



Transformácia
ľudskej identity v strednej Európe
po roku 1990

Helena Hrehová a kol.

RECENZENTI

Prof. PhDr. Anna Remišová, CSc.
doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.

Kolektívna monografia

je čiastočným výstupom z riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0278/08
Transformácie identity človeka v slovenskej spoločnosti

© Filozofická fakulta

Trnavskej univerzity v Trnave, 2010
ISBN 978-80-8082-319-1 (eBook)

Obsah

Slovo na úvod (Helena Hrehová)	5
1. Transformácia identity v spoločensko-politickom kontexte strednej Európy	11
1.1 <i>Axiologicko-morálne premeny v strednej Európe po roku 1990 a ich dopad na identitu človeka</i>	13
HELENA HREHOVÁ	
1.2 <i>Reflections on the significance and cultural Dimension of the Fall of Communism</i>	24
RYSZARD MOŃ	
1.3 <i>Transformace identity v Čechách po roku 1990 (kritický přístup)</i>	31
JOSEF DOLISTA	
1.4 <i>Předpoklady pro možnost transformace lidské identity a její důsledky v dimenzi občanské společnosti</i>	36
MIROSLAV SAPÍK	
2. Transformácia identity a význam solidarity v stredoeurópskom právo-politickom myslení	43
2.1 <i>Tischner and Metz: two Understandings of Solidarity</i>	45
ANDRZEJ KOBYLIŃSKI	
2.2 <i>Identita a teória ľudských práv ako témy súčasnej etickej reflexie</i>	52
PETER RUSNÁK	
2.3 <i>Pokrok ako konštitutívny prvok vo vytváraní európskej identity</i>	59
ZUZANA ŽILOVÁ	
2.4 <i>Je identita ohrozením politiky? (Ku konvergencii pluralizmu a identity)</i>	68
MICHAL ZVARÍK	

3. Transformácia postmodernej identity z pohľadu náboženstva a výchovy	76
3.1 Postmoderna a eticko–hodnotový rozmer identity človeka pri vstupe do EÚ	78
ANNA KLIMEKOVÁ	
3.2 Pokles dominancie skupinovej identity z pohľadu postmodernej religiozity	85
EVA ORBANOVÁ	
3.3 Religiózná identita na Slovensku a v stredoeurópskom regióne po roku 1990	95
BRANISLAV ČANIGA	
3.4 Vývoj postojů spoločnosti ke svobode a zodpovednosti	105
MARKÉTA ŠAUEROVÁ	
4. Formovanie identity prostredníctvom médií a ich vplyv na spoločnosť	113
4.1 Transformácia identity tvorca po roku 1990	114
DAGMAR SABOLOVÁ – PRINCIC	
4.2 Vplyv etiky a reklamy na identitu v masmédiách	120
KAROL ORBAN	
4.3 Pôsobenie reklamy na identitu človeka	126
MARIÁN FEDUŠ	

Slovo na úvod

Vedecký grant VEGA č. 1/0278/08 *Transformácia identity človeka v slovenskej spoločnosti* sa koncentruje na stredoeurópsky kontext po roku 1990. Pre členov Katedry etiky a morálnej filozofie na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity a okruh zainteresovaných riešiteľov z Poľskej a Českej republiky, ale tiež aj z iných vysokoškolských pracovísk na Slovensku, bol príležitosťou skúmať zmeny identity národov strednej Európy za posledných 20 rokov. Vedecké štúdie a kriticko–interpretačné postoje (ako to vyplýva z tematicky zosúladených textov jednotlivých kapitol), potvrdzujú, že táto transformácia pripomína v súčasnosti tak trochu rozkmitanú mozaiku bytia. Niečo dlhoročné je totiž už *pasé* a nové ešte nie je stabilné, pevne zakotvené.

Identita sama o sebe je prirodzenou vecou. Nevyberáme si ju podobne ako ani rodinu, vlasť a národ, ale získavame ju naším pôvodom, miestom narodenia, akceptáciou mravných konotácií, intenzifikáciou kultúrnych aktivít, životných štýlov, rozpomínaním sa na tradičné dedičstvo aj vieru otcov. Súvisí s orientáciou ľudí vo svete, s ich vzťahom k druhým osobám a národom, s triezvym videním všetkých vecí, ktoré nás kontinuálne „stretávajú“ v priestore vymedzenej časnosti. Zároveň treba povedať, že identita strednej Európy je dlhodobo multinacionálna, multikulturálna s evidentnou prevahou „kresťanskej tradície, ktorá významne prispela k humánnemu formovaniu Európy“, ako to potvrdil vo svojom úvodnom slove arcibiskup Trnavskej arcidiocézy Mons. Róbert Bezák.

V strednej Európe žijú Slováci, Česi, Poliaci, Rakúšania, Maďari, Nemci, Chorváti, Slovinci, Srbi, Rumuni, Ukrajinci, Rómovia i Židia. Identita tohto regiónu sa spája s rôznorodými koreňmi i tradíciami, ktoré kreovali naturel jednotlivých osôb i národov, ich kultúru, výchovu, zvyky, symboly, transcendentálne nadhľady, humor, pohostinnosť, úctu i tvorivú autentickosť. Transformácia potvrdzuje dynamickosť a otvorenosť pre nové možnosti. Tak ako sa identita Grékov spája so slovom *kozmos* (svet, vesmír) a *logos* (prirodzený aj nadprirodzený poriadok), identita Rimanov so slovom *res* (vec) alebo *res publica* (vec verejná), identita Slovanov sa vyznačuje snahou „*prispôbiť*

sa“, aj keď sa to niekedy uskutočňuje spôsobom „bez účasti“, alebo s „prehliadaním podstaty“. V priebehu 20-ročných dejín tzv. „slobodného života“ v strednej Európe, oduševneného pre demokratické hodnoty podľa vzoru vyspelých západných krajín, vyzdvihujeme predovšetkým slobodu, hoci sa nám nedarí špecifikovať – k čomu a načo je táto sloboda? A práve toto je problém. Bezbrehá sloboda bez morálky sa potom ocitá v konfrontácii s hedonisticko-utilitaristickými prístupmi, s nihilistickou existenciou bez zmyslu, s praktickým materializmom, individualizmom a sekularizmom, ktoré umožňujú korupciu, zločinnosť, rozsiahle podvody, obchod s drogami, ženami a deťmi, s odobrením kasínového komplexu v Petržalke, ktoré majú ďaleko k etickosti. Toto všetko vyznieva na prospech obáv, strachu, nepokoja, nedôvery, nejednoty, rozporu medzi slovami a činmi, teóriou a praxou, vedou a vierou. Stredoeurópania v toku dejín vždy hľadali pravdu, slobodu, istotu, ale nie sú pozorní na to, čo je obsahom žitia v pravde, obsahom pravej slobody a istoty, zabúdajú na preverovanie vedeckých téz a dejinných faktov.

Na vyššie načrtnuté idey nadväzuje I. kapitola kolektívnej monografie, v ktorej rezonuje „nové vedomie“ o vlastnej individualite, ktoré sa nezaobíde bez morálky a úcty k životu. V štúdiu *Axiologicko-morálne premeny v strednej Európe po roku 1990 a ich dopad na identitu človeka* je práve z tohto dôvodu akcentovaná potreba „(...) uvedomiť si, že dejinné etapy nie sú absolútne horizonty.“¹ V príspevku *Reflexia o význame a kultúrnej dimenzii pádu komunizmu* kladie prof. Dr. hab. Ryszard Moń dôraz na komplikovaný proces transformujúcej sa identity v krajinách strednej Európy. Podľa neho je potrebné zohľadňovať historické, sociologické, psychologické, ekonomické, politické, aj filozofické aspekty. Aj preto píše: „Osobne som presvedčený, že pokiaľ chceme hovoriť o páde komunizmu v politických termínoch, prípadne filozofických termínoch, tento pád je faktom zmien na spôsob liberalizmu.“² V kritickom prístupe prof. Josefa Dolistu, PhD. ThD. z Českej republiky vyplýva, že v postkomunistických krajinách a v Čechách sa zmenilo veľa vecí, ale pre súčasnosť je typická „absencia národnej a štátnej zodpovednosti“.³ Zároveň tvrdí, že: „Občania Českej republiky sa oslobodili od komunistickej totality, ale ešte presne nevedia

¹ HREHOVÁ, H.: porov. *Axiologicko-morálne premeny v strednej Európe po roku 1990 a ich dopad na identitu človeka*. In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 13.

² MOŇ, R.: *Reflections on the significance and cultural dimension of the fall on communism*. In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 29.

³ DOLISTA, J.: *Transformace identity v Čechách po roku 1990 (Kritický přístup)*. In: HREHOVÁ a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 32.

k akej slobode sa orientovať. Téma slobody sa bude musieť nastoliť s otázkou, k akej slobode sa má spoločnosť vydať a čo z nej vyťažiť. Cesta k slobode neskončila v r.1989, to bol začiatok. Teraz v roku 2009 je cesta k slobode komplikovanejšia a subtilnejšia a je sprevádzaná mnohými významnými úlohami pre jednotlivca i pre spoločnosť.“⁴ Doc. PhDr. M. Sapík, PhD. zasa spája predpoklady možnosti transformácie ľudskej identity s pýtaním sa na „význam a zmysel viery pre človeka v technokratickom 21. storočí“, a upozorňuje na „zavedené normy a uznávané spoločensko-kultúrne hodnoty“.⁵ Podľa jeho názoru „Jedinec si identitu sám nevolí. Je mu daná skôr, než je o tom schopný sám uvažovať. Patrí k spoločnosti, v ktorej žije, hodnotami, ktoré v tejto spoločnosti dominujú a celkom určite výchovou.“⁶

V 2. kapitole je zvýraznený význam solidarity v právo-politickom myslení strednej Európy. Dr. Andrzej Kobyliński v príspevku *Tischner a Metz: Dve pochopenia solidarity* zastáva názor, že „Posilnenie postojov solidarity v globálnom rozmere môže byť dôležitým javom vytvárania nového poriadku vo svete v sociálnej, politickej a ekonomickej dimenzii.“⁷ Mgr. Peter Rusnák, PhD. prirovnáva spôsoby úvah o identite k mysleniu „(...) ktoré sa vracia k sebe samému a ktoré spätne zakladá vlastné ja“.⁸ Patrí tu aj teória ľudských práv, aj keď „Ľudské práva sú skôr krehkým kultúrnym výtvorom, o ktorý sa musí občianska spoločnosť starať.“⁹ V štúdiu Mgr. Z. Žilovej, PhD. je podčiarknutý konštitutívny prvok vytvárania európskej identity, zohľadňujúci pokrok komputeralizácie a rozširovania Európskej únie. Európsky kontinent „(...) sám seba omnoho viac identifikuje ako ekonomický celok, než zoskupenie národov vyznávajúcich rovnaké kultúrne a etické hodnoty.“¹⁰ Mgr. M. Zvarík nahliada na súčasnú identitu cez prizmu politiky a plurality a opiera ich o idey H. Arendtovej, J. Millsa a J. Polanovského a tiež ě. Tassina. Sám podporuje názor, že: „Rozsah

⁴ Tamže, s. 35.

⁵ Porov. SAPÍK, M.: *Předpoklady pro možnost transformace lidské identity a její důsledky v dimenzi občanské společnosti*. In: HREHOVÁ a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 37.

⁶ Tamže, s. 39.

⁷ KOBYLÍŇSKI, A.: *Tischner and Metz: Two understandings of solidarity*. In: HREHOVÁ a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 51.

⁸ RUSNÁK, P.: *Identita a teória ľudských práv ako témy súčasnej etickej reflexie*. In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 52.

⁹ Tamže, s. 53.

¹⁰ ŽILOVÁ, Z.: *Pokrok ako konštitutívny prvok vo vytváraní európskej identity*. In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 66.

identitu zaplní celú ľudskú skutočnosť, a preto politický priestor nie je možné vytvoriť nikde, kde by identita ako taká nezasahovala.“¹¹

V 3. kapitole je postmoderná identita reflektovaná z pohľadu náboženstva a výchovy. Prof. PhDr. A. Klimeková, PhD. sústreďuje pozornosť na identitu cez hľadanie vlastných osobnostných morálnych hodnôt kvôli sebaidentifikácii, sebarealizácii a seba projekcii, nakoľko „Objavenie morálnych hodnôt identity prebieha v samotnom mravnom živote človeka.“¹² PhDr. Eva Orbanová, PhD. zviditeľňuje pokles skupinovej identity z pohľadu postmodernej religiozity a fenomén virtuálnej identity pričom konštatuje, že: „Každý z nás vedome alebo intuitívne vníma, že fenomén osobnej identity je celoživotným a nezavršeným 'údelom' človeka.“¹³ Pertraktovaný termín osobnej identity tak „vykazuje priamu vzťahovú súvislosť s bezprostredne reflektovanou existenciou človeka.“¹⁴ Mgr. B. Čaniga v súvislosti s duchovno–religióznou identitou a ľudskou interaktivitou pri jej hľadaní, poukazuje na to, že náboženská identita „(...) neznamená povinnosť kľúčovo sa pridržať toho, čo je svojou povahou akcidentálne...ale znamená pohľad do minulosti i dopredu: poznať, uchovať si a rozvíjať uprostred nečakaných i nepredvídaných zmien a transformácií naše duchovné know-how...“¹⁵ PhDr. M. Šauerová, PhD. sústreďuje pozornosť na dejinný vývoj postojov spoločnosti vo vzťahu sloboda – zodpovednosť po roku 1990 zo strany rodičov a vychovávateľov, pričom vyjadruje nádej, že snáď aj „(...) generácia vychovávaná v liberálnych podmienkach začne pociťovať potrebu určitého vedenia a prevzatia zodpovednosti za vývoj dieťaťa späť do vlastných rúk.“¹⁶

V 4. kapitole je reflektovaný vplyv tvorivých autorov a médií na formovanie identity. Doc. PhDr. Dagmara Sabolová–Princic, PhD. sa zameriava

na transformáciu identity tvorcu. Podľa nej „Rok 1989/90 znamenal prebudenie sa z totalitarizmov.“¹⁷ Zároveň upozorňuje, že: „(...) sloboda, aj v tvorbe, je jedna z vecí, ktoré možno ľahko stratiť...“¹⁸ Doc. PhDr. K. Orban, PhD. skúma vplyv reklamy na transformáciu identity po roku 1990 a tvrdí, že: „Najväčšia kritika smeruje k existencii televíznej a rozhlasovej reklamy. Je dotieravejšia než reklama v printových médiách.“¹⁹ Analogicky zaznievajú aj názory ThDr. Mariána Feduša, PhD., ktorý sa tiež zamýšľa nad fenoménom reklamy v dejinách a v súčasnosti, poukazujúc na dravosť vplyvu reklamných agentúr, ktorým môže človek len veľmi ťažko uniknúť. „Toto všetko je dobré, ak, ak by sa stále rešpektovala sloboda voľby kupujúceho. Reklama má seba vlastným spôsobom dbať na pravdu, serióznosť, ináč sa stáva demagógiou.“²⁰

Čitateľ nasledujúcich stránok bezpochyby nadobudne presvedčenie, že otázky transformácie identity človeka v strednej Európe sú zaujímavé predovšetkým z dvoch pohľadov: na jednej strane dynamizujú vzájomné spoznávanie, na druhej prinavracajú jednotlivcov i národy ku koreňom vlastného pôvodu.

Helena Hrehová
vedúca riešiteľského tímu

¹¹ ZVARÍK, M.: Je identita ohrozením politiky? (ku konvergencii plurality a identity). In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 74.

¹² KLIMEKOVÁ, A.: Postmoderná a eticko–hodnotový rozmerr identity človeka pri vstupe do EÚ (K niektorým problémom identity človeka po roku 1990). In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 83.

¹³ ORBANOVÁ, E.: Pokles dominancie skupinovej identity z pohľadu postmodernej religiozity. In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 86.

¹⁴ Tamže, s. 93.

¹⁵ ČANIGA, B.: Religiózná identita na Slovensku a v stredoeurópskom regióne po roku 1990. In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 103.

¹⁶ ŠAUEROVÁ, M.: *Vývoj postojů ke svobodě a zodpovědnosti*. In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 111.

¹⁷ SABOLOVÁ–PRINCIC, D.: *Transformácia identity tvorcu po roku 1990*. In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 114.

¹⁸ Tamže, s. 118.

¹⁹ ORBAN, K.: *Vplyv etiky a reklamy na identitu v masmédiách*. In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 124.

²⁰ FEDUŠ, M.: *Pôsobenie reklamy na identitu človeka*. In: HREHOVÁ, H. a kol.: *Transformácia ľudskej identity v strednej Európe po roku 1990*. Trnava: FF TU, 2009, s. 131.

1. Transformácia identity v spoločensko-politickom kontexte strednej Európy

Spoločensko-politický kontext v strednej Európe bol odjakživa bohatý na udalosti a kultúrne premeny. Žiť v strednej Európe znamenalo v minulosti, a tak je tomu až po naše dni, to isté ako byť v „strede diania“ a „přemostovania osobných aj interpersonálnych vzťahov“ medzi ľuďmi a kultúrami Východu a Západu, Severu a Juhu.

Prirodzené však je, že – aj napriek tejto evolučno-dynamizujúcej sile – ľudia strednej Európy si uvedomujú vlastnú identitu na pozadí vlastných filozoficko-kultúrnych a nábožensko-tvorivých ideí, ktoré vytvorili tzv. reálne „špecifikum“ typických charakterových vlastností, povahových črt, tradičných zvyklostí, mravného étosu i tvorivého intelektuálneho potenciálu.

Ľudia strednej Európy na jednej strane túžia po tom, aby sa stále viac stávali Európanmi a smerovali k univerzalite, no na strane druhej sa pýtajú, aké hodnoty a aké dedičstvo je to, ktoré by mali intenzívne rozvíjať v novej globálno-pluralitnej kultúre?

Poučení z dejín totiž vieme, že vždy, keď sa objavili „veľké národy“, malé boli odsunuté na perifériu diania. Tieto „malé národy“ sa potom vždy znovu a znovu museli namáhať o svoje neocudziteľné práva a pripomínať pravdu. Aj preto by národy strednej Európy, keďže sú malé a rozdrobené, nemali zabudnúť na cyklicky sa opakujúci fenomén a premýšľať, ako chrániť vlastnú identitu v novej situácii pokročilej demokracie a takmer až bezbrehej slobody.

Z reflexívneho uvažovania totiž vyplýva, že nie sú dôležité len vonkajšie racionálne štruktúry, sekulárna tolerancia, korektné dialogicko-osobné a interpersonálne vzťahy, ale aj vnútorné pohnútky srdca pripraveného hľadať pravdu a prijímať ju s pokorou a úžasom. Ako vieme, mnohosť a pluralita národov „s jedným srdcom a jednou dušou“ boli odjakživa ideálnym priáním, garanciou pokoja a spolupráce, no slobodní a neopakovateľne autentickí ľudia, aj napriek maximálnemu úsiliu o harmóniu, zostávajú vo svojich srdciach tajomní.

A práve tu je ukrytá netradičná odpoveď, nabádajúca k rozvážnej pozornosti (aj po dvadsiatich rokoch rozvoja demokracie) nezabudnúť na povinnosť zúžitkovať hodnoty a skúsenostné výdobytky Východu aj Západu v zmysle vzájomnej úcty, obohacujúceho svetla a kontinuálneho skompletizovania celostnej pozitívnosti.

1.1 Axiologicko–morálne premeny v Strednej Európe po roku 1990 a ich dopad na identitu človeka

HELENA HREHOVÁ

Ludia, ktorí si pamätajú spoločensko–politické udalosti spred dvadsiatich rokov, teda pred novembrom 1989, vedia, že zmeny (zvlášť v strednej a východnej Európe) boli dlho očakávané a opodstatnené. V dôsledku politických zmien prebehli početné diskusie o budúcnosti Európy, ktorá sa s novým entuziazmom prihlásila k rešpektovaniu ľudských práv a noratív v medziludských vzťahoch, vrátane vzťahu občania – verejný činiteľa.

Z povedaného vyplýva, že ľudská povaha počíta so zmenami. Tak napr. intelekt počíta s tvorivým potenciálom človeka a ľudstva (s vedeckými a kultúrnymi predpokladmi), ale aj s morálkou, v ktorej sa ľudská sloboda a vôľa dynamizuje a vyjavuje v autenticknej sebarealizácii. Dôležité je však uvedomiť si, že dejinné etapy nie sú absolútne horizonty. Potvrďuje to fakt, že tieto môžu byť rozdielne posudzované, hodnotené a konfrontované z hľadiska hodnôt. Z tohto dôvodu nie je, a nemôže byť, žiadna dejinná etapa a kultúra považovaná za totalitne uzavretú v sebe. Ján Pavol II. (1920 – 2005) tvrdil, že: „Kultúry sú v úzkom vzťahu s ľuďmi a dejinami, sú poznačené tými istými dynamickými silami, ktorými sa vyznačuje ľudský čas. V dôsledku toho sa zaznamenávajú premeny a pokroky podmienené stretaniami ľudí a ich vzájomnými rozhovormi o vlastných životných modeloch. Kultúry sa živia komunikáciou hodnôt, a ich životnú silu i trvanie im dáva schopnosť ostávať otvorenými pre prijímanie nového.“¹

Aby sme mohli plne pochopiť primát ľudskej osoby (medzi všetkými živými bytosťami na zemi), dynamizmus jej slobody a sebarealizáciu, k tomu potrebujeme jednak metafyziku, ktorá skúma možnosti človeka transcendovať kreatúrny priestor a ponor do nestvoreného, jednak antropológiu spolu s analýzou morálnej skúsenosti, ktoré sa redukujú na identitu. Gregor Naziansky (329/330 – 390) sa o tom zmienil vo svojom *Oratio* takto: „Človek môže ponoriť telo a dušu do nestvorenej energie Božej lásky a spojiť sa s ňou,

¹ JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio*, kap. VI, 71. Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1998, s. 95.

môže prebudiť vedomie svoju kondíciu antropologickú a metafyzickú (zóon the-
oúmenon).² V osobnej identite sa podľa neho identifikuje pravda (*aletheia*)
a obraz (*eikon*) v podobe charakteru, ktorý prináleží konkrétnej osobe (*physis*
creata), spolu s étosom, vyjavujúcim pochopenie kritérií dobra a krásy.

Dobro a zlo v axiologicko–morálnych premenách

Ludská skúsenosť, napriek mnohým úsiliam, znova a znova potvrdzuje,
že politicko–spoločenská mutácia neeliminuje prítomnosť dobra a zla. Dobro
a zlo sú prítomné v ľudských mysliach, srdciach i v praktických skutkoch.
Táto realita je v každej dobe komplexná, má svoj vymedzený horizont, čas
i rozsah. Dobro aj zlo vyjavujú status osobnej identity človeka, ktorý môže byť
bezproblémový, ak si ľudia uvedomujú potrebu harmónie tela aj ducha a ro-
bia všetko preto, aby v ich životoch existovala súhra medzi krásou a dobrom,
alebo problémový, ak je osobná identita podriadená telu, a teda viac vášňam
ako rozumu. Osoby sú krásne, ak sú morálne dobré, ale iba pravá láska k oso-
bám, vie doceniť krásu morálnosti.

V horizonte postmoderného *homo sapiens* je vedomie dobra a zla
sprostredkované v perspektíve antropologických vied, ktoré skúmajú podsta-
tu a zmysel ľudského života, autonómiu, slobodu, dôstojnosť človeka i me-
dziľudské spoločenské vzťahy. Identita osoby súvisí predovšetkým s právom,
ktoré by malo byť bez individualistickej preferencie. Ak tomu tak nie je, do-
chádza k pokriveniu v oblasti vzťahov a tým aj ambícií spoločenstva.

Po roku 1990 sa väčšina Európy prihlásila k demokracii, k harmonic-
kému spolunažívaniu, k spoločenstvu, dialógu, tolerancii, otvorenosti, pria-
teľskosti a napredovaniu v jednote. Vysoké ambície *jednoty* sa v prostredí
multikultúry nenaplnili. Napokon sa to dalo aj predpokladať, pretože v tejto
obrovskej rôznorodosti sme nenašli spoločné hodnoty. Svetový étos, a to aj
napriek mnohým snahám, zo všetkých spomeniem aspoň Hansa Kinga, nie
je uskutočniteľný bez spoločných hodnôt, ktoré napr. zjednocovali kresťanskú
Európu pred obdobím sekularizácie. V kontexte súčasnej relativizácie pravdy
a hodnôt, preferujúcich mnohosť názorov, filozofií, kultúr, náboženstiev, nie
je možné harmonizovať zmes tak veľmi rozdielnych pohľadov a postaviť ich
zoči–voči pravde faktov, a to aj napriek tomu, že intelektuálna pozícia dia-
lógu, tolerancie a otvorenosti sa pokúša presadiť vo filozofii, etike a politike
neutrálnu pozíciu.

² GREGOR NAZIÁNSKY: *Oratio*, 45, S. *pascha*, 7. In: PG 36, 632 B 8–10.

Z dejinnej skúsenosti vieme, že v perspektíve každodennej morálnosti,
od ktorej závisia medziľudské vzťahy, ba aj život sám, nie je možná neutralita.
Neutrálne postoje v závažných situáciách sú ničotou, alebo slabosťou. Euró-
pska kultúra (a v jej rámci aj kultúra strednej Európy) má svoju architektúru,
ktorú nemožno prehliadnuť. V tejto architektúre je neodvolateľne zakompo-
novaná klasická literatúra, poézia, hudba, figuratívne i scénografické umenie,
koncept slobody, filozofie, práva, kultúry, náboženstva aj tradície – ako pamä-
te všetkého humánneho – ktoré predstavujú stabilný základ rozvoja ľudskej
spoločnosti. Dnes je táto architektúra narušená zmesanosťou štýlov a dishar-
móniou konsenzu. Filozofia, literatúra, poézia, hudba, výtvarné umenie v dô-
sledku „vyprázdnenia sa“ od metafyzických základov, a napokon aj samotné
náboženstvo, ako sa zdá, nebudú mať žiadne právo ovplyvňovať verejný život
ľudí a ich aktivity. V kontexte aktuálnej plurality filozofií, etických koncepcií,
kultúr a náboženstiev hrozí, že aj filozofické, politické, vedecké, právne, ume-
lecké, ekonomické a sociálne idey nebudú mať širší dosah na identitu osôb.
Dokumentuje to napokon aj 12 článok *Charty z Nice*, pojednávajúci o ľudskej
dôstojnosti,³ od ktorej sa odvíja hodnota slobody, rovnosti, solidarity, občian-
skych práv a spravodlivosti. V Európskej únii – v dôsledku plurality hodnôt
a relativizácie pravdy – možno len ťažko dospieť k jednote, a ak áno, tak len
za cenu veľkých a mnohých kompromisov.

Z mediálnych diskusií v roku 2009 o tom, čo priniesol stredoeuró-
pským národom vstup do EÚ (priebežne zverejňovaných na webovej strán-
ke) sa dozvedáme väčšinou o sklamaní ľudí. Na jednej strane sú tu pozi-
tívne možnosti: cestovať, študovať a vzdelávať sa v zahraničí, väčšia angažo-
vanosť žien na sociálnom a politickom dianí. Na strane druhej sa prehlbuje
bariéra nerovnosti medzi ľuďmi. A tak existuje skupina nadmieru bohatých,
z ktorých sa formuje elita, neschopná transparentne preukázať pôvod vlast-
ného bohatstva, ďalej skupina dobre platených mediálnych celebrit, ktorým
morálnosť už nič nehovorí, a napokon sa v tomto procese prehlbovania ne-
rovností rozširuje skupina chudobných v dôsledku nezamestnanosti, vyso-
kých cien a nízkych platov, ktoré znásobuje aktuálna ekonomická kríza, ale
aj fenomén *školy – centra oproti škole – na periférii*, ktorý aktuálne prebieha

³ *Európska charta základných práv* (súčasť *Lisabonskej zmluvy*) bola podpísaná predseda-
mi Európskeho parlamentu 26. 2. 2001 (do platnosti vstúpila 1.2. 2003). ňou sa mení a dopĺňa
Zmluva o Európskej únii, ktorej cieľom je reformovať štruktúru inštitúcií EÚ. Jej zásluhou sa tiež
zvýšili legislatívne a dozorné právomoci Európskeho parlamentu. Zmluva z Nice sa dotýka ľudskej
dôstojnosti (články 1–5), slobody (6–19), rovnosti (20–26), solidarity (27–38), občianskeho práva
(39–45) a spravodlivosti (47–50).

v našom školstve pod zámkou tzv. reformy. K tomu všetkému sa ešte pripája xenofóbia a v posledných časoch aj kresťanofóbia.

Identita osôb a všeobecné ľudské práva v interkultúrnej realite už teda neumožňujú návrat k monokultúre, ako tomu bolo v stredoveku. Nemecký filozof Jürgen Habermas (1929) hovorí, že: „Európska identita nemôže znamenať nič iné ako jednotu plurality národov.“⁴ Problémom, ale podľa nášho názoru je, že túto identitu deformuje individualistická kultúra namiesto kultúry personalistickej. Všetci však vieme, ako to napr. akcentuje Strazzeri vo svojej knihe *Identità e diritti in Europa*, že „ak sa pretrhnú vnútorné vzťahy osôb, oslabí sa aj solidarita“.⁵ Túto pravdu potvrdzuje aj vyhlásenie FAO (z konca júna 2009), podľa ktorého v súčasnosti hlad ohrozuje jednu miliardu ľudí na svete.⁶ Solidarita má blízko k spravodlivosti a zároveň podporuje aj morálnosť, ako to zdôrazňoval už Aristoteles (384 – 322 pred n. l.) a v 20. storočí najmä francúzsky filozof Jacques Maritain (1882 – 1973), ktorý považoval solidaritu za veľkú hodnotu. S prihliadnutím na tieto skutočnosti by Maritain určite súhlasil s tým, že Európska únia robí dobre, ak sa rozširuje na Východ.

Solidarita v EÚ je na prvý pohľad na pomerne solídnej úrovni, no na strane druhej očakávania nárastu európskej identity zaostávajú. Ak sa opýtame ľudí, či sa cítia viac Európanmi alebo viac Slováckmi, Čechmi, Poliackmi, Maďarmi, odpovede sú rozmanité. Väčšinou sú však na prospech národný. Jednotlivé národy Európskej únie totiž cítia, že im chýba vlastná národná identita, a práve tu je príčina vzrastu xenofóbie. Ak totiž niet ničoho, čo by oponovalo identite cudzinca, ktorý je „cudzincom“ preto, že je „cudzí voči kultúre a tradičným normám“, vďaka ktorým bol on „cudzinec“ prijatý ako hosť, potom táto jeho cudzosť, zvlášť ak trvá príliš dlho, vyúsťuje do konfliktov a agresie (islamskí prisťahovalci vo Francúzsku, Nemecku, Belgicku, Holandsku).

Kultúrno-hodnotová a morálna inakosť, ale tiež aj neutralita, vyúsťujúca do ľahostajných postojov, podporujú xenofóbiu a agresiu. Tie sa potom veľmi ľahko transformujú do podôb rasizmu a neznášanlivosti. Príkladom našich dní je napr. dlhodobý problém spolužitia pôvodného obyvateľstva Európy s rómym etnikom, ako aj krivdy veľkých národov voči malým národom a ich neospravedlnenia z minulosti. Ľudia, národy, etniká, štáty si neuvedomujú morálnu zodpovednosť za diskriminačné činy a kolektívne neprávosti, ktoré im predtým umožňovali nadradovanie, okrádanie (utlačanie minority

⁴ HABERMAS, J.: *Una costituzione per l'Europa?* Torino: Einaudi, 1996, s. 374–375.

⁵ STRAZZER, V.: *Identità e diritti in Europa*. Padova: Edizioni Messaggero, 2004, s. 12.

⁶ RUGGIERO, G.: *Nel mondo un miliardo a rischio fame*. Porov. In: *Avvenire*, 20.06. 2009, Anno XLII, n. 145, s. 5.

majoritou, koloniálne vykorisťovanie). V Európe sa s týmito problémami stretávame dodnes. Dokonca aj národy, ktoré predtým nepoznali rasizmus, ho môžu v novej situácii, ktorá nekorešponduje s ich právnymi, kultúrnymi a etickými princípmi, ľahko nadobudnúť.

Ako by sme teda mali správne chápať európsku identitu? Je to jednoduché alebo problematické? Ak sme predtým považovali Európu za kresťanský kontinent, identita bola ľahko definovateľná jednak kultúrne, jednak hodnotovo. Súčasná európska identita je slabá, zatiaľ čo do Európy prichádzajú ľudia so silnou nábožensko-hodnotovou a kultúrnou identitou (zvlášť ľudia identifikujúci sa s náboženstvom islamu). Navyše v Európskej únii (aj bez imigrantov) existuje v súčasnosti vyše dvadsať jazykov. Okrem angličtiny a francúzštiny totiž až 80 % obyvateľov hovorí inými jazykmi. Ako však vieme, jazyk bol vždy jedným z typických komponentov, dotvárajúcich identitu. Ak teda chýba jazyková jednota, chýba aj spoločný názor na veci, ktorý nenahradí žiadna technokratická vízia.

Európska identita, podobne ako každá iná identita (americká, ázijská, africká) pritom nemajú byť chápané ako niečo fixné a statické, ale ako niečo dynamické a otvorené. Paul Ricoeur (1913 – 2005) v knihe *Nový étos pre Európu* nazval toto chápanie „modelom výmeny pamätí“.⁷ Z Ricoeurových slov vyplýva, že identita sa rozširuje rozprávaním (*naratívna identita*). Jedno rozprávanie sa tak stretáva s dejinami iných narácií. Táto naratívna identita je viditeľná napr. v dejinách Izraela a v dejinách kresťanstva bez ohľadu na kontinent, podobne ako aj v dejinách iných veľkých náboženstiev. V tomto zmysle možno povedať, že slová „počúvaj Izrael“ a „Dekalóg“ charakterizujú identitu židovského národa a obsah „kresťanského vierovyznania“ a ešte pred pár desiatkami rokov predstavoval európsku identitu. Súčasťou identity kresťanského náboženstva a kresťanskej morálky bola láska k Bohu, k blížnemu, ba aj k nepriateľovi, ktorý sa mal v sile „kresťanskej lásky“ transformovať na priateľa.

Na strane druhej si však mal aj cudzinec (prijímaný ako hosť) uvedomiť, že sa od neho očakáva priateľský étos. Aktuálna situácia je diametrálne iná. Dominantnými hodnotami sú materiálne hodnoty, dobrý život na zemi, individualistické postoje, nezáujem o iných. Jednoznačne absentuje duchovno a spolu s ním sa vytráca aj hodnota nezištnej (úprimnej) lásky a odpustenia (evidentné je to najmä pri rozvodových konaniach).

Medzi posvätným – transcendentným – a individualistickým existuje ruptúra. Postmoderný človek nemyslí na situáciu *post mortem*, lebo skúsenosť

⁷ RICOEUR, P.: porov. *Il nuovo ethos per l'Europa*. In: „Prospettiva Persona“, n. ½. (1992). Roma: Città Nuova, 1992, s. 21.

smrti je sakrálnou skúsenosťou. A ešte menej pamätá na posledný cieľ, čo znamená, že neuvažuje o morálnych dôsledkoch svojho konania. A tak to, čo dnes ešte ako tak garantuje širokú účasť individuí na sociálno-ekonomických a politických procesoch, je len vízia „lepšieho života na zemi“ v zmysle mať viac bohatstva, moci, úspechov, slávy, zážitkov.

Identita ľudí, a špeciálne Európanov a Američanov, sa tak zúžila len na konečný priestor. Epikurejské „*Keď sme tu my, nie je tu ešte smrť, a keď je tu smrť, nie sme tu už my*“⁸ prežíva svoju renesanciu, hoci prináša len zdanlivý, no nie trvalý pokoj.

Lásku ani solidaritu totiž nemožno predpísať zo zákona. V obidvoch prípadoch ide o slobodné autentické činy, kedy si človek uvedomuje vlastnú dôstojnosť, prirodzenú sociálnosť, závislosť na druhých, zodpovednosť za iných i spoluzodpovednosť za svet. Príčinou toho, že sa niekto nespráva solidárne je to, čo naznačil francúzsky filozof Emmanuel Mounier (1905 – 1950) vo svojom *Manifeste personalizmu*, keď hovoril nielen o móde pre liberalizmus, ale aj o morálno-spirituálnom neporiadku, ktorý spôsobil, že existuje problém regenerácie a očistenia komunitárneho personalizmu v jeho eticko-politickej perspektíve. Podľa E. Mouniera ľudský život nemôže byť šťastný vo svojej plnosti, ak nie v dobre a v univerzálnej slobode. Zlo a otroctvo nemožno povzniesť kráčaním ľudskej civilizácie dopredu. Dobro bez slobody je mŕtvou farchou a sloboda bez dobra je slepou možnosťou. Pravá sloboda je slobodou osoby v danej situácii, je slobodou osoby, ktorá má hodnotu.⁹

V súvislostiach s ideami E. Mouniera tvrdí Luciano Nicastró z Univerzity v Raguse, že je čas, aby sme začali hľadať „veľké duše“ nielen na Západe, ale aj na celom svete. Je čas pre personalistickú komunitárnu revolúciu, ako ju predvídal E. Mounier. Ešte predtým však treba urobiť analýzu príčin aktuálnej dekadencie a explózie liberálneho individualizmu. Zachrániť globalizáciu (na poli etickom a politickom) a zároveň akcentovať nové úlohy Západu vo svete môže, podľa Nicastra, práve idea na základe antických hodnôt ako sú osoba, sloboda, spravodlivosť, právo, poznanie a solidarita. Dnes už nestačí obrana judeo-kresťanských a laicko-humánnych koreňov, ale potrebujeme aj silnú evanjelizáciu, angažovanosť laických hnutí za nové racionálne cesty, ktoré umožnia bezkonfliktové stretnutia medzi kultúrami a civilizáciami, a tiež dialóg medzi náboženskými konfesiami s prísľubom novej „civilizácie rozumu

a viery“ a nového „osvietenstva za globálny humanizmus“.¹⁰ Z povedaného vyplýva, že by to mal byť vitálny dialóg zameraný na jednotu ľudskej rodiny.

Morálnosť a identita v stredoeurópskom kontexte

Morálnosť, ako sme si to mohli uvedomiť aj v tomto texte, je pečatou identity, či si to chceme, alebo nechceme priznať. Na konci života nás nebudú zaujímať majetky, autá, domy, moc, sláva, ani peniaze. V centre našej pozornosti bude život ako celok a skutky dobra, ktoré jediné budú môcť naplniť dušu hlbokým pokojom.

Morálna identita je z tohto pohľadu integrálna a nezameniteľná. Francúzsky mysliteľ, filozof, spisovateľ, ortodoxný teológ a pedagóg Olivier Clément (1921 – 2009), ktorý zomrel 15. januára 2009¹¹, povedal pár dní pred svojou smrťou toto: „*Častejšie sa pozerám na ikonu, lebo cítim, že som na odchode. A všade je ticho, slová ticha, hĺbka, v ktorej nie som sám.*“¹² Kresťanstvo už nebolo v jeho osobnej integrálnej identite pre neho sériou princípov a hodnôt, ani zákonom, ktorý treba naplniť, ani modelom na imitáciu, ale stretnutím s Kristom, v Osobe ktorého sa ľudská osoba objaví ako autenticky slobodná, zodpovedná, neredukovateľná, teda ako osoba, ktorej bolo odpustené. Pri častých rozhovoroch v médiách odpovedal tento mysliteľ na otázky moderného sveta bez toho, aby niekedy odmietol niečo z vlastnej identity, a zároveň bez toho, aby si niečo žiarlivo podržal či privlastnil. Nebol totiž oddelený od sveta, ale ani sa nepovažoval za niekoho, kto je zo sveta.

Identifikoval sa s pútnikom, ktorý kráča z času do večnosti, lebo pochopil, že k morálnej identite osoby patrí téma putovania, ktoré počíta s priateľstvom, odvahou, skromnosťou, miernosťou, otvorenosťou pre nové videnie fascinované krásou. Ľudská identita je na konci vždy personálne integrálna.

V stredoeurópskom regióne sa morálna identita za posledných dvadsať rokov výrazne zmenila. Sme slobodní, otvorení pre nové veci, ale aj veľmi zraniteľní a osamotení. Široký priestor – fragmentárnych práv a hodnôt – robia z ľudí hľadačov pravdy bez ideálov, vyšportovaných atlétov bez hrdinskosti, slovom akýchsi „eunuchoch ducha“, unavených z premnohých vecí a slov, ktorým chýba hĺbka. A tak dnes veľmi chýba nádej aj bezprostredná radosť,

¹⁰ NICASTRO, L.: porov. *Oltre il liberalismo. La dialettica della libertà in Mounier*. In: *La persona come paradigma di senso. Dibattito sull' eredità di Mounier* (a cura di sergio Sorrentino e Giuseppe Limone). Troina: Città Aperta Edizioni, 2009, s. 132–133.

¹¹ Ako ateista zásluhou filozofa N. A. Berďajeva konvertoval na ortodoxnú vieru.

¹² CLÉMENT, O.: porov. In: *La nuova Europa*. Milano: R.C. Edizioni, Rivista internazionale di cultura, n. 2 (344), marec – apríl 2009, s. 22.

⁸ EPIKUROSOV: *O šťastnom živote*. Bratislava: Pravda, 1989, s. 54.

⁹ MOUNIER, E.: porov. *Il Personalismo*. Roma: Ed. Ave (a cura di Massimopesenti e Giorgio Campanini), 2005, s. 99.

ktorá sa nespája len s krátkym zážitkom. Práve z tohto dôvodu je dnes veľmi potrebná analýza morálnej skúsenosti, v ktorej emerguje autentická personálna angažovanosť. Aj súčasný človek je osobou, rozhoduje sa medzi dobrom a zlom, usudzuje, čo je pre neho lepšie. Morálna voľba a výber sú teda personálne. Obrátenie k dobru predstavuje existenciálny akt, umožňujúci otvorenosť človeka pre transcenciu, ale dobro je cnostné, iba ak je stále.

Postmodernosť zmenila spôsob chápania identity v strednej Európe, a tiež aj spôsoby chápania spoločnosti a medziľudských vzťahov. Ľudia majú akoby nové vedomie o vlastnej individualite, ktoré im umožňuje slobodnú realizáciu bez cností. Sloboda bez morálky je však slobodou spontánnou, nie racionálnou. Súčasní ľudia nechápu význam obetavej lásky, nevyhnutnú potrebu samoty, neuvedomujú si závislosť na spoločnosti a spoločenstve, bez ktorých niet osobného ani sociálneho vzostupu. Aktuálne individualistické trendy tak síce potvrdzujú vlastnú identitu, ale interiorita je oddelená od exteriority, individuálny úsudok od kolektívneho, čo spôsobuje antisociálne správanie. A práve toto spôsobuje potrebu uvedomiť si, že bez morálnosti nemá globalizujúci sa svet žiadnu šancu na budúcnosť. Identita je silná len vtedy, ak si ľudia zachovávajú morálnu tvár. Všetko mimo tejto morálnej tváre, či už intelektuálna prestíž, svetská sláva, aj moc sú pominuteľné. Morálna identita prekráča horizont času. Ak by ľudia stratili toto vedomie, tak potom sa ľahko stane, ako to napísal J. Ratzinger ((1927), že človek: „(...) vo svojom svedomí stratí aj úctu k životu ako k posvätej veci, a nevyhnutne skončí tým, že stratí svoju identitu.“¹³ Identita osoby sa osvedčuje v precíznej konkrétnosti, kedy osobné „ja“ transcenduje k inému „ty“ a vytvára s ním spoločenstvo v láske. „Toto spoločenstvo, ktoré nový zákon nazýva *agapé*, je spojivom s Bohom aj možnosťou slobodného vzťahu s inými identitami.“¹⁴

Stredná Európa (podobne ako celá Európa) potrebuje obnovu vlastnej identity. No nie v zmysle xenofóbie, šovinizmu, intolerancie, ale v zmysle hodnotovo–morálnom. V týchto dvoch dimenziách je obsiahnutá nielen pravda o ľuďoch, o konštruktívno–progresívnom dobre, ale aj o tvorivej kráse, ktorá sublimuje ľudské duše. Štýl takéhoto života predstavuje modalitu zovšeobecnenia „objektívnej pozitívnosti“, to znamená prechod od kultúrno–spirituálnej polyfónie k definitívnemu post–nacionalizmu nielen v Európe, ale aj

¹³ RATZINGER, J.: *Evropa Benedikta z Nurzie v krizi kultur*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s.49.

¹⁴ BAGNASCO, A.: *Fare progetto culturale. Temi e percorsi sulla questione dell' uomo e della verità*. Servizio nazionale per il progetto culturale della CEI. Milano: Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2008, s. 97.

vo svete. Zdravá identita sa neidentifikuje s politickým nacionalizmom, ale s hodnotami osôb a ich morálkou, v ktorej sa realizuje spolužitie podľa familiárno–bratských a priateľských štruktúr. K tomu ale potrebujeme, ako hovorí súčasný taliansky filozof Ruggiero Romano, „*optimismus vôle*“.¹⁵

Obnova európskej identity pravdepodobne nie je možná bez toho, aby sme nenačreli do hlbokého významu „*milosti Logosa*“, o ktorom sa zmienil Thomas Merton (1915 – 1968), nakoľko práve tento Logos „*konštituuje archetyp celého vesmíru*“.¹⁶ Ľudská identita je zakorenená v patristickej koncepcii kontemplácie Logosa a túto pravdu by mala Európa (medzi plejádou nepodstatných vecí) bezpochyby znova oživiť. Dynamizmus „rozpoznania európskej identity“ postuluje proces postupného oslobodzovania postmoderného človeka – od telesno–zmyslových kondícií až po disponibilnosť pre „zdravú racionalitu“ – otvorenú k individuálnej premene uprostred medziľudských vzťahov prostredníctvom milosti.

Axiologicko–morálne premeny po roku 1990 v strednej Európe potrebujú múdrosť, filozofiu, teológiu aj etiku, lebo ľudská láska, dávajúca punc identite, vždy tiahla a bude tiahnuť k večnosti. Je pravda, že niektorí ľudia hovoria o identite málo, iní hlasno ohlasujú jej koniec, ale jej zmysel je v strede medzi uzavretosťou a otvorenosťou. Identita sa rodí, rastie, kultivuje, prehľbuje, no môže sa aj strácať a stratiť. Úlohou rozumu a viery je ukázať, že v epoche globalizácie je prirodzené, že sa pýtame na identitu a rozumieme ňou „*vnútornú kvalitu subjektu a tiež požiadavku potvrdiť túto svoju kvalitu v živých vzťahoch s ľuďmi*“.¹⁷

L I T E R A T Ú R A

BAGNASCO, A.: *Fare progetto culturale. Temi e percorsi sulla questione dell'uomo e della verità*. Servizio nazionale per il progetto culturale della CEI. Milano: Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2008.

CLÉMENT, O.: porov. In: *La nuova Europa*. Milano: Rivista internazionale di cultura, R.C. Edizioni, 2009. n. 2 (344), marec – apríl.

GREGOR NAZIÁNSKY: *Oratio, 45, S. pascha, 7*. In: PG 36, 632 B 8–10.

¹⁵ ROMANO, Ruggiero: *Dubbi e certezze supplementari sull' identità Europea*. In: *Europa: miti di identità*. Venezia: Saggi Marsilio, a cura di Carlo Ossola, 2001, s.267 – 282, cf. s. 281.

¹⁶ SPOLVERATO, B.: porov. *Thomas Merton. La filosofia del vivere*. Praglia. Edizioni scritti monastici Abazia di Praglia, 2008, s. 165.

¹⁷ Bagnasco, A.: *Fare progetto culturale. Temi e percorsi sulla questione dell' uomo e della verità*. Milano: Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2008, s. 95.

- HABERMAS, J.: *Una costituzione per l'Europa?* Torino: Einaudi, 1996.
- JÁN PAVOL II.: *Fides et ratio, kap. VI, 71.* Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco, 1998.
- MOUNIER, E.: porov. *Il Personalismo.* Roma: Ed. Ave (a cura di Massimo Pavesi e Giorgio Campanini), 2005.
- NICASTRO, L.: porov. *Oltre il liberalismo. La dialettica della libertà in Mounier.* In: *La persona come paradigma di senso. Dibattito sull'eredità di Mounier* (a cura di sergio Sorrentino e Giuseppe Limone). Troina: Città Aperta Edizioni, 2009.
- RATZINGER, J.: *Evropa Benedikta z Nurzie v krizi kultur.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006.
- RICOEUR, P.: porov. *Il nuovo ethos per l'Europa.* In: „Prospettiva Persona“, n. ½. (1992). Roma: Città Nuova, 1992.
- ROMANO, R.: *Dubbi e certezze supplementari sull'identità europea.* In: *Europa: miti di identità.* Saggi Marsilio. Venezia: A cura di Carlo Ossola, 2001.
- RUGGIERO, G.: *Nel mondo un miliardo a rischio fame.* Porov. In: *Avvenire*, 20.06. 2009, Anno XLII, n. 145.
- SPOLVERATO, B.: porov. *Thomas Merton. La filosofia del vivere.* Praglia. Edizioni scritti monastici Abazia di Praglia, 2008.
- STRAZZERI, V: *Identità e diritti in Europa.* Padova: Edizioni Messaggero, 2004.

S U M M A R Y

Axiological – moral transformations in Central Europe after the year 1990 and their impact on human identity

The author of the studies in a connection with transformation of society and politics after 1989 is stressing the fact that human nature is open for the changes. Axiological and moral transformations have an impact on an identity status of the person that is a result of primacy of the person, dynamism of freedom and openness to good as well as evil. European identity and culture (including Central European one) has its architecture that is now broken as a result of contemporary multiculturalism. It is expressed in the growth of xenophobia, nationalism and also in aggressiveness that break the unity of a human family. Therefore, the morality is underlined in this text as a seal of identity that is integral and unchangeable in its stadium of „*finis ultimus*“.

The identity can shape such values like a dynamism of wandering, personal education and culture, friendship, courage and philosophy of life as well as fascination with good and beauty. The world in process of globalization does not have and cannot have any future without morality. Moreover, the moral identity is even able to get beyond the horizon of time.

1.2 Reflections on the significance and cultural dimension of the fall of communism

RYSZARD MOŃ

Reflections on identity changes in the countries of Central and Eastern Europe following the changes in regime are rather complicated. They must be considered from the historical, sociological, psychological, economical, political, and, finally, philosophical point of view. I will only consider the philosophical aspects, since I do not have appropriate research tools to analyze the nature of these transformations looked upon from the historical or social perspective. Neither will I try to summarize achievements; I would like to discuss what I believe to be a single most important aspect of these changes, and point to a certain threat we are always in danger of encountering, which may result in the transformation of identity being reduced only to minor changes. I am deeply convinced that the primary challenge of our times is to reflect upon the significance and cultural dimension of the fall of communism. I would like to emphasize the word „dimension“ here very distinctly, as I still remain uncertain as to how great that fall really was.

In the West, though not only there, this problem is passed over in silence with the conviction that communism (Marxism) was an eastern, Asian phenomenon, alien to the Western culture. Since it has already fallen, there seems to be no reason why we should not embrace, quickly and without much effort, the heritage of united Europe, impliedly – the best there is. Marxism, however, originated in Germany, not in Asia, and developed between Paris and London¹⁸. It was the heritage of the philosophy of Enlightenment's French materialism and German idealism. Marxism offered to set man free from the objective truth about him, binding him morally. Marx did not only mean to

¹⁸ R. BUTTIGIONE, R.: *Urok polskiej etyki [The Charm of Polish Ethics]*. In: Idem, *Etyka wobec historii [Ethics and History]*. Lublin: Wyd. KUL 2005, p. 330; STYCZEŃ, T. – SZOSTEK, A.: *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii [Liberalism the Marxist Way. Anthropological Implications of Marxist Soteriology]* In: STYCZEŃ, T.: *Wprowadzenie do etyki [Introduction to Ethics]*. Lublin: Wyd. KUL, 1995, p. 207–226.

improve the fate of a single nation, the 19th century Germany. He wanted to emancipate man as the most perfect being who, he believed, had lost its identity. He rejected religion, which he considered a universal illusion making it more difficult for man to become himself. Indeed, he believed religion was the cause of wars and new political divisions. Therefore, in order to prevent further wars, it was necessary to ban religion and create an atheist society. In his article „On the Jewish Question“ he wrote that the emancipation of Jews would only become possible after Christians renounced their Christian faith, and Jews became atheists¹⁹.

No discussion is heard today concerning the relationship between liberalism and Marxism, because the latter is nevertheless attractive. Attempts are only made at getting rid of the revolutionary aspirations of Marxism and retaining its materialism, assigning the greatest importance to economic development, and upholding its doctrine of ideology. Marxism maintained that ideology consisted in obstinately striving for objective truth, which did not exist. Marx offered to replace it with a rationalization of the specific interests of particular social groups or classes. Practice was to put the theory to the test.

Not much has changed in that respect. Today, the criticism of ideology has only taken on another form. It is expressed in Popper's language on open society, or the jargon of cultural anthropology²⁰. It is still claimed there is no objective truth, but only rational or irrational drives and desires. The West feared a Marxist revolution for years. It is now satisfied with the assurance that no such danger exists any more. The countries of Eastern and Central Europe rejected Marxism due to institutionalized injustice and ubiquitous hypocrisy. Today's criticism of all ideologies hides another ideology from our view, however, one that is unwittingly being internalized. It pretends to be reality, while being an ideology in fact. It gives primacy to the conviction that the most important values are the vital, hedonist, utilitarian ones. It also excludes truth from the range of scholarly interests. And while in practice we often agree on many issues concerning life and the conduct of man, we are persuaded, without much resistance on our part, that there is no way of saying how things really are. Consequently, an impassable chasm emerges between that which brings political or personal benefits, and that which is just or fair. And when an open conflict erupts, when our sense of justice makes us

¹⁹ MARX, K. – ENGELSS, F.: *O kwestii żydowskiej [On the Jewish Question]*. In: Idem, *Dziela wszystkie [Collected Works]*, Vol.1, Warszawa: Książka i Wiedza, 1962, p. 420–458.

²⁰ POPPER, K.: *porov. Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie [The Open Society and its Enemies]*, PWN, Warszawa: 1993.

stand up in protest, we are told we should be tolerant, or that someone's freedom (impliedly – to do whatever they wish) is threatened.

The relationship between truth and freedom has become a political issue today. A major part in shaping such understanding of the relationship between truth and freedom has been played by the media. Years ago this was noticed by the French thinker André Frossard, who put these words in the mouth of the devil: „*You too practice temptation. So very few of you [journalists] are committed to providing reliable information to the society at large that you all end up writing the same things. All three television channels are an audiovisual version of what has been reported by 'Le monde'. The television broadcasts pictures, and 'Le monde' supplies the text, the tone, the analysis and the final conclusions. The events you present are shown in the same sequence as that published in the newspaper, even the words are often the same (...). Having said that, I must confess it is not in my habit to write to journalists who perform their function sufficiently well, cultivating, as best they can, those virtues I have always strived to see prevail with all my might. These are the virtues of doubt, envy, contempt and – in the case of the best of you – hatred*“²¹.

These are strong words. Nevertheless, I ask what daily newspaper plays the role of the French 'Le monde' in other countries. What about pluralism in the media, or in everyday life? My impression is that an alliance has developed between democracy and relativism. It may be that it is not the devil's interests that are represented, but I do have serious doubts about whether those who think they are free have taken an independent decision on the basis of their recognition of truth about reality. More and more often now we see that it is the power of facts and not of ideals or recognized values that counts. Paradoxically, that which is real is identified with that which is rational; indeed, only that is afforded the right to exist. It is worth noting that similar conclusions were once reached by Hegel's right wing followers. Today, relativism has a stabilizing role for democracy. An alliance is still formed based on a compromise of interests. It is not difficult to notice in Poland and beyond that honest people withdraw from political life, and those in power are in constant war.

The search for higher values having been abandoned, we now find ourselves in a situation where it is enough to provide the society with a certain minimum of pleasure to make it blind to blatant forms of injustice or increasing restrictions of freedom. Everyone aims at satisfying their little freedom (most often in the sexual sphere). Moreover, good democrats are believed to

²¹ FROSSARD, A.: *36 dowodów na istnienie diabła [Les 36 preuves de l'existence du diable]*. Poznań: W Drodze, 2000, p. 6.

be those who give up their persistent quest for higher values, as this is thought to lead to imposing one's values on others²². One can often encounter, at least in Poland, the conviction that being a European requires a new thinking, understood as rejecting certain religious or cultural values. The inhabitants of the old Central and Eastern Europe are now faced with the challenge of creating a social and moral order which refers to certain higher values, however.

This will not be a simple task, since the J. J. Rousseau-like idea is now springing back to life that historical religions should be subject to the control of the civil religion of state, or secularity. Historical religions are merely an addition to be tolerated. A strange alliance between secularity and deconstructivism has taken place and given rise to a new ethics based on the negative claim that the only truth is there is no truth. This is illustrated in a text by Marcin Purpur „*Spór o tożsamość europejską*“ (“A dispute over the European identity“): *Neither do I believe that European identity can still be built based on the Christian religion, since while it is a fact that Europe has Christian roots (as well as pagan ones, in fact), religion as such has long stopped playing the role of an arbiter in public matters. It appears that the secular tradition has ultimately taken the upper hand on the Old Continent. This is attested to by the growing number of persons declaring themselves atheists or agnostics, as well as the decline in the number of people attending church service. On the other hand, the share of other faiths, such as Islam, for example, is growing, largely due to the influx of immigrants. All of this leads to the conclusion that Christianity is not a good building material for European identity. Moreover, considering the history of religious wars still alive in the memory of Europeans, one can hardly expect anything should change here in the future*²³. This is just one of many texts one can find today on the internet or in all kinds of weekly magazines, written by a contemporary Pole and reflecting his identity.

Understood this way, democracy may easily end up as a democracy of the rich who have sufficient power and influence, as is clearly visible during the many parliamentary, presidential, or local government elections. People vote in accordance with how certain facts have been shown to them, not necessarily in an objective way, and that depends largely on those who have enough money.

²² BUTTIGLIONE, R.: *Plus ratio quam vis. Koncepcja demokracji na progu XXI wieku* [The Concept of Democracy at the Threshold of the 21 Century], translated from English by J.M. Głogoczowski, in: *Ibid*, *Etyka wobec historii [Ethics and History]*. Lublin: Wyd. KUL 2005, p. 34.

²³ PURPUR, Marcin: *Spór o tożsamość europejską [A Dispute over European Identity]* <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,624>, 17. september, 2009, 1:37 p.m., p. 1.

Considering the issue of identity changes, one cannot pass over that which could be referred to as becoming through work. F. Tischner once coined the expression *homo sovieticus*. *Homo sovieticus* is a passive, unresourceful man, unable to take responsibility for his fate, in particular in terms of his economical situation²⁴. In the past, he expected all of that from Communists; now he expects the same from capitalists. There is also the other side of the coin, however. Today, we could talk about a *homo aemulans*, a man who knows all the rules of the game and is adept at using them. He may be a master in free-market games. Nevertheless, he is threatened with excess of competition and rivalry, going far beyond the boundaries of common sense and reason. It may also lead to considerable limitation or even elimination of solidarity²⁵. Anyone who has allowed him or herself to become entangled in such a situation, which is more and more common today, *does not care about achieving the fulfillment of their own aspirations or a desired, ambitious goal. He only cares about victory over the rival*²⁶.

Another type of behaviour in man referred to as *homo aemulans* is rivalry which consists in the ubiquity of its processes. The point is not to gain victory over a particular rival, but to come first before all rivals in general. Ethics traditionally taught that the true good of man is that which is internal. The more widespread conviction today, however, is that the most important good of man is that which is external in nature. It is to bring him independence and happiness just like once knowledge and virtue were to ensure it to a wise man. Most often, such good is considered to consist in material success, but a more sophisticated form is sometimes encountered as well – victory alone, and the sense of power it brings. One could hardly say such understanding of good is unethical. There are certain important threats to be considered, however. The achievement of success in the conditions of fierce competition and rivalry takes a lot of energy, concentration, and panache. Focused only on professional success we may have no time or energy left for anything else, even though generally we do not cease to be sensitive to moral values²⁷.

Excessive rivalry makes nearly everyone follow the same patterns of behaviour, even if they all act individually. Few have the courage to abandon the

²⁴ TISCHNER, Józef: *Etyka solidarności oraz homo sovieticus* [The Ethics of Solidarity and Homo Sovieticus]. Kraków: Znak, 2005, p. 271, cf. p. 250.

²⁵ PYKA, Marek: *Pomiędzy „homo sovieticus“ a „homo aemulans“* [Between „Homo Sovieticus“ and „Homo Aemulans“], comments on the idea of solidarity and the need for a philosophy of work in the market society. A text prepared for printing, delivered as a lecture on March 19, 2009 at the Cardinal Stefan Wyszyński University (UKSW), p. 7.

²⁶ Ibidem, p. 8.

²⁷ Ibidem, p. 9ff.

obligatory circle of imitated desires and follow their own path, especially if that path were to be untrodden, or entirely new.

Talking about identity changes, it is necessary to differentiate between identity as such from the sense of identity. Opinion polls show that Poles are torn between various emotions, springing from historical experience and widespread stereotypes. Many claim we are the peripheries of Europe, and should catch up as fast we can with Western European countries. As Anna Abramowska says in her article entitled „European Identity“, *these barriers are revealed in the attitudes and worldviews of our society, shaped in different social, political and economical conditions*²⁸. She is right, however, to notice that reasons should be sought on both sides, that of the *rich, technologically developed West seen as the model to be imitated, and the poor, though aspiring East trying to shed its „inferiority complex“*²⁹.

It should be added that such feelings also come from failure to understand the actual state of affairs. On the one hand, people treat Europe, or, more precisely, the European Union, as a charity organization, while in fact it is largely an affinity group. On the other hand, many fear, and others are convinced that *much of what has been inherited culturally must be rejected and replaced with more values which have been absent so far*³⁰. Many simplifications are certainly present in both cases. There is no denying the identity of Poles, and I believe of other nations as well, has changed. This change is both positive and negative. One can discuss the scope of these transformations and wonder if they could not proceed faster. Much could be said about the reasons and factors which have contributed to the identity changes we are witnessing today; I will leave that to psychologists and sociologists. Personally, I am convinced that while we can talk about the fall of communism in political terms, I dare say in philosophical terms it has in fact been transformed into a form of liberalism.

L I T E R A T Ú R A

R. BUTTIGLIONE, R.: *Urok polskiej etyki* [The Charm of Polish Ethics]. In: Idem, *Etyka wobec historii* [Ethics and History]. Lublin: Wyd. KUL 2005.

²⁸ ABRAMOWSKA, Anna: *Tożsamość europejska* [European Identity]. <http://artelis.pl/artykuly/7631/tozsamosc-europejska>, of 17. september, 13:49 p.m., p. 1.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

- STYCZEŃ, T. – SZOSTEK, A.: *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii* [*Liberalism the Marxist Way. Anthropolological Implications of Marxist Soteriology*] In: STYCZEŃ, T.: *Wprowadzenie do etyki* [*Introduction to Ethics*]. Lublin: Wyd. KUL, 1995.
- MARX, K. – ENGELSS, F.: *O kwestii żydowskiej* [*On the Jewish Question*]. In: Idem, *Dzieła wszystkie* [*Collected Works*], Vol.1. Warszawa: Książka i Wiedza, 1962.
- POPPER, K.: *porov. Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* [*The Open Society and its Enemies*]. Warszawa: PWN, 1993.
- FROSSARD, A.: *36 dowodów na istnienie diabła* [*Les 36 preuves de l'existence du diable*]. Poznań: W Drodze, 2000.
- BUTTIGLIONE, R.: *Plus ratio quam vis. Koncepcja demokracji na progu XXI wieku* [*The Concept of Democracy at the Threshold of the 21 Century*], translated from English by J.M. Głogoczowski, in: Ibid, *Etyka wobec historii* [*Ethics and History*]. Lublin: Wyd. KUL 2005.
- PURPUR, Marcin: *Spór o tożsamość europejską* [*A Dispute over European Identity*] <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6240>, 17. september, 2009, 1:37 p.m., p. 1.
- TISCHNER, Józef: *Etyka solidarności oraz homo sovieticus* [*The Ethics of Solidarity and Homo Sovieticus*]. Kraków: Znak, 2005.
- PYKA, Marek: *Pomiędzy „homo sovieticus“ a „homo aemulans“* [*Between „Homo Sovieticus“ and „Homo Aemulans“*], comments on the idea of solidarity and the need for a philosophy of work in the market society. A text prepared for printing, delivered as a lecture on March 19, 2009 at the Cardinal Stefan Wyszyński University (UKSW).
- ABRAMOWSKA, Anna: *Tożsamość europejska* [*European Identity*]. <http://artelis.pl/artykuly/7631/tozsamosc-europejska>, of 17. september, 13:49 p.m., p. 1.

S U M M A R Y

The primary challenge of our times is to reflect upon the significance and cultural dimension of the fall of communism. In the West, though not only there, this problem is passed over in silence. There is no denying the identity of the nations in the Central and Eastern Europe has changed after 1989. This change is both positive and negative. In philosophical terms communism has been transformed into a form of liberalism.

1.3 Transformace identity v Čechách po roku 1990 (kritický přístup)

J O S E F D O L I S T A

Po roce 1990 do r. 2009 se nejen v Čechách, ale také ve všech bývalých zemích sovětského bloku změnilo tolik věcí, že je nemožné detailně popsat změněné aspekty života. Důležité je, že žijeme ve svobodnějším prostředí, kdy vlády nesou odpovědnost za své jednání na základě svobodných voleb podle demokratických norem. Nastoluje se otázka, zda dvacet let života v osvobození se od komunistické diktatury jsme duchovně a kulturně udělali několik kroků vpřed nebo zda jsme šance svobody promarnili. Odpověď je velmi obtížná, protože život společnosti není černobílý. Také posouzení stavu věcí může být viděno zúženě na základě subjektivnosti. Bylo by zapotřebí jasných ukazatelů ve výzkumu, aby se prokázalo, nakolik je společnost dnes citlivější ke kulturním hodnotám nebo její orientace směřuje jinam. V době vzniku Československé republiky se Češi semkli kolem prezidenta Masaryka, který požíval velkou autoritu. Prezident Václav Havel po r. 1989 požíval sice také značné autority, bohužel mnohem větší v zahraničí než na domácí půdě. Politikové jeho doby snižovali jeho velikost a děje se tak i dodnes. Uzurpace moci bez obětí a utrpení z minulých let vytvořila z politiků technokraty moci, kteří nejednali podle ideálů chcení maximálního dobra pro společnost, ale jednali účelově často ve svůj prospěch nebo prokazovali spíše diletantství ve svých rozhodováních než půvab politického charismatu. Po r. 1989 se Češi neidentifikovali s žádnou tvůrčí ideou, proto můžeme nacházet extrémní pozice některých politických stran nebo žádnou jasnou ideu. Absence idejí je zjevná i v tom smyslu, že téma „vlastenectví“ zní zastarale a Češi raději sní o emigraci, kde by mohli začít nový život, i když tak konkrétně nečiní. Oproti jiným národům, jako jsou např. Slováci, Němci, Maďari a Poláci, český národ neinklinuje k nutnému „MY“. Druhý člověk bývá chápán téměř jako nepřítel, kterého je třeba se obávat. Když ne vážně, tak alespoň z toho, že nás ten druhý může např. okrást. Masarykovské otázky po smyslu českých dějin a smyslu našeho národa pro druhé národy je okrajovou a téměř zapomenutou filozofickou otázkou. Národní a společenská identita v pohraničních oblastech téměř

zmizela, dobrovolné organizace zanikaly na nedostatek zájmu i financí, nikdo nechce investovat vlastní finanční zdroje do společných aktivit. Po r. 1989 bylo znát v české společnosti nadšení něco nového společně budovat. Toto nadšení nebylo trvalejšího charakteru. Důvodů je mnoho, ale jeden z nich je určitě i ten, že kolaps mnoha bank stál Čechy velké finance a další postupné zbytečné platby ze státního rozpočtu zabránily bohatnutí státu a jeho obyvatel. Právem píše P. Kosatík: „Naději, nejužasnější politický kapitál, jaký si lze představit, potom česká pravicová politika v devadesátých letech prostrustrovala způsobem, jaký dodnes bere dech.“³¹ Prezident Václav Klaus nevyjádřil podporu členství České republiky do Evropské unie, poukazyval na možnost ztráty české identity (jakoby existovala). Naopak mohl pochopit, že právě vyvedení občanů z izolace jim může pomoci v nalezení identity. Ale ani dnes, kdy Česká republika je součástí Evropské unie, nelze uvést, že se národní identita posílila tímto členstvím. Téma národní identity v české společnosti zní podivně a opět P. Kosatík konstatuje, že od roku 1989 „stojíme dvacet let po listopadu podivně osiřelí a na rtech máme otázku: Co se to po nás v té podivné demokracii vlastně chce?“³² Pokud by zněla otázka, jak se změnila identita českého občana za dvacet let, pak by se mohlo odpovědět tak, že se mnoho nezměnilo, že nový a zodpovědný český občan se nezrodil.³³

Mnoho starších lidí po r. 1989 zůstalo členy komunistické strany a tato strana ve volbách bývá hojně zastoupena. S touto stranou se v české společnosti počítat musí, protože její voličský potenciál je značný. Současně demokratické strany jednoznačně nevíteží, proto i když komunisté od r. 1990 nejsou ve vládě, jejich vliv v parlamentu není vůbec zanedbatelný. Jejich „boj“ za chudé, sociální rovnost a podporu rodin s dětmi je demagogický. Češi ale na tuto „sociální“ propagandu slyší. Současně se vynořuje otázka po tématu antikomunismu a ateismu. Demokratické strany si jsou vědomi plíživého vlivu socialistů a komunistů, ale neumí se vyrovnat se sociálními požadavky obyvatelstva a představitelé spíše pravicových stran nepožívají značné autority z důvodu nemorálního jednání uvnitř vlastních rodin, nákladných dovolených nebo jiných konfliktních zájmů. Komunismus a socialismus sice v bývalém pojetí před r. 1990 odešel, ale vrátil se jinou cestou v jiné formě, jeho vliv existuje. Antikomunismus v sekulární společnosti musí být zdůvodněn novými idejemi, které však postrádá česká společnost. Podobně ani KDU ČSL nedokáže nabídnout takové strhující ideje, které by oslovily mladou generaci.

³¹ P. KOSATÍK, Konečně! Osmičkový rok je pryč. In: MFD, Kavárna 3.1.2009, s. D5–D6.

³² Srov. tamtéž, s. D6.

³³ Srov. tamtéž.

Lisabonskou smlouvu odmítá prezident Václav Klaus a část pravicových politiků. Jejich zdůvodnění je zřejmé, nesouhlasí s přesunem pravomocí na orgány Evropské unie, obávají se vzniku státu federativního typu a právní subjektivity EU, odmítají Evropu jednoho státu. V současné době Češi se přestávají orientovat v dané rozhádané problematice, protože o výhodnosti podepsání Lisabonské smlouvy jsou informováni především ze strany sociální demokracie. Předsednictví Evropské unii v r. 2009 dopadlo krajním neúspěchem a ostudou sesazením vlády prostřednictvím sociálních demokratů a komunistů v parlamentu. Česká republika je malým státem, který byl chvíli u moci, ale nedokázal opět využít šancí, které obdržel. Ani vědomí národní ostudy z rozhádanosti na politické scéně nedokázalo zabránit pádu Topolánkovy vlády. Předsednictví v Evropské unii zajistilo pozornost evropských států vůči tomuto malému státu a národu, ale nemohlo dojít k většímu nárůstu úcty vůči českému národu. Byla to událost, která prokázala absenci národní a státní odpovědnosti. Domácí politika leccos unese, ale politikové směrem k zahraničí musí jednotně hájit zájmy České republiky.³⁴ Bohužel se tak neděje.

Postavení církví se v České republice nemění,³⁵ pokud je vnímáme na základě svobodného působení ve společnosti. Mění se ale počty příslušníků křesťanských církví. Sledujeme výrazný pokles věřících osob a současně zvýšení počtu osob bez vyznání. Pokles počtu věřících je představován více než jedním milionem dvěma sty tisíci, tedy více než jednou čtvrtinou. Naopak téměř dvoumilionový nárůst osob bez vyznání zůstává přes všechna objektivní či subjektivní vysvětlení zcela jednoznačným faktem, potvrzujícím naše již déletrvajícím řazení mezi nejvíce ateistické země Evropy. Diskuse, které se v době zveřejnění těchto výsledných údajů objevily, ústící mnohdy ve zpochybňování či zlehčování těchto údajů, nakonec vedly k následujícím úvahám. Zjištěné údaje nemá cenu přeceňovat, neboť vychází z faktu, že náboženské vyznání je soukromou záležitostí každého lidského jedince.

V roce 2001 se k náboženskému vyznání přihlásilo celkem 3,3 milionu obyvatel tvořících z celkového počtu obyvatel téměř jednu třetinu (32,1 %). Naopak osob bez vyznání bylo sečteno více než 6 milionů, přičemž tento počet představuje tři pětiny všech obyvatel (59,0 %). Počet osob bez vyznání, vzrostl mezi roky 1991 a 2001 téměř o polovinu vyšší (46,9 %), což v absolutním počtu prezentuje 1,9 milionu, nebo bez 70 tisíc celé dva miliony osob. Zbývající část obyvatel, vzhledem k možnosti na tuto otázku neodpovědět,

³⁴ Srov. P. ROBEJŠEK, Češi to Evropě moc neosladi. In: MFD, 6.12.2008, s. A11.

³⁵ Srov. údaje z Českého statistického úřadu.

je zahrnuta do kategorie nezjištěno. Představuje devět set tisíc osob tvořících téměř jednu desetinu všeho obyvatelstva. Skutečností přitom ale je, že oproti roku 1991 došlo k poměrně značnému, téměř dvou pětinovému, poklesu počtu těchto osob. Dnes se přepokládá, že církev římskokatolická má 2 749 000 členů. Návštěva papeže Benedikta XVI. ve dnech 26.9. – 28.9.2009 přinesla náboženské i kulturní impulzy pro život české společnosti, ale rovněž i kritiku některých myslitelů. Právem upozornil na to, že koncentrace na hmotné statky nemůže přinést celistvé dobro pro společnost.

Někteří sociologové mluví o stavu náboženství v České republice jako o době „postkřesťanské“. Češi si uvědomují své křesťanské kořeny, ale nechťejí se identifikovat s žádnou církví jako institucí. V Čechách platí výpověď, že „pokud Bůh ano, pak jistě ne církev“. Češi ale vnímají, že o náboženství se v médiích mluví více než v minulých letech z důvodu pronikajícího islámu do Evropy a činů náboženských fundamentalistů. Český statistický úřad užívá pojmu „lidé bez vyznání“, jiné statistiky používají pojem „ateisté“, tak mluví někdy i církevní představitelé. Sociologové upozorňují na to, že to nejsou ateisté, ale lidé, kteří nemají vyjasněnou představu o své víře nebo nevíře, většina lidí ve filozofickém smyslu slova nejsou ateisté, ale lidé s indiferentním postojem k náboženství. Z. R. Nešpor používá pojem pro českou společnost „málo čistých křesťanů, málo čistých ateistů“.³⁶ V české společnosti dnes náboženství není tabu a volně se o náboženském fenoménu píše a diskutuje. Levicoví politikové ale církvím nepřejí.

V České republice se proměnilo od r. 1989 vysoké školství, které však nedosáhlo křížené reformy. V současné době je v České republice 73 vysokých škol. Soukromé vysoké školy jsou povinny splnit všechna kritéria České akreditační komise, aniž by je stát jakkoli finančně podpořil. Rozdíly mezi jednotlivými vysokými veřejnými i soukromými vysokými školami jsou velké. Vysokoškolské vzdělání má u občanů České republiky vzrůstající tendenci. Populační propad bude vrcholit v letech 2015 až 2019, některé vysoké školy se mohou dostat do existenčních potíží. Zejména přírodovědné obory si ponechávají svou vysokou úroveň, zatímco některé humanitní obory svou náročnost velmi snížily. Pozitivně je nutno vnímat to, že vysokoškolské vzdělání umožňuje absolventům vysokých škol lepší uplatnění na trhu práce a studenti dokáží třídit informace a nadále vyprávět v intelektuální a snad i v duchovní sféře. Vysokoškolská problematika ukazuje trvalý proces proměn od r. 1990 v České republice, který není ukončen a proces tranzice bude pokračovat. Rok 2009 patří mezi roky nikoli stabilní doby, ale velmi bouřlivé a hledání

³⁶ Srov. Z. R. NEŠPOR, Západní Evropa víře nevěří. In: MFD, Kávárna 2.12.2006, s. D9.

vlastní identity. Občané České republiky se osvobodily od komunistické totality, ale ještě nevědí přesně, k jaké svobodě se orientovat. Téma svobody bude muset být znovu nastoleno s otázkou, k jaké svobodě se má společnost vydat a co z ní vytěžit. Cesta ke svobodě neskončila v r. 1989, to byl začátek. Nyní v r. 2009 je cesta ke svobodě komplikovanější a subtilnější a je doprovázena mnoha významnými úkoly pro jednotlivce i společnost. Cena svobody je velká a je zapotřebí o ni nadále usilovat.

L I T E R A T Ú R A

- BALÍK, S., HLOUŠEK, V., HOLZER, J., ŠEDO, J.: *Politický systém českých zemí 1848–1989*. Brno: MPÚ MU, 2003.
- FIALA, P., HOLZER, J., MAREŠ, M., PŠEJA, P.: *Komunismus v České republice*. Brno: 1999.
- KOPEČEK, M., GJURIČOVÁ, A.: *Kapitoly z dějin české demokracie po r. 1989*. Litomyšl: Paseka 2008.
- SOJKA, M., MLČOCH L., MACHONIN P.: *Ekonomické a společenské změny v české společnosti po roce 1989*. Praha: Karolinum 2009.
- VODIČKA, K., CABADA, L.: *Politický systém České republiky*. Praha: Portál 2003.

S U M M A R Y

Text expresses a critical approach to the transformation of identity in Czech Republic after 1990. To the year 2009 failed to strengthen the national identity of the Czech nation. Left-wing parties are strongly represented in the Parliament of the Czech Republic and all the parties lack strong ideas that would hit the citizens of the Czech Republic. The Czechs are the sceptics who do not identify with any church. Czech higher education could not push through major reform.

1.4 Předpoklady pro možnost transformace lidské identity a její důsledky v dimenzi občanské společnosti

MIROSLAV SAPÍK

V kterémkoli období lidské společnosti je studium dějin, člověka a sociálních vztahů stejně jako ostatní společenské činnosti, řízeno převládajícími tendencemi místa a času. Celý západní svět žije v našem období pod jistou nadvládou ekonomického systému (nacházejícího se v údajné globální krizi) a neméně komplikovaného politického systému, který ze zdvořilosti nazýváme demokracií. Zmiňované faktory získaly v posledních třech letech velkou autoritu, protože nabízely „jako“ definitivní řešení hlavních problémů, před které byla naše civilizace postavena.

Nástup těchto autorit není ovšem svědectvím o tvůrčí síle našich předchůdců. Pro západní svět (jako celek) může být konec tohoto období ztotožněn se společenskými proměnami 90. let 20. století. Myšlenka, že 50. a 60. léta 19. století byla přechodem z jedné fáze naší civilizace do jiné, je běžně přijímán jak v kontinentální Evropě, tak v Americe.

Národnosti žijící v prostoru střední Evropy mají mnoho společných rysů, které tento evropský kontext výrazně podtrhují. Vztah majoritních společností vůči národnostní menšině vypovídá nejlépe o kultuře lidských vztahů v takové společnosti. Je to téma soužití a způsob, jakým toto soužití probíhá, dokazuje to konec konců i stupeň úspěšné či neúspěšné integrace menšiny do společnosti.

Člověk je sice produktem i aktérem dvou různých evolučních procesů, avšak přírodou byl smyslově vybaven tak, aby vnímal pouze biologicky významné výsledky evoluce, část její předmětné manifestace ve svém okolí. A přestože máme téměř jistotu, že evoluce jako skrytá spojitá přestavba přírodního i kulturního prostředí reálně probíhá. Ale i rozum a představitivost jsou příliš nespolehlivé v případě procesu, který je mnohonásobně delší, než lidský život a kulturní dějiny. Řád kultury sice nad řádem přírody lokálně vítězí, a do značné míry si i velmi složité přírodní struktury podřizuje. Zatím neoslabené přírodní ekosystémy jsou pro lidskou kulturní aktivitu dostatečně rozsáhlé a elastické. Také proto nemohou lidské kulturní expanzi zabránit (Šmajš, 1990: s. 85).

Dějiny lidstva se vztahují i k čerpání přírodních zdrojů, kde je zcela evidentní snaha po čerpání přírodních zdrojů a obecně energie. Běžným předmětem spotřeby se poprvé v lidské historii stala technika. Globalizace lidské kultury, tj. překonávání hranic dříve izolovaných regionů, celoplanetární migrace lidí, výměna surovin, zboží, technologií, služeb, informací atp., vytváří situaci, v níž se lidstvo ve svém prostém vývoji ocitlo poprvé. Dnes tak existuje globální dělba práce, globální informovanost a zdroje informací, globální trh práce, apod. V důsledku užití moci v přírodě a na základě stanovených požadavků, dochází ke zcela jasné obraně. Obrana přírody nemůže být převahou, brání se svou snadnou zranitelností, fragilitou. A na takovou zásadní změnu v bezprostřední reakci přírody nejsme svým fyzickým ani psychickým vývojem připraveni. V celkové konfrontaci se slabostí přírody selhává náš zavedený systém chování a jednání v prostoru naší přirozenosti, kultury a raději pokračujeme v tradičním (konzumním) způsobu našeho zavedeného života a snažíme se obhajovat tradiční hodnoty a chování. Také proto nemůžeme zásadní ekologický obrat v evoluci kultury spojovat jen s rychlou změnou lidského individuálního vědomí, jen s občanskou výchovou a vzděláváním (Srov. Šmajš, 1990: s. 25–76).

Počátek 21. století byl reakcí na islámský svět. Je velmi zajímavé, ptát se na význam a smysl víry pro člověka v technokratickém 21. století. Domnívám se, že postmoderní společnosti jsou více než jindy jasně pragmatické a materiální. Vyznávají hodnoty, které podstatně podkopávají veškeré základy evropské metafyziky. Nicméně, současné lidstvo se nemůže, ve fázi svého progresivního rozvoje a postupných (politicko–společenských) proměn, obejít bez existence již zavedených norem a uznávaných společenských a kulturních hodnot. Význam hodnot je pro danou společnost důležitým a potřebným faktorem, na kterém si lokace zakládá.

V tomto ohledu je velmi potřebná reflexe naší kultury. Kultura lidské společnosti zahrnuje komplex jednotlivých civilizačních fenoménů, jejichž postupný vývoj (kvalitativní a kvantitativní) vyjadřuje vzestup, vývoj lidstva jako celku a proměnu člověka jako jednotlivce. Kultura chápána jako proces přeměny člověka nemůže být redukována na jednotlivé speciální aspekty jeho chování a společenské existence. Kultura pak v tomto určení vystupuje jako nerozčleněné, sociální směřování pohybu lidstva od nižších forem k formám existenčním. Na této úrovni je jedinou skutečností praxe člověka a jeho schopnost aplikace získaných praktických vědomostí.

V tomto smyslu vystupuje kultura jako jedna z těch obecně historických abstrakcí, které platí pro všechny epochy. Kultura je zde pojmem, který má průchozí povahu a vyjadřuje fenomén procházející, prostupující všemi

známými stádii společenského vývoje. Lidstvo prošlo ve svém vývoji řadou kulturních epoch, vzájemně výrazně odlišných, ba vnitřně se do jisté míry navzájem vylučujících. Každá kulturní epocha má svou dominantní ideu. Dominantní idea vévodí určité moralitě, vyjadřuje a určuje přístup sociálního celku a člověka jako příslušníka tohoto celku, ke světu, vyjadřuje a určuje převažující charakter lidské činnosti. Dominantní idea znamená, že typ racionality odpovídající epochy vytváří a zdůvodňuje takovou hierarchii hodnot, která orientuje sociální celek a lidskou činnost v tomto celku převažujícím směrem. Každou kulturní epochu vyznačuje tedy i určitý celek hodnot, který odpovídá konkrétnímu typu společenské morality (Whitehead, 2000).

To s sebou přináší i další faktický problém. V konfrontaci se sociální devastací se některé společenské skupiny cítí méně či více bezpečně. Nutně se hlásí ke své identitě, kterou zosobňuje i praktický každodenní rituál vypravení se do práce (pokud ji člověk ještě neztratil) a dodržování všech přijatých norem a zákonů v daném lokálním prostoru. Nepodstatné pro společnost jako celek je ovšem to, co identitu dělá identitou, co prožívají a jaké city uchovávají jedinci ve své každodenní činnosti. Dalo by se říci, že na druhou stranu globální společenský systém nevyžaduje od svých občanů přílišnou duchovní angažovanost.

Dovolím si tvrdit, že ekonomický liberalismus, jenž ve společnostech inicioval velkou vlnu globální migrace, která v západních zemích dala možnost vzniknout zcela novému fenoménu tzv. multikulturalismu. Přitom samotný projev multikulturalismu vlažně přitakává rozdílům jako takovým, aniž by detailně zkoumal, neprojevuje o ně hlubší zájem. Obecným názorem této politické teorie je to, že mít množství rozdílných názorů na jednu věc je opravdu něčím pozitivním. Tento zcela povrchní pluralismus doslova paralyzuje sklon něco radikálně zpochybňovat názory jiných. Multikulturalismus dosáhl v dnešní době svých různých podob v jednotlivých oblastech společenských a sociálních věd (Barša, 1999). Uvažujeme-li dnes o konkrétní kultuře, o jejím stavu a výhledech, pak si klademe především tyto otázky. Otázka identity, co je nám z kulturního bohatství evropského lidstva zvláště cenné, blízké, co má pro nás imperativ závaznosti, jemuž se snažíme podřídit své individuální zájmy. Otázka transcendece obsahuje impuls, čím chceme být pod jakým zorným úhlem chceme aktivně utvářet svou budoucnost, jakou roli v Evropě, ve světě chceme převzít či vytvořit. Otázka potence, která musí řešit smysl čeho jsme schopni, v čem je naše síla, přednosti, čeho se nám však zároveň nedostává. Střední Evropu jako oblast prostoupenou společným duchem, některým i společnými vlastnostmi, hodnotami a sklony, mající přes velkou národnostní pluralitu jistou podobnost v myšlení, hodnocení,

životním stylu a chování, objevují především umělci na svých plátnech, literáti ve svých knižních novinkách atd. Vědci jsou v tomto ohledu skoupější, zdrženlivější.

Tak např. Rudolf Musil líčí ve svém románu „Muž bez vlastností“ (Praha, 1998) obraz střeoevropské společnosti, která ve svém uvažování, ve svých pocitech, chování i institucích má cosi jedinečného. Co je na Musilově charakteristice snad nejvýstižnější, je zjištění, že v tomto prostoru se nic nebralo s takovou vážností jako jinde. City tu byly právě tak důležité jako státní právo a předpisy nebylo třeba plnit až do posledního písmene. Byl to liberální stát, kde všichni občané si byli před zákonem rovni.

O půl století později, v osmdesátých letech se k charakteru společnosti tohoto prostoru obrací pozornost i jiných střeoevropských umělců. Tak např. Milan Kundera na rozdíl od Musilova psychologického postřehu, charakterizuje střední Evropu kulturními parametry. Říká podobně jako N. J. Danilevskij, že střední Evropa není stát, je to kultura nebo osud. Pro Kunderu je kultura výrazem nejvyšších hodnot, v nichž se evropské lidstvo definovalo a identifikovalo sebe jako evropské. Kunderovi střední Evropa i přes svou politickou slabost byla velkým a možná nejvýznamnějším kulturním centrem, které dalo světu řadu významných děl a osobností ve vědeckém a společenském životě. Silný podíl židovského génia se projevil jako hlavní kosmopolitní, integrující živel a pojítka celé střední Evropy. Je příznačné, že prostor střední Evropy nelze definovat ani určit „politickými hranicemi“, nýbrž všeobjímající společnou situací, která spojuje národy. Je to oblast obývaná stejnou pamětí, identickými problémy a konflikty a společnou hranicí.

Proč uvádím tyto příklady autorů, kteří zdánlivě nepatří do tématu? Je to především z toho důvodu, že citování autoři poukazují k společné atmosféře, k podobnému způsobu myšlení, jednání a hodnocení. K zvláštnímu citovému pozadí zážitků a významů, které společnost střední Evropy sblížují a dělají z ní svérázný fenomén na mapě Evropy. Etnická struktura této oblasti je však tak pestrá a diferencovaná, že původně sama vytvoření určitému integrovanému celku spíše bránila, než jej podporovala. Do jisté míry i nacionalistické zabarvení střeoevropských kultur bylo zdrojem napětí a averzí, které trvale bránily vytvoření společného vědomí a kulturní identity v daném prostoru. Jedinec si identitu sám nevolí. Je mu dána dříve, než o tom je schopen sám uvažovat. Je přisouzena společností v níž žije, hodnotami, které v této společnosti dominují a zcela určitě výchovou. I když nitro každého člověka je polem, na němž se úsilí o vyhraněnou identitu promítá, jeto často spíše politická moc, která má na obsah a zaměření identity větší vliv než on sám. Naproti tomu identita, kterou přináší nacionalismus se naopak rodí z ideologického

vzdoru nepřátelské moci politické. Jsou tu vždy přítomné civilizační změny, které vystavují celou společnost nátlaku.

Je-li tedy identita společnosti určitého prostoru podmíněna faktory politickými, převládajícími ideologiemi, stupněm civilizačního a sociálního vývoje, je-li zakotvena nejen v psychologické, ale také v určité společenské struktuře, pak je jistě oprávněné položit otázku, co se stane s identitou, jestliže se tato struktura rozpadne či její kvalita promění? Identita je výsledkem procesu, jímž se jednotlivec ztotožňuje se skupinou přijetím jejího kulturně-hodnotového a dorozumívajícího systému, symbolů, historie a vztahů k přírodnímu prostředí.

Střední Evropa, tak jak jsme ji vymezili předchozím textem, je dnes věcí skutečnosti a činů, které směřovali k jednotnému cíli. Uskutečnění vize jednotné Evropy se stalo realitou, pod společným jmenovatelem Evropská unie. Viděno z širšího hlediska jsou národní společenství Čechů, Slováků, Poláků apod. sociálně – kulturním skupenstvím, které teprve poslední době nabývá zvláštní osobitosti. Teprve pod tlakem vnějších okolností se společenské struktury a postoje uvedených národních celků natolik sblížují, že lze mluvit o tendenci ke zvláštní civilizační integritě a identitě jejich geografického prostoru. Poněvadž jsem přesvědčen, že pojem civilizace může mít svůj hlubší, jasně vymezený smysl (ne zavádějící mediální význam) a že jeho použití pro danou oblast může být vhodné, pokusím se nejdříve o jeho možné vymezení. Není ovšem vždy jednoduché vymezit tento tolikrát používaný pojem v jeho odlišných významech.

Faktem pro nás zůstává to, že v současné době se civilizace bez kultury neobejde. Čím více se civilizace stává pragmatickou a materialistickou, tím více se obrací ke kultuře. Kultura je považována za lokálnější, bezprostřednější, spontánnější a iracionálnější než civilizace (Soukup, 1994).

Obhájci konceptu civilizace oprávněně v různých podobách výkladu kultuře vytýkají její tendenci vše racionálně předjímat a zdůvodňovat. To se jeví jako jeden z pozůstatků racionalizace evropské vědy a nároků na systematickosti (www.abicko.avcr.cz/cs/archiv, 2009). Kultura znamená v jistém ohledu i jako alternativa k celkovému úpadku náboženské orientace. Kultura je ve své podobě místem vzácných a zakořeněných hodnot, vycházejících z odvěkých tradic a neměnných identit. Je to kultura, a nikoliv náboženství, co dnes množství lidí vnímá jako problém světa. Transformace od moderny k postmoderně spočívá mimo jiné v přesvědčení, že určující roli hraje kultura, a nikoliv politika. Postmoderná se ovšem věnuje otázkám životního stylu (jak to lze doložit z díla např. G. Deleuze, M. Foucaulta, J. F. Lyotarda, G. Vattima a dalších postmoderních autorů) nežli materiálním zájmům. V našem prostoru se objevuje nejen pod vlivem zmiňovaných autorů nový fenomén doby, kterým je občanská společnost.

Občanská společnost je lidský kolektiv organizovaný podle následujícího institucionálního rámce: Právní stát, kterému vládne zákon, jemuž se podřizují jak občané, tak veřejná moc. Svobodné tržní hospodářství, ve kterém funguje princip soukromých podniků. Pluralitní celek asociací tvořený sítí dobrovolných subjektů a seskupení, která realizují nejrůznější aktivity a sledují své konkrétní cíle. To, čemu se říká politická kultura je souhrn postojů a vztahů k veřejnému životu a forma účasti na něm, je něčím, co začalo naše národy sblížovat až v nejnovější době. Podstatnou měrou zde hraje roli dějinná skutečnost, která vtiskuje osobitý ráz společným sklonům, typickým reakcím na dané podněty a vůbec všemu tomu, co zpravidla nazýváme národní mentalitou či charakterem.

Ze zkušeností získaných v uplynulých dvou stoletích můžeme říci, že takto vybudované společnosti byly schopné úspěšně řešit kolektivní problémy velkého dosahu, mezi nimiž zdůrazňujeme ustanovení plurality, pacifikaci interních konfliktů, dosažení uspokojivé úrovně materiálního blahobytu pro většinu občanů, omezení případného zneužití moci vládou nebo dominantními sociálními skupinami a zmírnění nacionalistické horečky. Občanská společnost je evropská koncepce a výtěžek Evropy. Jak říká politoložka V. Dvořáková: „The concept of civil society has gone through changes during the last two centuries, nevertheless, it was and is mostly understood as the space between the family and state in which the organisation that are neither politically or economically dependent on the state are active“. (Dvořáková, 2009) Řecká tradice, linie základů evropské vzdělanosti, evropský antropocentrismus, římské právo, křesťanské vynesení lidské bytosti do osoby, systemizace politické moci vypracovaná Montesquiueuem, sociální myšlení skotských liberálních filosofů XVIII. století stanovily koncepční a etické pilíře nejcivilizovanější a nejprospěšnější formy organizace soužití, k níž náš lidský druh dospěl.³⁷

Projekt Evropské unie vlastně představuje ambiciózní transformaci komunitární podpory řady historicky vytříbených občanských společností s cílem přejít od jejich současné fragmentace na vyšší úroveň identifikace a účasti, která by vládnoucí heterogenitu integrovala ve prospěch společných hodnot a cílů.³⁸ Zvláště téma existence vytvoření evropského prostoru k diskusi a analýze otázek komunitární dimenze je klíčovým bodem skutečně evropského občanství.

³⁷ Srov. www.abicko.avcr.cz/cs/archiv/2000/5/obsah/k-evropske-obcanske-spolecnosti.html s. 2. (29.9.2009).

³⁸ Tamtéž, s. 2.

Závěrem chci konstatovat, že i současná vize Evropská unie má smysl. Vzniklé předpoklady pro možnost plné transformace jsou dány historicky a nelze je stanovit jako definitivní. Transformace lidské identity probíhá v souvislosti s tempem společenských proměn a vnějších okolností společenského řádu. Přerod do dimenze plnohodnotné občanské společnosti je otázkou nadcházejícího vývoje v prostoru celé Evropy.

L I T E R A T U R A

- BARŠA, P., STRMISKA, M.: *Národní stát a etnický konflikt*. Brno: CDK 1999.
- BARŠA, P.: *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: CDK 1999.
- CETL, J., HUBÍK, S., ŠMAJS, J.: *Příroda a kultura*. Praha: 1990, s. 78–85.
- DVOŘÁKOVÁ, V.: *Civil Society and Politics*. In: Minerva, roč. V, č. 5. České Budějovice: PF JU 2009, s. 103.
- GUARDINI, R.: *Svět a osoba*. Svitavy: Trinitas 2005.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Rasa a dějiny*. Praha: Atlantis, 1999.
- MICHÁLEK, J.: *Topologie výchovy*. Praha: Oikoymenh, 1996.
- POPPER, K. R.: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: 1979, s. 106.
- SOUKUP, V.: *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: UK, 1994.
- WHITEHEAD, A. N.: *Dobrodružství idejí*. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 50–73.
- www.abicko.avcr.cz/cs/archiv/2000/5/obsah.

S U M M A R Y

The culture is alive as long as the awareness of responsibility for it is alive itself. Therefore the recent tragic events have emphasized the awareness of responsibility for culture. The first step to get our internal dialogue out of ethnocentric reserve and open it to European and world horizons means to answer the question what is the current state of our culture and society in Europe and what future outlook we have. The aim of the paper is to analyse the aspects of the identity in civil society. In the XX. century to show the parallel between changes and the others affairs in social environment. The paper is concerned on the interpretation of the civilization, culture and history of religion of human culture in the XX. century, too.

2. Transformácia identity a význam solidarity v stredoeurópskom právno–politickom myslení

Význam solidarity v právo–politickom myslení strednej Európy je neodvolateľne záväzný nakoľko predstavuje racionálne a zároveň eticko–morálne dedičstvo, potvrdzujúce sociálnosť ako atribút humánnosti, na ktorej stojí civilizovaná Európa. Identita jednoznačne postuluje právny systém a politické usporiadanie ohraničujúce rozpriestranosť národa, etnika, ale aj spoločnosti ako celku. V opačnom prípade by sa kreoval chaos a priestor pre deštrujúce konflikty a nezmyselné kontradikcie bez úsilia o konštruktívny dialóg a porozumenie.

S istotou však možno povedať, že štýl a forma demokracie v strednej Európe nie je aplikovateľná vo všetkých krajinách s rovnakou intenzitou. Európsky Západ, a predovšetkým Spojené štáty, majú dlhšiu skúsenosť s demokraciou ako krajiny východnej Európy, nehovoriac už pritom o iných kontinentoch. V strednej Európe sa pred dvadsiatimi rokmi zrodil veľký entuziazmus pre hľadanie vlastnej cesty demokracie, ktorým predchádzal proces akéhosi „postupného vyzrievania“ najprv len cez reštauráciu „socializmu s ľudskou tvárou“ v bývalom Československu (1968) a neskôr začiatkom 80–tych rokov v podobe „solidarnosť“ v Poľsku. Aj preto stredoeurópska demokracia po roku 1990 nechcela byť len formálnou záležitosťou, ale živou realitou spoločenstva založeného na báze zúročenia skúsenosti z predošlých rokov neslobody a totalitnej nadvlády jedinej strany. Samozrejme, že k tomu prispeli aj idey mnohých mysliteľov, napr. J. Tischnera, J. B. Metz, N. A. Berďajeva, R. Guardiniho, J. Maritaina, E. Lévinasa, P. Ricoeura, J. F. Lyotarda, Jána Pavla II, atď.

Dnes nikto nepopiera, že etika solidarity, spolu s občianskym právom a občianskymi slobodami, formuje identitu osôb a pritom im ponúka hodnoty exaltujúce ľudskosť ako večný ideál. Zároveň ochrana všeobecných ľudských práv umocňuje aj integritu modernej demokracie na základe exportovania pravdy, dobra a krásy kultúrneho dedičstva. Starostlivosť o človeka a svet dáva zmysel dejinám (vnútorný aj vonkajší) a zosúladzuje racionálne pochopené s morálnym svedomím. Politické myslenie, pluralitná demokracia

a vzťahová kultúra sú závislé od identity ľudí, avšak konanie a zodpovednosť majú vždy personálneho adresáta. Všetko, čo je aktuálne v prítomnosti, má pôvod v minulosti, a teda aj identita je kontinuitou neoddeliteľnou od pravdy o človeku a svete.

2.1 Tischner and Metz: Two understandings of solidarity

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

In 1989, the difficult process of deconstructing the totalitarian system and building a liberal democracy began in the Central and Eastern Europe. It appears that the new democracies defined themselves very soon as democracies of the peripheries. Unfortunately, the fall of communism in that part of Europe did not entail the beginning of a serious discussion concerning the model of communal life to be implemented after the removal of dictatorship. The prevailing opinion was that the new form of government did not require any debate, since there was a complete model to be taken over from the free countries of the West and implemented.

That approach led to a situation where from the great wealth of liberal thought only certain ideas were acknowledged, and that only in a superficial and selective manner. After 1989, the significance of such elements of liberalism as the neutrality of the state in worldview-related matters, the modernization of social life, or pluralism of ethical attitudes was stressed with particular emphasis in many countries of our region. Rarely, however, were any questions asked about the significance of national traditions, the axiological foundations of democracy, or the need to shape communal memory¹. Such functioning of democracy in post-communist countries is clearly visible in the changing fortunes of the category of solidarity, which played such significant role in preparing the transformation of regimes in this part of Europe. Solidarity as a moral attitude and a valuable civic virtue was popularized mostly in the 1980s, particularly in the context of the great trade union and social movement of „Solidarity“. After 1989, however, this word practically disappeared from the public domain for a number of years, and was rarely used in analyses or descriptions of social, economic, or political life. Particularly in the 1990s, the question about the extent to which post-communist

¹ Cf. KRASNODĘBSKI, Z.: *Demokracja peryferii*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2003, 11–20.

societies were becoming truly just or characterized by solidarity, for instance, was very rarely asked.

After the fall of communism, solidarity largely ceased to be a source of inspiration, or to drive social and political changes. It suddenly appeared that the new freedom did perfectly well without the idea of solidarity². Unfortunately, wherever solidarity was rejected, it was soon replaced by such phenomena as social egotism, a desire for instant profits, exclusion, or new forms of poverty. Was the transformation of political systems in the Eastern and Central Europe doomed to result in the absence or shortage of solidarity?

J. Tischner's *Ethics of Solidarity*

One of the most important theoreticians of solidarity in our part of Europe is undoubtedly J. Tischner. His *Ethics of Solidarity*, written between the autumn of 1980 and the autumn of 1981, was conceived as a philosophical commentary on the then contemporary events. At that time in Poland, solidarity became a way of fighting without violence. Tischner placed his deliberations on the category of solidarity in the broader context of reflections on values and the dialogic structure of human existence³.

For Tischner, our world is a world of values, in which things and matters are arranged in a hierarchical order. We cannot pin down exactly what right and wrong is, we cannot set precise boundaries – but we now there is a hierarchy. A world without values would not be our world. It is values that make us always strive at something, give us the impulse to always prioritize one thing over another. Consequently, ours is a world of a hierarchical order, and our thinking is of a preferential nature.

According to Tischner, the experience of values is the key to ethics, which is, above all, an attempt at a theory of values. Man exists between the ideal world of powerless values and the world of deeds. In man, powerless values became reality through actions. The primary source of ethical experience is not that of values as such, but of the discovery that another man has appeared beside us. It is not values that come first, but the presence of another person. A meeting with another person is the first source of all axiological experience.

Writing on solidarity between 1980 and 1981, Tischner pointed out that the labour protests taking place at that time largely had an axiological dimension. „What we are witnessing right now“, he stressed, „is not merely

a social or an economic event, but above all an ethical one. It is about the dignity of man, based on conscience. The most profound solidarity is that of conscience“⁴. Tischner was restoring the primary meaning of words such as dignity, family, suffering, work, or education. A reflection on broadly-conceived solidarity provided an opportunity to clear our world of concepts and values from all kinds of Marxist influences which had resulted in a profound spiritual and moral impoverishment of many people.

Tischner was aware that solidarity did not represent a complete ethical theory, but was merely one of many ideas. It was a kind of light, an idea to be reproduced. The ethics of solidarity wants to be an ethics of conscience. It is conscience that calls us to solidarity with or for someone. Solidarity is always that of a particular community, and of dialogue. The ethics of solidarity must be an ethics of conscience. „The foundation of solidarity is conscience, and the impulse for its emergence is the call for help from a man wronged by another. Solidarity consists in a special bondage between people: one person becomes bound to another to take care of someone who needs help. I am with you, you are with me, we are together – for him“⁵.

After 1989, Tischner practically abandoned a more comprehensive reflection on the phenomenon of solidarity. In that period, his comments on this subject are marginal. Unfortunately, while becoming involved in deliberations on the forms of overcoming the heritage of communism and possibilities of developing a Christian concept of liberalism, he did not pay much attention to the category of solidarity⁶. Tischner believed that upon emerging from the totalitarian epoch, a society of dialogue needed to be built. That was the first stage in overcoming communism. It was necessary to get rid of the conviction that only those in power were right. Thus, the construction of social dialogue could begin, going gradually from a monologue to a dialogue-based society.

After 1989, Tischner developed the category of *homo sovieticus* which he used to describe certain specific characteristics of people living under communism. It was an abstract category, since no full-fledged „Soviet man“ ever existed. *Homo sovieticus* is a man enslaved by the communist system, existing also in post-communist countries. For a Soviet man, three values are important above all others: work, a share in power, and a sense of personal dignity. Dependence on these three values can be expressed in the formula saying that existence de-

² Cf. TAYLOR, CH.: *Kilka refleksji na temat solidarności*. Kraków: „Znak“, 2000 nr 8, p. 22–34.

³ Cf. TISCHNER, J.: *Myslenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.

⁴ TISCHNER, J.: *Etyka solidarności and Homo sovieticus*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1992, p. 11–12.

⁵ Ibid, 17.

⁶ Cf. TISCHNER, J.: *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.

termines consciousness. The „Soviet man“ is a one-dimensional being; he lacks a spiritual perspective, one that would go beyond the here and now. Existence determines thinking, freedom, actions, and the entirety of being.

In the beginnings of the transformation of regimes, Tischner admitted his concept of solidarity needed modification and supplementation. He acknowledged that his earlier analysis of solidarity did not take into account the need for its being deeply rooted. The idea of solidarity is not a stand-alone; it stems from the underlying principle of the dignity of human person. „In order to further develop, or, indeed, to save the ethos of solidarity, it must be demonstrated that in it and through it our most profound respect for a person and his or her inalienable rights is expressed. We must bind that which is bound already: personalism and solidarity, solidarity and personalism“⁷. The ethics of solidarity must become a personalist way of thinking.

Memory, narrative and solidarity according to J. B. Metz

In Metz's concept, solidarity is one of three categories of practical fundamental theology, the other two being memory and narrative. The memory-narrative-solidarity triad expresses the mystical and practical dimension of Christian faith. Solidarity is founded on the Christian belief in its practical dimension – the dimension of faith in God before whom all people are subjects. Only in that form can faith motivate man to become concerned for universal justice and transformation of social life.

Solidarity is first of all a category of help, of bringing comfort to a subject faced with threats and suffering. Its foundation is the solidarity of Christian hope directed towards the God of the living and the dead who „calls everyone to exist as subjects before Him“⁸. The first fruit of that solidarity of hope is concern for the living, especially for those oppressed and afflicted; the second fruit is memory of the dead. This way, a twofold, profoundly humanist structure of Christian solidarity is delineated.

Metz does not share the fears that the basis of solidarity is only valuable as part of reflections of personalist and existential nature, in which the „me-you“ relationship is emphasized. He believes the personalist and existential currents are characterized by an excessive inclination towards privacy. The enclosing of solidarity in the private dimension is the outcome of the rustic

⁷ Ibid, 187.

⁸ METZ, J.B.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1977, p. 70.

and romantic consciousness of the society. A reprivatization of faith entails a reprivatization of solidarity⁹.

Metz points out that the ethos of modern societies is largely determined by the exchange of goods. In such conditions, solidarity is reduced to a solidarity of relationships between two equal partners which boils down to mutual, benefit-driven assistance. True solidarity, however, should be something radically different. Its goal may not merely be the mutual success of partners, but concern for the subjective existence of all people.

The notion of solidarity is thus related in Metz's concept to the subjectivity of man and his identity. Solidarity becomes a category of rescuing a subject from annihilation in the conditions of a scientific and technical culture characterized by apathy, a crisis of communication, and the stasis of history. True solidarity is expressed through the commitment to enable all men to exist in their subjectivity before God. Thus, whenever the subjectivity of an individual is negated, there is no room for solidarity. This mistake was made by Marxism, when its struggle for a “new man“ and the subjectivity of oppressed classes resulted in forsaking personal identity. Solidarity is not the abandonment of individuality; solidarity results from an autonomous, individual decision. It is a solidarity of individuals, not of masses. Mass treatment and relegation of individuals into the crowd destroys solidarity¹⁰.

Metz also accuses Marxism of misconceiving history. While Marxists adhere strongly to the idea of historical unity of humankind, they relativize the concept of universal justice, referring it only to the future. This destroys unity and true solidarity, since universal justice applies then only to future generations, and not to the dead or the victims of history, who also belong to the human community.

In the Christian understanding of history there is still room for ties between those alive and those who have passed away. Consequently, we could talk about „forward-looking“ and „backward-looking“ solidarity. In solidarity with the dead, man asks not about his own death, but expresses his concern for another person: what happens with you in death? In dying, a subject is threatened with the loss of identity. The category of solidarity becomes a form of rescuing the subject from oblivion and death. Understood this way, solidarity is part of history as a history of suffering, which includes the pain of death. Metz explicitly emphasizes that the basis of all solidarity – both that

⁹ Cf. METZ, J.B.: *Zur Theologie der Welt*. München: Kaiser Verlag, 1991, p. 81.

¹⁰Cf. MARCUSE, H.: *Die Permanenz der Kunst*. München: Kösel Verlag, 1987, p. 46.

which is „earthly“ and that which is directed towards the dead and the victims of history – is God, who is a God of the living and the dead.

The fruit of acting in the spirit of solidarity is the „option for the poor“. Metz's thought coincides here with the views of liberation theology (Boff, Gutierrez, Miranda, Segundo). In this perspective, the „option for the poor“ is not only the outcome of ethical reflection, but has its ultimate substantiation in Divine Revelation which is clearly sympathetic with the little and weak, the poor and oppressed of this world. God has secretly, but in a real and determined way, endowed the poor of this world with his presence with particular favour. And since a mutual relationship exists between God and the poor, one needs to know God in order to know the poor, and know the poor in order to know God¹¹.

Metz also relates his deliberations on solidarity to the issue of inculturation, which touches upon the question about unity and multiplicity in the Church. It may become a way of practicing and developing solidarity, or its negation. Today, we are witnessing the development of a Christianity that is becoming ever more polycentric, rooted in many cultures. Consequently, we need the Church to be a Church of global solidarity, based on the recognition of the subjectivity of men irrespectively of their cultural roots. A culturally polycentric Church is possible if we seek freedom and justice for all, and develop a culture of recognition for others in their diversity.

It was very unfortunate that so little attention was devoted to solidarity in the Eastern and Central Europe after 1989. Tischner's concept was more useful in the society's struggle against the communist system, but lacked appropriate sensitivity to the unemployed, poor and weak who emerged during the transformation of political systems. It appears that in this context, Metz's concept was better suited for those parts of Europe, and could have substantially helped in creating a democratic society of solidarity, strongly emphasizing the need for subjective existence of all people.

Solidarity is not a technique of keeping accounts, but a way of living. „True solidarity consists in continually giving, not to realize some kind of justice which would restore the order of the universe, but to jointly bear the burden of limited human nature. Solidarity is not a distribution of goods by an anonymous hand; it is born when we share while facing one another. This makes giving meaningful“¹².

¹¹ Cf. ROTTLÄNDER, P.: *Option für die Armen*, in: *Mystik und Politik*, ed. by E. Schillebeeckx, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1988, p. 73.

¹² MILLON-DELSOL, CH.: *Solidarność zakorzeniona*. Kraków: „Znak“, 2000 nr 8, 53.

It appears that a renaissance of solidarity is yet to come. It is not the case that there is no alternative for the modern neoliberal economic and social policy – which is very clearly visible in the current crisis. In this context, we keep hearing more and more often now about the need for a globalization of solidarity which becomes anew an important element of communal life. In the opinion of Z. Bauman, what we urgently need today is the subjection of unleashed global powers to political and democratic supervision. Many problems of contemporary world spring from the fact that economy has been released from the social and ethical ties that used to constrain it in local societies and states. Fostering the attitude of solidarity in the global dimension may become an important element in the creation of a new order in the world in the social, political, and economic dimension.

B I B L I O G R A P H Y

- KRASNODEBSKI, Z.: *Demokracja peryferii*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- MARCUSE, H.: *Die Permanenz der Kunst*. München: Kösel Verlag., 1987.
- METZ, J.B.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1977.
- METZ, J.B.: *Zur Theologie der Welt*. München: Kaiser Verlag, 1991.
- MILLON-DELSOL, CH.: *Solidarność zakorzeniona*, „Znak“ 2000 nr 8, 51–59.
- ROTTLÄNDER, P.: *Option für die Armen*. In: *Mystik und Politik*. Mainz: Ed. by E. Schillebeeckx, Matthias-Grünwald-Verlag, 1988, 72–88.
- TAYLOR, CH.: *Kilka refleksji na temat solidarności*. „Znak“ 2000 nr 8, 22–34.
- TISCHNER, J.: *Etyka solidarności and Homo sovieticus*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1992.
- TISCHNER, J.: *Myslenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.
- TISCHNER, J.: *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.

S U M M A R Y

According to Tischner, the foundation of solidarity is conscience, and the impulse for its emergence is the call for help from a man wronged by another. In Metz's concept, solidarity is first of all a category of help, of bringing comfort to a subject faced with threats and suffering. It was very unfortunate that so little attention was devoted to solidarity in the Eastern and Central Europe after the fall of communism.

2.2 Identita a teória ľudských práv ako témy súčasnej etickej reflexie

PETER RUSNÁK

„Kniha sa obrátila. Pustí listy pospiatky,
poleňoší si a potom začne znovu.
Novými slovami, s novými menami.“

Sylvia Germain: *Kniha noci*.¹³

Rôzne spôsoby úvah o identite sú vždy určované *sebavzťažnosťou myslenia*,¹⁴ ktoré sa vracia k sebe samému, a ktoré spätne zakladá vlastné ja. Tento špecifický aspekt myslenia ľudskej (organickej) identity poukazuje na prítomnosť ruptúry, ktorá nemá byť raz a navždy prekonanou, zacelenou, ale práve naopak, prítomné trhliny odkazujú k tomu, že „každá koncepcia myslenia založená na princípe identity je potenciálne vyčerpatelná a tým pádom otvorená.“¹⁵ Identita, formulovaná v hermeneutickom rozvrhu myslenia ako narácie,¹⁶ vždy zostáva identitou na spôsob naratívnej ipseity, a to práve vtedy, keď etický aktér rozpráva o svojich vzťahoch s druhými, do ktorých vstupuje v (spravodlivých) inštitúciách spoločnosti. Subjekt sa akoby začne čítať pospiatky, podobne ako v románe Sylvie Germainovej, začne odznova skúmať trhliny vzťahu k sebe samému, nastúpi cestu re-lektúry svojho príbehu a príbehu vzťahu k druhému, opäť vykročí na cestu porozumenia práva, aplikácie spravodlivosti a významu inštitúcií...

Uvažovať v súčasnosti o otázke identity človeka je možné z mnohých legitímnych filozofických hľadísk a pozícií. O základnom určení identity v pýtání sa po ontológii ľudského súcna,¹⁷ ako aj o implikáciách takéhoto pýtání sa v oblasti etiky a morálky, pojednávajú početné vedecké monografie a konferenčné zborníky z oblasti súčasnej etickej a filozofickej produkcie. Paradox, podľa ktorého sa práve otázka identity stáva naliehavou témou, ktorú produkuje svet postmodernej reality, radikálneho disenzu a tekutej multikulturality, odkazuje k motívu ochrany identity ľudskej osoby.¹⁸

¹³ GERMAIN, S.: *Kniha noci*. Praha: Dauphin, 1997, s. 288.

¹⁴ KLIKOVÁ, A.: *Moc světa a problém lidské identity*. In: KRUŽÍK, J. (ed.): *Vita activa, vita contemplativa*. Praha: UK FHS, 2006, s. 136.

¹⁵ Tamže, s. 136.

¹⁶ RICOEUR, P.: *Soi même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil, 1990.

¹⁷ KLIKOVÁ, A.: *Moc světa a problém lidské identity*. In: KRUŽÍK, J. (ed.): *Vita activa, vita contemplativa*. Praha: UK FHS, 2006, s. 134 – 151.

¹⁸ HREHOVÁ, H.: *Etický zmysel ľudskej identity a identifikácie v kontexte postmodernity*. In:

Tak sa otázka ľudských práv stáva základnou otázkou legitimacy existencie modernej demokracie, zvrchovanosti štátu,¹⁹ ako aj otázkou formujúceho prostredia pre seba porozumenie významu ľudskej identity v inštitucionálnej spoločnosti. Základné deklarácie vymedzujú ľudské práva ako také práva, ktoré prináležia človeku bez ohľadu na náhodné okolnosti ako je narodenie, stav, sociálny status, alebo zásluhy.²⁰ Ľudské práva chránia jednotlivca žijúceho v spoločnosti s druhými ľuďmi, chránia človeka pred narušením jeho slobody a ľudskej dôstojnosti. Tematizácia ľudských práv otvára ďalšie motívy týkajúce sa nemennosti ľudských práv v čase a priestore; významu sociálneho kontextu pri ich určovaní; témy pôvodu a zdrojov ľudských práv; otázky apriórneho statusu ľudských práv, resp. ich postupného odhaľovania v procese formulácie v pozitívnom práve; otázku, ktoré z ľudských práv má mať pri konflikte hodnôt prednosť; ako aplikácia či deformácia ľudských práv formuje identitu človeka v spoločnosti? Aká je legitimita myšlienky ľudských práv?

Zdá sa, že ľudské práva nie sú práva prirodzené v tom zmysle, že by neboli kultúrne a historicky podmienené. Prirodzené práva sú skôr nástrojom politického boja.²¹ Dodržiavanie práv je nárokom, výkonom, ktorý nie je samozrejmy. Rovnako nesamozrejme je aj „vlastníctvo“ práv. Ľudské práva sú skôr krehkým kultúrnym výtvarom, o ktorý sa musí občianska spoločnosť aktívne starať. Právo je povinnosťou, ktorá ku mne prichádza od druhého. V tom spočíva asymetria práva. Právo odovzdávať život ďalej je darom, ktorý som dostal od druhého, je však zároveň povinnosťou i záväzkom, ktorý musím obhájiť a presadiť.

V oblasti morálnej filozofie do súčasnej diskusie o význame ľudských práv a tematizácie identity prispel aj francúzsky filozof Emmanuel Lévinas.²² Jeho myslenie v oblasti uvažovania o identite a o ľudských právach otvára nové

TKÁČIK, L. (ed.): *Identita a identifikácia z pohľadu etiky a morálnej filozofie*. Acta Moralia Tyrnaviensia III. Trnava: FF TU, 2008, s. 8.

¹⁹ Aktuálnu úvahu o suverenite moci, možnostiach práva, spravodlivosti a zvrchovanosti štátu v postindustriálnej spoločnosti pozri: DERRIDA, J. – ROUDINESCO, É.: *Co přinese zítřek?* Praha: Karolinum, 2003, s. 132 – 137.

²⁰ KOMÁRKOVÁ, B.: porov.: *Původ a význam lidských práv*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990.

²¹ SOKOL, J.: porov.: *Jsou lidská práva přirozená?* In: *Listy*, č. 4/2003, s. 78 – 82.

²² LÉVINAS, E.: porov.: *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*. In: *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987, s. 159 – 170; LÉVINAS, E.: *Droits de l'homme et bonne volonté*. In: *Entre nous*. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Bernard Grasset, 1991, s. 221 – 225. (Ref. podľa SKOVAJSA, M.: *Lidská práva v myšlení Emmanuela Lévinase*. In: KRUŽÍK, J. – NOVOTNÝ, K. /eds./: *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova*. Praha: UK FHS, 2006, s. 185 – 197).

výhlady ich súvislosti s etickými otázkami intersubjektivity, politiky, teórie štátu a so systémom spravodlivosti. Lévinasov príspevok do teórie ľudských práv je novátorský v tom zmysle, že ponúka akýsi kopernikánsky obrat v pohľade na zdôvodnenie ľudských práv a na ich vzťah k oblasti inštitucionálne vynúiteľnej spravodlivosti a politiky. Vymedzenie ľudských práv v západnej tradícii kulminuje v 18. storočí do podoby súboru fundamentálnych práv, ktoré chránia život a slobodu jednotlivca, úctu k jeho dôstojnosti a rovnosť všetkých ľudí pred zákonom.²³ Formulácia ľudských práv sa ďalej rozširuje v národných ústavách, listinách a deklaráciách práv a slobôd o hospodárske, sociálne a kultúrne práva. Lévinas rozlišuje medzi fundamentálnymi ľudskými právami tvoriacimi tzv. pôvodné právo (*droit originel*) a ľudskými právami v širšom chápaní. Lévinas dodáva, že fundamentálne ľudské práva (tvoriace pôvodné právo) sú merítkom etickosti celého práva. Považuje ich za latentné princípy, ktoré sprevádzajú človeka počas dejín ľudstva. Tieto základné práva sú neodvolateľné a neodňateľné. Práva vyplývajúce z rozšírenia pôvodných práv však podliehajú istej podmienenosti historickou a sociálnou situáciou, v ktorej sú artikulované. Veda, technika a civilizačný rozvoj sú predpokladom možnosti používania týchto rozšírených ľudských práv.²⁴ Základnou otázkou sa však pre Lévinasa stáva problém prameňov záväznosti prirodzeného práva. Klasický prameň prirodzeného práva, ktoré je poznateľné ľudským rozumom, nachádza prirodzenoprávna teória v Bohu. Prirodzené ľudské práva sú však vyviazané zo závislosti na akejkoľvek konkrétnej teológii, na konkrétnej interpretácii Zjavenia, keďže nesú univerzálnu platnosť a majú byť vyjadrením náboženskej tolerancie, tohto politického plodu osvietenského úsilia 18. storočia. Lévinasova cesta odhalenia zdroja platnosti ľudských práv je však originálnym výkonom interpretácie fundamentálnych ľudských práv. Lévinas nachádza záväznosť pôvodných ľudských práv v kontexte základných tém jeho filozofie: v zdôraznení asymetrického etického vzťahu medzi mnou a blížnym, ktorého som rukojemníkom, za ktorého ručím a preberám nekonečnú zodpovednosť, ktorého tvár ku mne stále volá a dožaduje sa mojej pomoci, ktorú nemôžem odmietnuť.²⁵ Lévinasova fenomenológia, určená viazanosťou medzi etickým vzťahom k druhému a náboženskou skúsenosťou, umožňuje myslieť ľudské práva v rámci konkrétneho náboženstva, ktoré prestáva byť ohrozením

²³ KOMÁRKOVÁ, B.: porov.: *Původ a význam lidských práv*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990.

²⁴ Pozri: LÉVINAS, E.: *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*. In: Hors sujet. Paris: Fata Morgana, 1987, s. 159 – 170.

²⁵ CHALIEROVÁ, C.: porov.: *O filosofii Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1993.

zdôvodnenia právnej univerzality.²⁶ Lévinas sa tak môže stať sprostredkovateľom medzi Jeruzalemom a Athénami, medzi Bibliou a gréckou filozofiou.

Prirodzenoprávna teória odvodzuje vznik a garanciu fundamentálnych ľudských práv z roviny reciprocity. Pôvodné princípy sebazáchovy a egoizmu smerujú k potrebe vzniku prirodzeného práva, ktoré má umožniť spolužitie ľudí v spoločnosti. Prirodzené právo prisudzuje význam symetrii vzťahu medzi mnou a druhým, ktorý je ekonómiou ekvivalencie toho, čo si navzájom poskytujeme či získavame. Aj pri zdanlivo asymetrickom akte milosrdenstva, kde je potlačený motív reciprocity, však platí rovnaká symetria: motív ekonómie vďačnosti.²⁷

Lévinasov pohľad na ľudské práva a na otázku spoločnosti ako takej môžeme vyjadriť tvrdením, že pravidlá spolužitia založeného na ekvivalencii a symetrii vzťahov medzi ľuďmi sú potrebné, avšak nedostatočné, nezdôvodnené v konkrétnych situáciách, v ktorých pojem ľudských práv získava zmysel. Podľa Lévinasa bude potrebné prirodzené právo doplniť etickým zdôvodnením asymetrie interpersonálneho vzťahu. Symetrickosť medziľudských vzťahov má v klasickej teórii prirodzeného práva zabezpečiť vymedzenie, podľa ktorého sa ľudské práva týkajú všetkých príslušníkov ľudského rodu. Pojem *rod* však metafyzická tradícia chápe ako jednotlivca medzi druhými, ako autonómne prebývajúce aristotelovské súcno, ktorého sloboda sa prejavuje ako egoizmus. Sloboda príslušníkov ľudského rodu sa potom prejavuje ako vojna všetkých proti všetkým (*bella omnia contra omnes*), čo je pravý opak zmyslu ľudských práv.

Prirodzenoprávna tradícia (Thomas Hobbes, John Locke, Hugo Grotius) vždy zdôvodňovala rodové chápanie človeka, ktoré mala prekonať až teória spoločenskej zmluvy (*Social contract*) a Kantov etický univerzalizmus. Zostáva však otvorenou otázkou Kantovo spojenie dobrej vôle s praktickým rozumom. Vôľa preda obsahuje spontaneitu, ktorú nie je možné zadržať, prebytok dobra, ktorý je súčasťou výzvy druhého k mojej zodpovednosti. Tú však univerzálny zákon autonómny ľudským bytostiam nepredpisuje. V Kantovej filozofii je takáto časť vôle diskvalifikovaná ako patologická senzibilita narúšajúca rozumnosť a autonómiu jedinca.²⁸

Lévinas zdôrazňuje, že človek nie je len jedincom, ale je aj jedinečným. Nie je však jedinečným, keď sa s ním zaobchádza ako s príslušníkom

²⁶ CASPER, B.: porov.: *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: OIKÚMENÉ, 1998.

²⁷ MAUSS, M.: porov.: *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999, s. 133 – 141.

²⁸ KOMÁRKOVÁ, B.: porov.: *Původ a význam lidských práv*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990.

ľudského rodu či národa. Jedinečným je vždy vo vzťahu k druhému, kde práve jedinečnosť druhého zaväzuje k zodpovednosti. Jedinečná je tvár druhého, ktorá sa ku mne obracia a ktorú nemôžem odmietnuť.²⁹ Tvár, ktorej zámenu za inú, budem počítať ako zradu, ktorej som sa dopustil. Tvár druhého zároveň dáva jedinečnosť aj mojej tvári: len ja (a nikto iný) musím teraz pomôcť.³⁰ V skutkoch milosrdenstva a lásky som jedinečný a nezastupiteľný. Jedinečnosť sa dáva ako vyvolenosť v zodpovednosti za druhého. Jedinečnosť ako formotvorný prvok identity človeka. Ten, kto zakladá ľudské práva, som teda ja vo svojej jedinečnej zodpovednosti. Táto moja jedinečnosť povolania zostáva stále prítomná naprieč akoukoľvek situáciou, historickým kontextom, akoukoľvek logikou konkrétnosti. Ako Božia stopa v človeka je moja jedinečnosť povolania a sloboda odpovede vždy absolútna, čím vyjadruje a chráni fundamentálne ľudské práva. Ľudské práva sa vo svojej fenomenalite zjavujú primárne ako práva druhého človeka.³¹

Je zároveň pravdou, že život v spoločnosti si vyžaduje dodržiavanie všeobecných zákonov; že spoliehanie sa na spontaneitu dobrej vôle v človeku tam, kde ide o stabilitu spoločenského poriadku, sa môže javiť ako nemiestne. Tu však vchádzajú do hry univerzálne zákony vynútiteľné štátnymi inštitúciami. Avšak politika a spravodlivosť, v zmysle systému práva sankcionovaného štátnymi inštitúciami, poskytujú síce mier, vždy však mier politických úskokov, inštitucionálneho tlaku a represie. Štátny determinizmus môže byť rovnako obmedzujúci ako determinizmus prírodný. Človek – jedinec môže prestať byť cieľom politiky, v ktorej bude návrat k ľudským právam vždy znova odročený. Totalitarizmus 20. storočia ukázal hry ľahostajnosti, hrozby a pocitov viny, ktoré rozohráva štát voči človeku – jedincovi.³²

Lévinas chce poukázať na to, že zodpovednosť, citlivosť, vzťah k druhému sú stredom etického vzťahu, ktorý zakladá možnosť každej sociálnej intencionality, možnosť ľudskej identity a možnosť každej slobody človeka. Štát a spravodlivosť majú svoje zdôvodnenie až v intencionalite etickej skúsenosti.

²⁹ O substitúcii u Lévinasa pozri: TKÁČIK, L.: *Subjekt mimo subjektu u Levinasa*. In: TKÁČIK, L. (ed.): *Identita a identifikácia z pohľadu etiky a morálnej filozofie*. Acta Moralia Tyrnaviensia III. Trnava: FF TU, 2008, s. 101.

³⁰ Pozri: Twarz Innego in: TISCHNER, J.: *Śladami nieskończonego. W kręgu myśli E. Levinasa*. In: TISCHNER, J. (ed.): *Filozofia współczesna*. Kraków: Instytut Teologiczny, 1989, s. 410 – 414.

³¹ LÉVINAS, E.: *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*. In: Hors sujet. Paris: Fata Morgana, 1987, s. 159 – 170.

³² SCHWANOVÁ, G.: porov.: *Zamlčovaná vina. Ničivá moc dvojí morálky*. Praha: Prostor, 2004, s. 70 – 103.

Ľudské práva sú vyjadrením pôvodne chýbajúceho článku medzi mnou, druhým a anonymným svetom politiky a spravodlivosti. Lévinas uznáva, že je potrebná spravodlivosť, teda narovnanie, koexistencia zhromaždenia, poriadku, viditeľnosti tvári, intelektu a súčasnej prítomnosti na základe rovnosti ako pred súdnym tribunálom. Esencia ako synchronia: spoločne–na–jednom–mieste.³³ Ľudské práva však zostávajú voči štátu vonkajšie, majú extrateritoriálne postavenie, ktoré štát, ak dokáže prepojiť politiku a etiku, rešpektuje, čím zabezpečuje ich nezávislosť. Avšak spravodlivosť, ktorá štát vyžaduje a zakladá, musí byť napĺňaná z prameňa, ktorý ju umožňuje a motivuje, z môjho vzťahu k blížnemu, z mojej ne–indiferencie k druhému. Spravodlivosť môže byť nasýtená až primordiálnou dobrotou, nárokom na exkluzivitu lásky.³⁴

L I T E R A T Ú R A

- CASPER, B.: *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha: OIKÚMENÉ, 1998.
- DERRIDA, J. – ROUDINESCO, É.: *Co přinese zítřek?* Praha: Karolinum, 2003.
- GERMAIN, S.: *Knih nocí*. Praha: Dauphin, 1997.
- HREHOVÁ, H.: *Etický zmysel ľudskej identity a identifikácie v kontexte postmoderny*. In: TKÁČIK, L. (ed.): *Identita a identifikácia z pohľadu etiky a morálnej filozofie*. Acta Moralia Tyrnaviensia III. Trnava: FF TU, 2008, s. 8 – 15.
- CHALIEROVÁ, C.: *O filosofii Emmanuela Lévinase*. Praha: Ježek, 1993.
- KLIKOVÁ, A.: *Moc světa a problém lidské identity*. In: KRUŽÍK, J. (ed.): *Vita activa, vita contemplativa*. Praha: UK FHS, 2006.
- KOMÁRKOVÁ, B.: *Původ a význam lidských práv*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1990.
- LÉVINAS, E.: *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer, 1974.
- *Droits de l'homme et bonne volonté*. In: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset, 1991, s. 221 – 225.
- *Les droits de l'homme et les droits d'autrui*. In: *Hors sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987, s. 159 – 170.
- MAUSS, M.: *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1999.

³³ LÉVINAS, E.: *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer, 1974.

³⁴ Pozri: SKOVAJSA, M.: *Lidská práva v myšlení Emmanuela Lévinase*. In: KRUŽÍK, J. – NOVOTNÝ, K. (eds.): *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova*. Praha: UK FHS, 2006, s. 185 – 197.

- RICOEUR, P.: *Soi même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil, 1990.
- SCHWANOVÁ, G.: *Zamlčovaná vina. Ničivá moc dvojí morálky*. Praha: Prostor, 2004.
- SKOVAJSA, M.: *Lidská práva v myšlení Emmanuela Lévinase*. In: KRUŽÍK, J. – NOVOTNÝ, K. (eds.): *Emmanuel Lévinas – Filosofie a výchova*. Praha: UK FHS, 2006, s. 185 – 197.
- SOKOL, J.: *Jsou lidská práva přirozená?* In: *Listy*, č. 4/2003, s. 78 – 82.
- TISCHNER, J.: *Śladami nieskończonego. W kręgu myśli E. Levinasa*. In: TISCHNER, J. (ed.): *Filozofia współczesna*. Kraków: Instytut Teologiczny, 1989, s. 409 – 431.
- TKÁČIK, L.: *Subjekt mimo subjektu u Levinasa*. In: TKÁČIK, L. (ed.): *Identita a identifikácia z pohľadu etiky a morálnej filozofie. Acta Moralia Tyrnaviensia III*. Trnava: FF TU, 2008, s. 101.

S U M M A R Y

The concept of human rights and identity as an axiomatic authority, which the society grants the individuals, can be considered obsolete. Emmanuel Lévinas, the French philosopher, is in his reading of human rights in critical opposition towards the original concept of human rights, which has developed from the French revolution and Kant's ethical universalism. Lévinas puts the ontologising and objectivistic concept of natural laws in contrast to the concept that stemmed from the Hebrew-Christian tradition, which emphasises the uniqueness of the chosen human, who is responsible for his/her neighbour.

2.3 Pokrok ako konštitutívny prvok vo vytváraní európskej identity

ZUZANA ŽILOVÁ

Od roku 1989 prešiel celý európsky kontinent zásadnými zmenami vo svojom smerovaní. Duch slobody a demokracie prevládol vo väčšine krajín nad strnulou totalitných režimov a jednotlivé štáty s nadšením nastúpili cestu spoločného zvyšovania ekonomickej prosperity, rešpektovania ľudských práv, slobody a seberealizácie. Pokrok v každej oblasti života sa zdal nepopierateľný a neodvrátiteľný. Dnes, po dvadsiatich rokoch od pádu železnej opony, sa však Európa pomaly prebúda z ilúzie neobmedzeného rastu a v čase najväčšej hospodárskej krízy od 30. rokov 20. storočia si začína uvedomovať krehkosť a limity svojho sna o nekonečnom napredovaní. Vo vedomí spoločnosti je badateľný pesimizmus, skepsa, neistota, príčinou ktorých je vedomie stagnácie, či skôr akéhosi zlyhania kultúry Západu. Význam pojmu „pokrok“, aspoň tým spôsobom ako si ho zadefinoval a realizoval euro – americký svet, neobstál a je potrebné hľadať jeho aktuálnejšie vyjadrenia.

Identita a pokrok

Pokrok a identita tvoria kompatibilnú jednotu. Túto myšlienku nás oprávňujú vysloviť dva predpoklady, ktoré sú pre nás východiskom v hľadaní takeého chápania pojmu „pokrok“, ktorý by bol žiadúcejší v situácii, v akej sa postmoderná spoločnosť nachádza.

1. Pokrok je určujúcim dynamickým princípom vytvárania identity kultúry ako celku, ktorý prechádza vývojom a prostredníctvom dôležitých udalostí a kľúčových osobností histórie objavuje nové poznatky, hodnoty, motivácie, ciele a tieto tvorivo integruje do svojho vedecko-technického a etického konceptu. V minulosti bolo toto tvrdenie spájané najmä s myšlienkou vzrastu civilizácie, dnes je aktuálna aj v súvislosti s multikultúrnym kontextom, ktorý sa snaží (nielen) Európa integrovať do svojho pohľadu na svet.

2. Rast, vývoj, napredovanie sa rovnakým spôsobom podieľa aj na vytváraní identity každého jednotlivca počas celého jeho života učením, poznávaním,

objavovaním, rozhodovaním a konaním. Nielen človek aktívne ovplyvňuje vonkajšiu realitu, ale aj retrospektívne – rozhodnutia a skutky vplývajú na jeho sebauvedomenie, sebahodnotenie, vnímanie svojej aktuálnej a jedinečnej úlohy v procese dejinného vývoja.

Európska kultúra omnoho zreteľnejším spôsobom spája svoju identitu s myšlienkou pokroku ako kultúra Východu. Táto predstava pramení zo západného vnímania dejín ako kontinuálneho procesu, ktorého završením je eschatologická vízia spásy a spolu s teóriou osvietenstva, ktorá všeobecný vzostup ľudstva priamo stotožňuje so zdokonalením a rozšírením poznania, tvorí jej primárny motivačný horizont. Získavanie poznania je sprevádzané úsilím, zmenou, zvedavosťou, vonkajším i vnútorným zápasom o pravdu, vytrvalosťou, cieľavedomosťou. Na rozdiel od východnej kultúry, ktorá uprednostňuje cyklické chápanie dejín a dôležitým je hľadanie harmónie, pokoja, rovnováhy. Podstatnou sa pritom stáva skutočnosť, že spôsob, akým kultúra vidí svoju úlohu, zásadným spôsobom určuje porozumenie takým hodnotám ako sú: šťastie, úspech, sloboda, láska, bohatstvo, vnútorný zmysel celej existencie. Západný svet pritakáva myšlienke rozvoja identity v procese kultúrneho a civilizačného rastu. Zároveň sa však dnes otvorene hovorí o kríze, či skôr popieraní práve tých hodnôt, ktoré Európa v minulosti považovala za kľúčové pre svoje sebaurčenie. Je pritom nanajvýš paradoxné, že odmietanie pôvodného kresťanského kultúrneho dedičstva je taktiež odôvodňované vzrastajúcim pokrokom a poznaním.

Pokrok z pozície moci

Pokrok sa v západnom svete chápe výlučne ako civilizačný rast. Hoci sa toto smerovanie zdá na prvý pohľad prirodzeným a automatickým procesom, hlbšia analýza naznačuje, že presadzovanie tohto modelu môže byť otázkou moci, resp. snahou podporovať určité postupy a tendencie uplatňovaním príslušných mechanizmov.

Na úvod je potrebné poznamenať, že pôvodný význam pojmu kultúra (*colere*) zahŕňal duchovný i civilizačný moment. V súčasnosti sa však pokrok obmedzil výlučne na vedecko-technické poznanie a to nielen v praktickej aplikácii, ale aj v rovine teoretického zdôvodňovania. Veda sa považuje za jediného legitímneho poskytovateľa pravdy – t.j. „silných“ faktov, ktorých pravdivosť je založená na takých kritériách ako: experiment, opakovateľnosť, presnosť, dokázateľnosť z pozície pozorovateľných, merateľných skutočností a na vopred definovanej forme racionality. Kredibilita vedeckého poznania sa opiera aj o inštitucionálnu podporu – je potvrdzovaná výskumnými ústavmi, systémom vzdelávania, finančnou dotáciou, vedeckými komisiami, knižnicami, vydavateľstvami.

Dôležitým kritériom „vedeckého“ je požiadavka, že každý nový poznatok musí byť zakomponovateľný do súčasného konceptu poznania, t.j. musí byť využiteľný ako aj schopný v kontinuálnom procese pokroku produkovať ďalšie nové poznatky v rámci daného systému. Ako to vyjadril Lyotard: „*Nemožno poprieť existenciu v súčasnosti prevládajúcej technovedy, t.j. masové podriadenie sa kognitívnych výpovedí účelnosti čo možno najlepšieho výkonu, ktorá je technickým kritériom*“ [Lyotard 1991: 99]. Z hľadiska týchto požiadaviek je podľa neho postmoderná idea pokroku ovládaná tromi základnými oblasťami [Lyotard 1997: 33 – 34]:

- a/ vedou, v ktorej je dominantná idea najlepšieho poznávania;
- b/ technikou, ktorej zodpovedá idea najlepšej výkonnosti;
- c/ ekonomikou, ktorá sa stará o najlepšie bohatstvo;
- d/ štátom, ktorý čo najlepšie organizuje prosperujúce a šťastné spolužitie ľudských jedincov.

Tieto štyri oblasti spolupracujú a spájajú sa do širšieho komplexu: „...*vedenie, aby sa zvyšovala výkonnosť: moc, aby sa zvyšovalo bohatstvo; bohatstvo, aby sa bolo lepšie pospolu, aby sa zvyšovala výkonnosť, aby sa poznávalo*“ [Lyotard 1997: 35]. Aj keď sa každá z nich snaží vystupovať autonómne, pretože každú riadi príslušná regulatívna idea a je jej vlastná špecifická forma zodpovednosti, kritérium výkonnosti, ktoré zabezpečuje rýchle a nerušené napredovanie, sa snaží získať vplyv aj nad ostatnými oblasťami. Vďaka tejto tendencii sa v systéme eliminujú všetky elementy, ktoré by mohli pokrok spomalit či nebudaj zastaviť: poznatky, ktoré nezapadajú do súčasných vedeckých teórií, etické koncepcie, ktoré spochybňujú nároky civilizácie na ľubovoľnú manipuláciu s univerzom, náboženské kódexy snažiace sa korigovať príliš liberálne, demokratické a masové správanie sa vedy i laickej verejnosti. Rozdelenie na objektívne „silné“ fakty prírodných vied a subjektívne „slabé“ hodnoty umenia, etiky či náboženstva taktiež slúži ako vylúčenie určitého typu názorov z kategórie „relevantné“ pre súčasnú koncepciu pokroku. V tomto prostredí sa diskutabilnou stáva aj otázka pravdy. Pôvodné etické koncepcie Európy založené na korešpondenčnej teórii, v ktorej je pravda zhodou veci a rozumu vyznievajú ako nezodpovedajúce aktuálnemu smerovaniu spoločnosti – pravda je skôr synonymom termínu zdôvodniteľný vzhľadom na aktuálne ciele. Takýmto prístupom však Európa odmieta dôležitú časť svojej identity, v ktorej je pravda (*Alétheia*) odhaľovaním toho, čo je skryté či kresťanským: „*Ja som pravda, cesta, život*“ [Ján 14: 6]. Na toto miesto dosadzuje americké pragmatické myslenie založené na názore, že poznanie má hodnotu vtedy a iba vtedy, ak je aplikovateľné a využiteľné:

„...celé naše poznanie je záležitosťou opisov vhodných pre naše súčasné ciele.Niektoré opisy sú nepochybne lepšie ako iné. Je to však dôsledok ich väčšej užitočnosti ako nástrojov – nástrojov, ktoré slúžia istým ľudským cieľom lepšie než iné, konkurenčné opisy“ [Rorty 2006: 78].

Otázka hľadania pravdy je v pragmatizme úplne irelevantná. Je nanajvýš zaujímavé, že tento postoj sa formoval pod vplyvom európskeho filozofického myslenia, ktoré od 17. storočia tvrdilo že pravdu ako takú nemožno spoznať, pretože je zahalená závojom javov. Tento názor bol posilnený v 19. storočí, kedy pravdu zastierala nevyhnutnosť jej vyjadrenia v jazyku, ktorý realitu skresluje a vnucuje jej kvality, ktorými sama nedisponuje. V takomto prostredí ontologického a gnozeologického vákuu sa Európske myslenie ľahšie priklonilo k teórii egalitarizmu, v ktorej sú všetky teórie pravdivé, k nihilizmu, kde žiadna pravda neexistuje, prípadne k pragmatizmu, kde „...cieľom skúmania nie je pravda. Jeho cieľom je užitočnosť a existuje toľko rôznych užitočných nástrojov, koľko je cieľov, ktorým majú slúžiť.“ [Rorty 2006: 85].

Podľa vzoru amerického myslenia je v súčasnosti nielen vo vede, ale aj v rovine praktického života etablovaná myšlienka, že pravdu rozpoznať nemožno, resp. že meritom vecí je konsenzus, alebo demokratické rozhodovanie. Pokrok tak nie je len tým, čo spríjemňuje a uľahčuje každodenný život, ale zasahuje aj do porozumenia kľúčových pojmov a ich významov. Mení tak nielen vonkajšiu podobu života, ale predovšetkým transformuje najvnútornejšie jadro (srdce) spoločnosti. Ak sa vrátíme naspäť k nášmu predpokladu spojenia identity a pokroku, musíme konštatovať, že výber motívov, prostriedkov, proces rozhodovania, usprednostňovania konkrétnych hodnôt a najmä samotného konania či už v súkromnom živote alebo vo vedeckej sfére nevyhnutne vplýva na seba porozumenie sebauvedomenie a sebahodnotenie. Tento predpoklad platí individuálne, ale aj v rámci spoločenstva. Identita aj keď vyrastá z relatívne pevného základu rodinného či kultúrneho prostredia, podlieha vonkajším i vnútorným vplyvom všetkého, s čím sa stretáva. V súčasnej situácii etickej a mravnej neistoty a odmietania pôvodného kultúrneho dedičstva ešte viac platí existencialistická myšlienka, že Európa je ako prázdna schránka, ktorá sa musí niečím naplniť. Toto miesto sa v praktickom živote zaplňa konzumom, ktorý je podporený pragmatickou koncepciou pravdy, ktorá dovoľuje ľubovoľne manipulovať nielen s prírodou či s predmetmi dennej spotreby, ale aj s každým jednotlivcom podľa kritérií užitočnosti a výkonnosti. Tento prístup však zásadne deformuje pohľad na kľúčové hodnoty Západu ako: šťastie, pravda, úspech, rozum, rodina, poznanie. Toto vyvoláva ešte väčší neporiadok a protirečenia a geometrickým radom zvyšuje negatívne účinky jednostranného pokroku.

Nové výzvy civilizačného rastu – komputizácia a merkantilizácia poznania

Posledných dvadsať rokov prinieslo civilizačnému pokroku nové výzvy, s ktorými sa musí vyrovnávať a určiť ich úlohu v spoločenskom vývoji. Najalarmujúcejšími z hľadiska vplyvu na vedecký výskum sú informatizácia a merkantilizácia poznania. Dnes už môžeme naplno súhlasiť v myšlienku, ktorú Lyotard ešte pred 30 rokmi označil za futuristickú víziu a síce, že všetko, čo nebude možné pretransformovať do jazyka počítačov, bude z kategórie „poznania“ vylúčené [Lyotard 1984, par. 4] – mikroelektronika určuje a premieňa celý spoločenský systém, vystupujú ako prostriedok vytvorenia nových spoločenských, nadtriednych a nadnárodných štruktúr a zásadným spôsobom mení mechanizmy spoločenského vývoja. Rýchly vzostup civilizačného aspektu kultúry je daný obrovskou akceleráciou spracovávať, sumarizovať, porovnávať, prenášať, analyzovať, uchovávať výsledky vedeckých výskumov prostredníctvom počítačových technológií. Promptné a presné informácie sa stali najdôležitejším artiklom a to až do takej miery, že určujú nielen pokrok, ale sú zdrojom moci a bohatstva. Lyotard otvorene hovorí: „Poznatky sú a budú produkované aby mohli byť predávané. Budú spotrebované, aby mohli byť zhodnotené v novej produkcii: v oboch prípadoch je cieľom výmena“ [Lyotard 1984, par. 5]. Táto myšlienka spája niekoľko znakov postmoderného spôsobu života. Poznanie, okrem toho, že sa stalo predajnou komoditou, podlieha taktiež konzumnému kolotoču: výroba – spotreba, resp. ponuka – dopyt. Jeho získavanie sa neriadi hľadaním pravdy, ale, ako už bolo povedané, snahou podporiť súčasný model porozumenia sveta a zvyšovaním hospodárskeho obratu.

V ére informačných technológií, kde je už takmer všetko poznanie uložené mimo ľudského poznávacieho aparátu sa mení úloha individuálneho človeka i štátu ako ústrednej riadiacej zložky spoločnosti. Prístup a schopnosť zaobchádzať s najnovšími výtvarnými výdobytkami sa stáva kľúčovou kompetenciou pre iné oblasti vedy a ešte viac rozdeľuje jednotlivcov (a jednotlivé krajiny) na chudobné a bohaté. V tomto tvrdení sa nekonštatuje iba materiálna chudoba ale aj nedostatok, či skôr nedostatočný prístup k informáciám, nakoľko sa neúmerným spôsobom upevňuje spojenie finančných a vzdelávacích možností. Význam stráca aj pôvodná myšlienka učenia sa, pretože nie je až tak dôležitá samotná „vedieť“, ako byť schopný požadovanú informáciu vyhľadať v zmysle populárneho sloganu: „všetko je na webe“. Vzdelanie jednotlivca si tak čoraz viac vyžaduje iba rámcové poznatky, ktoré je v prípade potreby možné obohatiť doplnením z vonkajších databázových zdrojov. Tak je dnes

už možné, že viac ako polovica individuálneho ľudského poznania sa nachádza vo virtuálnej realite USB kľúčov, súborov, diskiet, pamäťových jednotiek či na internete.

Kresťanské projekty pokroku

Civilizačný rast tvorí však len jeden vrchol trojuholníka, ktorý je rozhodujúci pre formovanie Európskej identity. Ďalšie dva – Grécka kultúra a kresťanstvo, aj keď v súčasnosti považované za menej rozhodujúce, vytvárali v minulosti základné európske hodnoty. Najmä náboženský spôsob života silno apeloval na myšlienku pokroku, vzťahoval ju však predovšetkým na duchovný zápal priviesť pohanské národy k pravému a jedinému Bohu, neskôr sa zdôrazňovalo úsilie rozvíjať kresťanský model spoločnosti. Pokrok sa chápal ako zápas o spásu jednotlivca. V dnešnej dobe sa táto myšlienka obohacuje o celoplanetárne súvislosti: globálnu zodpovednosť, vzájomnú spoluprácu, kontinuitu pokroku s možnosťou trvalo udržateľného života na Zemi, a tiež spásy nielen pre človeka ale pre všetko jestvujúce.

V situácii nehumánnej technokracie, mravnej neistoty a emocionálneho chladu vznikajú mnohé filozofické systémy snažiac sa využiť nové možnosti humanitných vied a rehabilitovať pôvodný význam pojmu „pokrok“. V 20. storočí sú to novotomistické filozofie a procesuálne teológie, ktoré oceňujú vzrast a úlohu civilizácie, ale dovoľávajú sa nevyhnutnosti obohatiť ju o ducha. Aj z kresťanského pohľadu je dynamika, pohyb a zdokonaľovanie hybnou silou vnútornej podstaty spoločnosti, pretože „*Pozemská obec nie je spoločenstvo ľudí usadených v pevných a konečných príbytkoch, ale ľudí, ktorí sú na ceste*“ [Maritain 1947: 145]. Kultúra má však dvojaké ciele: pozemské a večné. K prvým patrí spoločnosť s takým materiálnym, legislatívnym a etickým zabezpečením, ktoré chránia ľudský život (v súčasnosti aj život celej planéty) a najviac vyhovujú nadčasovému záujmu osoby. Pozemské ciele, ktoré zahŕňujú vedecko – technický, duchovný, intelektuálny a umelecký pokrok, ak sa správne realizujú, sú taktiež užitočné a spoločne prispievajú k večnému cieľu. V praktickom živote to znamená predovšetkým uskutočňovanie tých hodnôt, ktoré neporušujú prirodzené práva osoby, rešpektujú jej vnútornú hodnotu, využívajú výsledky vedy a techniky na rozvoj nielen vyspelých krajín, ale aktívne sa zúčastňujú na raste celého spoločenstva, dokážu odmietnuť aplikáciu poznatkov, ktoré rozvracajú prirodzený poriadok ľudskej spoločnosti či environmentálnu rovnováhu vrátane konzumu a nekontrolovateľného využívania prírodných zdrojov. Kresťanské myslenie sa pritom nevyhýba najnovším poznatkom vedy a techniky. Procesuálna teológia reprezentovaná Teilhardom de

Chardin kreatívnym spôsobom spája vtedajšie vedecké objavy s náboženskými interpretáciami pokroku, keď predpokladá, že realita celého vesmíru je neukončená, zameraná na víziu v budúcnosti, ktorej priamou realizáciou je spása a večnosť. Biologická evolúcia je iba jednou z častí vývoja celého vesmíru, ktorý prechádza dvoma smermi: prvý umenšuje moc hmoty a materiálneho sveta, druhý smeruje k stále komplexnejšiemu zduchovňovaniu všetkých častí kozmického procesu, vzrastu slobody, spirituality, citlivosti, jednoty. Dejinný vývoj tak omnoho viac súvisí s duchovnou ako s materiálnou kultúrou: „*Historicky je život, (teda vlastne sám vesmír vo svojej najaktívnejšej časti) vzostupom vedomia*“ [Teilhard de Chardin 2005:12]. Myšlienka vzrastu univerza a jeho finálneho naplnenia evokuje mravný záväzok založený na dvojakom prepojení:

a) prepojení, v ktorom zodpovednosť, spolupatričnosť, participácia vytvárajú pevnú interdependenciu medzi všetkými časťami univerza. Tu môžeme spomenúť nevyhnutnosť zachovania prírody pre záujmy človeka, globálne riešenie environmentálnych problémov, spoluprácu a podieľanie sa západného sveta na rozvoji chudobnejších krajín.

b) prepojenie dimenzie časnosti a večnosti, kedy večnosť nie je svetom „iným“ oddeleným od tohto sveta, ale kontinuálnym pokračovaním a završením toho súčasného. Takéto zjednotenie opätovne integruje do postmoderného axiologického kontextu hodnoty, ktoré sa podieľajú na civilizačnom, ale aj duchovnom zveľadovaní života – láska, spolupatričnosť, solidarita, empatia, obetavosť, podpora. Práve tieto vytvárali v minulosti primárnu motiváciu pre hlbavého a citlivého človeka Európy, ktorý nejde po povrchu vecí, ale hľadá pravú, vnútornú pravdu a usiluje sa jej rozpoznanie aplikovať v praxi.

Kresťanské filozofie tým zásadne odmietajú kultúrny paralelizmus, v ktorom sa materiálny a duchovný pokrok chápu ako navzájom nesúvisiace oblasti, ako aj postmodernú teóriu nekonečného množstva jazykových hier s autonómnymi pravidlami, metódami, cieľmi. Zastávajú koncepciu jednoty, ktorá vníma svet ako celistvý a harmonický celok podporujúci rast všetkých jeho častí. Volajú po obnovení pôvodnej identity európskej kultúry, ktorej formovateľmi boli predovšetkým grécka koncepcia rozumu chápaného ako Logos a kresťanské náboženstvo, ktorého konštitutívnym princípom je láska. Dnes sú omnoho viac ako v minulosti aktuálne slová Teilharda de Chardin: „*Milujte sa, pretože zahyniete*“ [Teilhard de Chardin 2005: 59]. Podobným spôsobom nás taktiež varoval súčasný pápež Benedikt XVI.: „*Ak Európa nebude exportovať svoju vieru, že Boh je pravda a pravda je božská, bude exportovať svoju neveru, to znamená presvedčenie, že neexistuje žiadna pravda, žiadne právo, že nie je dobro...Bez idey absolútna bude Európa už len geografickým pojmom*“ [Ratzinger 1993: 93].

Záver

Súčasnú hľadanie geografických a ideových limitov pojmu Európa, ktoré vstalo spolu s rozširovaním Európskej Unie a schvalovaním Euroústavy naznačilo, že otázka sebauvedomenia a hľadania miesta medzi ostatnými spoločnosťami je nanajväčš závažná a aktuálna. Zdá sa však, že tento kontinent sám seba omnoho viac identifikuje ako ekonomický celok, než zoskupenie národov vyznávajúcich rovnaké kultúrne a etické hodnoty. Tento prístup čoraz viac odkrýva vnútornú ambivalenciu pokroku a znásobuje riziká, ktorým čelí súčasné kultúrno – historické smerovanie. Myšlienka výlučnosti civilizáčného rastu sa stala priam samovražednou pre Európu. Alarmujúcim zostáva i fakt, že sa západný model kultúry presadzuje celoplanetárne ako jediný správny, takže z nátlaku ekonomického a vedecko – technického pokroku je možné uniknúť iba za cenu hospodárskej a medzinárodnej izolácie.

O Európe sa smutne hovorí, že je jediným územím, ktoré otvorene popiera svoje kultúrne bohatstvo. Zbavuje sa tak nielen zodpovednosti, ktorá jej bola uložená v záväzku starostlivosti o človeka a svet, ale aj svojho autentického cítenia, myslenia, výnimočnosti, slobody, možnosti usmerňovať vývoj udalostí. Ak chce znovu získať pevné miesto v súčasnom procese globalizácie a liberalizácie, mala by prestať spájať pokrok s násilným kolobehom výroby a spotreby, falošným optimizmom racionalizmu a totálne neeurópskou teóriou o poznaní ako o „užitočnom opise sveta“. Mala by sa navrátiť k pôvodnému hľadaniu pravdy a jej nadväznosti na vnútorný zmysel dejín, ktorého odhalenie vychádza z prirodzeného rozumu a je potvrdzované vo svedomí ako vnútornom božom hlase každého jednotlivca.

LITERATÚRA

- FOUCAULT, M.: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Nakladatelství Svoboda 1994.
- LYOTARD, J.F.: *Postmoderná situácia*. In: FOUCAULT, M a kol: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991.
- LYOTARD, J.F.: *Hrobka intelektuála a iné články*. Bratislava: Archa 1997.
- LYOTARD, J. F.: *The postmodern condition, A report on knowledge*. (1984) [online] [citované 4.9. 2009]. Dostupné na: <<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/lyotard.htm>>
- MARITAIN, J.: *Kresťanský humanizmus*. Praha: Univerzum 1947.
- RATZINGER, J. : *Naděje pro Evropu?*. Praha: Scriptum 1993.

RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Bratislava : Kalligram 2006.

TEILHARD de CHARDIN, P.: *Úvahy o šťastí a lásce*. Velehrad – Roma: Refugium, 2005.

BIBLIA. Liptovský Mikuláš – Banská Bystrica: Transcius a Slovenská bibliká spoločnosť, 1999.

S U M M A R Y

The contribution deals with the shift in understanding of the term „progress“ in the development of Western civilization. It focuses on changes that are evident in its self–reflection and self–evaluation. It compares the contemporary expression „progress“ that puts emphasis exclusively on technical and scientific development and neglects spiritual dimension, with creative understanding provided by Christian intellectual thinking.

2.4 Je identita ohrozením politiky? (Ku konvergencii plurality a identity)

M I C H A L Z V A R Í K

Revolúcia v roku 1989 bola poznačená vlnou nadšenia typickou pre každú radikálnu zmenu, ktorá je motivovaná neadekvátnymi očakávaniami. Postkomunistické krajiny sa rozhodli pre cestu transformácie na liberálnu demokraciu, ktorá má svoj nevyhnutný predpoklad v tzv. otvorenej spoločnosti a hodnote tolerancie ako jej fundamentálneho atribútu. Výhodou politického zriadenia v otvorenej spoločnosti je zápas o moc medzi stranami, ktoré sa na ceste za dovŕšením svojich cieľov zriekajú politického násillia, čím umožňujú – povedané slovami Karla R. Poppera – nekrvavú zmenu. No tieto udalosti majú aj svoj protipohyb v podobe nacionalizmu, ktorého rastúcu silu pozorujeme v súčasnosti. Prijatie krajín strednej Európy do klubu liberálnych demokracií prinieslo integráciu do nadnárodných štruktúr, no na druhej strane môžeme badať istý strach zo straty vlastnej národnej identity, poháňaný rozmachom nacionalizmu, čím sa do politiky vnášajú národné a rasové predsudky vzpierajúce sa ideálu otvorenej spoločnosti. Dokonca je možné tvrdiť, že identita môže byť voči súčasnej otvorenej spoločnosti vyslovene nepriateľská: existuje dostatok dôvodov domnievať sa, že pouličné vyčíňanie extrémistických skupín, akého sme svedkami nielen u nás, ale i v susedných krajinách, je iba jedným zo znakov, ktorý ich spája s predvojnovými fašistami v Taliansku, či paramilitantnými jednotkami SA v Nemecku. Udalosti, ktorých sme svedkami, (viac než len) naznačujú, že máme do činenia s istými derivátmi totalitných ideológií.³⁵ Predsudky v pozícii politickej moci nie sú produktom posledných dvadsiatich rokov a netýkajú sa iba stredoeurópskeho regiónu. Preto neprekvapuje, že identita sa stala predmetom politicko-filozofickej reflexie už dávnejšie, najmä v súvislosti s rozmachom nacionalizmu a totalitných hnutí; táto reflexia viedla k záverom, ktoré sa snažia politiku od predsudkov a identity odčleniť. Významný medzník v tomto smere

³⁵ KATUNINEC, M.: *Fašizmus, národný socializmus a komunizmus. K ideovým zdrojom, praxi a možným rizikám návratu totalitarizmu*. Bratislava: Veda 2009, s. 423.

predstavuje dielo Hannah Arendtovej a jej myšlienka, že slobodný politický priestor má svoju jedínú nevyhnutnú podmienku v pluralite, čím sa politika od identity stáva existenčne nezávislá.

Naše úvahy pozvoľna smerujú k problému tolerancie z dvoch dôvodov. Prvým dôvodom je, že hodnota tolerancie je z tábora politických extrémistov spochybňovaná. Druhý dôvod je ten, že tolerancia ako nevyhnutná podmienka existencie otvorenej spoločnosti a pluralitného života nie je od identity nezávislá, ale je produktom štruktúry subjektu, ktorou je utváraná aj identita. Tým sa otvára priestor, kde identita a pluralita nestoja v nepriateľskej opozícii, ale v nevyhnutnej konvergencii.

Politika bez identity?

Situácia, v ktorej do vzájomnej politickej hry vstupujú predsudky založené na určitej identite, môže volať po takej politickej teórii, ktorá by chcela preukázať, že politika sa bez identity dokáže celkom jednoducho zaobísť. Táto teória musí preukázať, že medzi politickým konaním a identitou nie je vzťah, ktorý by nebolo možné pretrhnúť bez toho, aby sme stratili samotnú politiku. Hannah Arendtová v diele *Vita activa* chápe ako jedínú podmienku konania v politickom prostredí (odhliadnuc od samozrejmych podmienok natality a mortality) pluralitu utvárajúcu politický priestor, v ktorom sa ukazujú jednotliví aktéri.³⁶ Politické konanie, vyznačujúce sa tým, že je vždy konaním spoločným, je politickým *iba* v podmienkach plurality.

Kľúčový je tu teda pojem plurality. Pluralitou nemyslíme iba strohú „mnohosť“ jednotlivcov. Pojem „pluralita“ znamená ďaleko viac, pretože do seba zahŕňa rozmanitosť, bez ktorej pluralitu nie je možné myslieť. Ako ľudia máme spoločné to, že sme ľudia, ale taktiež aj to, že každý z nás je jedinečný a nenahraditeľný: „Konanie vyžaduje pluralitu, v ktorej sú všetci totožní v tom zmysle, že sú všetci ľuďmi, ale ako takí sú totožní tým pozoruhodným spôsobom, že žiaden z nich nie je taký istý, ako ktokoľvek iný...“³⁷ Ľudstvo je charakterizované rozmanitosťou, nie však v zmysle abstraktnej kolektívnej entity, ale jednoducho ako atribút každého konkrétneho človeka. Pluralita ako rozmanitosť je odlišná od „matematického“ a abstraktného pojmu množstva. V matematickom množstve sú konkrétne jednotky ľubovoľne zameniteľné, pretože sa pri nich predpokladá vzájomná totožnosť, ktorú v prirodzenej skutočnosti nenachádzame. S prepožičaním jazyka fenomenológie môžeme

³⁶ ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa neboli o činném živote*. Praha: OIKOYMENH 2007, s. 16.

³⁷ ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 16–17.

tvrdiť, že v číslach sa nám nedáva „vec samotná.“ Pluralita, tak ako sa s ňou stretávame prirodzenom živote spoločenstva, je vzdialená od matematického „množstva“ tým, že do seba zahŕňa rozmanité a nepodobné ľudské bytosti.

Rozpor medzi identitou a pluralitou u Arendtovej vyvstáva pri popise totalitárnej praxe. Identita má v slovenčine svoj najbližší ekvivalent v slove „totožnosť“; identické potom predstavuje to, čo je „totožné“, rovnaké. Konflikt medzi pluralitou a identitou zodpovedá rozdielu, ktorý vyvstáva medzi rozmanitosťou a totožnosťou. Totalitárna prax je vo svojej podstate založená na zdôrazňovaní identity v zmysle „totožnosti“, rovnakosti ako základného charakteru určitej skupiny, ktorá prostredníctvom násilia a teroru presadzuje „pochod dejín“ nemilosrdný voči iným skupinám, s ktorými sa neidentifikuje. Ak Arendtová v tradícii republikanizmu vyzdvihuje pluralitu, činí tak v opozícii voči totalitarizmu postavenému na zdôrazňovaní identity. Totalitarizmus nielenže vyvstáva z masy vykorenených a navzájom totožných (nerozlíšiteľných) jedincov, ale túto uniformitu priamo vytvára prostredníctvom teroru, ktorý „nahradzuje hranice a cesty styku medzi jednotlivými ľuďmi železným putom, ktoré ich drží pospolu v tak tesnom zovretí, že ich pluralita akoby mizla v jedinom človeku ohromných rozmerov.“³⁸ Totalitarizmus tak nie je iba iným druhom politiky (v zmysle spoločného konania), ale prakticky jej zrušením. Túto skutočnosť dosvedčuje aj „vodcovský princíp“, podľa ktorého sa vôľa celého spoločenstva má zhodovať s vôľou jediného a neomylného vodcu stojaceho v jej centre.³⁹

V Arendtovej diele rozpor medzi republikanizmom a totalitarizmom teda zodpovedá rozporu medzi pluralitou a identitou, ktorý je jednoznačne riešený v prospech plurality. A tak Étienne Tassin v nadväznosti na Arendtovú vyslovuje nad úlohou identity v politike ortiel: „Na vytvorenie občianstva v prísnom republikánskom zmysle slova nie je potrebná žiadna náboženská, etnická, ba dokonca ani národná identita. Chceme tým povedať, že nijaká príslušnosť, ani identifikácia s daným spoločenstvom nie je potrebná na to, aby bol jednotlivec uznaný ako politický aktér na verejnej scéne spoločného konania.“⁴⁰ Vyzdvihnutie plurality neznamená jednoducho zánik určitej identity, ale iba to, že pre ukazovanie vo sfére vecí verejných je možné identitu takpovediac „odložiť“. Inými slovami pre politickú účasť sa nevyžaduje asimilácia.

³⁸ ARENDTOVÁ, H.: *Původ totalitarismu*. Praha: OIKOYMENH 1996, s. 628.

³⁹ ARENDTOVÁ, H.: *Eichmann v Jeruzalémě. Zpráva o banalite zla*. Praha: Mladá Fronta 1995, s. 184.

⁴⁰ TASSIN, É.: *Fenomenologická intersubjektivita a pluralita*. In: KARUL, R. – MURÁNSKY, M. – VYDROVÁ, J.: *Intersubjektivita v globálnej situácii*. Bratislava: FÚ SAV 2006, s. 161.

Prejudiciálna identita

Je riešením súčasných politických sporov jednoducho postoj, podľa ktorého je pred vstupom do politického priestoru možné identitu dať bokom? Niet žiadnych pochyb, že súčasný politický (ak je tento prívlastok vôbec namieste) extrémizmus je založený na zdôrazňovaní spoločného na úkor rozmanitosti, na nacionálnych a rasových „mýtoch“, ktoré to, čo je spoločné, vyzdvihujú; pričom to, čo je odlišné, odmietajú a násilne potierajú presne podľa dialektického vzorca „my verzus oni“. Navzdory tomu sa domnievame, že v Arendtovej koncepcii je význam identity do značnej miery podcenený. Identita skutočne môže byť pre slobodný politický priestor osudná, no pri zdôrazňovaní tejto črty nám uniká jej ambivalentná povaha, ktorá z nej činí dvojsečnú zbraň. Táto ambivalentnosť spočíva v tom, že sa môže podieľať ako na zániku slobody a plurality, tak aj na ich pretrvaní. Identitu v tomto prípade musíme chápať širšie, než len konkrétnu (náboženskú, národnú a pod.) identitu, totiž ako výsledok procesu identifikácie. Politická sféra v zásade nie je nevyhnutne podmienená stotožnením sa s určitým národom, náboženstvom, či s rasou. No na druhej strane identita *vždy* v sebe nesie určitú previazanú hierarchiu hodnôt, bez ktorých politická sféra nie je možná. Prežitie politického priestoru závisí od toho, nakoľko sa s ním daná spoločnosť identifikuje, to znamená nakoľko ho prijme za svoj ako určitú dominantnú hodnotu a nakoľko iné podoby „politiky“ odmieta.

Identita je výsledkom procesu zakorenenom vo vnútornej ľudskej ontológii. Podľa Jona Millsa a Janusza Polanovského je každá identita vždy určitým spôsobom vytvorený predsudok, tak ako každý z nás je určitým spôsobom prejudiciálne zainteresovaný.⁴¹ Pri predsudku musíme rozlišovať dve základné roviny. V prvej rovine máme do činenia s predsudkom ako fenoménom, ako s niečím, čo sa ukazuje vo fenomenálnej realite. Sem patria všetky predsudky, s ktorými sa v bežnom živote stretávame: od rasizmu a antisemitizmu cez etnocentrizmus až po sexizmus a homofóbiu. Pre každý z týchto predsudkov je charakteristické, že vyvstáva za osobitých okolností, v iných podmienkach a v odlišnom prostredí.⁴² No pre všetky tieto predsudky platí, že majú svoj pôvod v ľudskej ontológii. Pre túto rovinu navrhujem termín „prejudiciálnosť“ (prejudice).

⁴¹ MILLS, J. – POLANOVSKI, J.A.: *The Ontology of Prejudice*. Amsterdam: Rodopi 1997, s. 11.

⁴² YOUNG–BRUEHL, E.: *Anatomy of Prejudices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1996, s. 31–32.

Prejudiciálnosť je *a priori* štruktúrou subjektu dialektickej povahy, ktorá podmieňuje celok ľudského života od jeho najvnútornejších duševných zážitkov až po spoločenské a kultúrne celky, a dotýka sa tých najpovrchnejších banalít každodenného života, ako aj rozsiahlych interkultúrnych konfliktov. Ako apriórna štruktúra prejudiciálnosť vôbec umožňuje vznik hodnôt, čiže je podmienkou možnosti hodnotového usudzovania vôbec. Naše sudy nie sú neutrálne, pri každom úsudku vyjadrujeme určité hodnoty, ktoré sú naplnené vnútornou dialektikou. Pri hodnotení takmer automaticky zvýrazňujeme naše preferencie, či už hodnotíme vzhľad a oblečenie alebo kultúrne zvyky. Predsudky sa nevyhnutne spájajú s tvorbou hodnôt a tak predsudok ako určitá hodnota zasahuje do sveta, v ktorom sa človek s niečím identifikuje a zároveň odmieta to, s čím sa táto identifikácia nezhoduje. Tým sa do nášho posudzovania vnáša dialektická hierarchia, v ktorej povyšujeme to, s čím sa identifikujeme a zároveň znehodnocujeme to, čo sa od našich preferencií líši. V každom hodnotiacom súde tak nachádzame dva dialekticky späté procesy identifikácie a diferenciácie, prvý z nich naše preferencie vyzdvihuje, druhý ponizuje to, čo je od týchto preferencií odlišné. Mills a Polanovski na rozdiel od tradície vlastnej najmä sociálnej psychológie a sociológie, nechápu predsudok iba ako omyl v myslení či nemiernu generalizáciu (overgeneralization), alebo ako výsledok latentného sociálneho tlaku. Táto charakteristika sa dotýka predsudkov ako fenoménov, ale nie samotnej prejudiciálnosti. Predsudok na úrovni subjektívnej štruktúry nie je nabitý číro negatívnym nábojom, ale je vnútorne ambivalentný, pričom táto ambivalencia zasahuje celok ľudského života, v ktorom sa môže prejaviť buď v prirodzenej a neškodnej podobe alebo ako patológia.⁴³

Prejudiciálna povaha tolerancie a „intolerantná tolerancia“

Ak naše úvahy zameriame na hodnotu tolerancie, neunikne nám, že tolerancia predstavuje pre naše tvrdenia istý problém, ktorý pred nás stavia nasledujúce otázky: 1.) Ako je možná tolerancia? 2.) Nie je teória prejudiciálnej identity chybná, ak je hodnota tolerancie možná a skutočne zastávaná? 3.) Za predpokladu, že teória prejudiciálnej identity platí, nie je hodnota tolerancie iba ilúziou? Politickú sféru sme charakterizovali ako priestor ukazovania sa politických aktérov a tento politický priestor má svoju podmienku v pluralite, ktorá je v tomto prípade nielen „*conditio sine qua non*, ale *conditio per*

quam.“⁴⁴ Ak má byť vôbec politika možná, predpokladá hodnotu tolerancie, ktorá je hodnotou vo vzťahu k odlišnosti. Hodnota tolerancie sa na prvý pohľad ukazuje byť s apriórnu prejudiciálnosťou v očividnom rozpore. Ak by tento názor bol pravdivý, politický priestor v Arendtovej zmysle by bol ohrozený, čeliac v tomto prípade obvineniu z pretvácky. („Oblúbeným“ argumentom politických extrémistov je, že tolerancia a demokratické princípy, nie sú ničím iným než blamážou.) Hodnota tolerancie je produktom prejudiciálnej subjektivity a preto je naplnená podobnou prejudiciálnou dialektikou, aká je charakteristická pre všetky hodnoty. Preto sa prejavuje paradoxne ako „intolerantná tolerancia“.

Tolerancia je rešpektovaním odlišnosti, ktorej sa tým priznáva nárok na miesto vo svete. Toto uznanie nároku existencie je viac než len akési „bytie vedľa seba“ v kolektívnej juxtapozícii starostlivo prehradenej životným priestorom. Tolerancia je štýlom „spolu-žitia“ v priestore zdieľanom spoločne. V takomto priestore „ja“ stráca svoje absolútne nároky, pretože iba vlastným ohraničením môže v tomto priestore „spolu-žať“. Ak je tolerancia riešením problémov a pnutí vnútri spoločnosti, tak jedine tým zvláštnym spôsobom, že je úlohou, ktorá nikdy nekončí, a ktorá je pred človeka postavená zakaždým pri stretnutí s odlišným. Tolerancia je dynamická, vnáša do človeka zápas, ktorý tolerantný človek musí „strpieť“, „niesť“, „znášať“ (najbližší slovenský ekvivalent k slovu „tolerancia“ je práve „znášanlivosť“). Tolerantný človek potom nie je ten, ktorému odlišné neprekáža, ale človek, ktorý sa nenecháva strhávať svojimi „prvotnými“ inklináciami. Aby tolerancia nezostala iba zbožným priáním, požaduje ospravedlnenie svojho nároku aj z druhej strany. Ak sa tolerancia má stať súčasťou života pluralitnej spoločnosti, nie je iba jednostrannou požiadavkou, ale požaduje po druhom, aby uznal moje nároky a môj priestor.

Ambivalentná povaha nášho života, zakorenená v apriórnej štruktúre, sa výrazne vyjavuje práve vo vzťahu k tolerancii. Tolerancia nie je ničím daným: v kolektívnej identite je prirodzene vpísaná tendencia, ktorá sa voči odlišnosti stavia otvorene nepriateľsky. Navzdory tomu je tolerancia produktom tej istej štruktúry. Preto v hodnotových súdoch tolerantného človeka vždy nájdeme neodlúčiteľnú dialektickú dvojicu identifikácie a diferenciácie. Ak človeka, ktorý si cení vlastnú tolerantnosť, nazveme rasistom, s veľkou pravdepodobnosťou u neho spozorujeme silnú vlnu nevôle. Táto radikálna podoba intolerancie sa nestretáva s predstavou, ktorú si o sebe vytvoril, a s ktorou sa vnútorne stotožnil. Je takisto veľmi pravdepodobné, že tento človek odmieta

⁴³ MILLS, J. – POLANOVSKI, J.A.: *Ontology of Prejudice*, s. 114.

⁴⁴ ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 16.

určité podoby intolerancie, s ktorými sa každodenne stretáva. Intolerancia je jednoducho niečo, čo *nemôže* tolerovať.

Intolerancia zdôrazňuje národnú, rasovú či náboženskú identitu na úkor identít ostatných, je v ostrom protiklade s intolerantnou toleranciou už na základe ľudskej prejudiciálnej povahy. Tolerancia, ktorá stojí v pozadí otvorenej spoločnosti nie je prehnané znášateľným postojom voči všetkým potenciálnym názorom a postojom, ale intolerantnou toleranciou kladúcou nárok vzájomného znášania. Iná podoba tolerancie je buď iluzórna (prípade tolerancie, kedy všetkým názorom a postojom je pripisovaná rovnaká hodnota) alebo priamo falšná (v prípade politického extrémizmu, kedy ide o tolerovanie práva na neznášateľnosť).

Demokratický politický priestor ukazovania prežíva spolu s otvorenou spoločnosťou a tá prežíva natoľko, nakoľko sa intolerantná tolerancia stane súčasťou jej identity. Presvedčenie, že rozmanitosť je ohrozovaná túžbou po identickosti, že identita v sebe nesie prvky ohrozujúce prirodzenú pluralitu – to predstavuje nedocniteľný význam Arendtovej myslenia. No identita tu vystupuje iba v zúženej a nedocnenej podobe. Kým pluralita v zmysle rozmanitosti je jednoducho skutočnosťou, ktorú totalitné praktiky dokázali nanajvýš narušiť, nie však zničiť, existencia slobodného politického priestoru nie je samozrejmosťou. Rozsah identity zaplňa celú ľudskú skutočnosť a preto politický priestor nie je možné vytvoriť niekde, kde by identita ako taká nezasahovala. Isteže je možné v súlade s Tassinom tvrdiť, že národná, náboženská, či iná identita nie je nevyhnutná preto, aby sa človek podieľal na verejnom živote. No ak sa hodnoty nevyhnutne snúbia s identitou v tom zmysle, že rozhodujú o tom, čo je objektom obdivu, a čo terčom pohrdania, tak existencia politického priestoru je na identite závislá.

L I T E R A T Ú R A

- ARENDOVÁ, H.: *Eichmann v Jeruzaléme. Zpráva o banalite zla*. Praha: Mladá Fronta 1995.
- *Původ totalitarismu*. Praha: OIKOYMENH 1996.
- *Vita activa neboli o činném živote*. Praha: OIKOYMENH 2007.
- KATUNINEC, M.: *Fašizmus, národný socializmus a komunizmus. K ideovým zdrojom, praxi a možným rizikám návratu totalitarizmu*. Bratislava: Veda 2009.
- MILLS, J. – POLANOVSKI, J.A.: *The Ontology of Prejudice*. Amsterdam: Rodopi 1997.

TASSIN, É.: *Fenomenologická intersubjektivita a pluralita*. In: KARUL, R. – MURÁNSKY, M. – VYDROVÁ, J.: *Intersubjektivita v globálnej situácii*. Bratislava: FÚ SAV 2006.

YOUNG–BRUEHL, E.: *Anatomy of Prejudices*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1996.

S U M M A R Y

Facing the present social and political events the problem of identity arises as a very crucial issue in connection with politics. Hannah Arendt's reflection on identity emphasize destructive impact of identity on a free society. Therefore she advocates the concept of political action that does not depend on identity. In this article the author is proposing the concept that does not underestimate the vital function of identity for preservation of free political sphere. Identity is the product of *a priori* prejudicial structure and following the dialectical processes of identification and differentiation selects and evaluates objects of superiority and inferiority.

3. Transformácia postmodernej identity z pohľadu náboženstva a výchovy

Okrem zodpovednej výchovy v rodine a systematického vzdelávacieho procesu (organizovaného štátom) má bezpochyby obrovský vplyv na formáciu osobnej identity aj náboženstvo. Človek, ktorý sa zamýšľa nad vlastnou existenciou, si napokon aj uvedomuje, že integrita viery a rozumu spôsobuje ľuďom neopakovanú vnútornú radosť, ktorá ich potom motivuje k jednote s druhými ľuďmi aj s Bohom. Avšak vzrast poznania je takmer vždy závislý od lásky k pravde a od poznania, že kresťanstvo v sebe nesie potenciál transcendingúci národy i nacionalizmy. Kríza identity je preto vždy aj krízou náboženskou.

V súvislostiach s náboženským kontextom, možno povedať, že v strednej Európe bolo už od druhej polovice 9. storočia pevne stabilizované kresťanské náboženstvo. Toto výsadné postavenie sa v súčasnosti radikálne mení pod vplyvom reálneho multikulturalizmu. Kresťanstvo je stále viac marginalizované a mnohí (zväčša však mladí ľudia) sa nadchýňajú budhizmom, východnými meditáciami, hoci by v týchto krajinách, kde toto náboženstvo po celé stáročia formovalo ľudí, ich kultúru a spoločnosť, pravdepodobne nechceli žiť. Ďalším znakom tejto diskrepancie je aj stále vzrastajúca otvorenosť pre novopohanstvo.

Postmoderna odmieta všetko formálne a umelo udržiavané, vrátane inštitúcií, ale otázkou je, čo hodnotnejšie ponúka? Človek vždy túžil a bude túžiť po hlbokej autentickej duchovnosti, lebo vo svojej najintímnejšej podstate je *homo religiosus*, a rovnako tiež po jednote a integrite viery a života. Moderní ľudia sú dnes (snáď ako nikdy predtým) unavení z marketingu, z reklamných spotov vyzývajúcich ku konzumizmu, ale aj s prísľubov o nekonečnom pokroku, ktorý zavádza ľudí tým, že im sľubuje raj na zemi, hoci pravdou vekmi overenou je, že zem je len miestom prechodného, nie trvalého pobytu.

To, čo dnes hádam ľudstvo najviac potrebuje je odvaha ku kritickému dialógu s multikultúrami a multináboženstvami. Na základe takéhoto dialógu potom možno pokročiť v prechode od individualistickej kultúry ku kultúre

spoločenstva založeného na láske. V tomto procese sa však vyžaduje nový spôsob pochopenia potreby spolupráce, myslenia, konania i hľadania autentických ciest k reálnej jednote bez povyšovania sa jedných nad druhých. Nikto z ľudí a ani žiaden národ nevlastní pravdu celú, celosť pravdy je nad nami. Kvôli tomuto pochopeniu potrebujeme kultúru načúvania druhým s účasťou srdca, v ktorom je zdroj jednoty a múdrosti. Teda nie záplava slov ako najrozšírenejší habitus súčasných intelektuálov, vedcov, filozofov, politikov, ale skutky podľa miery srdca.

3.1 Postmoderna a eticko–hodnotový rozmer identity človeka pri vstupe do EÚ (K niektorým problémom identity človeka po roku 1990)

ANNA KLIMEKOVÁ

Problematika postmoderného chápania identity človeka je dnes, v dobe po tzv. moderne nielen v našich, ale i v celoeurópskych podmienkach úzko spätá s hľadaním vlastných, osobnostných morálnych hodnôt, ktoré sú práve teraz tak aktuálne, akými neboli v celých dejinách. V úvahách súčasnej doby vystáva viac otázok, týkajúcich sa identity človeka v súvislosti s jeho sebanachádzaním, sebaidentifikáciou, sebarealizáciou, seba projekciou a všetkým tým, čo súvisí s identitou človeka, ktorá je v našich časoch už postmoderná, diskurzívna, partikulárna, dávajúca im nový habitus, habitus subjektivity, jazykových hier, komunikácií, re–definovania už definovaného a symbolov.¹ Všetko uvedené je dané rýchlym prechodom informácií o človeku a svete, ktoré U. Hanners nazval: „... svetom, ktorý je a zároveň i nie je „globálnou dedinou“, kde všetky morálne prvky (vrátane identity osoby človeka) prechádzajú množstvom podôb, pričom vo vnútri novej podoby nestrácajú znaky morálnej identity, ani rozdielnosti. Inak povedané, ide o recyklovanie známeho antropologického termínu „ekuméné“. V skutočnosti život v globálnej ekuméné prináša neustále „zosieťovanie“ (network) variabilných prvkov, ktoré tvoria nové systémy tak v oblasti filozofie, filozofickej antropológie i etiky, nezabúdajúc na skutočnosť, čo znamená postmoderná identita človeka“ (Hanners, 2006, s. 125). Nedá nám však poznamenať (i keď s malou dávkou ironie), či toto je tá tak „krásna postmoderna“, v ktorej sa postupne stráca pojem osoby človeka, racionality, a o ktorej neustále hovoríme, neuvedomujúc si skutočnosť, že prichádza k strate univerzálnej sebarealizácie a následne i identity človeka (pozri: Hauer, 2006, s. 109–113).

V dôsledku uvedeného nastupuje „subjektivita príbehov“, ktoré prežíva človek sám, ako osoba prežívajúca všetko, čo sa prežiť dá.² To je jeden

¹ Toto problematikou sa výrazne zaoberajú: M. Čarnogurská; V. Behúnová; J. Kaliský; S. Hubík, (názvy ich prác uvádzame v literatúre).

² STARK, S.: porov.: *Hermeneutický vzťah jedinca a spoločnosti*. In: Zborník: Medzi modernou a postmodernou II. Partikularita a univerzalita. Prešov: Grafotlač, 2006.

z dôvodov, prečo práve dnes je tak potrebné riešiť tieto otázky, keď ich zdobíme oným „čarovným“ pojmom „postmoderná identita“.³ Pravdou zostáva, že identita vyrástla z antickej a židovsko–kresťanskej tradície, ale cesta jej formovania sa historicky menila vzhľadom k zmenám v sociálnej realite, a tým i morálky a celého hodnotového systému človeka ako osoby. Ak máme hovoriť o človeku a hľadaní jeho identity v antropologicko–etických rozmeroch, môžeme povedať, že identita človeka je tým fenoménom, ktorý je úzko spätý s celou sociogenézou ľudskej kultúry a jej následnými zmenami, ktoré sa týkajú otázok bytovania človeka ako osoby vo svete.⁴

Pri analýze integrity identity človeka po roku 1990 v celom jeho diapazóne, zrazu sa nám začne črtať nielen moment potreby kultivácie ľudskej osoby ako takej (ktorá postupne, historicky vzaté, upadávala a prenikala do zabudnutia), ale následne na to i všetky problémy, týkajúce sa kultivácie ľudskej identity (pozri: Kaliský, 2006, s.211–218). Človek vždy stál i stojí v centre filozofických, filozoficko–antropologických, morálno–hodnotových úvah, stojacich pred otázkou, čo sa stalo s našou identitou, tak „krehkou“, „citlivou“ (snáď rokmi i zabudnutou, zakázanou, či nevyhovujúcou a nepotrebnou ...?). A navyše – čo ju ešte čaká v nasledujúcich desaťročiach nového tisícročia po vstupe do EÚ?

V osobe človeka sú „vložené“ všetky základy, ktoré predurčujú, aby sa človek stal sám sebou.⁵ To znamená tým, ktorý hľadá, nachádza, využíva, ale i kritizuje vlastnú identitu. V postmoderne, či lepšie, v podmienkach formujúcej sa „Novej Európy“⁶ ju však znovu re–interpretujeme, re–definujeme iným spôsobom a inými metódami výskumu (pozri: Poněšický, 2006, s. 59–87), a to vôbec nie je náhodné. Ľudská osoba a jej substancia sú vyjadrením (alebo mali by byť) vyjadrením humánnosti ľudského „Ja“, ktoré ponímame na začiatku 21.storočia v podobe „inakosti“.⁷ Sú to podoby identity, ktorá je určená podobou „novej Európy“, vstupom do EÚ a s tým súvisiacimi zmenami v tom najširšom rozmere. Nota bene, skúmanie identity človeka vždy súviselo s vlastnou sebaidentifikáciou, sebaútváraním, sebahodnotením a všetkými axiologickými rozmermi tvorby a formovania vlastnej identity.

³ HUBÍK, S.: porov.: *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert, 2003.

⁴ MOKREJŠ, A: porov.: *Duchovní ráz našej doby*. Praha: Triton, 2004.; Nosek, J.: Hra, veda a filozofie. Praha: FÚ ČAV, 2006.

⁵ BLAHA, L.: *Sociálna spravodlivosť a identita*. Bratislava: ÚPV SAV, 2006.

⁶ Tejto problematike venuje pozornosť H. Hrehová v monografii: *Etika, sociálne vzťahy, spoločnosť*. Bratislava: FÚ SAV, 2005.

⁷ Týmto otázkam sa venuje práca T. Münza: *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: Kaligram, 2008.

De facto, ide o tú identitu, ktorého základ obsahuje v sebe to „nepoznané“, čo sme tak dlho hľadali, ale akosi sme to nemohli nájsť v minulosti, dobre „známej“, predsa však len neurčitej a „neznámej“ čo do jej spracovania.⁸ Človek pri vstupe do EÚ, zisťuje, že ide o nové, humanistické videnie mravných hodnôt v celom ich rozsahu, ktoré má výsostne eticko–antropologický rozmer. A práve ten nám kedysi unikal do neznáma. Práve toto je ten „vklad“ do tvoriacej sa novej podoby identity, ktorá obsahuje sumár všetkých po sebe nasledujúcich identifikácií identity človeka predchádzajúcich rokov. Mozaika interpretácií, ktorú zrazu vidíme, sa často mení, je celkom iná, než tá, ktorú sme poznali (či mohli poznať...?) pred rokom 1990, a ktorá v tých, ktorí si zachovali svoju tvár, zanechala nie práve najlepšie spomienky a viedla k niečomu, čo je plné prázdnych ilúzií a nedosnívaných snov (pozri: Kliková, 2007, s. 268 – 321).

Identita osoby človeka je procesom stálych premien. Nie je stavom dosiahnuteľným s konečnou platnosťou, ale dynamickým procesom s určitými vývinovými fázami. Genéza identity človeka predstavuje teóriu ľudského vývinu v jeho osobnostnom a sociálnom chápaní. Je teóriou, ktorá určuje vývin osoby v horizontoch humanity a morality. *„Morálna integrita je späť do sebazapojením sa do reálneho života, ako i spôsobom pohľadu na svoju osobu, akceptujúc tú realitu, v ktorej človek žije. Ak človek nájde sám seba a prenikne do vlastného vedomia, začína dávať tým zmysel svojej existencie; to všetko je späť nielen s otázkou, ako človek dosahuje autentickú, tak neopakovateľnú existenciu vlastného Ja, i s tým, ako ju môže narušiť, ba až stratiť“* (Klimeková, 2007, s. 78). Preto sa pýtame: Stratili sme a znovu našli vlastnú identitu v rámci vnútorne protirečivého spôsobu života v 21. storočí? Stále platí, že: *„Znovu nachádzame a hľadáme identitu osoby človeka, jej tendovanie a ďalší rozvoj, úprimne si hovoriac, že takto to predsa nebolo, či nedalo sa (...?...)“* (Umlauf, 2002, s. 39).

K určujúcimi momentom identity prináleží viacero fenoménov. Medzi najdôležitejšie patria: 1. individualita, 2. situovanosť človeka, 3. autenticita, 4. sloboda, 5. sebaidentifikácia a 6. sebaopoznanie (pozri bližšie: Múnz, 2008, s. 51 – 75).

Pred človekom stojí ale vážna úloha – vyriešiť problém vlastnej, osobnostnej identity v podmienkach vstupu do EÚ. Proces jej tvorby je späť s utváraním konkrétnej životnej projekcie a s tvorbou nových hodnôt.⁹ A keďže sme ešte stále v prvej dekáde nového milénia a obdobia postmodernity, je táto úloha nielen naliehavá, ale i potrebná. Dosiahnutie vlastnej identity osoby je postupným procesom a integruje v sebe to, čím sa osoba stala vo

⁸ KLIMEKOVÁ, A.: porov.: *Filozofická antropológia (Človek a svet)*. Prešov: LANA, 2007.

⁹ FEARN, N.: porov.: *Jak a o čem přemýšlejí filozofové*. Praha: Portál, 2004.

vývinovom procese a tým, čím sa stane v budúcnosti. Hľadanie novej identity má rozmer de–finovania seba samého, sebaidentifikácie, morálno–hodnotovej stability a potreby vlastného morálneho konania.¹⁰

Mravná identita osoby človeka mala, a stále má hodnotovo–mravný rozmer, ale akceptácia mravných hodnôt predstavuje zložitý proces. Ak by sa tento proces stal len akýmsi vonkajším rešpektovaním mravných princípov a noriem autoritatívnej moci, ktoré by boli prijímané skôr automaticky, na základe určitej koncepcie, či uzatvorených doktrín, nebolo by možné realizovať rozvoj vlastnej mravnej identity a kreativity osobnosti. Je jasné, že morálne princípy a normy určujú človeku čo a ako má robiť. Vo vzťahu k axiologicko–sociálnym fenoménom sa do popredia dostáva aktualizácia morálnych hodnôt s tromi faktormi, pôsobiacimi na cyklickú aktualizáciu špecifických hodnôt, ktoré sa viažu k identite človeka (pozri: Hogg, M., 2003, s. 28– 42). Uvedené faktory podmieňujú aktualizáciu konkrétnych morálnych hodnôt a atribúciu ich významov. Ale „systém dynamickej stability“, vyznačujúci sa dlhodobým evolučným trendom, vytvára hodnoty, ktoré pozná európska kultúra už veľmi dlho. Prináležia k nim také hodnoty, akými sú: sebauskutočnenie, sebarealizácia, náboženské osvietenie, participácia, kooperácia – a s nimi súvisiace štyri základné hodnoty: 1. hodnota slobody, 2. rovnosti, 3. bratstva a 4. spravodlivosti.¹¹

„Svet hodnôt neexistuje sám osebe, bez človeka. Hodnotovosť vnáša do sveta prirodzenej duchovnej a materiálnej podstaty sám človek. Je to práve on, ktorý atribuuje i vo svojej vlastnej podstate elementy ľudskej morality a identity. Konkrétny človek je vždy človekom a teda aj „gruntovne“ ľudsky univerzálnym, človekom. Ale zároveň je vždy konkrétnym, jedinečným, ľudským a neopakovateľným“ (Klimeková, 2007, s. 78). V jeho podstate je uložená schopnosť vlastného sebaurčenia, mravného rozhodovania, identifikácie sa s mravnými hodnotami a dosiahnutie vlastnej identity. Hodnotový proces je procesom aktívneho hľadania, objavovania, akceptácie a identifikácie osoby

¹⁰ Problematika sebaidentifikácie, sebanachádzania, sebarealizácie v súvislosti s identitou človeka, stojí v centre celoeurópskych úvah, je alfou aj omegou skúmania človeka, ktorý hľadá pravdu. Niektorí si neželajú, aby sme o nej hovorili, pretože je zbytočná. Iní zasa naopak. Ako príklad uvediem príbeh *Bocca de la verita* – Ústa pravdy. Rímska *Bocca de la verita* stváruje ľudskú tvár s otvorenými ústami, do ktorých mohol človek, ktorý sa nemusel ničoho báť, vopchať ruku. Prichádza tam veľa ľudí z celého sveta, ale akosi sa každý obáva tam vložiť ruku. Podľa všetkého, majú strach o svoju ruku (či lepšie o vlastné svedomie), preto sa poobhliadnu a odídu. Čoho sa boja? Svojej ruky, alebo svedomia?

¹¹ Táto problematika je spracovaná v prácach: Bauman, Z.: *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta, 2002.; Descombes, V.: *Stejná a jiné*. Praha: Oikoymenh, 2006.

človeka, ktorú (žiaľ) sme nemohli v rokoch minulých poznať. Doba sa však zmenila a následne s ňou i všetky morálne hodnoty, vrátane identity človeka. V súčasnosti existujú jej rôzne chápania a v ich podstate je uložená schopnosť vlastného sebaurčenia, mravného rozhodovania, identifikácie sa s mravnými hodnotami a tým i dosiahnutie pravej identity. Hodnotový proces je procesom hľadania, objavovania, akceptácie a identifikácie. O tom však možno hovoriť až dnes, na začiatku 21. storočia pri vstupe do EÚ. V „teórii života“ sa otvára poznanie reálneho mravného života (ktorý bol tak dlho „za-tvorený“, zahalený, nepoznaný, nedovolený, etc...) a iba v tomto hodnotovom vzťahu môžeme stanovovať a uskutočniť konkrétnu filozoficko-antropologickú reflexiu identity človeka.

Etické učenie nie je len kódexom príkazov a zákazov. Naopak, akceptujeme stanovisko N. Hartmana, že etika nič nepredpisuje a nemôže plniť funkciu povinnosti a zodpovednosti či byť zákonodarcom ľudského života. Nemôže zovrieť človeka do určitej schémy (čo sa však, tak často stávalo), ale privádza človeka k vlastnému slobodnému utváraniu života. Etika môže určiť, čo je mravne dobré, nemôže ale mravnému vedomiu nič vnucovať, môže ho len usmerňovať (pozri: Hartman, 2002, s.43 – 57). Človek sa svojou identitou autentizuje. Ako duchovno-sociálna bytosť si uvedomuje a prežíva vlastnú existenciu, to znamená akceptuje seba, pozoruje sa a hodnotí osobné správanie vo vzťahu k vlastným mravným kritériám a vlastnému hodnotovému systému.

Schopnosť uplatnenia tohto hodnotového systému samotným regulovaním, riadením a kontrolou svojich činov je prejavom mravnej autonómie identity osoby človeka. V osobnostnej štruktúre je najpodstatnejším, funkčne a hodnotovo najvýznamnejším článkom, práve svedomie človeka. Avšak svedomie nie je statický, vopred daný obsah vedomia, ale dynamický proces spätý s tvorbou identity konkrétnej osoby. Preto je tak dôležité (v procese mravného formovania ľudskej identity) rozvíjať v dostatočnej miere mravné svedomie. Redukcionizmus a neakceptovanie svedomia vedie k depersonalizácii a k degradácii celého duchovného sveta človeka. Ak však akokoľvek precízne sa budeme zaoberať touto otázkou, nikdy nebude svedomie definované a určené s matematickou presnosťou (pozri: Münz, 2008, s. 78 – 89). Etická výchova je trvalý životný proces integrácie emotivity a racionality. Má omnoho väčší diapazón ako len prijímanie hodnôt a noriem. Celý hodnoto-tvorný proces je procesom kreatívnym, osobnostne vlastným, je teda spätý s tvorbou vlastného života v prežitom skúsenostnom chápaní. Hodnoty nemožno overovať ako matematické poučky, ale musia sa preukázať prežívaním.

Mravnosť a identita človeka vo svojej prakticko-činnej podobe sa začínajú prejavovať v konkrétnej životnej situácii, keď si človek uvedomuje a pre-

žíva vnútorné napätie medzi rôznymi variantmi svojho vlastného správania. Začína si subjektívne klásť otázku: *pre čo sa má rozhodnúť?* Problematikou mravnej zodpovednosti sa obyčajne zaoberáme na hodinách etickej výchovy, ale etická výchova je zmysluplná iba vtedy, ak podáva postupy ako vytvárať mravné rozhodnutia. Akt voľby a rozhodovania v konkrétnych situáciách vylučuje konkrétne-činnosťnú inštrumentalizáciu, pretože človek má schopnosť vlastného sebaurčenia a mravného rozhodovania. Výsledný efekt vlastného rozhodnutia je spätý so zodpovednosťou vo vzťahu k vlastnej osobe i k iným subjektom v sociálnych súvislostiach. V tomto smere je významné voliť také stratégie a postupy, ktoré napomáhajú umocňovať zodpovednosť morálneho subjektu za dôsledky vyplývajúce z jeho vlastného konania a správania. V tomto smere sú inšpirujúce i niektoré myšlienky konzekvencialistických koncepcií a ich etická reflexia. Priama zodpovednosť morálneho subjektu za dôsledky, vyplývajúce z jeho konania, je finálnou fázou celého procesu obnovenia identity človeka. Jej dominantná báza sa utvára v spojení emotívneho a racionálneho, najmä ak ide o subjektívne hodnotové prežívanie.

Objavenie morálnych hodnôt identity prebieha v samotnom mravnom živote človeka. To nové, postmoderné, jednoducho všetko to, čo sa po roku 1990 musí uskutočniť v rámci formovania a kultivácie identity človeka, to všetko musí zrealizovať každý človek sám. Ani etika, ba ani etické učenie či etická výchova, filozofická antropológia či axiológia, nie sú „algorytmom“ ľudskej morálnosti, ani receptárom mravného správania a konania. Ergo, pred človekom ako osobou, ktorá si uvedomuje seba, stojí veľká a namáhavá, bytostná úloha. Konať tak, aby sme pre svoje morálne konanie nepotrebovali súpis všetkého toho, čo musíme a nemusíme, čo môžeme a čo nemôžeme, ale aby sme slobodne konali a potom v slobode hľadali a našli našu vlastnú identitu a nebáli sa povedať „*toto som Ja*“.

A na záver jedna otázka. Skutočne sme po roku 1990 našli našu vlastnú identitu, svoje „JA“, alebo je to iba fikcia, hra, či „nová realita“? A našou odpoveďou je: S tou dávnou sme sa rozišli a tú dnešnú si krvopotne vydobýjame, pretože je pre nás bytostne potrebná.

L I T E R A T Ú R A

- ČARNOGURSKÁ, M.: *Prečo transmoderna a prečo sa snažím byť jej obhajcom*. In: Medzi modernou a postmodernou II. Prešov: Grafotlač, 2006.
- BEHŪNOVÁ, V.: *Postmoderná antiracionalita*. In: Partikularita a univerzalita človeka a spoločnosti. Prešov: Grafotlač, 2006.

- BAUMAN, Z.: *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta, 2002.
- DESCOMBES, V.: *Stejně a jiné*. Praha: Oikoymenh, 2006.
- FEARN, N.: *Jak a o čem přemýšlejí filosofové*. Praha: Portál, 2004.
- HANNERZ, U.: *Complexity of identity and postmodernism*. London: LUP, 2006.
- HARTMAN, N.: *Struktura etického fenoménu*. Praha: Academia, 2002.
- HAUER, T.: *Postmodern Public Area*. In: Zborník: Postmoderna a univerzalita člověka. Košice: FF UPJŠ, 2006.
- HREHOVÁ, H.: *Etika, sociálne vzťahy, spoločnosť*. Bratislava: FÚ SAV, 2005.
- HUBÍK, S.: *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert, spol. s r. o., 2003.
- HOGG, M. A.: *Social and self identity*. Illinois: IUP, 2003.
- KALISKÝ, J.: *Načo ešte dnes etiku?* In: Zborník: Medzi modernou a postmodernou II. Partikularita a univerzalita člověka a spoločnosti. Prešov: Grafotlač, 2006.
- *Povaha medziobdobia*. In: Sborník: Medzi modernou a postmodernou III. Ostrava: KSV VŠB – TU, 2007.
- KLIKOVÁ, A.: *Mimo princip identity*. Praha: Radix, spol. s r. o., 2007.
- KLIMEKOVÁ, A.: *Filozofická antropológia (Človek a svet)*. Prešov: LANA, 2007.
- MOKREJŠ, A.: *Duchovní ráz naší doby*. Praha: Triton, 2007.
- MÜNZ, T.: *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: Kaligram, 2008.
- PONĚŠICKÝ, J. et. al.: *Člověk a jeho postavení ve světě*. Praha: Triton, 2006.
- UMLAUF, V.: *Evropské cesty k vlastnímu Já*. Brno: CDK, 2002.

S U M M A R Y

This study deals with the postmodernist problems of human being, individual and their identity in the new millenium and „New Europe“ in the postmodernist period. The study solves the issues of morals of subject – individual reflecting their past and makes the identity of an intersubject and individual present. The past of individual is what has been left behind and the future of an subject and their identity is not what will come on this own. The paper solves ethical, moral issues of individual in the cross – section of the past, the present, and the future in the postmodernist reality, perspective of the new millenium and after the accession into the „New Europe“ in 21st century.

3.2 Pokles dominancie skupinovej identity z pohľadu postmodernej religiozity

EVA ORBANOVÁ

Spoločenská atmosféra za posledných dvadsať rokov, ktoré nás delia od historického predelu v našej spoločnosti, sa výrazne zmenila. Evidentne spoločenské zmeny sa premietli do verejnej i súkromnej sféry. Zjavne ovplyvnili životný štýl človeka a jeho hodnotové orientácie. Podobne modifikovali zažitý vzor rodinného správania, manželských a rodinných vzťahov. Transformácia režimu sa postupne odrazila aj v oblasti tradičných religiozít, prevládajúcich v predchádzajúcom režime. Napriek tomu, že u nás pred rokom 1989 bolo hmatateľne porušované právo občanov na slobodu vierovyznania, náboženský život koncentrovaný v oficiálnych, ale najmä podzemných štruktúrach pulzoval. Z hľadiska sociológie náboženstva šlo o štruktúry kresťanských cirkví, denominácií a nepatrného počtu siekt. Očividne v bývalom Československu absentovali ostatné svetové náboženstvá ako i nové náboženské hnutia, ktoré vtedy už v iných európskych krajinách mali vytvorené pevné štruktúry. Situácia sa výrazne zmenila po páde železnej opony. Spoločne s prílivom novej religioznej vlny sa náboženský život v našej spoločnosti, podobne ako inde vo svete, výrazne atomizoval. Segregačné religiozne tendencie boli bezprostredne poznačené vplyvom multikulturalizmu, ktorý po roku 1989 mohol slobodne prenikať i do nášho slovenského prostredia.

Lineárnosť vzťahu skupinovej a osobnej identity

Prenikajúca vlna kultúrnej rôznorodosti bola aktuálne spojená so spoločenskou infiltráciou alternatívnych náboženstiev. Samotná religiozita bola odpradáva právom považovaná za fenomén, ktorý sa autenticky podieľa na formovaní jednak skupinovej ako i osobnej identity človeka. Implicitne tradičné náboženstvá sa bezprostredne spájali s dominanciou skupinovej identity, ktorej postuláty boli po stáročia dopredu sformulované, všeobecne prijímané a odovzdávané v náboženských komunitách. Analogický pojem ku „skupinovej identite“ je termín „prináležitosť“. Obsahový význam tohto pojmu podľa

Pavla Ambrosa „predpokladá istú závislosť jednotlivca na skupine, potrebu odkazovať na skupinu z toho dôvodu, aby našiel vlastnú identitu, t. j. také hodnoty a významy, ktoré polarizujú jeho slobodu. Nejde iba o to nájsť presnú funkciu, ale aj osobnú identitu jednotlivca“.¹² V minulosti identita náboženských skupín sa bezprostrednejšie premietala do osobnej identity členov skupiny. V prenesenom význame slova bola i pre okolitú spoločnosť zjavne čitateľná a principiálne očakávaná. Spoločenské očakávanie sa týkalo cieľov, postojov, pravidiel konania a správania sa členov náboženskej skupiny. Nepriamo v postojoch, mravnom konaní a vyznávaných hodnotách veriacich sa odrážali vieroučné pravdy a obsahy. Dokonca všetky tieto aspekty vplývali, vďaka etablovanej i keď nepísanej verejnej mienke, na hodnotovú orientáciu nábožensky neutrálného, alebo praktickým ateizmom ovplyvňovaného obyvateľstva.

Každý z nás vedome alebo intuitívne vníma, že fenomén osobnej identity je celoživotným a nezavršeným „údelom“ človeka. Tento doživotný projekt sa spája s plynutím života, ktorý je pretkaný neočakávanými, emergentne sa vynárajúcimi udalosťami, stretnutiami a ich autentickými reflexiami. Oproti tomu skupinová identita sa vyznačuje určitou formou statickosti a konzervácie. V podstatnej miere *status quo* vychádza zo všeobecne záväzných a prakticky nemenných náboženských rituálov, ktoré bezprostredne vstupovali a určovali rytmus života veriacej rodiny a jednotlivca. Rodinné oslavy napr. krstu, svadieb, ako i „slávenia“ smrti rodinného príslušníka sa konali podľa stanoveného rituálu a zároveň prispievali k upevňovaniu skupinovej identity nukleárnej či širšej rodinnej society. Dôležitým integračným faktorom skupinovej identity boli etické náboženské systémy. Prirodzene ich význam presahoval rámec náboženskej komunity i preto, že napríklad morálne atribúty kresťanstva obsiahnuté v prirodzenom zákone sú univerzálne prítomné v svedomí každého človeka.¹³ Táto skutočnosť v spoločnosti dostatočne legitimizovala pohľad na ľudskú prirodzenosť a prirodzené právo človeka. Naopak v posledných desaťročiach sme však svedkami toho, že „ľudská prirodzenosť“ sa stáva naliehavou úlohou a nie je viac vnímaná ako univerzálne daná a akceptovaná skutočnosť.¹⁴ Paradoxne práve problematika „rozkolísania“ ľudskej prirodzenosti sa stáva častým pred-

¹² AMBROS, P.: *Polarizace v české katolické církvi – cesty ke kvalifikované reflexi*. In: *Polarizace české katolické církve?* Velehrad: Refugium, 2000, s. 8–15. In: porov.: AMBROS, P.: *Spirituální zkušenost New Age a nový postoj člověka k církvi*. In: *Od Sofie k New Age*. Olomouc–Velehrad: Refugium, 2001, s. 184.

¹³ Porov.: „Tým ukazujú, že majú požiadavky zákona vpísané vo svojich srdciach, čo im dosvedčuje zákon a ich svedomie, aj ich myšlienky, ktoré sa návzájom obviňujú alebo i bránia.“ (Rim 2, 15)

¹⁴ Porov.: BAUMAN, Z.: *Individualizovaná spoločnosť*. Praha: Mladá fronta, 2004, s. 169.

metom spoločenského diskurzu. V intenciách postmoderného zmýšľania je nejasným a zároveň enigmaticky interpretovaným termínom. Podľa Zigmunda Baumana istým východiskom z tejto terminologickej nejasnosti je nahradenie pojmu „ľudská prirodzenosť“ termínom identita, pretože tento pojem je potrebné nielen teoreticky reflektovať a konsenzuálne sformulovať, ale v priebehu života človekom i autenticky vytvárať, čo inými slovami znamená teóriu v praxi overovať.¹⁵ Identita človeka má popri svojich parciálnych zložkách dôležitú etickú dimenziu vymedzenú medzi inými i autonómiou a integritou. Posledný akcentovaný termín pochádzajúci z pôvodného latinského slova *integritas*, označuje mieru či rozsah personálnych kvalít. V stoickej filozofii sa používal jeho etymologický ekvivalent *homologoumenôs zên*, označujúci „koherentné žitie“. Obsahová deskripcia slova integrita, podaná súčasným autorom Al Ginom v diele *Prečo je ťažké byť Bohom* (Why It's Hard To Be God), akcentuje najmä autentickú vernosť t. j. v morálnom konaní a neustálu snahu stelesňovať nadobudnuté cnosti a hodnoty, ktoré sa navzájom komplementárne dopĺňajú a posilňujú. Integrita sa tak bezprostredne dotýka sebaovládania, zdržanlivosti a sebakontroly.¹⁶ Práve aspekt kontroly morálneho správania jednotlivca bol skupinovou identitou legitímne ošetrovaný a zároveň spoločensky garantovaný. Prevládajúca lineárnosť vo vzťahu skupinovej osobnej identity však a priori nevylučovala ich vzájomnú dialektickosť. Mnohokrát exemplarita života svätých radikálne ovplyvnila aspekty skupinovej identity.¹⁷

„Logika“ transmodernej religiozity

Po stáročia tradičné náboženstvá vrátane kresťanstva predstavovali významný sociabilizačný faktor, ktorý i napriek nepriateľskému postoju bývalého totalitnému režimu, pozitívne napomáhal kreovať skupinovú ako i osobnú identitu u pomerne veľkej časti obyvateľstva. Ako som uviedla pôvodná religiózna jednofarebnosť tvorená kresťanstvom bola po roku 1989 zákonite vystriedaná príchodom nových náboženských kultov. Nástupom atomizovaných a individualizovaných religiozít, sa zvýšila celková neprehľadnosť náboženskej scény.

¹⁵ Tamže, porov.: s. 169.

¹⁶ GINI, A.: porov.: *Why It's Hard To Be God*. New York: Routledge, 2008, s. 56.

¹⁷ Náboženský život sa vždy spájal aj s prejavmi formálnej viery. Svätý Alfonz de Liguri (1696 – 1787) sa snažil tento neblahý jav v veriacich preklenúť zavedením slávenia nedele. Takmer celodenné slávenie malo prehĺbiť jednak osobnú vieru preniknutú autentickým vzťahom k Ježišovi Kristovi, pozdvihnúť mravný život v spoločnosti a to posilňovaním povedomia kresťanskej spolupatričnosti obyvateľstva. Porov.: Rey–Mermet, T.: *Člověk pre beznadějných*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1996, s. 57.

Novovzniknutú religióznu situáciu bolo obtiažne rekognoskovať, čo sa analogicky odrazilo v jej nedostatočnom, nejednoznačnom, oneskorenom reflektovaní a hodnotení, nielen zo strany laickej, ale i odbornej verejnosti. Dokonca oneskorené a značne odlišné názorové disproporcie sa dodnes objavujú i u tzv. profesionálnych cirkevných hodnostárov rôznych kresťanských cirkví a denominácií.¹⁸ Súčasne na obranu týchto hodnotiacich nezrovnalostí je potrebné uviesť, že dnes začína byť naozaj veľmi problematické rozlišovať a vytvárať ofenzívnejšiu obranu voči iracionalitám či nezmyslom prítomných v nových náboženstvách a zároveň rozlišovať medzi aktivitami a vierou vyjadrovanou bežnými výrazmi používanými v konvenčných náboženstvách.¹⁹ V rovnakom duchu sa vyjadruje i Anthony Giddens vo svojich postmoderných úvahách, keď na margo oslabenia pozície tradičných náboženstiev v spoločnosti uvádza: „*Naša éra zákonite prinesie náboženské oživenie a rozmanité filozofie new age, ktoré sa stavajú proti vedeckému prístupu*“.²⁰ Možnosť racionálnej argumentá-

¹⁸ V súvislosti s časovým oneskorením reflexie nových náboženských hnutí (new religious movements – NRM) môžeme uviesť rok vydania dokumentov, ktoré sa z príslušných teologicko-konfesionálnych pozícií zaoberali postmodernou (synkretickou) religiozitou. Prvé publikácia tohto druhu, medzi ktorými vyšla praktická brožúra pod názvom *Ako odpovedať na kultúry*, bola vydaná v roku 1993 vo vydavateľstve evanjelickej cirkvi a. v. Transcius. O pár rokov neskôršie katolícke vydavateľstvo Združenie Jas vo Zvolene vydalo Pastiersky list Konferencie biskupov Toskánska. Biskupi v ňom reflektovali a biblicky konfrontovali fenomény mágie, veštenia a démonských vplyvov. Podobne oneskorene, vzhľadom k takmer 100-ročnej existencii hnutia new age a jeho aktívneho dopadu na náboženský život veriacich, vychádza vatikánska štúdia, ktorá orientačne a v určitej miere študijnopastoračne mapovala novodobú religiozitu spolu s jej teologickými, etickými, psychologickými a sociologickými konotáciami. Štúdia pod názvom *Ježiš Kristus – prameň živej vody Kresťanská úvaha o new age* vyšla na Slovensku v SSV v Trnave 2005. V Čechách vyšla o rok skôr. Vzhľadom k tomu, že štúdia nemá normatívny charakter vládne v cirkvi nejednotný postoj voči mnohým duchovným praktikám, ktoré hnutie efektívne využíva i v radoch kresťanov.

Zjavné názorové ambivalencie panujú i v akademickej obci. Stáva sa, že samotní religionisti sa nedokážu jednak terminologicky ako i obsahovo zjednotiť na pojmoch: sekta – deštrukčný kult, psychokult atď. Dokonca poniektorí nesúhlasia s používaním pojmu sekta v dôsledku vyvolávania negatívnych emócií u obyvateľstva, čím by sa tak príslušníci siekt mohli cítiť diskriminovaní. Tým však dochádza k paradoxnej situácii. Totižto mnohí odborníci, predovšetkým psychológovia sa už celé desaťročia venujú tzv. výstupovému poradenstvu zo siekt. Odstránením termínu sekta (nebezpečný, deštrukčný kult) z religionistického priezoru by ich práca bola jasne diskvalifikovaná. Dodajme, že by sa tak stalo len na základe terminologickej nezhody, ktorá by však nekorešpondovala s faktickým stavom v oblasti siekt. Pričom samotné obe siekt sa napríklad na Slovensku nemôžu obrátiť na žiadneho špecialistu výstupového poradenstva, lebo ho jednoducho niet.

¹⁹ Porov.: DAWSON, L. L.: *The sociocultural significance of modern new religious movements*. In: Lewis, J. (ed.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 72.

²⁰ GIDDENS, A.: *Unikajúci svet*. Praha: Slon, 2000, s. 49.

cie voči mnohokrát absurdným a bizarným náboženským obsahom sa stáva nielenže čoraz problematickejšou záležitosťou, ale paradoxne sa jej vo zvýšenej miere musia venovať vedecké kapacity, ktoré tak namiesto serióznemu vedeckému výskumu sa zaoberajú dešifrovaním jednak obsahových nezmyslov ako i ich epistemologických prešľapov.²¹

Spomínané tendencie atomizácie a vysokej individualizácie, tzv. subjektivizácie religiozít sa priamo odzrkadlili v poklese významu skupinovej identity, ktorá vytvárala špecifické spoločenské portfólio pre formovanie osobnej identity i pre človeka žijúceho na prelome milénií. Naopak často krát sa stáva, že fenomén subjektivizácie viery vyúsťujú do problematického stavu tzv. sociálnej disonancie, ktorý negatívne vplyva na integritu a identitu človeka. Psychológia náboženstva tento fenomén dlhodobo rekognoskuje a definuje ho ako stav v ktorom vzájomná koordinácia aktivít, myslenia, postojev a emócií sa stáva separátna od ostatných atribútov konkrétnej osoby, pričom obe personálne určenia fungujú ako navzájom nezávislé celky.²² Potom ilustratívne jav sociálnej disonancie napríklad v bežnom živote sa môže prejavovať tak, že človek opanťaný, nie vedený a koncepcne usmerňovaný, novou spiritualitou prestáva plniť svoje povinnosti a morálne záväzky vyplývajúce z jeho stavu, resp. „obsadených“ sociálnych rolí. Dokonca v privátnej sfére môže nastať jednak popretie svetónázorových hľadísk, ako i narušenie súkromných a profesionálnych vzťahov a to „len“ v dôsledku prijatia nových spirituálnych obsahov. Jedným dychom sa však dá konštatovať, že každé náboženstvo prináša i svoje pozitívne výzvy a môže evokovať u človeka úprimné doznania. V tejto súvislosti vcelku úsmevne pôsobilo nedávne vyznanie bývalej spolužiačky z VŠ, keď povedala: „Vieš keby som skôr navštevovala kurzy Savčenka²³, určite by som sa nebola rozviedla“.

„*Tekutá identita*“ v „*tekutej modernite*“

Existenciálne postuláty ľudského života ako sú práca, povolanie, ekonomický status, hodnotový systém, personálne vzťahy sa bezprostredne dotýkajú

²¹ Vhodným príkladom je český klub skeptikov SISYFOS, ktorý už viac ako jednu dekádu slávnostne udeľuje anticeny tzv. Bludné balvany za „pomýlené myslenie, významné príspevky za kľamanie a zavádzanie verejnosti“. Bližšie internetový portál www.sisyfos.cz.

²² REBER, A.: *Dictionary of Psychology*. New York: Penguin Book, 1985, s. 208. In: Saliba, J. A.: *Psychology and the New Religious Movements*. In: Lewis, J. R. (ed.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. s. 322.

²³ MUDr. Vladimír Savčenko organizuje na Slovensku kurzy zamerané na zlepšenie kvality medziľudských vzťahov. Jeho prístup k realite je mierne povedané naivne idealistický. Podľa neho všetky choroby a narušené vťahy majú svoj pôvod v emocionálnej sfére človeka.

ľudskej identity. Projekcia osobnej identity na prelome miléníí v tzv. „tekutej modernite“ sa značne sproblematicovala, nakoľko nielen umiestnenie, ale aj miesta, na ktoré by sa človek mohol dostať a na ktorých by sa eventuálne mohol usadiť, rýchle rozpadajú a sotva môžu slúžiť ako cieľ „životných projektov“.²⁴ Slovom Miroslava Sapíka „dnešná doba vzbudzuje strach a vyvoláva zneistené pocity“²⁵. Citelne v nej dominuje nezakotvenosť, dočasnosť, destabilizácia, vládne v nej neprehľadnosť. Atribúty doby sa premietajú do povedomia postmoderného človeka, ktorý i napriek značne rozkolísaným spoločenským súradniciam hľadá stabilizačné provizorium, situované v intimitate svojej osoby. V určitom zmysle postmoderná doba provokuje človeka, podvedome obracia jeho pozornosť k antropologickým konštantám, všľudským určeniam ku ktorým náboženstvo patrí. Dnešná doba možno viac ako tomu bolo v minulosti provokuje človeka žiť ako *homo religious*. Dokonca pôvodné určenie *homo sapiens* je natoľko zneistené, že je výstižnejšie ho nahradiť pre dobu aktuálnejším výrazom *homo religious*. Termínom, ktorý by umožňoval práve v dôsledku objavujúcej sa subjektivizácii viery, legitimizovať spomínané iracionálne obsahy atakujúce pravidlá logického diskurzu.

Už roky registrujeme nástup alternatívnych religiozít, v ktorých nie je primárna príslušnosť ku skupine. Absencia stabilnej náboženskej komunity dáva človeku dvojaký pocit slobody. V prvom rade ide o „viera bez príslušnosti“ (believing without belonging)²⁶. Vytvára predpoklad pre „ušitie“ viery na mieru. Jednotlivec nielenže slobodne si skladá mozaiku svojej religiozity, ale ju dokonca slobodne predstavuje a v prípade potreby aj ruší. Známe sú prípady, kedy ľudia za krátke časové obdobie vystriedali niekoľko kultov. Druhý typ slobody sa viac dotýka intimity človeka, jeho mravného konania, hodnotovej orientácie ako i postoja k samotnému hriechu. Všetky tri uvedené oblasti sa v religiozite navzájom podmieňujú. V základe sa odvíjajú od pojmu hriech, ktorý je v náboženstve kategóriou par excellence. V mnohých postmoderných synkretických religiozitách je hriech preklasifikovaný na nevedomosť človeka, t. j. neznalosť, nevedenie si svojej božskej podstaty. Deifikáciou si samotný človek stanovuje svoj originálny hodnotový rebríček, formuje svoje pravidlá správania a konania. V niektorých prípadoch dokonca radikálne transformuje svoje vzťahy a ruší osobné záväzky. Vnímame, že „viera bez prí-

²⁴ BAUMAN, Z.: *Individualizovaná spoločnosť*. s. 172.

²⁵ SAPÍK, M.: *Hermeneutická interpretácia existencie a paradoxu víry u S. A. Kierkegaarda*. In: *Acta Moralia Tyrnaviensia III*. Trnava: FF UK TU v Trnave, 2008, s. 71.

²⁶ GÓMEZ, M. G.: porov.: *Výzva hnutia New Age a ako odpovedať na ňu*. In: Moravčíková, M.(ed.): *New Age*. c. d., s. 194.

slušnosti“ automaticky nahráva náboženskému a morálnemu pluralizmu (Religious and Moral pluralism – RAMP), pre ktorý platí nasledujúca axióma: „Ja verím, že Boh je niečo vo vnútri každej osoby, skôr než niečo mimo mňa“.²⁷

Atmosféra doby je poznačená stratou oporných bodov, jednotiacich nárácií, ktoré by mohli pomôcť človeku porozumieť svetu veľkých organizácii odpudzujúcich svojou neprehľadnosťou a cudzotou.²⁸ Napriek nezrozumiteľnosti, nás vytvorené štruktúry existencie viažu k sebe. Človek zasadený do labyrintu sveta sa snaží vybudovať prirodzený domov, majúci originálnu existenčnú pečať, ktorý by mu poskytoval bezpečie. Proprium par excellence je naša identita, poskytujúca subtílnu pocítovanú istotu v neistých časoch.²⁹ Pomocnú ruku v budovaní životného prístavu mu poskytujú nové religiozity, ktorých bohatá exemplarita supluje zabezpečenie a naplnenie životných potrieb a túžob človeka. Dotýkajú sa oblasti zdravia, vzdelania, emocionálnych stavov, psychických deprivácií, pocitov anxiety, ale i ekonomickej prosperity a nadobúdania manažerských schopností. Letný exkurz do sféry potrieb súčasného človeka nás nenecháva na pochybách, že alternatívne religiozity elementárnejšie a rukolapnejšie zasahujú do aktuálnych postulátov ľudskej identity, ako tomu bolo v prípade tradičných religiozít. Dôvodom je adaptovanie sa náboženských alternatív na nové spoločenské potreby.³⁰ Svojim zameraním sú tak mnohé kulty veľmi blízke mentalite dnešného človeka. Podobne môžeme konštatovať, že všeobecne dnes dochádza ku komercializácii a k sprofanovaniu náboženskej sféry. Prirodzene na základe týchto kvalitatívnych posunov predmet religionistickej a teologickej reflexie nie je potrebné redefinovať. Avšak religionistika, t.j. empirická veda o náboženstvách musela svoj slovník terminologicky obohatiť o tzv. kvázináboženské útvary, ktoré kulticky „operujú“ v rovine imanencie a účinné zasahujú do civilných oblastí ľudskej identity. Vhodným príkladom je pomerne široké spektrum tzv. The healing religions. Na Slovensku sú známe metódy: regresnej terapie, liečenie Bruna Gröninga, hlbinná abreaktívna psychoterapia, kineziológia, reiki atď.

²⁷ HEELAS, P., HOUTMAN, D.: RAMP: *Finding and Making Sense of the „God Within Each Person, Rather than Out There“*. In: *Journal of Contemporary Religion* 1/2009, Great Britain, Halstan Et Co Ltd, Amershan. s. 84.

²⁸ MACHALOVÁ, T.: porov.: Hans Jonas. In: *Dejiny etického myslenia v Európe a v USA*. Bratislava: Kalligram, 2008, s. 683.

²⁹ YOUNG, J.: porov.: *The exclusive Society*. London, 1999, s. 164. In: BAUMAN, Z.: *Individualizovaná spoločnosť*. s. 179.

³⁰ DAWSON, L. L.: *The sociocultural significance of modern new religions movements*. In: Lewis, J. R. (ed.): *The Oxford Handbook of New Religious Movement*. s. 76.

V súčasnosti nezanedbateľným fenoménom formovania identity človeka je elektronický priestor internetu (cyberspace, e-space). Internet, podobne ako ostatné médiá, je technicky multiplikovanou extenziou zmyslového aparátu človeka, ktorý mu môže poskytovať špecifické náboženské zázemie. Vzhľadom k anonymite a neprehľadnosti početných stránok je religiózna ponuka ťažko sledovaná. Odborníci na náboženstvá virtuálneho priestoru rozlišujú medzi tzv. *religion online* a *online religion*. V oboch prípadoch nachádzame obrovské množstvo internetových portálov. Prvá skupina *religion online* poskytuje komplexné informácie o náboženských skupinách náboženstiev, ktoré pôsobia a sú v spoločnosti oficiálne etablované. Zaujímavé sú práve *online religion* fungujúce v rézii studených médií. Návštevníkom poskytujú priestor pre virtuálnu interaktívnu participáciu napr. pri náboženskej liturgii, modlitbách, rituáloch, meditáciách a iných náboženských aktivitách.³¹ Ak návštevník stránok môže púhym klikom priamo vstupovať a manažovať náboženský rituál (zapáliť sviece, vybrať, priniesť božstvu kyticu kvetov, vzývať božstvo) vyvstáva v tejto súvislosti otázka nakoľko je kultické slávenie skutočné a nakoľko virtuálne. Hugh Urban, zaoberajúci sa sociológiou internetových kultov, ktorý ex post analyzoval deštruktívny kult Heaven's Gate, ho považoval za technologicky vytvorené náboženstvo. Podľa neho „*bolo jedno z prvých (náboženských siekt), ktoré sa rozšírili ako náboženstvo v pravom slova zmysle v počítačovom veku*“.³² Ja len dodám, že v tomto prípade virtuálne modifikovaná vidina dosiahnutia „supranaturalného sveta“ zobrala život niekoľko desiatkam ľuďom.³³

Hoci prípad sa týkal sektárskej skupinovej identity, dnes viacerí autori varujú všeobecne pred paušálnym prístupom k subjektu. Michel Lacroix v súvislosti s tzv. Ja-lógiou dodáva: „New Age spochybňuje už samotný predmet subjektu a na jeho miesto dosadzuje ničím neobmedzené individuum, ktoré v skutočnosti už nemá žiadnu identitu.“³⁴ Hoci staronová synkretická religiozita stotožňuje človeka s božstvom, paradoxne mu neumožňuje identifikovať

³¹ COWAN, D. E.; HADDEN, J. K.: *E-space and the changing nature of religious community*. In: Lewis, J. R. (ed.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, s. 120.

³² URBAN, H.: *The Devil at the Heaven's Gate: „Rethinking the Study of Religion in the Age of Cyber – Space.“* Nova Religio 3 (2). 2000. s. 282. In: tamže s. 123.

³³ Porov.: Náboženská sekta operovala v USA, jej členovia chceli dosiahnuť budúcu úroveň nazývanú TELAH (Evolučná úroveň nad ľudskou úrovňou). Preto v roku 1997 sa rozhodli ukončiť svoj život otravou barbiturátmi a odletieť na chvoste známej Hale –Bopp kométe, v tom čase žiariacej na oblohe.

³⁴ LACROIX, M.: *Co hlása New Age*. Olomouc: Refugium, 1998, s. 101.

sa so sebou samým, resp. s jednotlivými dimenziami osobnej identity. Rétorika segmentárnej náboženskej skúsenosti, praktizovanej v alternatívnych kultoch hovorí, že „identita každej ľudskej osoby je rozplynutá v univerzálnom bytí a v procese po sebe nasledujúcich reinkarnácií“.³⁵ Akási difúzna podstata identity označovaná výrazmi transpersonálnej psychológie „vyššie ja“, „univerzálna myseľ“ je v alternatívnej religiozite považovaná za skutočnú identitu človeka.³⁶ V tejto súvislosti môžeme hovoriť o negatívnom vplyve depersonalizačných techník. Pretože v dôsledku umelo navodených stavov, jedinec nevníma svoje telo a seba samého vo svojej jednote, ale ako parciálnu súčasť, segment všetkého existujúceho a fiktívne vyprojektovaného imaginárneho sveta.³⁷ Pertraktovaný termín osobnej identity však vykazuje priamu vzťahovú súvislosť s bezprostredne reflektovanou existenciou človeka.

L I T E R A T Ú R A

ACTA MORALIA TYRNAVIENSIA III, Trnava: FF TU v Trnave, 2008.

ABGRALL, J. M.: *Mechanismus sekt*. Praha: Karolinum, 2000.

BAUMAN, Z.: *Individualizovaná spoločnosť*. Praha: Mladá fronta, 2004.

GIDDENS, A.: *Unikajúci svet*. Praha: Slon, 2000.

GINI, A.: *Why It's Hard To Be God*. New York: Routledge, 2008.

Ježiš Kristus – prameň živej vody. Kresťanská úvaha o new age. Trnava: SSV, 2005.

Journal of Contemporary Religion 1/2009, Great Britain, Halstan Et Co Ltd, Amershan

LACROIX, M.: *Co hlása New Age*. Olomouc: Refugium 1998.

LEWIS, J. R. (ed.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Od Sofie k New Age. Olomouc–Velehrad: Refugium. 2001.

MORAVČÍKOVÁ, M. (ed.): *New Age*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví. 2005.

REMIŠOVÁ, A. (ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a v USA*. Bratislava: Kalligram, 2008.

REY–MERMET, T.: *Človek pre beznádejných*. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 1996.

³⁵ *Ježiš Kristus – prameň živej vody. Kresťanská úvaha o new age*. Trnava: SVS, 2005, s. 41.

³⁶ Tamže, s. 42.

³⁷ ABGRALL, J. M.: porov.: *Mechanismus sekt*. Praha: Karolinum, 2000, s. 190.

S U M M A R Y

The goal of this contribution is to compare phenomenon of collective and individual identity in view of the changed social and political situation in central Europe, including the former Czechoslovakia, where the democratic changes after 1989 markedly influenced religious life. The influence of multiculturalism markedly fractured and individualized the religious life of our society, so we can speak if the so called subjectivisation of feith. The subject phenomenas caused the loss of dominance of religious group identity. This contribution reflects the influence of depersonalized methods and *online religions*, which can, at the turn of millenium, dramatically interfere in the formation of the individuals identity.

3.3 Religiózná identita na Slovensku a v stredoeurópskom regióne po roku 1990

B R A N I S L A V Č A N I G A

Existenciálna otázka: čo majú ľudia na mysli pod bližšou špecifikáciou ich vlastnej identity, nie je vôbec jednoduchá. Kardinál Ján Chryzostom Korec vo svojej knihe *Úvahy o človeku I.* na otázku: Čo je človek? – ponúka zaujímavú odpoveď: „Otázku, čo je človek, možno spojiť s protiotázkou: Čo nie je človek? Môžeme povedať s básnikom – nie je strom, nie je kameň, nie je vec. Budete prirovnávať človeka k zvieratú? Dlho porovnávali človeka so zvieratú. Zviera má len prostredie, človek má svet. Zviera žije v situácii, človek zasahuje do situácie. Nehľadte na človeka len z jednej strany... Málokedy vidíme všetko naraz. Aj človeka poznám len postupne, z rozličných strán. Človek je hmota, hovoria jedni. Človek je duch – hovorili iní. Človek je jedno i druhé. To ho robí najzáhadnejšou bytosťou tohto sveta.“³⁸ V tejto odpovedi je, ako vidíme, zahrnutá filozofická, ale aj skúsenostná múdrosť človeka, ktorý prežil veľa, aj preto má jeho odpoveď váhu hodnovernosti, aká prináleží ľuďom kompetentným, ktorí požívajú autoritu.

Ľudská identita vo vzťahu k Bohu

Hoci je človek v mnohých sférach sám sebe záhadou, ako sme to videli v úvahe kardinála Korca, ale vyjadruje to aj *Kniha žalmov*³⁹, a špeciálne *Kniha Genézis*, ktorá podáva neoceniteľný pohľad na človeka, na ktorom stojí aj kresťanská antropológia: „A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1, 27).

Isté odpovede môžeme nájsť aj v iných náboženstvách. Tak napr. v súvislosti s aktuálnou návštevou tibetského duchovného – dalajlámu na Slovensku, ktorý ako predstaviteľ tibetskej formy budhizmu na svojich cestách po svete zvykne často zdôrazňovať, aby sa človek zadíval do seba a tam nájde odpoveď. Kresťanská filozofia aj v súlade s vyššie spomenutými biblickými citátmi skôr

³⁸ KOREC, J. CH.: *Úvahy o človeku*. Bratislava: Lúč, 1992, s. 116 – 117.

³⁹ Ž 64,7: „Hlbočina je človek a jeho srdce priepať.“

poukazuje na protichodnú skutočnosť a skúsenosť: človek pri hľadaní svojej identity v sebe samom sa vystavuje nebezpečenstvu, že zabľúdi v labyrintoch svojho vnútra. Rôzne, ba neraz aj protirečiace tvrdenia svetových náboženstiev a veľkých filozofií sú toho dôkazom.

A naopak, keď človek hľadá odpoveď na seba samého v Bohu a v jeho zjavení, s údivom pozoruje, že aj keď naďalej sú mu mnohé veci nejasné, ale základné smerovanie – počnúc svojím pôvodom a končiac finálnou destináciou svojej púte, vyjadruje fundamentálny zmysel svojej existencie: od Boha sme vyšli a k nemu sa vraciame. Človek pri spoznávaní svojej identity, vďaka svetlu Božieho zjavenia, spoznáva, že objaviť vlastnú totožnosť je nemožné za predpokladu, žeby sme ignorovali nášho Tvorcú. „*Veď stvorenie sa bez Stvoriteľa stráca.*“⁴⁰

Filozof a náboženský mysliteľ sv. Augustín (354 – 430), keď po dlhom hľadaní našiel svoju identitu a zmysel svojho života, priznáva, že bez pravdy, ktorú nám Boh podáva, by bol náš život, túžba objaviť našu identitu, a teda aj zmysel našej existencie len akýmsi prešľapovaním na mieste: „*Vyznávam ti, čo o sebe viem, vyznávam i to, čo o sebe neviem. To, čo o sebe viem, viem len tvojím osvietením, a to, čo o sebe neviem, tak dlho nebudem vedieť, kým sa moje temnoty nestanú pred tvojou tvárou jasné ako poludnie.*“⁴¹

Návrat k Bohu, poznanie a úcta k *Revelatio* – Božiemu zjaveniu nielenže neznamenajú manipulujúcu túžbu implantovať akýsi cudzorodý element do nášho myslenia, ale naopak znamenajú nesmierne uľahčenie na našej ceste k spoznávaniu a definitívnemu spoznaniu našej identity. „*Lebo si nás stvoril pre seba a nespokojné je srdce naše, kým nespočinie v tebe, Pane.*“⁴²

Ludská interaktivita pri hľadaní identity

Slová *Knihy Genezis* hovoria nielen o našej identite a jej poznaní na rovine *Boh verzus človek*, ale je v nich skrytá aj dimenzia *človek v spoločnosti* (ľudské spoločenstvo). Známy výrok z *Knihy Genezis* „*ako muža a ženu ich stvoril*“ (*Gn 1,27b*) korešponduje s myšlienkou, ktorú ten istý autor rozvíja v 2. kapitole, keď hovorí o Adamovi, ktorý spoznával svet okolo seba, „*ale pomoc, ktorá by mu bola podobná, nenašiel*“.⁴³ Akoby tým biblický spisovateľ nepriamo naznačoval, že mi ľudia – ako bytosti spoločenské – máme v sebe tendenciu

svoje poznanie konfrontovať s myšlienkami, postojmi a názormi iných. Dôvody, prečo tak robíme, sú rôzne. V niektorých prípadoch ide o túžbu presvedčiť iného o našej pravde, alebo nebudaj mu túto pravdu aj vnútiť. V iných situáciách je to prejav určitej neistoty: To, čo viem ako človek, aj to čo viem o sebe, je skutočne objektívnou pravdou o mne samom, alebo iba moje subjektívne a možno aj klamlivé presvedčenie?

Boh, vedomý si tejto našej neistoty, vyšiel človeku v ústrety tým, že večné Logos, jeho Syn, vzal na seba našu ľudskú prirodzenosť a tak na jednej strane ako Boh sám a svedok o Bohu par excellence nám priniesol pravdu o ňom a o človeku, a na strane druhej to zrealizoval spôsobom, ktorý je nám ľuďom najbližší: prihovára sa k nám ľudskou rečou a zároveň ako človek. Aurelius Augustinus v diele *O Božom štáte* k tomu poznamenáva: „*Tážko dosiahnuť poznanie Boha z jeho vlastnej podstaty, tým, že by sa k nej človek dajako priblížil. Boh neoslovuje človeka hlasom, ale pravdou, ak je človek schopný počúvať ho myslou, a nie telom. Veď zmysel (pre poznanie) je vyššia zložka v človeku, svojou duchovnosťou bližšia k Bohu. Sám Boží Syn sa stal človekom, aby naučil človeka myslou kráčať k Bohu skrze Boha človeka.*“⁴⁴ Ak by v osobe Ježiša Krista k nám hovoril iba človek, jeho tvrdenia o nás a o Bohu by nás mohli zaujať, dokonca aj fascinovať, ale vždy by to bolo iba tvrdenie človeka, ktorý sa môže myliť. Bol by pre nás iba jeden z lídrov či zakladateľov náboženských systémov, ktoré jedni akceptujú a iní im oponujú. Ako konštatuje prof. Helena Hrehová, Augustín, ktorého fascinovali predovšetkým antropologické otázky ako ľudská interiorita, duša, svet a pravda, všetky otázky existenciálneho charakteru orientoval na ľudskú identitu, nakoľko spolu s Platónom predpokladal, že večné pravdy nepramenia zo skúsenosti. Iba vďaka osvieteniu (*illuminatio*), ktorého zdrojom je Boh, dokážu ľudia tieto pravdy spoznať a pochopiť.⁴⁵ A tak človek pri hľadaní svojej vlastnej identity, svojho najvnútornejšieho „ja“ nachádza cestu k tomuto sebazpoznaniu cez poctivé a pokorné skúmanie seba samého, cez vzťahy s inými ľuďmi a ľudským spoločenstvom ako takým a cez vzťah k Bohu. Vo svojej najnovšej encyklike *Caritas in veritate* pápež Benedikt XVI. dodáva, že „*ľudské stvorenie má duchovnú prirodzenosť a realizuje sa v interpersonálnych vzťahoch. Čím autentickéjšie ich prežíva, tým viac dozrieva aj jeho osobná identita...Platí to aj pre národy. Metafyzická vízia vzťahu medzi osobami je teda veľmi užitočná pre ich rozvoj Rozum v tejto oblasti nachádza inšpiráciu a orientáciu v kresťanskom*

⁴⁰ DRUHÝ Vatikánsky koncil: *Gaudium et Spes*, čl.36

⁴¹ Sv. AUGUSTÍN: *Vyznania*, 10. kniha, 5. kap., Bratislava: Lúč, 1997, s. 262.

⁴² Tamže, 1. kniha, 1. kap., s. 29.

⁴³ Porov. *Genesis* 2, 21.

⁴⁴ Sv. AUGUSTÍN: *De civitate Dei*, 11. kn., 2. kap., Bratislava: Spolok sv. Vojtecha a Lúč, 2005, s. 324.

⁴⁵ HREHOVÁ H.: porov. *Etika v období stredoveku*. In: *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2009, s.127–128.

zjavení, podľa ktorého spoločenstvo ľudí nepohlčuje osobu do seba a neničí tak jej autonómiu, ako sa to deje v rôznych formách totalitarizmu. Naopak, ďalej ju rozvíja, pretože vzťah medzi osobou a spoločenstvom je vzťahom jedného celku voči druhému⁴⁶, pričom sa pápež odvoláva na sv. Tomáša Akvinského.⁴⁷

Religiózna identita v stredoeurópskom regióne

Tak, ako žiaden človek nie je opustený ostrov, ale je ovplyvňovaný, či si to uvedomuje a akceptuje to alebo nie, prostredím, v ktorom sa nachádza a spoločnosťou, v ktorej žije. Analogicky to platí aj o národoch. Aj náš slovenský národ žijúci v tomto stredoeurópskom a európskom priestore nie je akousi enklávou či getom. Bez ohľadu na trendy v jednotlivých historických etapách, či sú to snahy po otvorenosti voči vonkajším tak pozitívnym vplyvom ako aj negatívnym (skôr by sa zrejme žiadalo povedať pozitívne prijímaným negatívnym vplyvom), alebo keď dominovali obdobia izolácie (najmä povestná železná opona), nikdy sa neobjavilo obdobie, ani v čase najväčšej izolácie najmä voči Západu, kedy by sme mohli povedať, že sme išli úplne vlastnou cestou. Identita nášho národa je stvárnovaná duchovnými a kultúrnymi prúdmi, ktoré mali dopad na náš kontinent a na náš stredoeurópsky región.

V tejto súvislosti by som rád uviedol jednu skúsenosť z obdobia môjho pastoračného pôsobenia v USA. Poznal som tam zubára, pôvodom Íra, ktorého rodina pravidelne navštevovala Írsko napriek tomu, že ich predkovia prišli do Ameriky ešte v polovici 19. storočia. Čo ťahá týchto ľudí do krajiny ich predkov? Napriek tomu, že v novej domovine sa veľmi dobre etablovali, ich poznanie etnickej, kultúrnej a náboženskej identity svojich predkov akoby im pomáhalo nezabudnúť na dimenziu ich „írskosti“ ani za Veľkou mláskou a z nej vnútorne žiť. Aj pre nás je dobré uvedomiť si, čo dominantným spôsobom formovalo našu národnú a duchovnú identitu, aby sme tieto korene uchovali aj do budúcnosti.

Keď uvažujeme o našej identite a jej zmenách po r. 1989 v stredoeurópskom priestore, tak určite je dôležité pre človeka skúmať a poznať osobnú identitu a tiež vyjadriť aj duchovnú identitu národa. Našu slovenskú religióznú identitu totiž nemožno vyňať z kontextu religióznej identity Európy a stredoeurópskeho regiónu.

⁴⁶ BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2009, čl. 53, s. 82.

⁴⁷ AKVINSKÝ, T.: „Ratio partis contrariatur rationi personae.“ in *III. Sent.*, d.5, q.3 a.2; aj „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se et secundum omnia sua“ in *Summa Theologiae I-II*, q.21, a.4, ad 3.

Európska religiózna identita

Keď hovoríme o Európe a jej duchovnej a náboženskej identite, nebude na škodu pripomenúť, čo zdôraznil kardinál Jozef Ratzinger v jednej z úvah o duchovných základoch nášho kontinentu: „Európa – čo to vlastne je? Kde začína a kde sa končí Európa? Európa je zemepisným pojmom iba v celkom druhotnom význame: Európa nie je kontinent, ktorý možno zemepisne jasne vyhraničiť, je to skôr kultúrny a historický pojem.“⁴⁸ A náš rodák, kardinál Jozef Tomko počas návštevy Bruselu 9. septembra 2009 toto chápanie Európy nie natoľko v zmysle geografickom, ale skôr historickom a duchovno – kultúrnym špecifikoval takto: „Prístup historika, ba aj nestranného pozorovateľa k identite Európy nemá byť podmienený nijakou ideológiou, ani politickými, hospodárskymi alebo inými záujmami. Európa prešla z obdobia gréckej civilizácie cez rímske obdobie do kresťanskej civilizácie, ktorá sa postupne rozvíjala dvoma prúdmi.“⁴⁹ Pápež Ján Pavol II. v exhortácii *Ecclesia in Europa* („Cirkev v Európe“) apeluje na kresťanské korene kontinentu, v ktorom žijeme: „Nemožno pochybovať, že kresťanské náboženstvo patrí k najhlbším a určujúcim základom európskej civilizácie. V skutočnosti kresťanstvo dalo tvár Európe tým, že jej vtlačilo pečať niektorých základných hodnôt. Ešte aj moderné európske dejiny, ktoré dali svetu ideál demokracie a ľudských práv, čerpajú vlastné hodnoty zo svojho kresťanského dedičstva.“⁵⁰ V spojitosti s identitou človeka ako jedinca i člena vyšších celkov ako je napr. národ treba pochopiť, prečo vyššie citovaní lídri katolicizmu tak vehementne obhajujú kresťanské základy európskej civilizácie. Nejde tu o snahu dominovať, ale o túžbu dosiahnuť pochopenie, že ak pohrdneme naším duchovným dedičstvom a budeme ignorovať to, čo Európu stáročia budovalo a ešte stále buduje, môže to mať fatálne dôsledky na náš svetadiel i na chápanie človeka ako takého. Veľký moderný mysliteľ a náboženský filozof Romano Guardini v knihe *Das Ende der Neuzeit* (*Koniec novoveku*) keď spomína rôzne koncepty budovania sveta a ľudstva, vzdialené od kresťanstva alebo dokonca namierené proti nemu, pripomína, že v skutočnosti sa ešte stále opierajú o hodnoty, ktoré pramenia z Evanjelia. Podľa Guardiniho aj napriek silnejúcej sekularizácii sme ešte skutočné odkresťančenie nezažili. Aj napriek opozícii voči kresťanstvu či náboženstvu

⁴⁸ RATZINGER, J.: Európa, jej základy v súčasnosti a budúcnosti. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2005, s. 9–10

⁴⁹ TOMKO, J.: Európa a Slovensko, úvahy a poznámky. Brusel, www.tkkbs.sk, 9.9.2009.

⁵⁰ JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, edícia Pápežské dokumenty č. 45, 2004, čl. 108, s. 99.

ako takému akoby chýbala odvaha popierať aj hodnoty samotné, ktoré viera prináša, samozrejme hodnoty separované od vzťahu k Bohu. Až niektoré novodobé trendy v myslení a mentalite človeka i spoločnosti akoby túto odvahu našli. Znamená takáto „odvaha“ rozísť sa s náboženským pôvodom hodnôt pozitívum pre našu spoločnosť? To, čo ďalej píše R. Guardini pod výrazom „človek“ vlastne platí o celom človečenstve v kontexte pokusov o reinterpretáciu jeho identity: „*Obraz človeka v novodobej antropológii, či zameranej biologicky, psychologicky, sociologicky je taký, že sa v ňom človek nespoznáva. Dozvedá sa o sebe samé detaily, nachádza popisy vlastností, vzťahov, štruktúr – nikdy však seba samého.... Človek je v prvom rade osobou vymedzenou individuálne, je osobou povolanou Bohom, vo vzájomnom kontakte s vecami a inými osobami.*“⁵¹

V čase totality sa často zvykla viera, náboženstvo a túžba človeka po Bohu označovať za ópium ľudstva. A aj dnes niektorí hovoria, že viera spôsobuje človeku odcudzenosť. Guardini vo svojej úvahe poukázal na pravý opak: ak človek stráca so zreteľom Boha a svoj vzťah k nemu, začína byť zmätený zo svojej identity. Často krátko aj jednoduchí ľudia zvyknú zareagovať poznámkou: „je to poriadne pritiaľnuté za vlasy“, keď si vypočujú alebo prečítajú rôzne absurdné tvrdenia o človeku z pohľadu tých, ktorí vystupujú ako experti na človeka, ale Boha neuznávajú.

Religiózna identita na Slovensku

Z krátkeho náčrtu toho, čo vytváralo a formovalo religióznu identitu nášho kontinentu, ale aj toho, čo túto identitu deštruuje, môžeme nájsť v mnohom paralelu aj pri pokuse opísať religióznu identitu nášho národa. Aj v súvisi s duchovnou identitou Slovenska v už spomínanej prednáške kardinála Tomka v Bruseli odznali tieto myšlienky, ktoré výstižne poukazujú na korene našej religióznej identity: „*Aká je teda táto naša identita? Ja ju vidím v cyrilometodskom dedičstve, konkrétne v jeho obsahu. U Slovákov ostalo spojivo kultúry a kresťanskej viery ako niečo prirodzené a živé od samého začiatku. Kresťanská viera nás sprevádzala cez celé dejiny ako naša zakorenená identita. Nijaký vážny historik nemôže teda poprieť, že my sme sa kultúrne narodili v životnej spätosti s kresťanskou vierou a morálkou.*“⁵² Neraz, keď hovoríme o cyrilometodskom dedičstve, z ktorého dodnes žije naša krajina a náš národ, sa objavujú pokusy zredukovať zmysel pôsobenia solúnskych bratov. V časoch

⁵¹ GUARDINI, R.: *Konec novověku*. Praha: Vyšehrad, 1992, s. 64 – 65.

⁵² TOMKO, J.: *Európa a Slovensko, úvahy a poznámky*. Brusel, www.tkkbs.sk, 9.9.2009

protináboženského boja za socializmu bolo ich poslanie prezentované ako kultúrna misia, lebo nám priniesli písmo. Dnes sa často zneužíva ich sviatok na evokovanie nacionalistických vášní, alebo sa ich misia predstavuje v politickom zmysle – ako súčasť politických hier medzi Byzantskou a Franskou ríšou a taktizovanie predstaviteľov Veľkej Moravy. Až zarážajúco sa ignoruje skutočnosť, kvôli ktorej sa sv. Cyril a Metod vydali na cestu k našim predkom: prišli ako vierozvestovia, bez ohľadu na to, aké boli alebo mohli byť úmysly a zámery iných, ktorí by radi zneužili ich misiu. V tomto duchu znejú aj slová Jána Pavla II. v encyklike *Slavorum apostoli*: „*Hoci svätí solúnski bratia pôsobili v takých zložitých a neistých pomeroch, nijako sa neusilovali vnucovať národom, ktorým mali hlásať evanjelium, nepopierateľne vyššiu úroveň gréckeho jazyka a byzantskej kultúry. Ich ideálom bolo spojiť nových veriacich v Kristovi.*“⁵³ Inkulturácia, ako ju previedli naši vierozvestovia v 9. storočí, aj v modernej dobe nám môže v mnohom napomôcť v pochopení, čo je to religiózna identita. Idey kresťanstva, ktoré sa tu snažili zasiať aj iní misionári, sa podarilo sv. Cyrilovi a Metodovi preto tak efektívne presadiť, lebo nevystupovali ako tí, ktorí sa určité hodnoty snažia expandovať a vnucovať, ale naopak, mali v úcte nové prostredie, do ktorého prišli a tak aj evanjelizácia Veľkej Moravy znamenala nesmierne duchovné obohatenie a kultúrny rozmach nielen nášho národa, ale celého stredného aj východoeurópskeho priestoru. Kardinál Tomko v prednáške „*Cirkev a štát*“, ktorá odznela v Bratislave 10. decembra 2006, poukazuje na duchovnú silu misie zo Solúna, z ktorej naša vlasť čerpá dodnes: „*Na Slovensku sa nemusíme utiekať k iným pojmom a náboženským tradíciám. Máme svoju náboženskú a etickú tradíciu, ktorá je kresťanská a historicky sa stotožňuje s obsahom cyrilometodského duchovného dedičstva.*“⁵⁴

Zvykne sa hovoriť o mnohých vplyvoch či faktoroch, ktoré položili základy európskej náboženskej identity. Aj kvôli pravde, niekedy aj z dôvodov politickej korektnosti, sa zvykne pripomínať, že kresťanstvo nebol jediný smer, ktorý formoval dušu Európy. Ale aj tí, ktorí radi úlohu kresťanstva marginalizujú, jeho prítomnosť a vplyv nemôžu banalizovať. Ak aj sekulárni myslitelia zvyknú nielen konštatovať, ale niekedy aj pozitívne zhodnotiť vplyv kresťanskej viery na Európu, o to viac môžeme prehlásiť, že impulzy, ktoré dalo kresťanstvo nášmu národu, sú esenciálnou súčasťou našich dejín. Ak si dlhodobejšie všimame prácu niektorých médií v našej krajine, ktorých riadiace centrály sú mimo Slovenska (a aj mimo kresťanstva), je úplne evidentné, že pre nich antislovakizmus a antikatolicizmus takmer splyvajú. Niekedy

⁵³ JÁN PAVOL II.: *Slavorum apostoli*. Rím: Libreria editrice vaticana, 1985, čl. 13, s. 19.

⁵⁴ TOMKO, J.: *Cirkev a štát*. www.kvp.rimkat.sk, Bratislava, 17.12.2006

až s bolesťou vnímame presvedčiacie snahy, akí sme úbohí, ako sa necháme manipulovať Cirkvou a pod. Nielen v bulváre, ale aj v „mienkotvorných“ médiách (tak sa niektoré zvyknú sebavedome nazvať), často zachytávame názory typu: „to je možné len na Slovensku“, „Slováci sú ešte stále moc pobožní“, „nie sme predsa v stredoveku“, prirovnávanie katolíckej Cirkvi na Slovensku k Talibanu atď. Možno aj vďaka pastoračnému pôsobeniu mimo Slovenska a mimo Európy po návrate do našej vlasti v r. 2003 som mal možnosť si uvedomiť mnoho krásneho, čo je v spiritualite nášho národa akumulované za celé stáročia, ale aj to, ako sa duchovná mentalita nášho národa začína meniť (a to bolo len šesť rokov, čo som bol mimo Slovenska). Intenzita sekularizačných tlakov a snáh „odkresťančiť“ Slovensko je neprehliadnuteľná. (Aj iné národy ako Španielsko, Taliansko, Írsko, ba aj susedné Poľsko, kde aj na verejnosti bol vplyv Cirkvi jednoznačný, sú svedkami týchto trendov.) Veľký priateľ Slovenska, už nebohý viedenský kardinál Franz König počas vystúpenia na Európskej akadémii v Salzburgu 12.marca 1994 povedal, že „úlohou kresťanov v dnešnej Európe je, aby boli nielen správcami minulosti, ale aj stvárnovateľmi budúcnosti“⁵⁵ Nie som si istý, či ja osobne alebo aj účastníci tejto konferencie, venovanej religióznej identite a jej zmenám v stredoeurópskom priestore, by sme dokázali naznačiť, kam sa bude uberať a ako sa bude vyvíjať naša náboženská identita v budúcnosti. Zaiste stojí na zamyslenie otázka: Ako chápať čoraz vlažnejší postoj mnohých kresťanov k vlastnej viere a mnohých Európanov a Slovákov k vlastným duchovným koreňom? Je to rebélie adolescenta, ktorý sa chce púšťať na vlastné, aj riskantné chodníčky, aby neskôr nanovo spoznal a prilnul k duchovnému domovu, v ktorom vyrastal? Alebo je to nebudaj naša únava z viery, strata duchovnej vitality či degenerácia duše Európana, ktorý už len bezmocne prenecháva priestor iným myšlienkovým prúdom, filozofiám a náboženským systémom vo svojom okolí a ako niektorí predpovedajú, že myšlienky kresťanstva sa naplno a dynamicky prejavia v iných, mladších národoch mimo Európy? Kardinál Ratzinger na otázku publicistu Petra Seewalda, čo si myslí o myšlienke, že „stojíme pred počiatkom kresťanského veku“, reagoval takto: „Neodvažoval by som sa tvrdiť, že stojíme pred začiatkom kresťanského veku. Lebo čo je to presne kresťanský vek? Kresťanstvo je zároveň horčičným semenom i stromom, je vždy súčasne Veľkým Piatkom i Vzkriesením. V kresťanstve je vždy prítomný nový začiatok.“⁵⁶ Tento globálny pohľad na vieru kardinála Ratzingera a dnes pápeža Benedikta XVI. zahŕňa

⁵⁵ ČERVENÝ, M.: *Muž dialógu kardinál König*. Trnava: Dobrá kniha, 1997, s. 87.

⁵⁶ SEEWALD, P.: *Jozef kardinál Ratzinger: Kresťanství na prelomu tisíciletí*. Praha: Portál, 1997, s. 187.

aj náš stredoeurópsky priestor? Aj napriek tomu, že i v našej vlasti nemalé percento ľudí je kresťanmi len formálne, vzťahujú sa aj na nás slová o nových začiatkoch?

S pokorou musím priznať, že aj napriek naším ľudským snahám o prognózy jedine Boh vo svojej prozreteľnosti vie, čo bude ďalej. Tam, kde sme my ľudia plní optimizmu a niekedy aj pýchy, dochádza k duchovným kolapsom a nečakaným zlomom. Tam, kde sa nás zmocňuje skepsa, nanovo a bez predošlých náznakov oživa dynamika viery. Naše úvahy o duchovnej identite nás vlastne vedú k túžbe čo najplnšie pochopiť, čo znamená samotná identita. Je to niečo z minulosti, čo si máme úzkostlivo uchovávať teraz i v budúcnosti? A akú identitu malo ľudstvo v dávnych dobách, keď ešte nemalo možnosť odvolávať sa na svoju históriu či tradície? Alebo tí ľudia či ľudstvo ako také boli bez identity? Duchovná identita je nielen to, čo my sami vo svojom vnútri budujeme, ale skôr základ, z ktorého vychádzame a postupne svoju identitu spoznávame a rozvíjame.

Vo svojom príspevku popri myšlienkach a citátoch ľudí, ktorí patria k duchovnej elite ľudstva, sa chcem na záver odvolať na jednoduchých ľudí, ktorých najkrajším dielom je samotný život, v ktorom ich identitu (bez toho, žeby tento výraz používali alebo ho vôbec poznali) vytvárala a stvárnňovala viera v Boha. Ich celoživotnú filozofiu i teológiu vyjadruje krátke slovo: Boh. Aj napriek tomu, že ich život by niektorí považovali za fádny a ich zmýšľanie za zaostalé, prežívali a žijú svoj život ako tí, čo majú pred sebou cieľ. Naproti tomu, kolkí z tých, ktorí nám radia, aby sme sa tejto „zaostalosti“ – kresťanskej viery postupne zbavili, aj napriek tomu, že sa považujú za múdrych a progresívne zmýšľajúcich, a predsa ich život a myslenie sa skôr podobá k dezorientovanému pobehovaniu dookola. Ich absencia identity by sa dala považovať za život tichej beznádeje. Naša náboženská identita neznamená povinnosť krčovitú sa pridížať toho, čo je svojou povahou akcidentálne. Inak by sme sa premenili na náboženských folkloristov alebo duchovných fundamentalistov. Čo všeličo v minulosti zaniklo, čo bolo sekundárnym prejavom našej viery a vôbec nám to nechýba! Čo všetko nové medzitým vzniklo a po čase tiež stratí svoj význam, a naša identita tým neutrpí! Naša reflexia nad ľudskou identitou znamená pohľad do minulosti i dopredu: poznať, uchovať si a rozvíjať uprostred nečakaných i predvídaných zmien a transformácií naše duchovné know-how, našu identitu, teda to, čo bolo do nás vložené, čo nás v plnohodnotnej miere robí ľudskými bytosťami, a zároveň nás naviguje do budúcnosti.

- AUGUSTÍN: *Vyznania, 10 .kniha, 5.kap.*. Bratislava: Lúč, 1997.
- *De civitate Dei, 11.kn., 2.kap.*, Bratislava: Spolok sv. Vojtecha a Lúč, 2005.
- BENEDIKT XVI.: *Caritas in veritate*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2009.
- ČERVENÝ, M.: *Muž dialógu kardinál König*. Trnava: Dobrá kniha, 1997.
- DOKUMENTY II. Vatikánskeho koncilu I: *Gaudium et Spes*, Rím: SÚSCM, 1968.
- GUARDINI, R.: *Konec novověku*. Praha: Vyšehrad, 1992.
- HREHOVÁ, H.: porov. *Etika v období stredoveku*. In: *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2009.
- JÁN PAVOL II.: *Ecclesia in Europa*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, edícia Pápežské dokumenty č. 45, 2004.
- *Slavorum apostoli*. Rím: Libreria editrice vaticana, 1985.
- KOREC, J. CH.: *Úvahy o človeku*. Bratislava: Lúč, 1992.
- RATZINGER, J.: *Európa, jej základy v súčasnosti a budúcnosti*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2005.
- SEEWALD, P.: *Jozef kardinál Ratzinger: Kresťanství na prelomu tisíciletí*. Praha: Portál, 1997.
- SVĚTÉ PÍSMO. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 1996.
- TOMKO, J.: *Cirkev a štát*. www.kvp.rimkat.sk, Bratislava, 17.12.2006.
- *Európa a Slovensko, úvahy a poznámky*. Brusel, www.tkkbs.sk, 9.9.2009.

S U M M A R Y

A man reflecting his identity seems to be a great enigma in many aspects. However, the biblical statement in a book of Genesis that tells us that we were created in God's image and likeness provides us the fundamental basis of the Christian anthropology. The recognition of our human and spiritual identity is not focused on a human being just as an individual but also as a part of humankind. Europe's and our Slovak nation's religious identity has been strongly influenced and shaped with Christianity. To respect, to preserve and to develop the Christian roots of our nation (*the Cyrillo-Methodian traditions*) means to continue in a spiritual line that has meant such a spiritual benefit for our region as well as to face a future with the hope and the spiritual strength based on our faith in spite of the pressures of secularization.

3.4 Vývoj postojů společnosti ke svobodě a zodpovědnosti

MARKÉTA ŠAUEROVÁ

Problematice svobody, a s ní nerozlučně spjaté odpovědnosti, je věnována pozornost řady filozofů, zvláště s ohledem na dané kulturně historické podmínky, v nichž buď občané své myšlenky a potřeby mohli svobodně projevat či nemohli.

Svoboda a zodpovědnost

Pohled na historický vývoj ukazuje, že úsilí o svobodu je určitým způsobem člověku vnitřně přirozené, v jednotlivých etapách se v různé míře – menší či větší – vždy touha po svobodě projeví. Zároveň je však nutné zdůraznit, že touhu po svobodě provází i obava z nově nabyté svobody.

V průběhu dějin byla svoboda mnohokrát vybojována. Mnozí v těchto bojích zemřeli v přesvědčení, že zemřít v zápase proti útlaku je lepší než nesvobodně žít. Taková smrt byla nejzazším uplatněním jejich individuality. Vždy, i dnes, byli lidé hrdi na to, že již nejsou podřízeni vnější autoritě, že mohou svobodně vyjadřovat své myšlenky a pocity a předpokládali, že tato svoboda jim zaručuje jejich individualitu jaksi automaticky. Je nutné si uvědomit, že právo vyjadřovat své myšlenky má však význam jen tehdy, jsme-li schopni vlastní myšlenky tvořit a obhajovat. Osvobození od vnější autority je trvalým ziskem jen tehdy, jsou-li vnitřní psychologické podmínky takové, že jsme schopni si svou vlastní individualitu udržet. (Fromm, 1993).

Dnes již pro prosazení své svobodné volby (s ohledem na svobodu druhého) nemusíme pokládat svůj život, nicméně význam svobody zůstává stále stejný. I pro současnou dobu platí, že může člověka obohacovat jen za předpokladu, že dokáže zůstat sám sebou a jít cestou sebezvoje, sebenaplnění a sebeúcty se vším, co k tomu patří.

V časovém vývoji moderních dějin byla autorita církve nahrazena autoritou státu, na jeho místo nastoupilo svědomí a v našem věku je nahradila anonymní autorita selského rozumu a veřejného mínění jako prostředků

konformity. I když jsme se sami osvobodili od starších otevřených forem autority, nevidíme, že jsme se stali kořistí autority nového druhu. (Fromm,1993). Autorita posledně jmenovaných neohrožuje svobodu o nic méně než předchozí autority. Tlak ke konformnímu chování bývá mnohdy velmi silný, a i když chceme prosadit některé své zájmy, na něž máme nepopiratelné právo a neohrožují svobodu nikoho jiného, setkáváme se s posměchem, represemi a odmítavým postojem okolí. I v těchto případech je zapotřebí velké osobní statečnosti a silné osobnosti k tomu, aby člověk dokázal vhodnými prostředky prosadit svoji představu o svobodě.

Moderní člověk je již osvobozený od omezení předindividualistické společnosti, která mu poskytovala sice bezpečnost, ale současně ho i omezovala. Nedosáhl tedy svobody v kladném smyslu realizace své individuality, což znamená, že se ještě nenaucil dovést své intelektuální, citové, a smyslové možnosti k plnému vyjádření. A přestože mu svoboda přinesla nezávislost a racionalitu, zároveň jej postavila do určité izolace, což v něm vyvolává pocit úzkosti a bezmoci.

Svoboda a touha po závislosti

Často se setkáváme s otázkou, zda z neustálé touhy po svobodě a z následné zodpovědnosti za nově nabytou svobodu, nevyplývá existence jakéhosi nevyhnutelného kruhu, kdy získání svobody a následné zodpovědnosti vede k potřebě utéci do nějaké formy závislosti. Řada odborníků se domnívá, že tomu tak není. Že proces vzrůstající svobody nevytváří nevyhnutelný kruh a že člověk může být svobodný a vůbec ne osamělý, kritický a nikoli plný pochybností, nezávislý a přeci nedílnou částí lidstva. Této svobody může člověk dosáhnout seberealizací, tím, že se stane sám sebou. A toho dosáhne nejen aktivním myšlením, ale také realizací celé lidské osobnosti, aktivním vyjadřováním citových a intelektuálních schopností. Tyto schopnosti má každý, uskutečňují se jen tou měrou, jakou se vyjadřují. Jinými slovy: pozitivní svoboda spočívá ve spontánní aktivitě celé integrované osobnosti.

Mnozí kdo se zabývají studiem člověka a současné scény, si v přibývajícím míře ujasňují, že kritické nesnáze, s nimiž jsme konfrontováni, spočívají ve faktu, že vývoj intelektuálních schopností člověka daleko předstihl rozvoj jeho emocí. Lidský mozek žije ve dvacátém století, ale srdce většiny lidí ještě v době kamenné. Většina lidí ještě nesložila zkoušku zralosti z nezávislosti, rozumnosti a objektivnosti. (Fromm,1993)

Často se rovněž ptáme, zda je touha po svobodě člověku vrozená? Odlišuje se v různých stupních vývoje a v různých kulturách? Je pouhou absencí vnějšího tlaku nebo je určitou nutností? Proč je svoboda tak problematická, pro jedny nezbytností a pro druhé ohrožením? Souvisí s odpovědností?

Abychom mohli na tyto otázky odpovědět, podívejme se více do historie. Nicméně, i bez historického pohledu jednoznačně platí: rozhodují-li sám, nesu i sám zodpovědnost za své činy – ať chci či ne. Nechávám-li rozhodnutí na jiných, pak mám subjektivní pocit, že zodpovědnost za mé konání je na druhých, byť to tak objektivně není, neboť je mojí zodpovědností i to, že jsem svěřil své směřování do rukou někoho jiného.

Zcela nesporně dochází v procesu lidského utváření v dějinách k proměně lidského charakteru. Charakterová struktura člověka je jiná v době feudalismu, monopolního kapitalismu i současné postmoderní společnosti. V jednotlivých etapách vývoje společnosti si všímáme zvýraznění různých lidských vlastností, vznikají nové schopnosti, akcentují se určité vlastnosti na úkor ostatních. Připomeňme si například období renesance, kdy lidé byli naplněni touhou po slávě, zatímco u člověka středověké společnosti se s tímto úsilím téměř nesetkáváme. V době renesance se zároveň i zvýrazňuje rozvíjení smyslu pro krásu přírody. V zemích severní Evropy od 16. století můžeme zase sledovat významné zvýšení pracovního úsilí, které do této doby ve vývoji společnosti nezaznamenáváme. Tyto změny v procesu utváření lidského charakteru významně souvisí s procesem adaptace člověka na změny v okolním prostředí.

Proměny v pojmání svobody a zodpovědnosti po roce 1990

Ve vývoji společnosti dochází po roce 1990 k mnoha významným změnám – na poli společenském, ekonomickém, kulturním, politickém, morálním.... Otázkou je, zda jde o změny vždy v pozitivním smyslu slova.

V médiích i osobních rozhovorech začínáme slyšet časté odvolávání se na svou svobodu, na svá práva, na své možnosti seberozvoje, potřebu sebeakceptace... Jaksi se ale vytrácí fakt, že nežijeme v izolaci, ale že jsme součástí nějakého společenství, a že tedy i druhí mají ta stejná práva, povinnosti i přání – být svobodní, mít své možnosti seberozvoje, mít svou potřebu sebeakceptace.... O existenci druhých však víme velmi dobře, mluvíme-li o zodpovědnosti. Přestože chceme být svobodní, nechceme být zodpovědní. A pokud ano, jen sami za sebe. Každý jen sám za sebe. Podpora individuality. Manipulujeme sami sebou, abychom se mohli sami sobě podívat do očí, protože člověk, který chce naplnit svoji životní dráhu ví, že musí nést nejen zodpovědnost za své rozhodování a konání, ale nést zodpovědnost i za výchovu a vzdělání svých dětí, podílet se na zodpovědnosti společnosti jako celku.

Svobodě i zodpovědnosti se lidé musí učit. Proces učení bývá náročný a žáci v procesu učení bývají nadanější i méně nadaní. Našimi učiteli jsou ti, kdo se svobodě ani zodpovědnosti neměli kde učit a osvojují si vlastně to

samé, co my, hledají a tápají, co je správné a co není. Na rozdíl od mnoha jiných situací neměli možnost získat v těchto ohledech dostatečnou zkušenost, přitom právě na těchto „učitelích“ – rodičích – leží tíže zodpovědnosti nejvíce.

S rozvolněním možností se rodiny na počátku devadesátých let dostaly do nezáviděníhodné situace. Vzrostly možnosti k seberealizaci jednotlivců, zvýšil se tlak na ekonomické zajištění rodiny i tlak na udržení se na trhu práce a míra rodičovských povinností zůstala přinejmenším stejná. Pro mladé rodiče (či postupně i nastávající rodiče) bylo náročné sladit svoje potřeby svobodné seberealizace, s ekonomickými nároky doby a emocionálními a výchovnými potřebami dětí. Rovněž je potřeba si uvědomit, že do dnešní role rodičů přicházejí děti rodičovské generace z počátku devadesátých let. I ony jsou pod ekonomickým tlakem, i ony potřebují sladit potřebu seberealizace s ekonomickými nároky doby a emocionálními a výchovnými potřebami svých dětí. A k těmto faktorům se přičítá ještě jakýsi nástup nezájmu, únavy, stále častěji se projevující nechuti k sebenaplnění; potřeba být sám sebou se posouvá do roviny být sám, nemít odpovědnost za nic jiného, než sám za sebe, zodpovědnost omezenou časově i prostorově na dnešní den, na místo, kde se dnes vyskytují...

Jak už bylo v přecházejícím textu naznačeno, během dvaceti let, které od roku 1990 uběhly, si můžeme všimnout určitých tendencí v přijímání svobody a odpovědnosti za naše rozhodování. Zatímco na počátku tohoto období byla patrná euforie z možností, které se lidem náhle otevřely, dnes se setkáváme u mladých lidí často s pasivním způsobem naplňování vlastní životní kariéry. Do značné míry je to způsobené odlišnými možnostmi, které lidé měli na počátku devadesátých let a které mají dnes. Otevřením možností jakoby tyto možnosti ztratily na své lákavosti a důležitosti a bylo již dosaženo cíle jako takového.

Řadím se do generace, kterou změna společenského systému zastihla kolem dvaceti let věku a v době na vysokoškolských studiích. Po jednom roce striktně určeného studia jsme byli doslova nadšeni z možnosti, že si můžeme sestavovat rozvrh výuky zcela samostatně, že je plně na nás, jaké semináře si vypíšeme, jaké možnosti pro studium zvolíme, jakých stáží doma a v zahraničí využijeme. Doba o dvacet let pokročila a ne všichni dnešní studenti vidí stejná pozitiva volného rozvrhu. Naopak, často volají po direktivně určeném rozvrhu, který jim sice mnohdy nevyhovuje, ale žádnou odpovědnost za organizaci vlastního života nemají. Kde vlastně vznikla chyba? Jsme u již zmiňovaného kruhu, kdy určitá míra svobody následně vyvolává určitou míru potřeby závislosti? Ukázali jsme ale na názory, že tomu tak nevyhnutelně není. Je tedy chyba v nás samotných a v naší „pohodlnosti“ vést mladší generaci k svobodnému, avšak plně zodpovědnému rozhodování. I to je důvod, proč si velmi vážím části rodičů, kteří věnují vzdělávací kariéře dítěte svou pozornost.

Zodpovědnost rodičů za vzdělávací dráhu dítěte

Ve své pedagogicko-psychologické praxi se dlouhodobě mimo jiné pohybuji i v oblasti školního poradenství. Věnuji se diagnostice školní zralosti a diagnostice specifických poruch učení a chování, otázkám komunikace mezi rodiči – učiteli – žáky.

S radostí jsem uvítala, když se po roce 1989 rozšířily možnosti výchovy a vzdělávání, začaly se uplatňovat alternativní a inovativní systémy vzdělávání, v nichž do značné míry spatřuji velmi kvalitní možnosti podpory dětí s odlišnými vzdělávacími potřebami – ať už budeme mluvit o dětech nadaných, výjimečně tvořivých, s poruchami v oblasti komunikace, učení či chování. Řada těchto inovativních programů pracuje právě s pojmem odpovědnost. Dítě samo je zodpovědné za svůj rozvoj, za učení a za výsledky. Asi nejdále jde v tomto směru Daltonský plán, jehož principů podpory zodpovědnosti a smlouvy se sebou samým se využívá i v diagnostické praxi a při nápravách. Je samozřejmě velmi důležité, aby i dítě neslo určitou míru odpovědnosti za své vzdělávání a své výsledky. Nicméně, právě tato zodpovědnost má křehké hranice a je potřeba ji velmi pečlivě a trpělivě nastavovat a zodpovědnosti dítě učit. Stojíme před situací, kdy děti často k něčemu takovému vedeny nebyly, z jednoho dne na druhý ji ale po nich chceme.

V současné rodičovské péči můžeme zaznamenat dva významné působící trendy, které se vykristalizovaly po roce 1990. V rámci jednoho se setkáváme s rodiči, kteří se za podpory argumentace o svobodném vývoji dítěte vzdávají odpovědnosti za jeho vývoj, v rámci druhého pak nacházíme neméně významnou skupinu rodičů, kteří zodpovědnost přebírají v plné míře.

Aktivní rodič – rodič přebírající plnou odpovědnost za výchovu a vzdělání dítěte

Mluvíme-li o převzetí odpovědnosti za výchovu a vzdělávání dětí, je potřeba zdůraznit, že v žádném případě nemáme na mysli zcela nekritické obhajování veškerých činů našich ratolestí, nýbrž převzetí odpovědnosti i za jejich případné neúspěchy a prohřešky ve smyslu aktivního a pozitivního řešení či hledání cest k řešení.

Tato skupina rodičů využívá po roce 1990 rozšiřujících se nabídek výchovně vzdělávacích programů, které obohacují, do té doby jednotný, systém vzdělávání. Začínají se více zajímat o různé možnosti vzdělávání jak v mateřských školách, tak i v rámci počátečního vyučování. V oblasti středního a odborného vzdělávání jsme jako společnost byli zvyklí do určité míry

realizovat výběr, v tomto směru k tak zásadním změnám z pohledu chování rodičů nedochází. Potřebám této skupiny rodičů vychází vstřícné iniciativy pedagogů a odborníků, jejich cílem je podpořit zodpovědnost rodičů za vzdělávací kariéru dítěte. Je vhodné zmínit vznik takových asociací jako Přátelé angažovaného učení, Asociace školních psychologů, NEMES, Centrum rozvoje nadaných dětí, různá sdružení kolem inovativních vzdělávacích směrů (vycházejících z alternativní pedagogiky – Montessori, Waldorfská škola, Daltonský plán...) apod. V devadesátých letech byla vydána velmi zajímavá publikace určená této skupině rodičovské populace – Vybíráme školu pro své dítě (Rýdl, 1993), která napomáhala lepší orientaci v nově vznikajících zaměřeních škol a možnostech vzdělávacích programů. Začaly se realizovat různé semináře, mateřské a základní školy začaly po vzoru škol středních realizovat Dny otevřených dveří, začala se vydávat různá periodika, která měla rovněž za cíl ukázat rodičům možné směry při rozhodování a výběru té či o ně vzdělávací instituce.

Přes všechna tato pozitiva a přes jednoznačný význam, který ve vzdělávací kariéře dítěte hraje právě převzetí, a nebála bych se tvrdit plné převzetí odpovědnosti rodiči, nacházím ve své praxi stále relativně málo takových rodičů. Přesto jsem za každého takového rodiče velmi ráda a s každým podobně laděným rodičem roste i naděje, že se řady takto smýšlejících dospělých budou dále více rozšiřovat.

Omezit však odpovědnost rodičů při výchově a vzdělávání dítěte jen na výběr školy a vzdělávacího programu by nestačilo. Je potřeba vidět celý problém komplexně v trendech výchovy. Od kdysi silně autoritativního způsobu výchovy k dnes dost často propagovanému způsobu liberálnímu. Osobně s liberálním způsobem výchovy nesouhlasím, neboť z mého pohledu je jeho používání jen určitým alibismem. Nepřináší to rodiči v prvních rocích života přímý střet s potomkem a následné problémy, které se projeví, jsou rodiči vysvětlovány jako důsledek celospolečenských vlivů. Dítěti musí být srozumitelné požadavky, které na něj vychovatel klade (Rogge, 1997), musí cítit dostatečnou zpětnou vazbu a musí pociťovat přiměřené pozitivní ladění vychovatele.

Podobně i výběr volnočasových aktivit je součástí převzetí zodpovědnosti za výchovu a vzdělání dítěte. Úvahy o vhodnosti činností, úvahy o jejich rozumném sesazení... to vše svědčí o rozvoji naší odpovědnosti.

Pasivní rodič – rodič přesouvající odpovědnost na dítě

Bohužel, stále existuje velmi početná skupina rodičů, která svoji lhostejnost maskuje argumentací, že vzdělání a dodržování povinností určených jak

rodiči, tak školou, je plně odpovědností dítěte. Co na tom, že mluvíme třeba o dítěti šestiletém nebo osmiletém?

Slychám to téměř týdně, když s rodiči procházím výsledky psychologické diagnostiky, která byla provedena z důvodů avizovaných obtíží při zvládnutí školních požadavků či respektování požadavků rodičů. Velmi často se při diagnostice objevují obtíže v koncentraci pozornosti, což má za důsledek, že dítě, aniž by to dělalo záměrně, na mnohé požadavky nereaguje, nebo reaguje se zpožděním, na opakované upozornění, s obtížemi v provedení apod. Jedním z typických problémů je kvalita přípravy pomůcek na školní vyučování. Učitel si stěžuje, že dítě přichází z domova nepřipravené, nemá v pořádku domácí úkoly a nemá v pořádku pomůcky na vyučování. V těchto případech se snažím s rodiči vypracovat plán postupu, jak dítěti pomoci – navrhnou strategii postupného zatěžování instrukcemi (po jedné, více instrukcí najednou si není takové dítě schopné zapamatovat), trénink paměti hravou formou, trénink koncentrace pozornosti, a v závěru pomoc se zajištěním přípravy do školy. Snad nejvíce odporu zaznamenávám právě při posledně zmíněné části. Rodiče se velmi silně brání požadavku, že by měli být spoluzodpovědní za stav přípravy dítěte doma a za stav přípravy pomůcek do školy i u prvňáčka. 70% rodičů, kteří se obracejí s žádostí o pomoc na poradenské pracoviště ale očekává pouze výsledek diagnostiky s razítkem, opravňující je k čerpání určitých výhod, ale převzetí úkolů na svá bedra je pro ně nepřijatelné. Argumentují, že stav penálu či pomůcek je plnou odpovědností dítěte, nikoliv jejich. Nechtějí připustit, že právě této vlastnosti se dítě musí velmi pečlivě učit, musíme mu jít příkladem a pomáhat mu. Často se rodiče ptají, zda mám v tomto případě na mysli, že tašku budou připravovat za dítě. Samozřejmě nikoliv. Mám na mysli kontrolu stavu pomůcek. A v tom je právě onen problém. Je to totiž mnohem časově náročnější, než splnění úkolů za dítě samotné. Stejně je to jako v případě, že dítě neplní úkoly a rodiče mu následně píšou omluvenky. Rodiče raději převezmou pasivní odpovědnost za stav věci – tedy vyřeší jej sami, než aby k řešení vedli dítě samotné.

Zmínili jsme se o rodičích, kteří se zbavují své odpovědnosti tím, že ji přenášejí na někoho druhého. Otázkou je, jak se bude vyvíjet přijetí odpovědnosti právě u této části nové generace.

Mohli bychom předpokládat, že stejně jako u generace vyrůstající v sedmdesátých letech pod relativně přísnější výchovou nastaly tendence k rozvolnění výchovy, tak postupně generace vychovávána v liberálních podmínkách začne pociťovat potřebu určitého vedení a převzetí zodpovědnosti za vývoj dítěte zpět do vlastních rukou. Otázkou je, zda k tomu dojde dostatečně brzy...

L I T E R A T U R A

- FROMM, E.: *Strach ze svobody*. Praha: Nové vojsko, 1993.
RÝDL, K.: *Vybíráme školu pro své dítě*. Praha: Grada, 1993
— *Jak dosáhnout spoluzodpovědnosti žáka*. Praha: Agentura STROM, 1998
ROGGE, J. U.: *Děti potřebují hranice*. Praha: Portál, 1997.

S U M M A R Y

This contribution focuses on the changes in understanding the freedom and responsibility in the society after 1990 with a particular stress on the changes in attitude towards freedom and responsibility of parents in relation to education and bringing children up.

4. Formovanie identity prostredníctvom médií a ich vplyv na spoločnosť

Takmer všetci sa dnes zhodneme v názore, že vplyv médií a tvorivosti na postmoderného či transmoderného človeka a na jeho identitu je obrovský, no zhodneme sa tiež aj v názore, že ku kultúre v oblasti tvorby a médií máme ešte veľmi ďaleko. Táto pomyselná vzdialenosť závisí od pochopenia kritérií pravdy, dobra a krásy, ktoré by mali byť evidentné v každej tvorbe, nakoľko vo svojej podstate majú symbolizovať víziu harmónie sveta. Zároveň tiež treba povedať, že nie je ani správne generalizovať estetický vkus, lebo kultúrnosť za zakladá na zohľadňovaní „inakosti videnia“ s jediným cieľom pozdvihnúť ducha a napomáhať zahladzovať rany a násilia spôsobené necitlivosťou tzv. nekorektných postupov.

Umenie a život sú si blízke najmä vtedy, keď zohľadňujú porozumenie zmyslu v slobode. Masívne mediálne invázie (vplyvní autori – spisovatelia, televízni pracovníci a filmoví producenti) však obyčajne toto kritérium nerešpektujú, ale naopak svoje počínanie ospravedlňujú autenticitou umeleckého videnia. Aj preto sme dennodenne svedkami mnohých intolerancií, manipulácií a skreslených faktov. A práve toto počínanie zastiera formovanie ľudskej identity nie podľa pravidiel morálnej priamočiarosti, ale podľa pravidiel bezbrehej slobody, ktorá ohrozuje kvalitu života.

Každá tvorba, vrátane mediálna, by však, naopak, mala byť ľuďom zrozumiteľná, to znamená, že ak chce autor svojou ideou osloviť masu ľudí, on sám má mať tvár. Na túto skutočnosť má napokon pamätať každý tvorivý človek, lebo iba takýto priamy a čitateľný postoj zaručuje zmysluplnosť mediálnej formácie.

Ak majú byť médiá vplyvné, tak potom aj ich tvorca by mal byť vplyvný, teda schopný vlastnej premeny, ktorú dokumentuje fakt, že autor nejakého diela alebo reklamy vie, čo je dobré a on sám podporuje tento svoj súhlas k bytiu a k zmyslu. Takýto súhlas ale predpokladá zmenu myslenia, ktoré rešpektuje duchovné impulzy ako podnety zhora a nie zdola, lebo len vtedy je možný vzrast „priateľskej atmosféry“ medzi tvorcom a prijímateľom, ktorá eliminuje vzťahové kontradikcie. V tomto zmysle sa potom vzájomná participácia na zmysluplnom dianí stáva stretnutím, ktoré je darom.

4.1 Transformácia identity tvorcu po roku 1990

DAGMAR SABOLOVÁ – PRINCIC

Otázka identity po roku 1990 nás nevyhnutne vedie k spomienke na obdobie pred rokom 1989, na to, aká bola identita a podmienky jej utvárania pred rokom 1990, čo sa zmenilo a ako sa mení identita. Vo svojom príspevku by som sa chcela zamerať na identitu tvorcov, prekladateľov, autorov a jej zmeny po roku 1990. Táto téma nás znova vracia do začiatku 90. rokov minulého storočia a vedie nás k tomu, aby sme porovnali zmeny, ktoré nastali, ale aj očakávania, ktorými žili tvorcovia a ako sa naplnili.

Rok 1989/90 znamenal prebudenie sa z totalitarizmu. Základná podmienka, ktorá sa vtedy zmenila, bola podmienka slobody. Ágnes Heller, americká filozofka maďarského pôvodu, obľúbená žiačka filozofa G. Lukácsa, ku ktorej dielu sa v poslednom čase vracajú viacerí európski filozofi, hovorí aktuálne o slobode v interview pre taliansky časopis *L'Espresso*: „*Sloboda je namáhavá a sprevádza ju ťažká zodpovednosť. Nesľubuje bezprostredné uspokojenie túžob, ani šťastie alebo bezpečnosť. Ale stojí za to brániť ju. Stojí za to mať iba veci, ktoré možno stratiť.*“¹

Definícia slobody tejto filozofky maďarského pôvodu, ktorá zažila dva druhy totalitarizmu, fašistický a komunistický v Maďarsku, aby sa potom stala emigrantkou v USA, potvrdzuje našu premisu vracieť sa do roku pred revolúciou 1989, aby sme porovnali, ako sa zmenila podmienka slobody pre tvorcov po roku 1990 a ako to zmenilo a stále mení ich identitu.

Pre literatúru, pôvodnú aj prekladovú, ako aj pre literárnu vedu po roku 1990 nová situácia slobodnej tvorby znamenala aj vytvorenie podmienok na oživenie násilne prerušených genetických a typologických kontaktov stredoeurópskeho medziliterárneho spoločenstva. Vznikla príležitosť, aby sa oživilo multikultúrne a viacjazyčné stredoeurópske spoločenstvo. Identita tvorcu bola od tohto roku vystavená mnohým zmenám okolností a udalostí, ktoré

sa odohrali v okolitom svete, a vďaka slobode, ktorú získal, už nebol od nich izolovaný. Slobodnej komunikácii medzi literatúrami prestali brániť politické, ideologické a mocenské faktory. Významným svedectvom o charakteristike tvorivého literárneho procesu a identite tvorcu z aspektu multikulturality je dielo komparatistu Dionýza Ďurišina, autora teórie medziliterárnych spoločenstiev. Upozorňovať v dobe totality a cenzúry na to, že existujú isté genetické multikultúrne typológie, znamenalo pred rokom 1990 upozorňovať na existenciu identity, ktorá bola narušená totalitarizmom. Takisto byť literárnym komparatistom znamenalo upozorňovať na príbuznosť, blízkosť, multikultúrnosť, znamenalo to ísť proti duchu izolovanosti, neslobody.

Slobodu získali slovenskí tvorcovia v čase, keď okolitý svet sa nachádzal v etape postmodernity, v čase uvádzania počítačových technológií do tvorivej činnosti a neskôr dokonca internetových technológií a slobodného prístupu k informáciám, ktoré sa museli odraziť na novej podobe identity tvorcu a ku ktorým by sa nikdy nebol dostal, keby nebola splnená základná podmienka slobody rokom 1990. Revolúcia roku 1989 sa niesla v duchu slobody, a to nielen slobody cestovania alebo podnikania, ale predovšetkým intelektuálnej a tvorivej slobody.

V oblasti prekladu, ktorý v slovenskej teórii získal názov „umelecký preklad“, pod tlakom cenzúry západnej literatúry bola literárna komunikácia posunutá len na recepciu vybraných diel z týchto literatúr. Pre charakteristiku identity tvorcu si všimame aj oblasť prekladu, lebo vďaka svojej kreatívnej funkcii (a nie iba translátologickej) sa posunul do kategórie, ktorá je súčasťou procesu medziliterárnosti. Pozíciu prekladu v tej dobe hodnotí teoretik D. Ďurišin nasledovne: „*K výraznému posunu dochádza pri chápaní funkcie samotnej povahy umeleckého prekladu, ktorý sa už neobmedzuje jedine, alebo takmer jedine na funkciu sprostredkovateľa umeleckých hodnôt medzi národnými a inými literatúrami, ale je zároveň plnohodnotným inštrumentárium medziliterárnosti ako vývinovo nadradeného javu.*“²

Do procesu znovunachádzania multikultúrneho rozmeru tvorivej identity priniesla v období po roku 1990 nové aspekty postmoderna v literatúre, ideológii, filozofii, a tieto aspekty sa dostali do protirečenia s totalitárnymi umeleckými zásadami jednotnosti, jednoznačnosti, nanucovanej cenzúrou.

Postmoderna so svojimi aspektmi rozbíjania jednotnosti narádca, rigorózneho odrazu reality, slobodnej mystifikácie, otvorenosti diela, kde je čitateľ slobodný pri odkrývaní a dotváraní naračných významov – zaznievala pre slovenských prekladateľov, autorov, teoretikov súzvučne s duchom

¹ Sono filosofa e sono sovversiva. Colloquio con Ágnes Heller di Chiara Valentini. *L'Espresso*, č. 28, 16.7.2009, s. 98–99.

² ĎURIŠIN, D.: *Osobitné medziliterárne spoločenstva* 3. Bratislava: SAV, 1991, s.11.

slobody, ktorý hľadali. Tento duch slobody v tvorbe, ktorá už nemusela kopírovať realitu podľa marxistickej estetickej teórie, viedla po roku 1990 vydavateľov k tomu, že postupne povydávali preklady diel Itala Calvina, Umberta Eca, Alessandra Baricca či Antonia Tabucchiho, autorov považovaných v talianskej literatúre za úspešných postmoderných autorov.

Protirečenia slobodnej tvorivosti

Ale do roku 1990 spracovanie prekladového diela v tíme: prekladateľ – redaktor – editor podliehalo úpravám a zásahom, ktoré čiastočne vyplývali z existujúcej cenzúry. Táto cenzúra sa prenášala aj na úroveň jazykových úprav, ktoré smerovali k jednotnosti a istej schematizácii prekladateľských riešení, napríklad tendencia k jednotnému prekladaniu ulíc, lokálnych názvov, reálií, typických pre vysielajúce prostredie. Táto lokalizácia cudzojazyčného textu sa zrazu pri kontakte s postmoderným románom dostáva do protirečenia s jeho typickými vlastnosťami, ako je neurčitost', otvorenosť diela a zväzda sa boj s prijímačím slovenským prostredím a jeho tlaku na to dointerpretovať dieľo, neponchať riešenia otvorené.

Postmoderné dielo zväčša nezobrazuje „neodráža“ realitu, ktorá by bola materiálne overiteľná. Prekladatelia aj redaktori si však zvykli túto zásadu uplatňovať, dointerpretovať význam na úrovni vety, odstavca a v konečnom dôsledku diela. Texty, ktoré sú nedopovedané, neurčité, v nich vzbudzujú pocit nedokončenosti, nedopracovanosti, a teda zlého prekladu. Postmoderná veta je iná než tradičná veta s realistickou logickou syntaxou – má narušenú logickú štruktúru, často sa k sebe voľne radia mnohé vetné celky. Postmoderné písanie charakterizoval Lyotard v opise postmodernej situácie: „*Narratívni funkce ztrácí své funkctory, velkého hrdinu, velká nebezpečí, velká putování myšlenky a velký cíl. Rozplývá se v zhluky jazykových prvku, narativních, ale i denotativních, preskriptivních, deskriptivních atd., přičemž každý z nich je nositelem pragmatických valencí sui generis.*“³

V dôsledku tohoto stretnutia so slobodnou tvorbou a multikulturálnosťou, po ktorej tvorcovia tak túžili, vzniká paradoxná situácia rozdvojenia identity tvorcu – prekladateľa: na jednej strane túžil po slobode (slobode vyjadrenia a slobodného komunikovania inej literatúry a jej hodnôt) a teraz by ju mohol mať, na druhej strane má v sebe zásady autocenzúry a marxistickej estetiky, ktoré ho nútia nedôverovať všetkému, čo je „iné“, čo nezodpovedá

odrazu materiálnej reality. Proces prekonávania autocenzúry a materiálnosti, prijatie toho, že existujú nemateriálne reality, nie je ľahký, ani jednoznačný. Ďalším protirečením, ktorým prechádza utváranie novej identity po roku 1990, sú protirečenia generačnej pôvodu a štruktúry, ktoré zasahujú všetky oblasti, ale azda najväčšmi pedagogiku a spôsob výchovy.

Pietro Roveda v knihe *La Pace cambia*⁴, napísanej a vydanej práve pod vplyvom revolúcie 1989, píše, ako sa mení a vzniká pedagogika mieru. Rok 1990 je preňho nielen koncom totalitarizmu, teda nástupom slobody, ale aj koncom dlhotrvajúcej vojny medzi Východom a Západom, nastúpením mieru. Znamená aj začiatok novej filozofie výchovy. Na transformácii identity po roku 1990 v strednej Európe sa podpísalo aj to, že nastal okamžitý odliv detí a študentov do blízkych cezhraničných škôl v Rakúsku. Pri pohľade späť do rokov po 1990 vidíme, že vyrástla generácia mladých ľudí, ktorá absolvovala vzdelanie od základnej školy v Kitsee až po rôzne univerzity vo Viedni. Postupne vznikali mnohé bilingválne stredné školy: anglické, francúzske, talianske. Identita tejto generácie je zákonite iná: nemusí prekonávať psychickú autocenzúru, psychické bloky v prijímaní inakosti, diela inojazyčných autorov môže čítať v cudzích jazykoch, ktoré ľubovoľne alternuje s materinským jazykom. Často sa zaobíde bez prekladov umeleckej či odbornej literatúry. Účelnosť prekladu sa presunula do inej sféry – do takzvaného úžitkového prekladu. Potrebné sú preklady dokladov a iných listín, ktoré si ľudia prinášajú zo zahraničia v cudzích jazykoch, alebo ktoré ich musia sprevádzať pri vycestovaní do zahraničia. Viacerí slovenskí autori, ako Michal Hvorecký, majú za sebou skúsenosť života v zahraničí, ale aj v tzv. medzinárodnej spoločnosti, o ktorej píše.

Pred rokom 1990 si autori hľadali rôzne výrazové prostriedky, bočné cesty, symbolické a zahmlené spôsoby vyjadrovania, kde pravý význam výpovede bol zašifrovaný v zložitom vyjadrení. Platí to tak pre tvorcov pôvodnej literatúry, ako aj pre autorov spoločenskovedných diel. Takáto skrytá kritika totalitnej spoločnosti, výsmech jej vkusu, výsmech komunistického snobského spôsobu života vyvolávala v dielach istý druh napätia, ktorý čitateľ alebo divák, túžiaci po slobode, vnímal a oceňoval. Čitatelia boli zvyknutí hľadať v dielach tieto odkazy a celé generácie boli odchované na tomto spôsobe vyjadrovania. Na pozadí deklarovaných princípov socialistickorealistického umenia vznikol takýto hermeneutický druh písania plný dvojnásobných odkazov, ktoré vyvolávali napätie, vytvárali ilúziu slobody, provokovali stranícke orgány cenzúry, a zároveň sa pred nimi skrývali do takýchto alúziívnych kritík ich praktík.

³ LYOTARD, Jean-Francois: *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993, s. 98.

⁴ ROVEDA, P.: *La pace cambia*. (Mier sa mení). Brescia: La Scuola, 1990.

Po roku 1990 sa buduje nový spôsob vyjadrovania, ale presadzuje sa veľmi ťažko a prechádza viacerými protirečeniami. Tvorcovia sa namáhavo učia používať priame spôsoby vyjadrenia a vytvárať metafory na inom základe než na spoločensko-politickej kritike. Politický vyjadrovací symbolizmus stratil svoje opodstatnenie, ale aj svoju poetiku a poetický účinok.

V období pred rokom 1990 kvitol politický vyjadrovací symbolizmus v dielach Rudolfa Slobodu, ako Rozum, Uršula (1987). Celý únik Rudolfa Slobodu do alkoholického sveta odtrhnutého od reality socializmu bol formou rezistencie proti politickej situácii, ktorú pasívne odmietal, snahou o zachovanie si čistej ľudskej duše, ktorou sú preniknuté všetky jeho romány. Prejavom odporu bolo vtedy už aj to, ak zápas o ľudskú dušu v období estetiky socialistického realizmu a filozofického materializmu stál v centre diela spisovateľa, akým bol Rudolf Sloboda.

Takisto smiech bol skrytou formou odporu. Blahoslav Hečko preložil od roku 1949 do roku 1990 21 hier talianskeho komediálneho autora Carla Goldonihho, ktoré sa hrávali s veľkým úspechom. Jeho preklad bol aktualizovaný a plný narážok na totalitu, a tieto narážky boli zabalené do komickosti a vložené do úst postávám v 16. storočí. Väčšina intelektuálnych divákov a čitateľov poznala Bachtinovu knihu Francois Rabelais a ľudová kultúra stredoveku a renesancie, kde smiech mal oslobodzujúcu funkciu, a cez toto poznanie vnímala aj Goldonihho komédie ako oslobodzujúce a protestujúce.

Pohľad do minulosti na tvorivé cesty ukazuje, ako sa Identita tvorcov, spisovateľov, prekladateľov, teoretikov po roku 1990 utvára v zápase protirečení a pohybuje sa v opozíciách: multikultúrnosť – národnosť, sloboda – autenczúra, poetika skrytých narážok – slobodné a priame vyjadrenie, nová poetika. Ak je obdobie po roku 1990 veľkým duchovným zápasom o ľudskú identitu, tak je aj zápasom o tvorivú identitu, ktorá prechádza vývinom cez zložité vnútorné protirečenia a potvrdzuje tým konštatovanie Ágnes Heller, že sloboda, aj v tvorbe, je jedna z vecí, ktoré možno ľahko stratiť, ale stojí o to za ne bojovať.

L I T E R A T Ú R A

BACHTIN, Michail: *Francois Rabelais a lidová kultúra stredoveku a renesancie*. Praha: 1975.

ŽURIŠIN, D.: *Osobitné medziliterárne spoločenstva 3*. Bratislava: SAV, 1991.

HELLER, Ágnes: *Sono filosofa e sono sovversiva*. In: *L'Espresso*, č. 28, 16.7. 2009, s. 98–99.

JÁN PAVOL II.: *Pamät' a identita*. Trnava: Dobrá kniha, 2005.

ROVEDA, Pietro: *La pace cambia*. Brescia: La Scuola, 1990.

LYOTARD, Jean-Francois: *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav SAV AV ČR, 1993.

S U M M A R Y

The essay is dedicated to the conditions that changed after the year 1990 and which influenced the transformation of the authors' identity. The first condition that changed for the authors – writers, translators and theoreticians – was the condition of freedom. After 1990, they didn't have to respect the rules of socialist realism in their works. Before 1990 an indefinite style of writing was used, in which the criticism of the totalistic policy and socialist aesthetics was hidden in metaphors. Afterwards there wasn't need to express in such an indefinite way, which was a part of the authors' identity and had to change. The transformation of the identity passed through complex contradiction of the self-censorism and the blocks of the past.

4.2 Vplyv etiky a reklamy na identitu v masmédiách

KAROL ORBAN

Dokument *Etické zásady reklamnej praxe platné na území Slovenskej republiky* definuje reklamu ako komunikačný proces, vykonávaný za úhradu akýmkoľvek podnikateľským subjektom konajúcim v jeho záujme, ktorého účelom je prostredníctvom komunikačných médií poskytnúť spotrebiteľovi informácie o službách a tovare, hodnotách a výkonoch. Strategicky smerované ponuky médií a akcie majú spôsobiť u cieľenej skupiny pre reklamu pozornosť na ponúkané produkty, služby a správy a nakoniec ich motivovať, aby sa rozhodli pre nákup.

Firmy stavajú pri reklame ich značkového tovaru na pôsobenie podpory predaja mediálne známe osobnosti. V USA vystupujú v hlavnom vysielacom čase práve v každom piatom TV-spoty prominenti z filmu, televízie a športu. Ale tiež v Nemecku sa vytvára trend predaja výrobkov a značiek s prominentmi, čo narastá na trhu. Zatiaľ čo boli v roku 1993 v Nemecku iba približne tri percentá reklamných spotov obsadzované prominentmi, tento druh reklamy v roku 2001 sa zoštvornásobil na 12 percentu a doteraz narastá. Téma celebrity – marketing je týmto teraz aktuálnejšie ako kedykoľvek predtým. TNS-Emnid Inštitút preukazuje vo svojej štúdii PromiVision 2005, že narastá naďalej na význame v Nemecku reklama s prominentmi pre komunikáciu značiek.

V posledných rokoch vyhráva priamy marketing a marketing dialógu (rozhovoru, vzájomnej výmeny informácií) ako forma reklamy postupne od podlahy oproti klasickej reklame ako obrazové oznamy, TV-spoty, plagáty, alebo tiež predvedenia na veľtrhoch. V začiatkoch boli činnosti priameho marketingu a marketingu dialógu mnohými odborníkmi v reklame s nechuťou, alebo úplne otvorene pohrdavo posúdené. Renomované agentúry boli často príliš citlivé klesnúť na úroveň tohto nového spôsobu reklamy.

Predseda ale výsledky priameho marketingu a marketingu dialógu rýchlo začali hovoriť vo svoj prospech. Totiž naproti klasickej reklame sú výsledky pri Direkt- a dialóg marketingu zreteľné a jednoznačne merateľné. Toto vedie

k tomu, že tieto výsledky môžu byť interpretované a aplikované na optimalizáciu nasledujúcich činností. Medzitým už predtým zmienené renomované agentúry dávno reagovali a založili dcérske spoločnosti, ktoré sa zaoberajú modernými marketingovými formami.

Zatiaľ čo priamy marketing a marketing dialógu až doteraz bol hlavne na poštové a faxové maily, na priame reakcie, rozhlasové spoty a TV-spoty ako Callcentrá a telefónne horúce linky bol ohrozený. V krátkom čase ale vzniklo ďalšie médium, ktoré je vhodné pre priamy marketing a marketing dialógu – E-mail.

Henry Ford II. (vnuk zakladateľa výroby automobilov Ford) povedal: „Polovica mojich výdavkov na reklamu je vyhodnená z okna, žiaľ iba neviem ktorá polovica.“ Táto pohroma sa nemôže viac udiť pri E-mail marketingu, pretože pri E-mail-marketingu sa dá pôsobenie a tým aj úspech každej činnosti presne odmerať.

Pre uplatnenie reklamy je potrebné posúdiť zámer použitia reklamy podľa všeobecného modelu reklamy, a to nasledovne:

1. Kto oznamuje (podnik, zadávateľ reklamy);
2. Čo oznamuje reklamný oznam, správa, posolstvo;
3. Za akých podmienok (situácia, prostredie);
4. Cez ktoré kanály (médiá, nositeľ reklamy);
5. Ku komu smeruje (cieľové osoby, skupiny);
6. S akým účinkom (úspešnosť reklamy).⁵

Dobré slogany sú dlhodobo vložený kapitál značky alebo spoločnosti, ktorá aj po mnohých rokoch a desaťročiach prináša zisk. Významným reklamným prostriedkom, v ktorom mal vymedzenú úlohu aj text, bol plagát. Popri plagátoch, v ktorých texty zastupujú pomenovania (názvy podnikov a tovarov), vznikajú plagáty s doplňujúcim textom i s textom ako prostriedkom rovnocenným s obrazom. Plagátová forma reklamy časom prenikla aj do periodickej reklamnej tlače: po istej úprave sa začína používať ako plošný inzerát tzv. plagátového typu.

Ďalšími dvoma dôležitými medzníkmi vo vývine reklamy a jej vznik audiovizuálnych médií. Práve novodobé objavy a vynálezy sa stávajú jedným z tematických zdrojov reklamy a súčasne sa podieľajú na rozvoji reklamných prostriedkov – reklama sa postupne stáva čoraz rozsiahlejšou a účinnejšou. Do popredia záujmu inzerentov sa v poslednej dobe dostáva textová reklama, ktorá vyššie uvedenú definíciu spĺňa najviac zo všetkých dnes používaných inzertných formátov. Návštevníci webu textovým inzertným odkazom,

⁵ VÁVRA, V. a kolektív: *Marketing*. Bratislava: Vydavateľstvo Ekonóm 1998, s. 89.

nazývaným tiež niekedy pojmom „sponzorované odkazy“, priradujú obvykle vyššiu dôveru, než je tomu u bannerov s dynamickou grafikou. S tým súvisí aj skutočnosť, že tento spôsob vedenia kampane je ďaleko menej vizuálne potlačovaný zo strany užívateľov.

Profesionálna tvorba reklamných produktov v médiách nie je ľahká ani jednoduchá. Vyžaduje prvotriednych a vnútorne kompetentných tvorcov, kvalifikované a široké autorské zázemie, ale aj neustále kritické posudzovanie odvysielaných reklamných produktov.⁶ Preto sa očakáva od autorov, aby sa títo plne stotožňovali s etickými princípmi reklamy.

Ľudia v službách informácie a verejnej mienky stoja pred veľkou úlohou. Nie je ľahké vybrať z plynulého toku udalostí jeden, hoci aj malý fakt, avšak práve taký, ktorý má čo povedať a sprístupniť ho. Povolanie žurnalistu dáva veľké príležitosti k posilňovaniu všetkých dobrých hnutí verejnej mienky.⁷

Najčastejšie porušenia eticko-právneho kódexu – Rada pre reklamu a zistenie za čo boli udelené najčastejšie pokuty. Má svoje opodstatnenie a má byť rozhodujúcim „jazýčkom“ na váhach pri rozhodovaní o pravdivosti, objektívnosti a opodstatnenosti uplatňovania reklamy. Povinnosti prevádzkovateľov pri vysielaní reklám sú upravené aj v platných právnych predpisoch.

Treba pamätať na to, že samotná reklama podstatne vplyva na samotné prostriedky spoločenskej komunikácie. Veď fungovanie mnohých periodík, rozhlasových či televíznych staníc záleží vo veľkej miere od príjmov z reklamnej činnosti. Výrobcovia obsahu reklám sa snažia preniknúť na verejnosť, kým oznamovacie prostriedky, v túžbe získať verejnosť pre výrobcov reklamy, sa musia snažiť predať obsah, aby získali verejnosť v konkrétnom okruhu. Táto ekonomická závislosť oznamovacích prostriedkov má moc, ktorú dáva výrobcom reklamy, ale prináša veľkú zodpovednosť pre obidve strany vzťahu.⁸

Pri plnom vedomí pozitív a úskalí funkcie a pôsobenia masmédií v slovenskej spoločnosti sa žiada, aby sa pracovníci masmédií dôsledne podriaďovali etickému kódexu, všeobecne normujúcemu prácu každého pracovníka masmédií.⁹

V súčasnosti postavenie masmédií a ich úlohu a nemali by sa opomenúť, napriek nemalému vynakladaniu finančných prostriedkov na ich fungovanie s cieľom dosiahnutia predovšetkým „niekedy aj neúmerneho profitu“ také

⁶ ORBAN, K.: *Kresťanské médiá na Slovensku*. Bratislava: Obzor, 2004, s. 144.

⁷ FEDUŠ, M: Medzinarodná konferencia – Slovo–Obraz–Zvuk. Nitra: FF UKF, 17. 9. 2007, s. 136.

⁸ ZASEPA, Tadeusz: porov. *Úloha reklamy v prostriedkoch spoločenskej komunikácie*. Ružomberok: Katolícka univerzita, 2006.

⁹ ORBAN, K.: *Kresťanské médiá na Slovensku*. Bratislava: Obzor, 2004, s. 143.

dôležité podmienky ako je etika v médiách, pravdivosť poskytovania informácií a dodržanie férovosti. Konečným cieľom etiky v reklame je totiž naozajstný prospech pre všetky zúčastnené zložky propagačného procesu. Teda nielen pre zadávateľa reklamy, reklamnú agentúru, prenosové médium, ale predovšetkým pre spotrebiteľa.¹⁰ „Etika, je základnou súčasťou spoločnosti na danom stupni jej vývinu ale aj kritériom merania jej vyspelosti. Jej úlohou je usilovať sa o dodržiavanie noriem v jednotlivých oblastiach nášho života, ktoré sú v konečnom dôsledku užitočné pre každého z nás. Tak je tomu i v oblasti reklamy. Cieľom dodržiavania etických noriem je skutočný prospech pre všetky zúčastnené subjekty reklamného procesu. Pre zadávateľa reklamy, reklamnú agentúru, prenosové médium, ale predovšetkým pre spotrebiteľa.“¹¹

Ťažisko problematiky etiky reklamy spočíva v hľadaní odpovedí na základné otázky o tom, či je reklama vo svojej podstate neetická. Úlohou etiky v reklame je dodržiavanie princípov morálky, ktoré sú vyžadované verejnou mienkou. Ide predovšetkým o oblasť ovplyvňovanie recipienta. Reklama nemá navádzať k porušovaniu právnych predpisov, alebo inak vzbudzovať dojem, že s ich porušovaním súhlasí. Musí byť slušná, pravdivá a čestná, pripravená s pocitom zodpovednosti voči spotrebiteľovi. Nesmie byť v rozpore s dobrými mravmi hospodárskej súťaže a nesmie byť vytvorená tak, aby mohla privodiť ujmu ostatným súťažiacim alebo spotrebiteľom. Reklama nesmie ohrozovať dobré meno reklamy ako takej, znižovať dôveru v reklamu ako službu spotrebiteľom.¹² Prítomnosť etiky v reklamnom pôsobení je potrebná, aby sa pre podnikateľov nestali ich obchodné záujmy jedinými. Je veľmi dôležité, aby obchodným partnerom hovorili pravdu, dbali o ekológiu a nezneužívali svoje postavenie na trhu.¹³ Dodržiavanie etického kódexu kontroluje od roku 1995 Rada pre reklamu Slovenskej republiky ako organ etickej samoregulácie. Etická samoregulácia reklamy znamená, že štát a štátne orgány do reklamy nezasahujú. Reklama je regulovaná samotným reklamným priemyslom.

Oliviero Toscani považuje reklamu za sociálne zbytočnú. Následkom dopravných nehôd zomierajú vo svete tisíce ľudí, no reklama je tvorená ďalej. Počet úmrtí v dôsledku rakoviny pľúc sa zvyšuje, ale reklama pokračuje. Čoraz častejšie sa stretávame s prípadmi, keď tabakové spoločnosti a podniky vyrábajúce alkohol vystupujú ako sponzori rôznych charitatívnych projektov.

¹⁰ HORŇÁK, P. – ŠEFČÁK, L.: *Etika reklamy, Etika žurnalistiky*. Bratislava: Slovenská spoločnosť pre propagáciu SOSPPRA, s. 14.

¹¹ HORŇÁK, P.: *Nová abeceda reklamy*. Bratislava: Centrál European Advertising, 2003, s. 64.

¹² Etické zásady reklamnej praxe platné na území Slovenskej republiky.

¹³ KLOPFER, M: porov. *Etika podnikania*. Bratislava: SPN, 1994.

Svoje logo umiestňujú v reklamných prostriedkoch ako označenie sponzora. Tak tomu bolo v prípade Mars ligy a koncertov mladých Marlboro in. Takéto aktivity bez pochyb napomáhajú spomínaným podujatiam. Spojenie cigariet so športom alebo kultúrou je však zarážajúce. Pri pohľade na logo firmy Marlboro sa predsa v mysli človeka nevynorí nič iné len, že ide o značku cigariet.¹⁴

Reklama v snahe predať často zavádza a klame. Pôsobením na ľudské emócie navádza k tomu, aby sme kupovali produkty, ktoré v skutočnosti nepotrebujeme. Najväčšia kritika smeruje k existencii televíznej a rozhlasovej reklamy. Je dotieravejšia než reklama v printových médiách. Stále častejšie zaznievajú výhrady, že reklama kladie prílišný dôraz na sex, násilie a telesné funkcie.

Každý sa môže vo svojom okolí premeniť na „experta“ v kritickom myslení pred obrazovkou. Dôležité je experimentovanie v malých spoločenstvách ako je rodina, rodinné priateľstvá a pod..., potom snaha o analýzu, o zachytenie dôsledkov televízneho vysielania. Takto sa môžu členovia jednotlivých rodín, spoločenstiev naučiť zmysluplne využívať televíziu, brániť sa manipulácii, nemystifikovať obsah jej programov a vymieňať si skúsenosti.¹⁵

Pravdivosť respektíve nepravdivosť je častým etickým problémom. O tom, či reklama je alebo nie je pravdivá rozhoduje zvyčajne zákon. Určuje mieru, ktorú reklama nesmie prekročiť. Podľa Hanulákovej rozlišujú autori dva aspekty nepravdivosti v reklame „klamstvo“ a „nepravdu“. O klamstve môžeme hovoriť v prípade, že subjekt, ktorý poskytuje informáciu javiacu sa ako pravdivá, vie, že je klamlivá. Za nepravdu považujeme informáciu, ktorá je nepravdivá, ale subjekt, ktorý ju ďalej sprostredkuje je sám presvedčený o jej pravdivosti. Crha a Křížek zdôrazňujú, že „reklama nesmie klamať“. Môže preháňať, to je jej právo, ale vždy musí byť jasné, kedy a v čom preháňa. Žiadny reklamný text si nesmie dovoliť uvádzať nepravdivé údaje. To už nehovoríme „len“ o morálke, to hovoríme o zákonoch.¹⁶ Reklama nesmie bez oprávneného dôvodu využívať motív strachu a prezentovať produkt ako vhodný prostriedok na odstránenie strachu.¹⁷

Recipientom je prezentovaná hrozba z negatívnych dôsledkov, ktoré môžu nastáť v prípade, že človek nevlastní propagovaný výrobok, nevyužíva ponúkané služby. Reklamné posolstvá porušujúce etiku reklamy zneužívajú motív strachu drastickým spôsobom. Pre účinnosť strachu, ktorý reklama vyvoláva, je dôležitá miera jeho intenzity. Ak má byť strach účinný, je potrebné,

aby cieľová skupina bez nátlaku pripustila, že sa v zobrazovanej situácii môže ocitnúť. Neoprávnené použitie strachu je nielen v rozpore s etickými zásadami reklamy, ale pôsobí kontraproduktívne. Reklamné posolstvá, ktoré vyvolajú príliš veľa strachu recipienti odmietajú. Je dôležité zachovať pocit, že sa recipienti nebezpečenstvu môžu vyhnúť alebo ho kontrolovať.¹⁸

V závere príspevku sa žiada zdôrazniť, že hodnotu reklamy i jej osud máme v rukách my všetci. Je len na nás ako sa bude vyvíjať reklamný trh a jeho etika, ktorá sa usiluje o dodržiavanie noriem, ktoré legislatíva spravidla neobsahuje. Slová I. Kanta sú platné aj dnes: „*Konaj tak, aby maximum tvojej vôle mohlo byť zároveň aj všeobecným zákonodarcom.*“¹⁹

S U M M A R Y

The theme of this work is touching ethics in advertising. In my lecture I try to show the place of ethics in advertising as well as the basic restrictions to the existence of advertising from the viewpoint of ethics. It is also dedicated to non-ethical practices which often occur in production of advertising products.

The closing part of the lecture presents an analysis of advertising products in which Ethical principles of the advertising practice had been violated.

¹⁴ HORŇÁK, P: *Nová abeceda reklamy*. Bratislava: Centrál European Advertising. 2003, s. 61.

¹⁵ FEDUŠ, M: *Symbióza médií a politiky*. Nitra: FF UKF, vedecký seminár, 11. 12. 2008, s. 78.

¹⁶ CRHA, I. –KŘÍŽEK, Z : porov. *Jak psát reklamní text*. Praha: Grada, 1999, s.27.

¹⁷ Etické zásady reklamnej praxe platné na území SR.

¹⁸ VYSEKALOVÁ, J.– KOMÁRKOVÁ, R: *Psychologie reklamy*. Praha. Grada . 2000, s. 126.

¹⁹ KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava: Spektrum, 1990, s. 52.

4.3 Pôsobenie reklamy na identitu človeka

MARIÁN FEDUŠ

Je potrebné širšie sa zamýšľať nad fenoménom reklamy, ktorá sa nám môže zdať „len“ akýmsi okrajovým doplnkom masmédií? Pokúsme sa odstrániť túto pochybnosť.

Ročné príjmy reklamných agentúr sa rátaťujú v miliardách dolárov.

Reklama je neuveriteľne expanzívna. Priemerná austrálska rodina je denne cieľovým objektom tisícky reklám – 539 ich je uvedených v novinách a časopisoch, 374 v televízii, 99 v rozhlase a 22 vo filmoch. Ostatné sú na dopravných prostriedkoch, výkladoch obchodov a podobne. S takmer podobným stavom treba počítať vo všetkých rozvinutých oblastiach sveta.²⁰

Dejiny reklamy

Reklama vôbec nie je fenoménom modernej doby, vynálezom, ktorý by úzko súvisel len s rozvojom posledných foriem komunikačných prostriedkov. Existuje už niekoľko tisícročí.

Za najstarší inzerát je považovaný 3000 rokov starý papyrus, ktorý sa nachádza v Britskom múzeu. Je na ňom žiadosť majiteľa o vrátenie otroka, ktorý mu ušiel. Pred 2500 rokmi si neznámy egyptský podnikateľ pochádzajúci z Kréty nechal na hlinenú tabuľku vyryť nápis: „*Ja, Rino z Kréty, na príkaz bohov vykladám sny.*“ Firemné reklamné štíty sa našli aj v Pompejoch, kde boli zasypané v roku 79 pr. Kr. lávou pri výbuchu sopky Vezuv. Obchody v Pompejoch boli označované maľovanými doskami alebo reliéfmi s jednoduchými a zrozumiteľnými motívami. Iné štíty oznamovali dražby, hry gladiátorov alebo straty a nálezy. V Kartágu používali obchodníci obdobu dnešných ochranných známk a obchodných značiek.

²⁰ Porov. FORET, M.: *Komunikace s veřejností*. Brno: Masarykova univerzita, 1994, s. 62.

Vynález kníhtlače znamenal rozvoj reklamných prostriedkov. Zrodila sa tlačaná reklama. Jedným z prvých európskych inzerátov bol inzerát ponúkajúci knihy J. A. Komenského z roku 1666.

Firemné štíty a hlasné vychvaľovanie tovaru na trhoch sú tradičným spôsobom propagácie tovaru. Tieto rané formy reklamy si udržali svoju pozíciu až do devätnásteho storočia, kedy prišlo k veľkému zvratu v priemyselnej výrobe a k slovu sa dostáva aj reklamný rozmach. Vydávajú sa dokonca knihy o reklame. Niektoré ich poznatky sa uplatňujú dodnes. Reklama v modernom poňatí sa začala najrýchlejšie rozvíjať v Spojených štátoch. Práve tam sa po prvýkrát objavujú lacné noviny plné senzácií, ktoré poskytovali miesto prvým inzerátom a reklamám.²¹

Nemecký filozof J. H. Wehle v roku 1880 charakterizoval reklamu ako „zaplatenú chválu a jarmočný nátlak na kupujúcich“.²²

Pôsobenie reklamy

Encyclopaedia Britannica 98 reklamu definuje ako techniky a praktiky, ktorých cieľom je upozorniť verejnosť na výrobky, služby, či názory s cieľom ovplyvniť reakciu verejnosti na to, čo je inzerované. Reklama sa väčšinou zameriava na predstavenie tovaru, ktorý je na predaj, ale podobné metódy sa využívajú napríklad tiež na motiváciu ľudí k bezpečnej jazde, na podporu rôznych charitatívnych akcií, či v politických kampaniach.²³

Rozvážne využívanie reklamy sa môže pričiniť o väčší pokrok ľudstva a celých národov a tiež o zlepšenie životných podmienok. Na druhej strane z reklamy môžu pochádzať veľké škody, keď odporúčanie a neustále vnučovanie tovaru klientovi bude nezodpovedné do takého stupňa, že spoločnosť usilujúca o dosiahnutie istého stupňa blahobytu, bude klamne presvedčená, že to dosiahne cestou uspokojovania umelo predstavených potrieb a zanedbáva svoje skutočné potreby.

Reklama sa usiluje presvedčiť spotrebiteľa, že výrobky, ktoré si zakúpi a ktoré ona vychvaľuje, zlepšia jeho život. Ak sa jej to má podariť, musí ľuďom umožniť snívať. Všetci ľudia nesnívajú o tom istom, ale obrazy, ktoré symbolizujú pocit blaženosti, majú spoločné body. V mnohých reklamách preto svieti slnko, ľudia sú mladí, pekní, bohatí, vyšportovaní a uvoľnení, cestujú

²¹ Porov. Kde jsou počátky reklamy? In: *Psychologie dnes*. č. 3, 1999, s. 5.

²² FORET, M.: *Komunikace s veřejností*. Brno: Masarykova univerzita, 1994, s. 57.

²³ Porov. Co je reklama? In: *Psychologie dnes*. č. 3, 1999, s. 5.

po celom svete a podobne. Reklama spája prísľub vysnívaného sveta, šťastia a radosti zo života s výrobkami, ktorých predaj chce sprostredkovať.²⁴

Psychologický mechanizmus, ktorý aktivizuje reklama je založený na sugescii. V minulosti sa cieľ sugescie dosahoval najmä ustavičným opakovaním toho istého posolstva, ktoré sa nakoniec predkladalo ako imperatív. Je to typický prístup ideologickej reklamy, ktorá prevláda v niektorých volebných kampaniach.

Účinná sugescia je vždy pozitívna, čo znamená, že neneguje, nezakazuje, ale poskytuje vzor. Práve to je typickým štýlom reklamy, ktorá vo veľkej miere nahrádza tradičnú morálku. O tradičnej morálke sa dá povedať, že bola predovšetkým negatívna a sústreďovala sa na zakazovanie. V protiklade k tomu, reklama sa obracia na konzumenta tým, že mu predkladá modely a teda vzbudzuje v ňom očakávania, ktoré chce naplniť. Konzument znova a znova prežíva situáciu navodenú reklamou a prispôsobuje sa reklamnému vzoru. Sugescia neostáva uzavretá medzi štyrmi stenami, ale má obrovský vplyv na správanie sa a kultúru, pričom utvára tzv. mediálny kruh – medzi reklamnou predstavivosťou a následným konzumným správaním sa. V tomto kruhu nemá miesto vedomie a racionálnosť.²⁵

Na našich televíznych obrazovkách sa po páde komunizmu, namiesto málo nápaditých reklám na zdravé mlieko a výrobky ťažkého priemyslu, objavili farbou hýriace reklamné šoty na zaručene najlepšie pracie prášky, šampóny, žiletky... Väčšina reklamných kampaní, aj keď to nie je vždy evidentné, sa obracia na deti. Nejde pritom vždy výslovne o reklamu na tovar určený deťom, (sladkosti, bábiky Barbie, Lego). Reklamný priemysel sa usilovne snaží vytvoriť už v detskom, alebo adolescentnom veku väzby na určité značky tovaru pre dospelých: na banky, autá, elektronické prístroje, na potraviny. Dieťa má tak zafixovaný neuveriteľný počet trhových značiek ešte skôr ako sa naučí čítať a písať. Často tak vznikajú požiadavky presahujúce finančné možnosti rodičov. Argumentácia rodičov je potom veľmi ťažká.²⁶

Výskumy, ktoré sa zaoberajú pôsobením reklamy na deti naznačujú, že deti reklamu poznajú predovšetkým z televízie. Druhé miesto patrí rozhlasu, ktorý však v percentuálnom porovnaní s televíziou tvorí takmer zanedbateľné číslo. S pribúdajúcimi rokmi pôsobia na deti aj ďalšie zdroje reklamy: plagáty, noviny, časopisy, obchody a počítače. Reklama je v podvedomí deti stáloú a dávno integrovanou zložkou. Mnohé reklamné spoty deti poznajú

²⁴ Porov. Skupina autorov, *Cesta k internetu*. Bratislava: Mladé letá, 1998, s. 68.

²⁵ BAGGIO, A. M.: porov.: *Hľadať si tvár*. Bratislava: 1995, s. 17, 18.

²⁶ Porov. *Jak děti vnímají reklamu*, Propsy – dětská psychologie. Praha: 7/1998, s. 10, 11.

naspamäť, dokážu ich bravúrne napodobňovať a prehrávať ostatným a svojimi zdanlivo nezmyselnými znalosťami desia svojich rodičov, pedagógov a výchovných poradcov.²⁷

Dravosť reklamných agentúr

Za každým nákladným reklamným inzerátom sa skrýva snaha, pozornosť, overovanie, dôvtip a schopnosti mnohých ľudí. Zostavenie každého významného inzerátu v novinách dalo viac premýšľania a práce než napísanie samotných článkov a úvodníkov. Každá nákladná reklama je pozorne vystavaná na vyskúšaných základoch stereotypov, ustálených postojov verejnosti, rovnako ako je každý mrakodrap postavený na kamennom podloží. Pri zostavovaní reklamného inzerátu, na akýkoľvek tovar, spolupracujú vysoko odborné a talentované spoločnosti, ktoré ročne vydávajú miliardy na výskum a testovanie reakcií obyvateľstva.²⁸

Na ilustráciu – reklamná agentúra Ogilvy & Mather, ktorá je nadnárodným koncernom, ročne inkasuje takmer 8 miliárd dolárov (štátny rozpočet Slovenska tvorí asi 5 miliárd dolárov). Ogilvyho práce označujú marketingoví profesionáli za „bibliu, ktorá definovala zlý a dobrý marketing“. Jeho hlavnou zásadou bolo heslo: „Zákazník nie je debil. Je to tvoja manželka. Skús neuraziť jej inteligenciu.“²⁹ Je to síce reklamne provokujúco formulované heslo, ale jasne svedčí o húževnatosti a nekompromisnosti jej autora a tiež ďalších reklamných agentúr.

Veľké firmy nikdy nešetria na reklame pri uvádzaní svojich výrobkov. Keď spoločnosť Apple Computer priniesla v r. 1998 na trh nový počítač iMac, jeho uvedenie sprevádzala gigantická reklamná kampaň, na ktorú spoločnosť vynaložila 100 miliónov USD.³⁰

Na Slovensku reálne výdavky na reklamu predstavovali v roku 1997 približne 4,2 miliardy Sk. V roku 1998 sa rátalo s pravdepodobným zvýšením o 20 %.³¹

Najlepšie mediálne časy a miesta sú čoraz drahšie. Počet médií sa zväčšuje, ich výkon je však paradoxne menší, pričom čas diváka, čitateľa, poslucháča je nemenný. Pred časom sa kupovalo 30 sekúnd televíznej reklamy

²⁷ Porov. *Jak děti vnímají reklamu*, Propsy – dětská psychologie. Praha: 7/1998, s. 10, 11.

²⁸ McLUHAN, M. H.: porov.: *Jak rozumět médiím*. Praha: Odeon, 1991, s. 213.

²⁹ TURČAN, M.: porov.: *V stredu zomrel David Ogilvy*. Bratislava: SME, denník, VMV, roč. 7, 23. 7. 1999, s. 6.

³⁰ Porov. *Produkty*, Stratégie v reklame, marketingu a médiách. Bratislava: 1/1999, s. 26.

³¹ KASPER, J.: porov.: *Efektívna reklama na dosah*. Bratislava: Reklamná akadémia, 1998, s. 7.

v STV za 50 000 SK a zasahovalo sa tak 80 % slovenskej populácie. Dnes sa kupuje reklamný čas 30 sekúnd v TV Markíza aj za 210 000 Sk, pričom je zasiagnutých 50 – 55 % populácie.³²

Invenčia a neúnavnosť reklamných agentúr sú jasné aj z hesiel, ktoré propagujú ich činnosť:

„Niekedy je lepšie vidieť ako počuť“ – televízna reklama.

„Pri počúvaní rádia sa vám nikdy nepripáli večera“ – rozhlasová reklama.

„Televíziu a rádio môžete vypnúť, billboard nie“ – billboard.

„Program v televízii a rádiu späť nevrátite, noviny vám však ostávajú“ – reklama v novinách.³³

Mnoho naznačujú aj nasledujúce príklady: hamburské Altonské divadlo realizovalo tzv. reklamnú inscenáciu, ktorá pred predstavením ponúkala istú značku cigariet. Išlo o pilotný projekt reklamnej agentúry, ktorý sa plánuje aj v iných divadlách.³⁴ Jedna dánska firma ponúka svojim zákazníkom bezplatné telefónne rozhovory, ktoré budú každé dve minúty prerušované desať sekundovým reklamným vysielaním. Majitelia reklamných agentúr teda vedia o ľudskej psychike svoje a neváhajú vložiť do biznisu ani takúto ponuku.³⁵

Reklamné agentúry nabádajú svojich klientov, aby si kupovali viac strán v novinách, viac spotov a viac billboardov. Agentúry sa stávajú ziskovejšími, čo zasa vedie k vzniku ďalších médií.

V súčasnosti sa v reklame rýchle rozvíja využívanie celosvetovej počítačovej siete Internet, ktorá elektronickou poštou zasiela propagačné materiály a inzeráty. Tento spôsob inzercie umožňuje v interaktívnom prostredí Internetu jeho užívateľom rýchle reagovať na najrôznejšie ponuky. Popularita takejto reklamy rok čo rok prudko stúpa, rovnako ako počet užívateľov Internetu.³⁶

V reklamnom priemysle dnes pracujú mladí, ambiciózni ľudia, ktorí sú naslovovzatými odborníkmi vo svojom zamestnaní. Priemysel, ktorému sa venujú pracuje s miliardovými sumami. Stretávajú sa na rôznych súťažiach, vyhodnoteniach. Ich úspechy, či neúspechy okamžite spracúvajú ďalšie odborné tímy, ktoré rozoberajú ich konanie a ženú ich do ďalšej práce. V ne-

³² Porov. tamže, s. 31.

³³ Porov. tamže, s. 58 – 60.

³⁴ Porov. *Reklamná inscenácia, Stratégie v reklame, marketingu a médiách*. Bratislava: 1/1999, s. 35.

³⁵ Porov. *Telefonovanie z mobilu zadarmo*. Bratislava: SME, denník, VMV, , roč. 7, 29. 1. 1999, s. 6.

³⁶ Porov. *Strategie reklamy*, Psychologie dnes. Praha: č. 3/1999, s. 5.

úprosnej konkurencii produkujú nové a dokonalejšie technológie príprav na realizáciu novej reklamy. Toto je – dômyselnosť „synov sveta ...“

Význam reklamy v novodobej spoločnosti narastá čoraz viac. Človek dokáže len veľmi ťažko uniknúť jej vplyvu. Napriek povedanému, reklama prináša spoločnosti veľa osohu. Záujemca je ňou informovaný o možnosti kúpy hľadaných predmetov a o službách, ktoré sú mu k dispozícii. Takto sa dosahuje širšia ponuka tovaru, čo vplyva aj na rozvoj priemyslu. To všetko je dobré, ak by sa stále rešpektovala sloboda voľby kupujúceho.

Reklama má sebe vlastným spôsobom dbať na pravdu, serióznosť, ináč sa stáva demagógiou.

S U M M A R Y

It is necessary to think more about and get a larger sense of the phenomenon of advertising which may appear to us as a kind of a marginal supplement of the mass media „only“. Let us try to remove this dubiety. The annual income of the advertising agencies can be figured in milliards of dollars. The advertising is unbelievable expansive. The average Australian family is an object of thousands of advertising materials – 539 are published in newspapers and magazines, 374 on television, 99 on radio and 22 in films. The rest is in transport and rolling stock, in store–windows etc. With similar situation we have to reckon in all the developed regions of the world.

Adresár

Prof. ThDr. Mgr. Helena Hrehová, PhD.
Katedra etiky a morálnej filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

Prof. Ryszard Moń
Instytut Filozofii UKSW
Cardinal Stefan Wyszyński University
Warszawa

Prof. ThDr. Josef Dolista, Ph. D., Th. D.
CEVRO Institut, o.p.s.
Jungmannova 17
110 00 Praha 1

Doc. PhDr. Miroslav Sapík, Ph. D.
Katedra etiky a morálnej filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

Dr. Andrzej Kobyliński
Instytut Filozofii UKSW
Cardinal Stefan Wyszyński University
Warszawa

Mgr. Peter Rusnák, PhD.
Katedra etiky a morálnej filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

Mgr. Zuzana Žilová
Katedra anglického jazyka a literatúry
Fakulta prírodných vied
Žilinská univerzita
Univerzitná 8215/1
010 26 Žilina

Mgr. Michal Zvarík
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

Prof. PhDr. Anna Klimeková, PhD.
Katedra etiky a etickej výchovy
Fakulta humanitných a prírodných vied
Prešovská univerzita v Prešove
Ul. 17. novembra 1
081 16 Prešov

PhDr. Eva Orbanová, PhD.
Katedra etiky a morálnej filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

Mgr. Branislav Čaniga
Rímskokatolícky farský úrad
Vrančovičova 1228/58
84103 Bratislava 4 – Lamač

PhDr. Markéta Šauerová, Ph.D.
Katedra pedagogiky a psychologie
Vysoká škola tělesné výchovy a sportu PALESTRA
Pilská 9
198 00 Praha 14

Doc. PhDr. Dagmar Sabolová–Princic, PhD.
Katedra cudzích jazykov
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

Doc. PhDr. PaedDr. Karol Orban, PhD.
Katedra žurnalistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Konstantina Filozofa
Štefánikova 67
949 74 Nitra

PaedDr. Marián Feduš, PhD.
Rímskokatolícky farský úrad
Sládkovičova 258
980 61 Tisovec

Transformácia
ľudskej identity v strednej Európe
po roku 1990

Helena Hrehová a kol.

R E C E N Z E N T I

prof. PhDr. Anna Remišová, CSc.

doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.

Zborník neprešiel jazykovou apretáciou.

Za jazykovú kultúru zodpovedajú autori príspevkov.

V Y D A V A T E E

Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, Hornopotočná 23, 918 43 Trnava

[Http://fff.truni.sk](http://fff.truni.sk)

T L A Č

Valeur, s.r.o., Múzejná 208/4, 929 01 Dunajská Streda

[Http://www.valeur.sk](http://www.valeur.sk)

© Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, 2010

978-80-8082-319-1 (eBook)