenej perspektívnym obsahom. V tejto súvislosti stručné vysvetlenie. Pojem praktická filozofia tu nepoužívame v tradičnom slova zmysle ako označenie, alebo synonymum pre etiku. Zvýrazňujeme ním jej zameranie jednak na *svet vecí*, pozemské, ľudské problémy, súčasne obraciame pozornosť na jej **tvorčiu, antropokreatívnu účinnosť**.

Racionalistická metóda, jej zmysel a dôsledky

O racionalistickej metóde možno hovoriť ako o **gnozeologickom, spoločenskom a etickom imperatíve epochy**. Pripomeňme Baconovo

učenie o **idoloch**, ktoré nesporne tesne súvisí s všeobecne rozšírenou, rôznym spôsobom konštituovanou a interpretovanou teóriou idolov.

Podľa nej bolo ľudstvo v priebehu celých svojich dejín ovplyvňované klamstvom, ilúziami, preludmi a predsudkami, žilo v zajatí mýtov, falošných predstáv a nepravdy a preto nemohlo nájsť cestu, vedúcu ku všeobecnému šťastiu. Zatiaľ čo zástancovia teórie idolov z radov filozofov stredoveku pochybovali, že takáto cesta na tomto svete existuje, mnohí myslitelia novoveku - zoberme si ako typický príklad F. Bacona - o tom vôbec nepochybovali. Problém bol predovšetkým v tom, **ako** oslobodiť ľudí, alebo aspoň podstatne **obmedziť** zhubný vplyv týchto subjektívnych zábran správneho myslenia, poznávania a správania.

Pri riešení tejto otázky sa výrazne do popredia dostáva antropologicko-etický aspekt, na prvý pohľad zdanlivo prevažne teoretického problému. Veď omyly sú pre človeka oveľa zhubnejšie, než nevedomosť. Sú zavádzajúce, lebo sa môžu, a často sa aj javia, ako skutočné poznanie, zatiaľ čo nevedomosť je len neprítomnosťou vedenia, teda vlastne v sebe možnosť poznania obsahuje. Veľká premena a obnova ľudského života sa mohla a musela začať uskutočňovať na dobre očistenej pôde.

Pretvorenie spoločnosti bolo chápané ako úloha napraviť a očistiť **ľudskú prirodzenosť**. Opäť sa tu ponúka porovnanie chápania ľudskej prirodzenosti v stredovekej filozofii a jej odlišná interpretácia vo filozofii novovekej. V prvom prípade je považovaná za niečo deformované, za zlo, ktoré je v tomto pozemskom živote neprekonateľné.

Novoveká filozofia interpretuje „skazenosť“ ľudskej prirodzenosti naturalisticky. Zdôvodňovala možnosť a nutnosť jej obnovy, prichádzala s predstavou široko ponímanej výchovy a kultivácie ľudského rodu predovšetkým prostredníctvom vzdelania.

Aj keď ľudská vôľa sa vždy usiluje dosiahnuť blaho alebo to, čo za blaho považuje, alebo čo sa blahom zdá byť, **nie vždy** výsledkom ľudských snáh je blaho, ale naopak, zlo, t.j. to, čo človek vôbec dosiahnuť **nechcel**. Odpovedať prečo to tak je, vôbec nie je jednoduché. Možno aj preto, že človek nevie vždy rozlíšiť medzi blahom **domnelým** a **skutočným**.

Prostredníctvom vedy je politike a etike stanovená úloha nájsť spôsob racionálneho regulovania spoločenských vzťahov. Sociálne konflikty - vojny, vnútorné nepokoje - narúšajú spoločenské zväzky - sú neracionálne. Ľudia, aj keď sú rozumnými bytosťami, nedokázali, obrazne povedané, svoju racionalitu spredmetniť - reifikovať, premietnuť do

sociálnych súvislostí. Nedokázali zatiaľ racionálne regulovať svoje vzťahy, pretože nedisponovali **správnou teóriou**, štátovedou, teóriou práva a morálky.

Vypracovanie takýchto disciplín je považované za principiálne možné (tak napríklad T. Hobbes hovorí o potrebe vypracovať pravdivú morálnu filozofiu na pevných princípoch pri aplikácii primeranej metódy).

Pri úvahách o cieľoch proponovaných spoločenských premien je formulovaná aj úloha filozofie. V jej možnostiach je ukázať človeku, ako dospieť k pôžitku z vyššieho blaha a vyššej blaženosti, v čom spočíva šťastie dokonalého človeka. Najmä u Spinozu možno hovoriť o etizujúcej selekcii pri hodnotení jednotlivých vied. Aj keď v konečnom dôsledku ich váha a dôležitosť pri dosahovaní pokroku spoločnosti je rovnaká.

Tak empiricko-senzualistická, ako aj racionalistická línia novovekej filozofie sa usiluje o rozvoj praktického poznania, ktorého umožní čerpať výhody pre pohodlie a zdravie človeka, zvýšiť „zásobu vymožeností pre tento život“. Neide však len o poznanie prírody, ale rovnako aj mravnosti. Úlohou filozofie je ukázať človeku, ako dospieť k pôžitku z vyššieho blaha a vyššej blaženosti, v čom spočíva šťastie dokonalého človeka.

Pre B. Spinozu sú cenné predovšetkým (a možno len) tie vedy, ktoré napomáhajú k dosiahnutiu takéhoto cieľa. A tu sme pri jadre smerovania všetkých alebo prevažnej väčšiny etických koncepcií novoveku. Všetko vedenie má smerovať k **tvorbe najvyššej ľudskej dokonalosti**. Týka sa to tak sociálno-filozofických skúmaní, ako aj poznatkov prírodných vied.

Známa je myšlienka, v ktorej sa hovorí o rovnocennosti všetkých vied a súčasne jej podriadenosti alebo skôr smerovaní k tvorbe dokonalej, vytúženej spoločnosti. Nie náhodou celý rad mysliteľov hlavnú pozornosť venuje problémom **politiky a etiky**.

Chápanie vedy ako najdôležitejšieho prostriedku emancipácie človeka, sociálnych emancipačných snáh, má svoj zreteľný, výrazný etický rozmer. Etika sa takto na jednej strane konštituuje ako samostatná disciplína, predmet samostatného záujmu, súčasne však celkom v súlade s globálnym, „totálnym“, celistvým a organickým chápaním skutočnosti vystupuje ako neoddeliteľná súčasť filozofického systému, respektíve celku filozofických úvah a skúmaní.

V dôsledku toho dochádza k zaujímavému javu: mohli by sme ho charakterizovať ako priestupnosť (indiskrétnosť) kategórií či pojmov prírodovedeckých, filozofických, sociálno-právnych a etických. Tento jav

je v istom zmysle odvodený od uplatnenia mnohosti hľadísk a hĺbky analýz ľudského fenoménu. Miera rozvinutosti ľudských činností zrejme súvisí aj s možnosťami ich reflexie a poznávania, analýzy a hľadania zmyslu ľudskej existencie.

Niekedy sa v tejto súvislosti hovorí o politizácii etiky, o prieniku princípov prírodovedy do analýz človeka, o prioritie niektorých sfér činnosti človeka, ľudských aktivít. Domnievame sa, že novovek vytvoril predpoklady pre chápanie ľudského fenoménu ako aktívnej súčasti súcna, pričom špecifika „ľudského“ je chápaná tak, že nenarušuje - spôsobom „účasti“ na skutočnosti - jej jednotu a celistvosť.

Z doteraz povedaného vyplýva, že filozofické učenia novoveku boli zamýšľané ako **široko rozvetvené, jednotné teoretické systémy**, v ktorých bola prisudzovaná **problému človeka** tak významná úloha, že jeho rozpracovanie vedie vo svojich výsledkoch k vytvoreniu vedy o človeku, ktorá v tejto dobe dostáva podobu **filozofie človeka**.

Čím bola charakteristická a aký bol jej obsah? Predovšetkým sa stáva obsahovo novým učením o človeku. Mala štatút disciplíny, podriadenej základným interpretačným heuristickým pravidlám rozvíjajúceho sa prírodovedeckého poznania. Filozofia človeka bola kladená do istých závislostí na konkrétnych poznatkoch prírodovedy, čo však väčšinou nenarúšalo jej **filozofický charakter**. Najmä vtedy, ak tieto poznatky boli chápané v tesnej súvislosti s určitým typom svetonázoru a s širokým, skutočne základným, fundamentálnym a svojou povahou **filozofickým** chápaním *metód* prírodovedeckého poznania.

Áké boli ďalšie dôsledky tohto fenoménu? Uvedieme aspoň niektoré. Začlenením jednej z častí filozofie človeka do fyziky, do prírodnej filozofie, bola vyjadrená určitá **zmena pozícií** s doslova historickými dôsledkami. Predovšetkým sa učenie o prírode stalo nezávislým na antropologických poznatkoch. Súčasne však zahrnilo nemalú ich časť do svojho ďalšieho samostatného pohybu. Došlo k formálnemu uzákoneniu **dezantropomorfizácie** poznania sveta prírody.

Zdôrazňovanie, a v podstate adekvátne chápanie faktu, že človek je časťou prírody, podriadenou jej zákonom sa odrazilo aj na utváraní štruktúry filozofie. Aj keď, a na to by sme chceli upozorniť osobitne, určujúce elementy v štruktúre filozofického systému nemožno vyznačovať schématicky na základe všeobecne platného princípu. Zjednodušene povedané, nedá sa hovoriť, že fundamenty filozofických koncepcií je vždy možné hľadať v rovine ontologických, metafyzických alebo

gnozeologických úvah. Často sa stáva, a to je ten najevidentnejší prípad, keď sociálna teória alebo teória človeka „predurčuje“ prístup k „tradične nosným“ filozofickým disciplínam (viď napríklad T. Hobbes, B. Spinoza, R. Descartes, ale aj celý rad ďalších).

Bolo by teda naprosto nesprávne vytýkať filozofii človeka 17. storočia „rozpúšťanie“ ľudského v prírode, vidieť len negatívne dôsledky uplatnenia prírodovedeckých metód skúmania na sociálno-historické javy. Hobbesa, Spinozu, Descartesa nemožno považovať za jednostranných naturalistických redukcionistov, za predchodcov pozitivizmu alebo technicistného manipulátorstva. Zameranie na prírodné vedy, na fyziku a geometriu a tomu zodpovedajúce metódy nie je zameraním jediným a dokonca ani rozhodujúcim.

V tejto súvislosti je možné hovoriť o konštituovaní **dvoch** relatívne samostatných bádateľských **línii** v učení o človeku. Prvá z nich sa stala základom pre vznik skúsenostných vied ako bola anatómia, fyziológia, biológia človeka, niektoré odvetvia psychológie a pod. V nej sa pozvoľna presadzuje tendencia, v tej dobe ešte nie veľmi určitá, smerujúca k separácii niektorých vied od filozofie človeka.

Druhá - nefyzikálna oblasť učenia o človeku zahŕňala **koncepcie ľudskej prirodzenosti, logiku, etiku a občianske vedy**. Ak by sme uvažovali v intenciách perspektívy, zistili by sme že v 18. a 19. storočí takmer všetky disciplíny, ktoré sa pokladali za odnože filozofie človeka sa odtrhli od svojho pôvodného základu a začínajú sa utvárať ako sféry **samostatného teoretického skúmania**.

Služba ľudskému šťastiu, blahu a rozumu

Filozofia 17. storočia bola výrazne humanisticky orientovaná. Mohli sme vidieť, že výklad filozofie, a to aj tých jej oblastí, ktoré sa netýkajú bezprostredne človeka, je orientovaný, determinovaný základnými životnými a mravnými hodnotami. Starosť o človeka a jeho optimálnu životnú orientáciu je obsiahnutá už v samom základe vedeckého poznania a filozofovania. Ako sme už povedali, súvisí to s novým chápaním samotnej filozofie a vedeckého poznania, s jeho zacielením na základné ľudské problémy, čo do značnej miery vyplývalo z takmer neobmedzenej dôvery v jeho mohutnosť a rezultatívnosť.

Službe ľudskému zdraviu, šťastiu a rozumu je podriadené poznávanie zákonov univerza prírody, osobitne tých zákonitostí, ktoré riadia ľudský

život. Učenie o človeku v týchto humanisticky koncipovaných komplexoch filozofických skúmaní spája celý súhrn filozofického vedenia a vedie ho k jedinému cieľu.

Je to možné dokumentovať na Spinozovom chápaní zmyslu a možnosti poznatkov o človeku. Musia ľuďom pomôcť nájsť takú „ľudskú prirodzenosť“, ktorá je vlastná všetkým ľuďom. Nielen u Spinozu, ale aj u iných filozofov sa široko rozčlenená filozofia zásluhou učenia o človeku sústreďuje na otázky blaženosti ľudí, ich mravnej obrody, tesne sa spája s premenou spoločnosti na humanistických princípoch.

Humanistický zmysel, obsah a zacielenie novovekej filozofie nie je pre filozofiu človeka ničím vonkajším. Filozofovia sa usilovali, a aj usku-točňovali tento zámer vo veľmi široko koncipovanom bádateľskom programe. Usilovali o exaktnosť uvažovania, uplatňovali geometrickú metódu, venovali sa rozpracovávaniu teoretických a metodologických problémov prírodných vied. Tieto úkony však vôbec nemožno chápať ako nejaké „odľudštenie“, jednostrannú scientizáciu filozofických úvah. Apelovali nielen na rozum, ale aj na cit, vôľu a svedomie svojich súčasníkov.

Postavenie a úloha človeka v prírode

Objasniť charakter, obsah, formálne vyjadrenie novovekých etických teórií nie je možné bez načrtnutia spôsobu **postavenia a úlohy človeka v prírode**. Spočiatku je človek chápaný v kontexte skutočnosti len ako bytosť, ktorá nemá nad nekonečnou prírodou a jej nemennými mechanickými zákonmi takmer žiadnu moc. Bol teda bytosťou, ktorá neprísluší substancii, teda nemá nejaký svojbytný, autonómny význam. Telesné vlastnosti boli priamo zaraďované medzi iné prírodné javy, boli podrobené prírodným zákonom.

Samozrejme existovali aj „nefyzické vlastnosti človeka“. Bola to napríklad schopnosť poznať zákony prírody. Súčasne však nedávala človeku nijaký kredit ani právo na ich porušovanie. Človek jednoducho nemohol prírode vnucovať svoju vôľu. Mohlo by sa zdať, že podrobenie človeka prírodnou nevyhnutnosťou je vyčerpávajúcím riešením celej otázky. Veď aj u Spinozu, v jeho Etike sa stretujeme so substancijným chápaním boha, t.j. prírody a nesubstancijným chápaním človeka: „K esencii človeka nenáleží bytie substancie, teda substancia nekonštituuje formu človeka“.

Možno toto chápať ako „vstrebanie, pohltenie človeka prírodou“, ako jeho degradáciu na obyčajné prírodné bytie? Takto niekedy býva otázka stavaná. Domnievame sa však, že chybné. Opytovanie tohto druhu svedčí o určitej povrchnosti pohľadu na uvedenú problematiku, o nepochopení podstaty antropológicko - emancipačného úsilia doby.

Ukázalo sa, že pokiaľ človek uznával svoju rovnorodosť s prírodou a dokonca aj svoju závislosť na nej, ide (napríklad u Spinozu) o určitý akt bohoslužby, ktorý približuje človeka k prírode a súčasne v ňom vzbudzuje dôveru vo vlastné sily. Ak individuum myslí seba samé v jednote s celkom prírody, mal by do tohto prirodzeného celku začleniť aj ostatných ľudí.

Myšlienka všeobecnej zákonitej jednoty prírody a človeka nabáda individuum prestať nenávidieť blížnych, nehnevať sa na nich, napomáhať všeobecnému blahu. Vštepuje jednotlivcovi pocit istoty, stálosti a neohrozenosti, pozerá na prírodu s dôverou, bez strachu. Ľudia - to sme my všetci.

Všetci významní filozofovia 17. storočia si uvedomovali, že praktický život a mravná orientácia človeka sú závislé od toho, nakoľko primerane zistí svoje postavenie v prírodnom univerze a pozná mieru svojej podriadenosti prírodným zákonom.

Otázky praktickej mravnej orientácie človeka výrazne ovplyvnili spôsob myslenia G. W. Leibniza. Jeho myšlienka, že človek žije v najlepšom zo všetkých možných svetov, v ktorom sa všetko koniec koncov vyvíja a usporiada k lepšiemu, tvorí reťaz zložitých prírodovedných a filozofických skúmaní, ktoré sú zamerané na nový výklad sveta. Ak je svet svojimi zákonmi pripodobniteľný k mechanizmu hodín (Descartes, Hobbes, Gassendi, Pascal), potom sa v ňom človek, aj keby len sčasti redukovaný na mechanizmus, môže cítiť opustený, nepôvodný.

Leibniz na jednej strane dáva za pravdu výsledkom mechaniky, ale nechcel sa zmieriť s obrazom sveta (celkom a štruktúrou takéhoto sveta), ktorý by bol vybudovaný na ich základe. Preto jeho filozofia začala smerovať k novému druhu antropomorfizmu - k antropomorfizmu ducha, alebo skôr (súčasne) antropomorfizmu rozumu.

Opäť je možné zdôrazniť, že novovekí filozofi boli veľkí aj tým, že teoretické problémy prírodných vied riešili v tesnej súvislosti s problémami svetonázorovými, humanistickými a mravnými.

príroda < človek => harmonia

Afekty a „vášne duše“

O problematike **afektov**, „**vášni duše**“ sme sa už zmienili. Naznačili sme ich prirodzený pôvod a charakter. Často sú chápané ako nevyhnutné a prirodzené, vo svojom základe a svojou podstatou dobré a „užitočné“. Škodlivé sú len ich krajnosti, ktoré pôsobia na človeka zhubne. Úlohou filozofie je odhaliť prospešnosť vášní v ich podstate, a súčasne ukázať nebezpečnosť ich extrémnych foriem.

Tak napr. Descartes pri vyčleňovaní vášní z celého súhrnu činností a pohybov, pozorovaných u človeka, uvažuje o takých, ktoré sú spojené s našim myslením, a o ďalších, ktoré sú akoby na križovatke pôsobenia prírodných vecí a procesov myslenia, teda duše na telo človeka. A práve pre túto sféru používa pojem **vášne duše**. Ľudská prirodzenosť potom vystupuje ako špecifická jednota vášní a rozumu. Odtiaľ je aj odvodená myšlienka o možnosti rozumové **kontroly** vášní.

Descartes hovorí o *vášni žiadostí* ako o vznetu duše, vyvolaném duševnými schopnosťami, vstúpajúcimi duši, aby si v budúcnosti želala, čo pokladá za hodnotné. Takto túžime nielen po dobre, ktoré teraz postrádam, ale aj po udržení toho, ktoré teraz máme.

Na bližšie pochopenie tohto nie celkom „zjavného“ fenoménu uvedme nasledujúci príklad: Ako napr. určiť charakter takej vášne ako je údiv? Zdanlivo možno povedať: vzbudzuje ho, vyvoláva predmet, ktorý je nový. Avšak neide *len*, a o *samotný* predmet. Ten istý predmet môže vyvolávať u rozličných ľudí rozličné reakcie. Nezáleží teda *len na predmete*, ale skôr na *ich význame pre človeka*.

Pokračujme však ďalej. S údivom súvisí vážnosť a opovrhnutie, úcta, alebo pohrdanie, ktoré môžeme voči novému predmetu pociťovať. Uvedené vášne sa môžu prejaviť, bez toho, že by sme vedeli či predmet, ktorému vďačia za svoj vznik, je sám o sebe dobrý, alebo špatný. Ak sa nám javí ako dobrý a pre nás hodnotný, vyvoláva v nás sympátie, alebo je priťažlivý. Keď sa ukazuje ako škodlivý, špatný, vyvoláva voči sebe nenávisť.

Takto sa stávajú základom skúmania celého súboru vášní hodnotové pojmy - dobré alebo zlé, užitočné, hodnotné, alebo škodlivé. Nádej, strach, žiarlivosť, dôvera, zúfalstvo, odvaha, zbabelosť, škodolibosť, závisť, súciti alebo uspokojenie - všetky tieto vášne sú spájané so zprostredkujúcim významom dobra a zla, s rôznymi odtieňmi vzťahu človeka k dobrému, alebo zlému, hodnotnému, či škodlivému.

V čom spočíval zmysel, pozitívum, teoretický význam učenia

o vášniach duše? Snáď - predovšetkým - v ich sústreďenom skúmaní. V pokusoch dokázať ich spätosť s ľudskou prirodzenosťou. V rámci týchto skúmaní bola pertraktovaná aj problematika zmyslovosti, jej významu pre ľudské kontaktovanie sa so svetom, celou skutočnosťou.

A možno ešte jeden dôležitý záver. Filozofi si začínajú uvedomovať, že človeka preto ovládajú vášne, lebo sa dostáva do epicentra pôsobenia prírodných zákonov a úvah o užitočnosti a škodlivosti, o dobru a zlu, teda vplyvmi, ktoré súdobá filozofia a sociálne skúmania spájali so sociálnymi predpokladmi a podmienkami ľudskej existencie. Dráma človeka bola chápaná a predstavovaná ako **boj medzi vášňami a rozumom**.

Chápanie ľudskej prirodzenosti

Učenie o ľudskej prirodzenosti (podstate človeka) je v historikofilozofických skúmaníach chápané ako ohnisko, centrum, priesečík, uzlový bod filozofických úvah. Obsahovalo esenciu myšlienok o človeku, jeho „pravej“, „skutočnej“ podstate. Bolo miestom komparácie a korekcie, ale aj tvorby predstáv o človeku.

Ak by sme porovnali chápanie ľudskej prirodzenosti v stredovekej a novovekej filozofii, môžeme konštatovať, že v oboch prípadoch je **ľudská prirodzenosť** teoretickým a filozofickým pojmom, ktorý fixuje podstatu skúmaného javu - t.j. človeka. Dôležité je, že v učení o ľudskej prirodzenosti zohrávajú významnú úlohu **normatívne hodnotové idey**.

V rámci týchto učení sa zvyčajne fyzické, prírodné vlastnosti človeka porovnávajú a určitým spôsobom spájajú s duchovnými, morálnymi kvalitami, individuálne želaná a úsilie so sociálnymi charakteristikami vedomia a činnosti. Toto možno vidieť tak v stredovekých, ako aj v novovekých koncepciách človeka.

Vecné výsledky, ku ktorým v danom rámci dospeli filozofovia týchto dvoch epôch sú však zásadne odlišné. Teraz je pozornosť sústredená predovšetkým na študovanie a hodnotenie fyzických a duchovných znakov človeka. Zásadne boli pretvorené tiež kritériá, hodnoty a princípy, podľa ktorých boli stanovované podstatné a nepodstatné znaky človeka, do úvahy sa berú aj jeho sociálne kvality. Súhrnne by sme mohli povedať, že *súbor znakov, ktoré sú vyberané a spájané do nového pojmu ľudskej prirodzenosti, je originálny jednotou, ktorá jednoducho nebola možná v predchádzajúcej epoche*.

Pojem ľudskej prirodzenosti je napĺňaný jednak poznatkami o fyzických, prírodných vlastnostiach ľudskeho tela. Predovšetkým je to jeho tvar a pohyby. Ako ďalšie podstatné prvky ľudskej prirodzenosti sú uvádzané **zmyslové potreby** (u Hobbesa sa môžeme stretnúť s pojmom *prírodné schopnosti a sily*), t.j. schopnosť vyživovať sa, rozmnožovať sa, pohybovať sa a konať iné zložitejšie reakcie v zhode s ľudskou podstatou.

Ďalej sú to **žiadosti**. Filozofovia 17. storočia, ako bolo spomenuté, vychádzajú z „prírodných potrieb“ a rozširujú svoje skúmanie na **afekty a vášne**, sprostredkované mechanizmom žiadostí.

„*Žiadosť*“, hovorí Spinoza, „*je samotná esencia človeka, pokiaľ je myslená ako determinovaná k činnosti nejakým svojim stavom, ktorý je daný*“.

V učení o vášňach sa spája široký komplex snáh, potrieb a záujmov človeka, ktorý zasahuje tak elementárne, prirodzené potreby, ako aj úsilie o najvyššie blaho včítane všeobecného blaha ľudí.

Tradične je chápaná ľudská prirodzenosť ako **rozumná**. Je to kvalita, ktorá človeka podstatne odlišuje od živočíchov. Tým, že ju nemožno oddeliť od zmyslovosti, je spätá s celou prírodou, prestupuje celý ľudský život.

Prejavuje sa v schopnosti človeka poznávať prírodu a skutočnosť, ale aj v umení regulovať svoj život v súlade s požiadavkami prirodzeného rozumu a morálnych hodnôt, v možnosti žiť vo svete a byť pritom v zhode s ostatnými ľuďmi.

Pojem rozumnosti, ako vlastnosti ľudskej prirodzenosti bol používaný jednak na zvýraznenie spojenia človeka s prírodou, ale aj na vyznačenie **osobitného miesta** človeka v prírode, *ľudskej podstaty*. Rozumnosť teda nie je len gnozeologická kategória, obsahuje v sebe napätie myšlienok, názorov, presvedčenia, ideálov a hodnôt, ktoré sa týkajú ľudskej vážnosti a dôstojnosti, usilovné hľadanie ciest zdokonaľovania človeka, úvahy o prestavbe spoločnosti na princípoch zdravého rozumu.

Ďalšou vlastnosťou ľudskej prirodzenosti je **rovnosť ľudí**, nároky jednotlivca na rovnosť, rovné postavenie medzi ostatnými ľuďmi. Obdobne, rovnako neodmysliteľnou kvalitou je **túžba po slobode**. V tejto súvislosti býva formulovaná otázka, aké dôsledky môže mať uvedomenie si, reflexia prirodzenej rovnosti ľudí.

Ak zaraďujú filozofovia novoveku rovnosť a slobodu medzi vlastnosti ľudskej prirodzenosti, vôbec to neznamena, že rovnosť a sloboda reálne

existuje, že jej princípy „napĺňajú“ život človeka. Individualita nevylučuje snahu o kontakty s druhými ľuďmi, schopnosť a ochotu hájiť spoločné blaho.

Zásadným spôsobom bolo učenie o **ľudskej prirodzenosti** rozvinuté vo filozofickom diele T. Hobbesa a B. Spinozu. Ako bolo povedané, väčšina osnovateľov novovekej filozofie sa vedome usiluje „odvodiť“ filozofiu človeka z fyziky a sociálnu teóriu z koncepcie ľudskej prirodzenosti. Takýto postup je motivovaný úsilím postaviť učenie o štátu a politike na pevnú základňu vedeckého poznania.

Keď filozofovia vychádzali z prírodných vlastností, potrieb a túžob človeka, a z nich vyvodzovali prirodzené právo, mali pritom na mysli ako pomôcť ľuďom, budovať takú spoločnosť, ktorá by sa mohla „ustaviť bez všetkého odporu práva prirodzeného“. Vytýčovala sa praktická úloha zmeniť spoločnosť a štát na základe poznania zákonov, ktoré riadia ľudskú prirodzenosť.

Zákony všetkých vecí stanovené v najvšeobecnejšej podobe sú formulované tak, aby bolo možné bezprostredne prejsť od nich k *prírodzenosti* ľudskeho úsilia o **sebazachovanie**. Podľa Spinozu každá vec, pokiaľ je sama v sebe, usiluje sa zotrvať vo svojom bytí. Veciam sa prisudzuje nielen podriadenosť zákonu zachovania, ale priamo snaha o sebazachovanie.

Podobne aj uchovanie života, aj pri vynaložení maximálneho úsilia je zákon všetkého živého. Spinoza formuluje myšlienku veľkej morálnej **oprávnenosti** konania človeka, ktoré vedie k uchovaniu jeho existencie. Nijaká cnosť nie je prednejšia ako úsilie o sebazachovanie. Je to *princíp rozumu, umocnený na prirodzený zákon*.

* * *

ETICKÉ A SOCIÁLNE NÁZORY THOMASA HOBBSA

Za zakladateľa etickej teórie v Anglicku je považovaný **Thomas Hobbes (1588 - 1679)**. Vnútna protirečivosť jeho názorov býva odvodzovaná zo zložitej sociálno-historickej situácie, v ktorej tvoril. Poukazuje sa na jeho radikalizmus a súčasne sklon ku kompromisom. Býva označovaný za jedného z ideových predchodcov - ideológov reštaurácie z roku 1688.

Ovplyvnený tradíciou anglického empirizmu, Hobbes vychádza z ľudskej povahy, chápanej nie ako bolo vtedy zvykom - abstraktne a racionálne - ale výrazne **afektívne a vôľovo**. Podľa neho v prírodnom stave žijú ľudia v úplnej izolácii. Z toho vyplýva **vojna všetkých proti všetkým** (*bellum omnium contra omnes*). Neexistovalo právo ani bezprávie, hlavnými čnosťami sú násilie a lesť. Spravodlivosť a nespravodlivosť neboli ani telesnými ani duševnými vlastnosťami človeka. Ak by to tak bolo, musel by ich mať aj človek, ktorý by bol na svete celkom sám, tak, ako mal zmysly a afekty. Tak to však nie je. Právo a spravodlivosť majú zmysel len pre človeka, žijúceho v spoločnosti, nie pre toho, kto žije osamotene.

Tieto východiskové úvahy bývajú niekedy charakterizované ako priemet vzťahov, typických pre určitú, t.j. *buržoázu, spoločnosť* do počiatočného, východiskového bodu dejín človeka. Inak povedané, z určitých konkrétnych *historických*, t.j. *prechodných* vzťahov sa robia *vzťahy* substanciálne, konštitutívne a nadčasové. Hobbes polemizuje s názorom Aristotela, že človek je od prírody *spoločenský tvor*. To skôr môže platiť o niektorých druhoch živočíchov. Vzťahy medzi nimi sú *ďaleko jednoduchšie*, lebo sú určované a ovládané *rovnakými pudmi* a preto môžu svoje konanie zamerať na *spoločný cieľ* a tak aj v ich *spoločenstvách* *vládne takmer dokonalý poriadok*.

Animálne spoločenstvá sa od ľudských líšia tým, že ich jednota, homogénnosť spočíva v *súhlasnom zameraní mnohých vôľ na ten istý účel*. Kým napríklad v štáte vládne *jediná vôľa*.

Aj človek sa „pôvodne“ môže, a aj sa správa, **sociálne**. Takáto jeho prosociálnosť je motivovaná skôr účelovo, pragmaticky. Nie je mu od prírody daná schopnosť takto žiť. Musí ju získavať až výchovou, vonkajšími obmedzeniami a disciplínou.

Pripomeňme si v tejto súvislosti stanovisko kalvinizmu. Jeho odpor,

nesúhlas s teóriou dobrej prirodzenosti ľudí. J. Popelová vo svojej práci *Etika* (Bratislava 1981) vyslovuje názor, že „...*Kalvínova milosť božia, ktorá jediná môže zachrániť človeka zo stavu dedičnej skazenosti a záhuby, je u Hobbesa zlaicizovaná na vôľu absolútneho monarchu. Osamelosť, izolácia individua, začiatková skazenosť, neschopnosť vlastnými silami dosiahnuť dobro, nevyhnutný zásah vyššej absolútnej vôle... to sú spoločné črty... tých istých ranných kapitalistických pomerov, ktoré sa odrážajú raz v náboženskom a inokedy v svetskom ruchu*“.

Čo nové, teoreticky prínosné sa objavuje v Hobbesovom diele? Predovšetkým je to odmietanie apriórnych téz ľudskej prirodzenosti. Ďalej zvýraznenie protirečenia medzi individuálnou túžbou jednotlivca po slobode a nevyhnutnosti štátnej moci ako garanta jednoty, tým aj zdôvodnenie potreby disciplíny. Úsilie riešiť etickú problematiku v tesnej súvislosti s politickou.

To je možné označiť za nosné teoretické aspekty jeho sociálne-etických úvah, ktoré obsahovali významné podnety pre ďalší vývoj etických teórií.

Ako to, že v stave vojny všetkých proti všetkým, keď človek človeku je vlkom, (*homo homini lupus*) vznikli a rozvíjali sa začiatky právnych a mravných vzťahov? Hobbes odpovedá vecne a celkom prozaicky: *zrodili sa z biedy, z nevyhnutnosti, z potreby prekonať neúnosnú konfliktnú situáciu*.

V tejto súvislosti nemožno nevidieť snahu, ktorá je charakteristická pre Hobbesov spôsob uvažovania, vyvodit všetky podstatné súvislosti substanciálnym spôsobom. Objektivizovať, resp. objektalizovať ich. Princíp prírodnej kauzálnej súvislosti sa principiálne premieta aj do vzťahov medzi ľuďmi.

Pôvodný chaotický konfliktný stav znemožňoval normálnu ľudskú existenciu, jednoduchšie povedané prirodzenú reprodukciu ľudskej existencie. Všeobecný boj znemožňoval rozvoj poľnohospodárstva, remesiel, umenia. Vládol strach z nebezpečenstva smrti. Súčasne však vyhánal ľudí z osamelosti a z prírodného práva sa vyvinul prirodzený zákon, ktorý stanovoval, čo majú ľudia robiť a čo nie, aby uhájili a rozvíjali svoju existenciu. Ako sme už uviedli, rozum ani tu nie je nejakým abstraktným, vznešeným prostredníkom medzi ľuďmi a prírodou, ale skôr pragmatickým počtárom, ktorý pouča o priaznivých alebo škodlivých následkoch konania.

K porušeniu prirodzeného zákona dochádza vďaka nevedomosti, nedostatočnému poznaniu prirodzených nevyhnutností a súvislostí.

14711

Ludia musia pre svoju vlastnú záchranu plniť určité povinnosti voči druhým. Prirodzený zákon je možné formulovať prostredníctvom niekoľkých noriem a kategorických postulátov:

- treba sa usilovať o mier, pokiaľ existuje čo len najmenšia nádej dosiahnuť ho. Ak takáto nádej nie je, treba hľadať spojenca v boji

- je nevyhnutné, a platí to pre každého, zrieknuť sa absolútneho práva a obmedziť svoju slobodu voči druhým, a to do takej miery, ako si želáme, aby ju druhí obmedzili voči nám. Miera obmedzenia by mala byť primeraná podmienke zachovania mieru a vlastnej bezpečnosti a miere vlastného obmedzenia zo strany druhých ľudí

- toto obmedzenie pôvodného práva je nevyhnutne podmienené dodržiavaním sľubu a dohody

Z uvedených troch postulátov Hobbes odvodzuje kódex prirodzenej morálky, ktorý je rozpracovaný v podstate podľa utilitaristických zásad. Odmietá sa akýkoľvek iný motív mravného konania, než užitočnosť. Jeho hlavným cieľom je udržanie mieru.

Treba však upozorniť, že Hobbesovi ide o vnútorný mier, nie o mier medzi národmi. Medzi nimi vládne prirodzené právo vojny všetkých proti všetkým. Idea vnútorného mieru pravdepodobne súvisí s aktuálnymi pomermi v Anglicku, súčasne nie je vylúčené, že určitým prameňom obáv z narušenia spoločenského mieru nebol aj strach pred feudálnou svojvôľou, známou Hobbesovi z kontinentálnej, najmä francúzskej skúsenosti.

Stručná sumarizácia toho, čo bolo doteraz o Hobbesovi povedané zvýrazní predovšetkým osobitosti jeho názorov. Hobbesovo chápanie prirodzeného práva sa líši od súdobých teoretikov, ktorí stotožňovali prirodzené právo s právom, poznačeným rozumom a prirodzené zákony s rozumovými princípmi. Prirodzené právo sa u Hobbesa líši od práva rozumového, nie sú však v antagonistickom protiklade. Hádám by sa to dalo vyjadriť aj tak, že rozumové právo je nevyhnutným korektívom prirodzeného práva.¹⁾

¹⁾ Rozlíšenie medzi *ius naturae* a *lex rationis* vyplýva z Hobbesových ontologických východísk. Teda sa v ňom prejavuje to, na čo sme upozornili už v predchádzajúcom texte. Keď chápanie prirodzeného práva vychádza z aristotelského alebo novoplatónskeho základu, teda vôbec z predstavy stupňovitosti súcna, pri ktorej prirodzenosť spočíva v to, čo tvorí jeho *differentia specifica* (teda odlišnosti), spočíva prirodze-

nosť človeka v jeho rozumnosti (ako v *diferenčnom*, špecifickom znaku) a prirodzený zákon jednotlivca a spoločnosti je nevyhnutne *rozumovým* zákonom.

Mechanický materializmus, ktorého bol Hobbes predstaviteľom, stiera kvalitatívne rozdiely súcna (na rozdiel od chápania predchádzajúceho) a preto sa mu nevyhnutne prirodzenosť človeka javí v rovnakej rovine, ako prirodzenosť zvierat a prirodzená morálka sa stáva prevažne naturalistickou.

Jadro mravnosti a práva je možné charakterizovať ako úprimné a vytrvalé úsilie podriaďiť všetko konanie príkazom rozumu. Mravnosť Hobbes prenáša do vnútra človeka a tam, iba tam ho bezpodmienečne zaväzuje. Inak je to však s vonkajším konaním. Pri ňom Hobbes predpokladá a vyžaduje oboplnosť - reciprocitu. Kto by konal mravne a podľa práva za akýchkoľvek okolností, teda aj vtedy, keby druhí takto nekonali, konal by proti rozumu.

Z uvedeného vyplýva aj limitované, primerané, špecifikované postavenie a miesto jednotlivca v mravnom správaní. jednotlivec sám nemôže začať s dodržiavaním mravných zásad, dokonca na to nestačí ani dohoda viacerých ľudí. Nevyhnutná je jednotná vôľa všetkých, spoločenská moc, ktorá zo strachu pred trestom núti, usmerňuje vôľu jednotlivcov a tým zabezpečuje, utvára podmienky všeobecnej bezpečnosti.

To je možné jedine za predpokladu podriadenia vôle jednotlivcov vôli jedinej (jedného človeka, alebo zhromaždenia) a čo ona ustanoví na zachovanie mieru, nadobúda platnosť vôle pospolitosti a všetkých jej členov. Z tohto vyvodzuje Hobbes dôležitý záver, týkajúci sa ozajstnej mravnosti a výchove k nej. Možno ju uskutočňovať iba v štáte, etika prirodzene a logicky vyúsťuje do štátovedy a jej zásady sú vynucované pozitívnym právom.

Zo zamyslenia sa nad východiskami, ale aj veľkolepou konštrukciou Hobbesových etických názorov môže vyplynúť celý rad pozitívnych hodnotených, uznanlivých konštatácií, ale aj zložitých otázok. Tie sa najviac týkajú interpretácie príčin alebo motívov, spôsobu Hobbesovho uvažovania. Zvyčajne sa tu uvažuje o jeho spätosti s konkrétnymi dobovými podmienkami a okolnosťami. Hovorí sa o jeho obavách z revolúcie, sympatiách poriadku, ktoré sú opäť širšie filozoficky zdôvodnené.

Nejednoznačne a to je veľmi mierne povedané, bolo prijímané jeho dielo tak súčasníkmi, ako aj predstaviteľmi sociálneho a etického učenia