

Obsah/Content

State / Articles

SIVÁK, J.: Environmentálna etika a „reflexívna dialektika“ (Environmental Ethics and “Reflexive” Dialectics; in Slovak)	2
KOCINOVÁ, L.: Intuicie a intuicionizmus (Intuitions and Intuitionism; in Slovak)	19
TURČAN, C.: Individuálna sloboda a všeobecná vôľa – Rousseauov model participatívnej politiky (Individual Freedom and the General Will – Rousseau’s Model of Participatory Politics; in Slovak)	26
KOCINA, P.: The Council of Europe System of Rights – Culturally Progressive Family Life without Robust Social and Economic Protection (Systém práv Rady Európy. Kultúrne progresívny rodinný život bez pevnej sociálnej a ekonomickej ochrany; in English)	39

Eseje / Essays

DINUŠ, P.: The Twilight of the Bourgeoisie in Art and Science – Major Trends in the Decline of Capitalist Society (Súmrak buržoázie v umení a vede – hlavné trendy úpadku kapitalistickej spoločnosti; in English)	48
---	----

Environmentálna etika a „reflexívna dialektika“

Jozef Sivák

Filozofický ústav SAV, SR

SIVÁK, J.: Environmental Ethics and “Reflexive” Dialectics
Philosophica Critica, vol. 8, 2022, no. 2, ISSN 1339-8970, pp. 2-18.

The aim of the article is to introduce to the Slovak philosophical public one of the important figures of contemporary French philosophy, specialist in Kant, Hegel, German idealism and contemporary hermeneutics combined with dialectical thinking. It is a comparison with H. Jonas in the spirit of A. Stanguennec's “reflexive dialectic of the self”, taking into account his interpreter G.-D. Ndong Esson. Reflective dialectic, inspired by Kant, Fichte, Hegel and after them Heidegger, Cassirer and others, is the movement of self-reflection through ideas of reason such as the Idea of freedom, practical Idea and cosmological Idea on the one hand and theological Idea on the other. It proceeds regressively towards a renewed “materialist dialectic of nature”, based on the reflexivity of the elementary matter of contemporary atomic and subatomic physics, and progressing towards theology. The comparison rests on two levels: “Ecological humanism in Jonas and reflexive dialectics in Stanguennec” and “Ethics of environmental responsibility from a dialectical and theological point of view and reflexive theology in Stanguennec”. Stanguennec's reflexive dialectic is an attempt at a practical philosophy, grounding whole philosophy with its disciplines, concepts, distinctions, levels of reasoning, that would be applicable elsewhere

Keywords: Contemporary French philosophy – Post-Marxism – Phenomenology – Ecology – A. Stanguennec – H. Jonas

Úvod

Ciel' článku je skôr informačný než bádateľský – to však nevylučuje aj istú kritiku – a to priblížiť slovenskému filozofickému publiku jednu z významných postáv súčasnej francúzskej filozofie, aj keď sa čitatelia FILO-

ZOFIE s jej menom už mohli stretnúť. Pripomeňme, že ide o emeritného profesora na Univerzite v Nantes a špecialistu na Kanta, Hegla a nemecký idealizmus ako aj na súčasnú hermeneutiku kombinovanú s dialektickým myslením, nehovoriac o jeho estetike. Pôvodne chcel byť maliarom a amatérsky ním aj ostal. V r. 2004 predsedal 30. kongresu Združenia frankofónnych filozofických spoločností (ASPLF), ktorý sa konal v Nantes a na ktorom mal pisatel' týchto riadkov možnosť sa s ním stretnúť aj osobne.

Ďalej, ide o porovnanie s iným, u nás známejším nemeckým filozofom, žiakom Husserla, Heideggera a Bultmanna, Hansom Jonasom (1903-1993). Porovnanie sa u nás vôbec málo využíva ako metóda hlbšej analytickej prezentácie diela jedného či viacerých autorov. Treba priznať, že ani toto porovnanie nie je pôvodne naše, ale sa odohráva v rovine aktuálnej ekologicko-filozofickej problematiky.

Autorom samotného porovnania, ktoré nemá byť striktne korešpondenčným a ešte menej vyčerpávajúcim, je Germain-Djéry Ndongo Essono (Ndongo Essono 2016) z afrického Gabunu, absolvent Univerzity v Nantes, ktorý sa zaobrá dejinami súčasnej filozofie, menovite Jonasom a Sartrom na jednej strane a na druhej strane postmoderným dekonštruktivizmom. V danom prípade, ako priznáva, ho k Jonasovi priviedla „reflexívna dialektika seba“ A. Stanguennea. Čo teda chápať pod týmto výrazom? A v akej podobe sa tu objavuje slovo dialektika, ktorá patrila u nás ešte za nášho života medzi najviac skloňované slová a ktorá, zdá sa, upadla do zabudnutia, spolu s rovnako frekventovaným marxizmom? Neraz sa však ozvali aj hlasy, ktoré upozorňovali, že s vaničkou by sa nemalo vyliat' aj dieťa, ktorým je práve dialektika, a tá je podľa nich nadálej cenná.

K pojmu reflexívnej dialektiky

Východiskom Stanguennecovej dialektiky však nebude tá Marxova, ale Heglova, keďže jeho ambíciou je prispieť k syntéze hegelovskej dialektiky a kantovskej reflexie. Dialektika je podľa neho konštitutívou esenciou reflexie a ich skĺbenie je základom systematického prístupu, ktorého sa dnešní početní filozofi vzdávajú, zužujúc pojem zmyslu na „pojem zmyslu priprisateľnému nejakej podmienke logickej a lebo epistemologickej pravdy“ a zakazujúc si uvažovanie o kultúre ako celku, lebo môže obsahovať nejakú „nefaktovú transcendenciu“ (Stanguennec 2006, 9-10). To je prípad Fregeho, Wittgensteina, jedným slovom, neopozitivizmu a následne analytickej filozofie, a to napriek jej snahám obsadiť aj ontologické pole.

Ako alternatíva sa ukazuje línia, ktorú stále predstavujú Kant, Fichte a Hegel, a po nich Heidegger, Cassirer, E. Weil či D. Henrich, alebo ešte P. Ricœur, ktorí obhajujú špecifičnosť reflektujúceho zmyslu oproti

determinujúcemu, reprezentujúcemu zmyslu predmetov a reflektujúcej špekulatívnej sémantiky oproti sémantike predmetov. Na túto líniu nadvázuje aj Stanguennec so svojou „dialektikou reflexie“ či „reflexívnu dialektikou“, v ktorej chce spojiť filozofickú antropológiu a ontológiu.

Konkrétnie, ide o pohyb sebareflexie (auto-réflexion) v kantovskom zmysle, teda idei rozumu ako princípov ľudskej skúsenosti, ktorými sú Idea slobody, praktická Idea a kozmologická Idea na jednej strane a teologická Idea na druhej strane. V kozmologickej Idei sa reflektuje Idea slobody spolu s prírodnými vedami a v teológii Idei sa zas reflektuje praktická Idea ako idea „slobodného kozmu“, ktorá sama završuje svoju konečnú sebareflexiu v nekonečnej reflexii (Stanguennec 2006, 11). „Taká seba-reflexia sa koncipuje ako dialektika nejakého Seba (Soi), nejakého seba-bytia (être-soi) alebo nejakej reflexívnej seity, ktorá sa v každom súcne konštituuje, najskôr pohybom zdvojenej negácie každého z ideových obsahov, v ktorých sa chápe, potom ‚prekonaním‘ každej ideality v idealite, ktorá podmieňuje jej zmysel: taká je všeobecná forma toho, čomu hovoríme filozofický seizmus“ (Stanguennec 2006, 12). Posledným horizontom sebareflexie je, podľa Stanguenneca, „teologické“ absolútno.

Táto dialektika má svoju logiku, ktorá je teo-logická a ktorá sa ponúka ako logika pravdy-totality (Boha ako syntetickej totalizácie konečna a nekonečna z hľadiska konečnosti, Boha v človeku) a nie analytickej-pravdy-jednoty (Boha ako Jedno v sebe samom)“ (Stanguennec 2006, 12). Stanguennec si takto zvolil praktickú, aplikovanú rovinu svojho uvažovania. Ak transcendencia, tak horizontálna, nie vertikálna. Lebo, podľa neho „Idea ducha, praktická Idea, východisko dialektiky reflexie nepredpokladá – [...] – logické absolútne vedenie, konečné-nekonečné, teo-logickej Idey“. Ak nepredpokladá, znamená to, že aj vylučuje? Možno filozofiu, ktorú chceme vyložiť systémovo, zúžiť len na praktické poznanie Idey a na praktické smerovanie knej?

Stanguennec pokračuje teda tým, že jeho „reflexívna dialektika... postupuje regresívne od ducha k prírode, iba potom k svojmu teo-logickému základu... , na ktorom je ‚založená‘ znova progresívne, [...] , korelatívna existencia (ek-sistencia) prírody a Boha, avšak bez toho, aby konečný duch z nej mohol byť odvodený, kedže duch je, [...] , náhodilý, partikularny a ‚pozemský‘ výsledok v indefinitne nekonečnom svete náhodných dialektických dejín prírody, [...]“ (Stanguennec 2006, 14). Táto „materialistická dialektika prírody“, ktorú Hegel odmieta, je možná vďaka „reflexivite elementárnej hmoty súčasnej atómovej a subatómovej fyziky“. Nepripomína to teilhardizmus? A ostatné poznatky súčasných prírodných vied? S Hegelom, ale aj proti nemu!

Treba sa rozhodnúť, v praktickej rovine, medzi „partikularistickým násilím“ a „seba-reflekujúcim rozumom“; v teoretickej rovine, medzi univerzálnou totalitou sveta s jeho prírodnou a kultúrnou nevyhnutnosťou a seba-pochopením založeným na kontingentnom rozhodnutí subjektu. Ostáva predsa len rád bytia-Jedného (être-Un) ako konečný teologický zmysel reflexie, ktorý sa rozhodnutím delí na transcendentné nekonečno osebe a na skonečnené a kontingentné nekonečno mimo seba. „Toto originárne rozhodnutie-rozdelenie nekonečna zakladá [...] v Bytí neredukovateľný dualizmus, ktorým je insistencia nekonečného Jedného večne zdvojená svojou konečnou kozmologickou existenciou, existenciou (ex-sistence), od ktorej sa tak sám oslobodzuje v skutočnej ex-sistencii svojej insistencie v sebe samom, vnútri jedného a toho istého večne kreatívneho aktu“ (Stanguennec 2006, 15). Dialektická logika ako druh filozofickej logiky má potom za úlohu rekonštituovať *raison d'être* „racionálnej nevyhnutnosti sebamyslenia nekonečného myslenia“, na ktorej spočíva ono rozhodnutie-rozdelenie.

Táto dialektika seba-reflexie má tak byť „pokusom o metafyzickú a kritickú ontológiu“ v kantovskom ponímaní, obsahujúc Idey mňa, sveta a Boha. Kritická preto, lebo „je pravda, že ‚dialektika‘, ktorá spája a usporadúva tieto tri metafyzické určenia je ‚reflexívna‘ kriticky. Neusiluje [...] o žiadne dokonale adekvátnie určenie absolútnej pokladaného za existenciu v ‚objektívnom‘ móde [...] súhlasne s Kantom kritizovaným dogmatickým modelom umového metafyzického poznania: chápať nekonečno podľa vzoru jestvujúceho, časopriestorového predmetu [...] a transponovať dôkazy jeho existencie tým, že budeme iluzórne objektivovať teologickú Ideu“ (Stanguennec 2006, 16). Miesto takého dogmatického prístupu, Kant bude postupovať vedecky dôkazným spôsobom.

Skutočné nekonečno ako Jedno nemôže byť pojmom reprezentatívneho chápania, ale Ideou špekulatívneho rozumu v zmysle exteriority prevyšujúcej konečnú reflexiu, ideou „exteriority nekonečnej transcendentnej interiority v sebe, ktorá ex-sistuje len v akte, ktorým sa núti ex-sistovať konečne, ako prirodzený prejav a v korelácií s týmto aktom“ (Stanguennec 2006, 16) Jedno nemôže teda byť bytím pre nás, ale „insistuje“ večne osebe mimo nás. Ani vedenie o efektívnej realite nekonečna nespadá do dogmatického metafyzického vedenia, ale ide o „samo-chápanie seba konečného vedenia cez nekonečné Seba a v nám“ (Stanguennec 2006, 17). Ostáva tak neprekročiteľná hranica medzi „vedením seba, čo má nekonečno v nás a nekonečné a originárne vedenie seba, ktoré dialektika mieni položiť nielen ako možný zmysel, ale ako jestvujúci nevyhnutný zmysel konečna (Ibid.). Ako si potom dialektika môže robiť nároky na pravdu?

Nepôjde ani o pravdu v zmysle nekonečnej vnútornej intuície ani o ko-rešpondenčnú definíciu pravdy, ale o pravdu „sprostredkovania či pravdu-totalitu: o jej schopnosť dialektickej analýzy a syntézy významov či determinácií reflexie“ (Ibid.) O pravdu v rámci interpretatívneho, a nie reprezentatívneho či objektívneho myslenia. „Kategóriami“, metodickými „interpretantmi“ tejto interpretatívnej filozofie či „dialektickej hermeneutiky“, z ktorých sme už niektoré spomenuli, sú: „reflexia, rovnakosť (mémētē), seita, seizmus, absolútno, nekonečno, dialektika, analýza, syntéza, ex-sistencia, negácia negácie, pravda etc.“ (Stanguennec 2006, 19). Autor potom rozlišuje tri druhy pravdy.

Prvým je pravda v zmysle „samoreflektovaného ‚celku‘ bez protirečenia“ (Hegel). Jej je blízka pravda podľa Heideggera ako „odkrytosť“ (a-létheia). V oboch prípadoch sa pojem reprezentatívnej pravdy ako objektívnej adekvátnosti pokladá za prekonaný.

Tretím druhom zo Stanguenencovej dielne je pravda ako „hermeneutická totalita sprostredkovanie v performatívnom súlade s myslením a sebavýpovedou. Tento pojem pravdy vytvorený reflexívnou dialektikou sa odlišuje tak od vnútornej intuície ako aj od vonkajšej adekvátnosti [...]. Dialektická reflexia, ktorej všeobecná ‚seistická‘ štruktúra konštitutívna seba-bytia je zároveň interiorizáciou exteriority (prvá negácia) a negáciou seba tejto negácie [...], konštruuje tak pochopenie zmyslu – ... – a odteraz si môže nárokovať na istú pravdu a na pravdu tohto zmyslu, ktorá je istá [...]. Túto pravdu môžeme pomenovať ako ‚reflexívna identita‘ ... ešte však ako identita totalizácie, ktorú reflexívna dialektika konštruuje medzi významami takto znova reflexívne premyslenými a prevzatými do pohybu jedného a toho istého ‚substanciálneho‘ Seba, ktoré sa tu odráža v duchu, v prírode a v Bohu (Stanguennec 2006, 20). Táto totalita významov by bola jediným kritériom pravdy v zmysle reflexívnej dialektiky ako aj mierou pre porovnávajúce hodnotenie každej inej filozofickej interpretácie, v danom prípade tej Jonasovej.

Východiskom Stanguenencovej filozofickej interpretácie nebude teoretická fenomenológia, ale praktická filozofia, založená na praktickom kogite (cogito) a regulovaná praktickou Ideou. Praktické cogito je najskôr „vedením“ ako syntéza myslenia a intuície, jedným slovom intelektuálnej intuície, ktorá je „bezprostredným vedením“ na rozdiel od „videnia“ vy-medziteľného či predstaviteľného predmetu. Toto vedenie je „samočinnosťou“ alebo „samovýkonom“ myslenia ešte pred reflexívnym a diskurzívnym karteziánskym „myslím, teda som“. V nadváznosti na Fichteho, myslieť znamená konáť, pričom toto prvé vedenie je vedenie sebou (par soi) a teda slobodné. Ide tu o prvý modus „absolútneho filozofického vedenia nejakého ľudského seba a prvú príležitosť dialektiky nejakého seba,

ktoré sa v rôznych módoch, analogických a logických, spozná v každom súcne, odôvodňujúc pojem ‚ontologického seizmu‘ vo všeobecnej ontológii“ (Stanguennec 2006, 26). Ako však prejsť od tejto predreflexívnej, negatívnej roviny, k pozitívnemu aktu?

Odpoved' je jednoduchá: dialekticky, podľa zákona negácie negácie rozvinutím oného absolútneho vedenia slobody do rôznych partikularít ako príroda, spoločnosť, kultúra atď. Môže sa tak udiat' v rovine rozumu, ale aj násilia, ked' do hry vstúpi druhý. S tým súvisí aj dvojaká identita: spomínaná (individuovaná) rovnakosť ako v prípade príslušnosti k nejakej skupine, rodine a pod. na jednej strane. Na druhej strane je to identita seity, univerzálna identita, ktorú si konštituujem ja sám v rámci ontologickej identity, pričom obidve tieto identity sa vylučujú, avšak môžem privilegovať raz jednu, inokedy druhú. Návratom k rovnakému, počnúc sebou, sa podľa filozofa z Nantes konštituuje ipseita, „byť sám sebou“, s ktorou je rovnakosť v dialektickom vzťahu.

Sloboda sa objektivizuje v nejakom „produkte“, ktorým je „zákon“ prikazujúci rešpektovať právo druhých, ich slobodu v interakcii s mojou slobodou. Podľa Stanguenneca by morálny rešpekt bol len „momentom odvodeným od samoreflexie metafyzického základu právnej slobody [...]. ‚Právne vedomie‘ druhých predchádza v poradí dôvodov metafyzického základu ‚právnemu vedomiu‘ seba (Stanguennec 2006, 33). Ide, na rozdiel od Kanta, o hypotetický a nie kategorický imperatív, keďže alternatíva rozum alebo násilie je hypotetická. „Moment ‚morálnosti‘ alebo vnútornej vôľe mobilizovanej rešpektovaním zákona, teda nie je daný bezprostredne. Stanguennec tu sleduje líniu, ktorá prechádza cez Hegela k E. Weilovi, ktorý túto hypotetičnosť, etického imperatívu ešte prehľbil svojou decižionistickou analýzou, ktorá potvrdzuje „túto neredukovateľnú náhodilosť základu praktickej Idey. Najskôr samopoložená neurčitosť seba, potom samourčenie tohto seba, nakoniec samolegislácia sú tu sukcesívnymi dialektickými momentmi“ (Stanguennec 2006, 34).

Z právneho sa vedomie stáva „právno-morálnym“. V tomto vzťahu je právo univerzálne vo svojej zvláštnosti ako zákon rodinného, hospodárskeho či politického práva s etikou seba ako základom. To, čo tieto inštitucionálne sféry spája, je kultúra, táto „druhá príroda“. A každá z týchto sfér ma svoju vlastnú právnu dialektiku.

Z konfrontácie Hegela a Marxa, čo sa týka (dialektického) vzťahu Práce a Kapitálu, dospeje Stanguennec k možnosti samoprekonania sociálneho konfliktu, čo nepripúšťajú marxisti ani neomarxisti, a to prechodom od logiky „recipročnej exklúzie“ k logike, recipročného obmedzenia partikulárnych záujmov pod vládou vymáhacích právno-politických zákonov“ (Stanguennec 2006, 39) v mene univerzálnej hodnoty, ktorou je

koexistencia partikulárnych slobôd. Tieto slobody a univerzálna sloboda majú identický obsah za predpokladu, že tie prvé budú „pracovať na sebe“ a z jednoduchých sociálnych subjektov sa stanú „občania“. A na prekonanie konfliktogénnej inštrumentálnej sociálno-ekonomickej racionality je tak potrebný štát so svojou vyššou racionalitou.

Podľa Stanguenneca prvou podmienkou pre vznik takejto racionality je republikánske zriadenie, kde sú všetky triedy zastúpené zákonodarnými zhromaždeniami. Za zakladateľa republikánskeho princípu sa pokladá J.-J. Rousseau, ktorý ho však koncipoval pre štáty menšie ako Francúzsko. Druhou podmienkou je to, aby politická racionalita úplne neovládla občiansku spoločnosť. „Táto podmienka doplňujúca republikánsku podmienku je liberálna vo vlastnom zmysle: objektivizácia práva politickými zákonmi je regulácia vzťahov medzi partikulárnymi záujmami, avšak nie bezmedzná reglementácia týchto v ich ‚nekonečnej diferenciácii‘ (Hegel)“ (Stanguennec 2006, 39). Napr. inštitúcie v oblasti ekonomickej, školskej, sexuálnej atď. by sa mali riadiť nie „zákonmi“, ale „podzákonmi“.

V tomto zmysle by sociálno-právna dialektika mala byť doplnená eticko-morálnym motívom, ktorým „je motív etiky ducha ako metafyzicky nenásilného „seba“. Inak povedané, treba právo štátu, teda právny štát vtiahnuť do (seistickej) etiky seba a politickú filozofiu doplniť o morálne filozofiu. Pritom sa treba vyvarovať dvoch úskalí, „vojny bohov“, zachovaním princípu neutrality na jednej strane a „vojny statkov“, odkazom na koncepciu spravodlivosti J. Rawlsa, na druhej strane. Stanguennecovo republikánstvo chce byť „reflektujúcim“ po vzore Kantovej „reflektujúcej súdnosti“. Jeho reflexívna dialektika sa obohacuje tiež o gadamerovsko-ricceurovskú hermeneutiku historičnosti, ktorá sa objavuje vo vzťahu ku kultúre. Avšak gadamerovský pojem „účinných dejín“ pohybujúci sa v interpretatívnej rovine, ešte ostáva včleniť do „historičnosti praktického kolektívneho Seba skrz každé sebapochopenie ako metodický nástroj etickej, konajúcej produkcie človeka človekom [...]“ v duchu sartrovskej dialektiky reflexie (Stanguennec 2006, 49).

Spomínaná kozmologická Idea a štátne násilie spojené s rizikom presadenia sa práva silnejšieho, vedú ku kozmopolitickej Idei mierového usporiadania vzťahov medzi národmi a štátmi. Po prehľade rôznych koncepcíí tohto usporiadania, počnúc Kantom a R. Aronom končiac, Stanguennec konštatuje, že globalizácia by sa mala riadiť „kozmopolitným právom“ a vyústíť do svetového, medzinárodného a multinacionálneho štátu ako eticko-politickejho štátu sveta, sveta orientovaného, teda kozmu v „celku bytia“.

Z tohto celku sa vydelenuje „celok reality“, „horizont zmyslu“ prírodných vied na jednej strane a dialekicky praktický rozum zas určuje realitu objektivizovanú vedami o kultúre na druhej strane, pričom sa v nadväznosti na Husserla svet stáva „univerzálnou pôdou“. Je to svet ako „predracionalna a predpredikatívna arché“ a zároveň je to „racionálny telos“, stále podľa Husserla (Stanguennec 2016, 64), na rozdiel od Heideggera s jeho pojmom úzkosti uvádzajúcej do pochybností rozum i zmysel. Aj o poznáni prírody možno uvažovať z „epistemologického, teda metodologického hľadiska na jednej strane a na druhej strane z „teleologického hľadiska“ ako subjekt, ktorý je „pre seba“ a mieni poznanie ako finalitu.

Prírodné totality samotné sú dvojakého druhu: mechanistické, ovládané vonkajšími vzťahmi a organické, kde vládnu interné vzťahy, s ktorými sa stretнемe už u Aristotela, vrátane pojmu organického celku, holon (Stanguennec 2016, 73). Prírodný telos, počnúc reflexívnou dialektikou v rovine atómu a organizmu, pokračuje a završuje sa v telos-e duchovnom, ktorý ohlasuje „prospektívny svetový štát“, ktorý by zaručil mierové spolužitie národných štátov. Stanguennec tu vidí príbuznosť s etickou orientáciou H. Jonasa založenou na prírodnom súcne v tom zmysle, že „prírodný telos je istá ‚norma‘, to, čo má byť.“ „Princíp zodpovednosti , [...] voči budúcim generáciám, ktorý by oživil taký štát, by bol napokon len znovuprevzatím zodpovednosti za život voči sebe samému uprostred ľudského ducha“ (Stanguennec 2016, 81).

Ekologický humanizmus u Jonasa a reflexívna dialektika u Stanguenneca

Bude tak potrebná nová filozofia prírody zohľadňujúca etický rozmer okolitého sveta, eko-filozofia. Takou eko-filozofiou je, ako vieme, environmentálna etika H. Jonasa antropocentrickej orientácie. Existovať pre ľudskú bytosť podľa Jonasa znamená žiť nielen v prírodnom prostredí, ale aj s pocitom zodpovednosti za existenciu celého ľudstva. Dôkazom ľudskosti v prírode boli preči už, napr. jaskynné mal'by.

Naznačenú príbuznosť medzi reflexívnou dialektikou a environmentálnou etikou, príbuznosť, ku ktorej sa priznáva A. Stanguennec, možno konkretizovať už jeho východiskom v „praktickom kogite“, ako už vieme. „Totiž, slobodný a zodpovedný človek environmentálnej etiky H. Jonasa sa tiež konštituuje v skúsenosti a usudzovaní, ktoré sa vzťahujú na jeho vlastné vnútorné mienenie a na jeho správanie v režime zvnútornenej vonkajškovosti“ (Ndong Essono 2016, 37-38). Možno tak konštatovať, že konceptu človeka objavujúceho „seba“, ako odlišného od (individuálneho)

„ja“, už vypracoval Jonas. Predtým než je človek „osobou pre seba“ je „pre druhého“, ktorý mu vnucuje svoju kultúru.

Smerovanie reflexívnej dialektiky k „metafyzickej fenomenológii“, ktorá bola aj Husserlovou ambíciou, znamená ďalšie priblíženie sa k Jonasovi, pre ktorého má každá etika metafyzický predpoklad, ktorý je v základe toho, čo má byť. Byť pre človeka je povinnosť, kategorický imperatív. Jonasa zaujme u Husserla najmä absolútна pozícia reflektujúceho ega ako korelátu skúsenosti prirodzeného sveta, v ktorom možno vnímať nielen fenomény, ale aj hodnoty a účely. Tieto hodnoty a účely sa môžu udržať a rozvinúť len v ľudstve, ktoré pretrvá, čo predpokladá, že človek na seba prevzme jeho „ontologickú zodpovednosť“. Podobne Stanguennec vidí perspektívu fenomenológie v náuke o „prejave nekonečna v konečne“.

Vo vzťahu k Jonasovi „je to práve konštitutívna cesta bytia seba cez tie tri etapy, praktické seba, kozmologický svet a teologickú nekonečnosť, ktoré by mohli, zdá sa, byť tiež dialekticky a transcendentálne v základe takého myslenia ako je to Jonasovo“ (Ndong Essono 2016, 45). Účely a hodnoty naznačujú možnosť uvažovať o prírode teleologicky a pritom bez subjektu, odkazujúc na prirodzenú finalitu u Aristotela. Od finality (*telos*) treba odlišovať *scopos*, výsledok jej evolúcie. Ak je príroda tým, čím je, a potom bytím pre človeka, tak protirečivo vyznieva primát formy nad obsahom, ktorý by mal byť tematizovaný v rámci tejto praktickej fenomenológie predovšetkým. Toto konštatovanie by sa vzťahovalo aj na gabunského interpretátora Stanguenneca: „[...] z hľadiska formálnych, metodologických a logických ľudských požiadaviek [...] reflexie, antropologická prvotnosť zmyslu v uvažovaní o prírode je len formálna alebo metodická, nemateriálna alebo neobsahová. Materiálny obsah toho, o čom takto človek usudzuje, disponuje špecifickou vnútornou finalitou a autonómiou svojich materiálnych foriem, autonómiou „neskopickou“, ale „teleickou“, zmysluplnou a orientovanou“ (Ndong Essono 2016, 60). Ak je teda teleologická reflexia odlišná od epistemologickej a ešte nedialektickej, ako je možné o nich pojednávať na tom istom mieste?

Je to možné, ako už bolo naznačené, tým, že vedecký duch je nielen „pre seba“, ale aj „sebou“ v tom zmysle, že sám vytvára podmienky pre autonómne vedenie. Poznávaný predmet, ktorý je z epistemologickeho hľadiska oddelený od poznávajúceho subjektu, „je, na jednej strane ‚pre iné‘: je vonkajškovosťou pre subjekt odlišný od neho samého; na druhej strane je tento predmet ‚skrz iné‘, určovaný vonkajšími zákonmi, nejakým ‚mimo‘“ (Stanguennec 2016, 68; Ndong Essono 2016, 60). Stanguennec tak chce „dialektizovať“ vedu cez dialektiku poznania, ktorá je širšie ako veda a ktorá tak môže poskytnúť vedám hľadanú transdisciplinárnu platformu.

Nečudo, že ho zaujalo Jonasovo „metabiologično“ ako ontologický základ jeho enviroetiky.

V nadväznosti na onen pojem organického a štruktúrovaného celku možno hovoriť o reálnych vzťahoch medzi entitami, rovinami či doménami pokladanými za čisto odlišné, ba antagonistické a napokon medzi živou a neživou prírodou v rámci jedného prírodného celku. Práve dialektická štrukturácia umožňuje „prekonáť výlučnú alternatívu medzi predmetom ako čisto vonkajšou fyzikálnou vecou voči sebe samej a voči nám samým a subjektom ako vedomím seba, čisto vnútorným sebe samému vo svojom signifikujúcim vzťahu k vonkajškosti. Štruktúra je tu mysliteľná ako isté Seba, kvázi-subjekt alebo ako prírodný arci-subjekt“ (Stanguennec 2016, 74).

O podobné prekonávanie dualizmov a paralelizmov usiloval už Jonas so svojou tézou psychofyzickej jednoty života a princípom kontinuity medzi flórou, faunou a človekom, ktorý je bytím jednotiaceho zmyslu: „v hlučnom rozhorčení, ktoré sa zdvíhlo proti siahaniu na dôstojnosť človeka učením o jeho živočíšnom pôvode, uniklo, že na základe tohto princípu práve totalita živého sveta dostala niečo z dôstojnosti človeka. Ak je človek pripodobňovaný k živočíchom, na rade sú živočichovia, ktorí sa pripodobňujú človeku a teda, postupne, sa stávajú nositeľmi tejto interiority, ktorej si človek najpokročilejší z ich riše, je vedomý vo svojom vnútri“ (Jonas 2000, 33-34; cit. podľa Ndong Essono 2016, 90). Ak Jonas akceptuje evolúciu pre jej monistický ráz, nie je evolucionistom bez výhrad: prekáža mu Darwinov mechanistický výklad transformácie druhov. Podobnej orientácii, ku ktorej sa pridružuje technologická orientácia, je aj súčasná biológia, ignorujúca filozofickú biológiu, ktorá by brala do úvahy aj smerovanie k duchovnu.

Jonasov pojem evolúcie pripomína tiež ten Bergsonov s jeho slobodným a autonómny vývojom, prekonávaním hmotných prekážok, nezvratným smerovaním k vyšším úrovniam v súlade s neskôr sformulovaným antropickým princípom, ku ktorému sa hlásí aj Stanguennec. Čo však, podľa Jonasa, narúša evolúciu a interakciu s prostredím, je nárast moci človeka vďaka technologickému pokroku, ktorého bol, spolu s Heideggerom, veľkým kritikom. „Lebo sloboda živej bytosťi, jej moc transformovať na svoj úžitok vonkajší materiál pre svoju vnútornú premenu seba, má za protiváhu ustavičnú hrozbu upadnutia do nebytia. Negácia Iného, ktorý ho popiera, je riadiacim procesom každého života a práve v tomto myслe [...] je dialektika skutočne prítomná v jonasovskej ontológií živého“ (Ndong Essono 2016, 96).

Táto sloboda, za predpokladu, že medzi životom a ľudskou existenciou je kontinuita, má svoj základ už v elementárnej „autokracii“, ktorá ovláda bunkový metabolismus, tak ako živá bytosť ovláda svoje okolie. V tomto sa Jonas a Stanguennec zhodujú, pričom posledný pôjde ešte ďalej v zdôrazňovaní tejto kontinuity, keďže podľa neho „táto prírodná arché je už mysliteľná ako immanentná atómu v jednoduchšej podobe, čo Jonas ne-predpokladá, on, podľa ktorého je cudzia slnkám, planétam a atómu [...]“ (Stanguennec 2013, 59; cit. podľa Ndong Essono 2016, 97-98).

Ľudská sloboda tiež predpokladá autonómiu, ktorá je autonómiou rozhodnutia: „‘osobné’ seba tu volí svoje pravidlá nezávisle od druhu a od kultúrnej kolektivity, v úplnej počiatočnej neurčitosti. O dejinách prírody možno takto premýšľať rovnako ako o dejinách autonómie“ (Stanguennec 2016, 102). Kultúrny svet je východiskom praktickej Idei a rámcov, v ktorom „osoba rozhoduje o sebe tým, že si berie slovo, na základe diskurzov, v radikálnej individuácii (Stanguennec 2016, 102)“. V tejto súvislosti sa vynára Jonas so svojou dialektikou živého a svojím pojmom slobody ako zodpovednosti, ktorá je v základe rozhodnutia.

Praktické cogito, cogito v širšom zmysle podľa Husserla, orientuje Descartov pojem slobodnej väčšiny skôr na volbu účelu ako na rozhodnutie. Každá vykonaná volba reaktivuje v nás to, čo „máme byť“. Byť je trvalá volba seba samého. Sloboda je najskôr negatívna ako „nezávislosť“ väčšiny a pozitívnu sa stane ako sloboda „samolegislatívy“, keďže je schopná sama si dať svoj zákon, čím sa stáva súčasťou reflexívnej dialektiky.

Reflexívna dialektika etiky v konfrontácii s Jonasovou etikou zodpovednosti sa neobmedzuje len na nejaký výpočet povinností a pravidiel, ale na niečo, čo je „navyše“, na pozitívnu nadprácu, „vertikálny“ rozmer etiky spojený s odvahou, obetavosťou a vynaliezavosťou, ktoré, hoci prekračujú povinnosť, tejto neprotirečia. Environmentálna etika má nemálo príležitostí pre takéto akty, lebo sa ako „obrana, starostlivosť, záchrana“ týka najmä života. Tieto činy sa javia pozorovateľovi ako výnimcočné, zatial čo aktér ich pokladá za „záväzok“, „povinnosť“. V Jonasovej etike zodpovednosti spadajú do politiky, pričom politika a morálka ostávajú odlišné. Ich skĺbenie a hodnotenie však vyžaduje prechod na inú, vyššiu rovinu porovnania, ktorou je ich teologický rozmer.

Etika environmentálnej zodpovednosti z dialektického a teologickeho hľadiska a reflexívna teológia u Stanguenneca

Tento teologickej rozmer je u oboch autorov uvedený teleologickým uvažovaním o prírode, v ktorej sa objaví subjektivita na jednej strane, a uvažovaním o „princípe život“, z ktorého povstane morálna povinnosť na druhej

strane. Jonasov zdroj hodnôt sa nachádza mimo subjektu a bez subjektu bude aj jeho pojem subjektivity (Jonas 1997, 117). V tomto sa odkloní aj od Aristotela, ktorý vyjde z prírodnej účelovosti. Od hodnôt odlišuje účely, ktoré odpovedajú na otázku „na čo?“ a sú „hodnotovo prázdné“. Patrí medzi ne, napr. aj dobro, ktoré je založené v bytí a ktoré nie je predmetom hodnotového uvažovania. Hodnotové súdy sa tak redukujú na účely, ktoré predchádzajú existencii vecí či už prírodných alebo umelých. Jonas to ilustruje na príkladoch na prvý pohľad veľmi odlišných, ako sú kladivo, chôdza a trávenie.

Podstatou kladiva je účel, ktorý patrí k jeho pojmu, avšak samotný pojem patrí jeho zhotoviteľovi. V tomto zmysle kladivo či hodiny „nemajú vôleb svoj účel, ale ho ,má‘ len ich výrobca a užívateľ“ (Jonas 1997, 91). Platí to pre všetky nástroje ako faktor emancipácie človeka voči prírode. V tomto zmysle sa kladivo neodlišuje od súdu ako inštitúcie, vytvorennej tiež za istým účelom, ktorý je však na rozdiel od nástroja vnútorný a vyžaduje udržiavanie človekom, pričom môže upadnúť aj do samoúčelnosti.

Kým neživé nástroje sú umelé, taká chôdza je prirodzená a je riadená vôleou. „Ideme, aby sme došli niekam. Toto ‚aby‘ označuje účel. Človek ide pomocou svojich nôh; tie [...] sú prostriedkom. Prostriedok je daný prírodou a je živý [...] Nejdú nohy, ale chodec pomocou nôh; nedívajú sa oči, ale človek, ktorý sa díva, vidí očami; a toto ‚aby‘ poukazuje mimo účel tiež na kontrolu zo strany subjektu, ktorú nazývame vôleou“ (Jonas 1997, 97). Táto sa v prípade zmyslových orgánov prejavuje omnoho menej. Nástroje tu splývajú s orgánmi, spomedzi ktorých je ruka najdokonalejším nástrojom, „nástrojom nástrojov“.

Kým používanie orgánov je spojené s vôleou, „tráviace ústrojenstvo“ funguje mimovoľne a bez rozhodovania. Možno tu však hovoriť aj o teleológií, ako v prípade nástrojov a výroby strojov? Tézu, podľa ktorej by účel v organizme bol len zdanlivý, už možno vyvrátiť tým, že teleológia pripisovaná stroju je nejakým spôsobom odvodená od pôvodnej ľudskej tvorivosťi. Okrem vôle sa proces trávenia vymyká aj determinácii subjektom, takže účelové príčiny nemožno obmedziť len na bytosti nadané subjektom, či vedomé stavy. „Preto má, uzatvára Jonas, zmysel hovoriť o imanentnom, aj keď naprsto nevedomom a mimovoľnom účele trávenia a jeho sústavy orgánov v celku živého tela a o živote ako samoúčelu práve tohto tela; [...] Má zmysel [...] hovoriť o ‚práci‘ v prírode a hovoriť, že ‚ona‘ svojimi zložitými cestami pracuje na niečom, alebo, že ‚to‘ v nej na tom pracuje mnohými rôznymi spôsobmi [...] : ‚účel‘ sa tým rozšíril na všetko vedomie, ľudské rovnako ako u zvierat, do fyzického sveta ako jeho pôvodne vlastného princípu; a môže nechať otvoreným ako hlboko siaha jeho vláda nad

životom smerom dole, k elementárnym formám bytia. Pripravenosť niesť túto vládu musí byť bytiu prírody ako takému pripísaná k dobru“ (Jonas 1997, 97).

Finalita sa tak vzťahuje na celú prírodu, čím sa otvára ďalšia možnosť dialógu s reflexívnou dialektikou. Človek sice neprestáva byť zdrojom zmyslu kozmického poriadku, avšak len do tej miery, do akej je jeho organizmus výslednicou evolúcie s jej náhodilostami a nepredvídanostou. Jonas uvažoval o dualistickom prístupe k subjektivite, ktorá sa objavila v priebehu evolúce, avšak napokon sa priklonil k monistickej teórii: „Bytie alebo príroda je jedno a svedčí o sebe v tom, čo necháva vzíť zo seba. Čo je bytie, musí byť odvodené z jeho svedectva a prirodzene z toho, čo vypovedá najviac, z toho najzjavnejšieho, nie najskrytejšieho, toho najvyvinutejšieho, nie najmenej vyvinutého, z toho najplnšieho, nie z toho najprázdnnejšieho – teda z toho, čo je nám prístupné ako ‚najvyššie‘“ (Jonas 1997, 113).

Stanguennec pochopil, že tento „metabiologický rozmer“ „Jonasovej filozofie neboli negáciou jej prírodného základu, majúceho svoju formu a obsah, normálnosť aj patológiu, hodnotu i fakticitu. Tento proces dialektizácie ide ruka v ruke so samo-štrukturáciami mikrofyzikálnymi i kozmologickými, v ktorých sa konštituuje to, čo je sebou, ako už bolo naznačené vyššie. Táto Stanguennecova „fundamentálna ontológia seba“ sa tu stretáva s Jonasovým odmietnutím výlučne antropocentrickej environmentálnej etiky.

V konfrontácii bytia a nebytia, života a smrti, Jonas hovorí rozhodné „áno“ životu, posilnené aktívnym „nie“ nebytiu. „Popreným nebytím sa bytie stáva pozitívou snahou, to znamená, trvalou voľbou seba samého. Život ako taký, vo vlastnom bytostnom ohrození nebytím, je výrazom tejto voľby“ (Jonas 1997, 130). Je teda u Jonasa prítomná dialektika, a to dialektika života a bytia. Zodpovednosť je totiž odpovedou na to, čo má byť, „mať-byť“ (devoir-être), a po čom má nasledovať „mať konat“ (devoir d’agir). To predpokladá horizont možných účelov, teda slobodu pre ich uskutočnenie podľa istých pravidiel.

V tejto súvislosti Jonas, po vzore Hegela, a proti Kantovi, prehodnotí jeho kategorický imperatív „môžeš, lebo máš“ na „máš, pretože konáš, lebo môžeš“. Znamená to, že „tvoja nesmierna schopnosť sa už uplatňuje“ (Jonas 1997, 190). Povinnosť je tak imanentná moci znásobenej dnes technovedou a technokraciou. S tým sú spojené rôzne podoby zodpovednosti: morálna, právna, politická, občianska, ktoré Stanguennec vzťahuje v duchu globalizmu na celý vesmír v snahe prepojiť jonasovskú etiku založenú na slobodnom rozhodovaní s hodnotami prírody.

Ostáva tak ešte definovať vzťah Stanguennecovho seizmu k tejto kozmologii, odkazujúc na ďalšieho znalca jeho diela podľa ktorého „nejde o zemetrasenie, aj keď ex post Stanguennec uvažuje o ňom ako o ‚podmienke obnovy foriem života‘ a obraze filozofického seizmu v tom, že naznačuje, že to seba môže spôsobiť rozklad ‚hodnôt konečnej a stuhnutej kôry dogmatizmov Zeme‘“ (Billouet 2012, 92; cit. podľa Ndong Essono 2016, 119-120). Seizmus à la Stanguennec je „dialektická interpretácia prítomnosti sebe nejakého seba, reflexívneho aktu až dovnútra samého reálnej: časticového, atómového, molekulárneho, bunkového, živočíshného, ľudského. Tu je spojivo medzi seizmom a kozmologickou ideou: ontológia reflexívneho seba sa rozširuje na vesmír v reflekujúcom súde, počínajúcim ľudským partikulárnom idúcom po mundánne univerzálno, v očakávaní posledného rozšírenia seba, idúceho od sveta k Bohu“ (Ndong Essono 2016, 120-121).

V rámci tohto pohybu je identita seba založená na osobnej slobode rozhodovania tiež reflexívne konštituovaná v priestore a v kontexte komunitných činností v nejakom okolí, vyúsťujúc ako už bolo povedané vyššie do právej a politickej sféry.

Ponechajúc stranou túto rovinu porovnania oboch autorov, na ktorej je Jonasova politická filozofia založená na rodičovskej paradigme, interpretovaná z hľadiska dialektiky ekoobčianskej praktiky, ostáva porovnať ich spoločné hľadanie posledného základu prírody a sveta v rovine teológie, pravda s tou výhradou, že Stanguennec vylučuje jonasovské „interaktívne existenciálne spoločenstvo“ človeka s Bohom (Stanguennec 216, 210-11). K Bohu dospel na základe reflexívneho uznania stvoriteľa ako „poslednej re-akcie na originárnu akciu jeho (s)tvorenia“, čo však nemožno zamieňať s nejakým dôkazom jeho existencie. Podľa Jonasa, etika bez teológie a metafyziky by bola slabá. V konečnom dôsledku sa tieto postoje u oboch autorov ukážu ako nuansované.

Stvoriteľ dal ľudstvu planétu Zem k dispozícii, avšak je na rozumovom živočíchovi, aby bol jej „dobrým správcom“, o čo usiloval aj Jonas zastávajúc tézu o vnútornom tvorivom rozmere hmoty, počnúc tzv. „big bangom“, čo pripomína tak Bergsonov tvorivý vývoj ako aj Teilhardov zákon „komplexnosti-vedomia“. Etika, ktorú vyžadujú tento vývoj ako aj zodpovednosť, je etika budúcnosti a najmä „etika zásvetného naplnenia“ (Jonas 1997, 37), založená na kresťanskom postoji a štýle života a doplnená o racionálnu metafyziku aj proti Kantotvi, nie však proti kantovstvu v podaní E. Weila alebo A. Stanguenneca. Podľa tohto posledného to, čo je „podstatne kantovské v reflexívnej dialekike, to je hľadaná filozofická ‚múdrost‘“ (Ndong Essono 2016, 163). Mudrc vie „všetko“, ale zároveň pozná limity

svojho vedenia, ktoré, aj keď nemôže uchopiť absolútne, môže sa k nemu priblížiť analogicky a symbolicky. To je aj zmysel kantovskej idey, ktorou sa inšpiroval aj Husserl pri riešení problému uchopenia jednoty zážitkového toku alebo adekvátnej danosti vecí.

Podobne je to „dialektické poznanie“ ako „reflexívne poznanie o sebe a sebou“, ktoré umožňuje analogicky priblížiť sa k univerzálnemu pojmu Boha, čo neznamená, že by sme mu mali pripísat aj antropomorfné črty ako vôle, afekcia či láska a pod., s výnimkou „alterity jeho nekonečnosti“, „črej spirituality“ a „nekonečnej sebainteligencie“ (Ndong Essono 2016, 166). K tomu sa pridáva nekonečná tvorivá energia prírody a prírodné zákony. Iný spôsob prístupu k Bohu by sa rovnal ateizmu, ktorý by popieral božiu transcendenciu a Boha by pokladal za výtvor človeka. Podobne odmietał Jonas nejaké nadprirodzené zásahy do čisto ľudských záležitostí, tvrdiac dokonca, že Boh sa stiahol, aby mohol byť svet (Jonas 1994, 14, cit. podľa Ndong Essono 2016, 168), čím sa jeho teológia stáva druhom deizmu, kde človek dostáva plnú možnosť byť zodpovedný. A pokial' Jonas pripúšťa, že Boh je zároveň dotknutý tým, čo sa deje vo svete, podľa Stanguenneca, to, ako už vieme, božia transcendencia vylučuje. Obaja sa však zhodujú v príname náboženstiev, čo sa týka základov enviroetiky.

Stanguennec, navyše pokladá za potrebné doplniť svoj logicko-dialektický symbolizmus o symbolizmus náboženský a poetický v rámci renovovanej onto-teológie ako kritickej inštancie nezávislej od každej teológie ako aj metafyziky. A tak ako literárna fikcia môže byť aj pravdivá, možno sa utiekať aj k náboženským dogmám akoby boli pravdivé, inšpirujúc sa Vaihingerom a jeho filozofiou als ob.

Až v závere Ndong Essonovej práce vychádzajúcej z celej trilógie Reflexívnej dialektiky sa dozvedáme, čo je vlastne za oným pojmom toho seba, inak povedané, čo pre nášho autora znamená v konečnom byť sebou. Odpoved' by nebola analytická, ale syntetická: seba odkazuje na „konkrétnu syntézu nejakého seba – slobodného ‚ja‘, črej interiority k sebe samému, [...] – a nejakého empirického ja, ekologicky a kultúrne podmieneného“ (Ndong Essono 2016, 176). Inými slovami, syntéza jednotlivého (ja) a anonymného všeobecného (seba), kde jednotlivec ako osoba nachádza svoje miesto pre sebarealizáciu a pôsobenie vo svete, pravda, nie bez bytostného „sebanepokoja“, („inquiétude du soi“) spočívajúho v ľudskej afektivite. U Jonasa zas uskutočnenie etiky zodpovednosti ohrozuje „nepredvídateľná povaha slobody“.

Záver

Záverom, z pôvodného zámeru oboznámiť slovenské filozofické publikum so Stanguennecovou „reflexívnou dialektikou“ vo svetle jeho rovnomennej práce, sa stala prezentácia, i keď veľmi stručná, jeho filozofie v širšom kontinentálnom kontexte a najmä v konfrontácii s H. Jonasom, prevzatej od jedného z jeho žiakov. Toto porovnanie sme použili najmä kvôli objektívnejšej informácii o autorovi a jeho diele, a nie s cieľom odpovedať na otázku, ktorý z porovnávaných autorov je pravdivejší. Takúto bilanciu ponechávame na čitateľa.

Povedzme len toľko, že u samého autora porovnania prevládla snaha čítať a hodnotiť Jonasa očami Stanguenneca. Predovšetkým, oboch porovnávaných autorov spája koketovanie s marxizmom či s postmarxizmom, ktoré by sa dnes nemali prijímať nekriticky. To isté platí o ich nietzscheovstve. Napísat, že Nietzscheho „nadčlovek“ je budúci skutočný človek“, spadá skôr do ideológie ako do utópie. Nejestvuje len environmentálna etika, ale aj stále zamlčiavaná etika filozofie, s ktorou by tieto ideológie mali problém.

Konkrétnie, André Stanguennec je iste originálny a plodný filozof, ktorého dielo si našlo svoje miesto a stretlo sa s veľkým ohlasom. Očakával sa však výklad predpokladov a presnejšieho vymedzenia jeho reflexívnej dialektiky, termínov, miesta dialektického vzťahu a ešte viac onej dialektickej logiky. Po Engelsovi hľadaní dialektiky v prírode museli prísť na pomoc aj atómová a subatómová fyzici, menovite Heisenberg, s jeho princípom neurčitosti, pričom v tomto prípade ide skôr o dialektiku komplementarity (G. Gurvitch) ako o dialektiku ako takú, nehovoriac o zásadnom rozdielie medzi prírodnými a spoločenskými vedami, ktoré sú dialektické par excellence. Pritom tu nejde o potrebu nejakej formalizácie, ale o systémový prístup k filozofickej problematike.

Kladie sa tak otázka či možno založiť na reflexívnej dialektike, ktorá chce byť praktickou filozofiou, celú filozofiu, s jej disciplínami, pojмami, dištinkciami, rovinami uvažovania atď., ktorá by bola použiteľná aj inde. Vybudovať ontológiu konečnosti pomocou špekulácie, teda akýsi (protirečivý) špekulatívny materializmus? Tak sa pred očami čitateľa striedajú na jednom mieste problematiky etické právne, logické, kozmologické (niekedy zamieňané s globalistickými), teologické... Autor by sa iste bránil obžalobe z eklekticizmu, ktorý sa vzťahuje aj na jeho referencie, avšak tiažko sa zbaviť tohto dojmu, a to napriek tomu, že jeho práce majú logickú skladbu.

Stanguennec sa hlási otvorené aj k Husserlovi ako k jednému zo svojich predchodcov, a to najmä pre jeho filozofickú logiku, životný svet ako aj

teleologický prístup, stanúc sa tiež jedným z jeho interpretátorov. V tejto súvislosti by sme mohli jeho reflexívnu dialektiku a v menšej miere aj Jonasovu filozofiu života pokladáť za príspevky do fenomenologickej noematiky.

Literatúra

- BILLOUET, P. (Dir.) (2012): *Herméneutique et dialectique. Hommage à André Stangrenec*. Paris: L'Harmattan.
- JONAS, H. (1994): *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Paris: Payot.
- JONAS, H. (1997): *Princip odoviednosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYEMENH. (Orig. Das Prinzip Verantwortung. Frankfurt a. M.: Insel 1979).
- KARUL, R. (2016): *Súčasné umenie na ceste k post-post? Ako André Stangrenec spája umenie so skromným, triviálnym a negrandióznym*. Filozofia, 71(7), 595-607.
- NDONG ESSONO, G. D. (2016): *De l'éthique environnementale à la dialectique réflexive. Confrontation entre Hans Jonas et André Stangrenec*. Paris: L'Harmattan.
- NOVOSÁD, F. (2018): *Zabudnúť na Marxa*. Bratislava: Iris
- PIAGET, J. (Dir.)(1967): *Logique et connaissance scientifique*. Paris: Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade XXII).
- SIVÁK, J. (2009): De l' „in-existence“ intentionnelle à l„ek-in-sistence“ existentielle. In Tymieniecka, Anna-Theresa (Ed.): *Phenomenology and Existentialism in the twentieth Century. Book One*: New Waves of Philosophical Inspirations, 45-73. (Analecta Husserliana CIII).
- SMREKOVÁ, D. (Ed.) (2018): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.
- STANGUENNEC, A. (2006): *La dialectique réflexive I. Lignes fondamentales d'une ontologie du soi*. Vileneuve d'Ascq: Septentrion.
- STANGUENNEC, A. (2008): *La dialectique réflexive II. Etre, soi, sens. Les antécéduces herméneutiques de la dialectique réflexive*. Lille: Septentrion.
- STANGUENNEC, A. (2013): *La dialectique réflexive III. Analogie de l'être et attribution du sens*. Lille: Septentrion.
- VADÉ, M. (1992): *Marx penseur du possible*. Paris: Klincksieck.
- WEIN, H. (1957): *Realdialektik. Von hegel'scher Dialektik zu dialektischer Anthropologie*. München: Oldenbourg.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/0151/21
Fenomenologická noematika a perspektívy fenomenológie III.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.

Filozofický ústav SAV, v.v.i.

Klemensova 19

81364 Bratislava

filosiva@savba.sk

Intuícia a intuicionizmus

Lenka Kocinová

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, SR

KOCINOVÁ, L.: Intuitions and Intuitionism

Philosophica Critica, vol. 8, 2022, no. 2, ISSN 1339-8970, pp. 19-25.

The paper briefly outlines the issue of the importance of intuitions in contemporary analytical philosophy, the most common ways of understanding intuitions in the philosophical discourse, focusing rather on their epistemological role and abstracting from the investigations of the philosophy of psychology and the philosophy of mind. The aim of the paper is to compare the specific understanding of intuition as advocated by the representatives of intuitionism, with contemporary views on intuition presented in philosophy.

Keywords: Intuitionism – Intuition – Knowledge

Úvod

Záujem o skúmanie úlohy a povahy intuícii vo filozofickom kontexte prechádza obdobiami, v ktorých sú intuície vytláčané z filozofického diskurzu a ich kognitívna hodnota je považovaná za príklad filozofického mýtu, a rovnako časmi, v ktorých sa tematika intuícii prekvapivo dostáva aj do oblastí filozofie, ktoré sú späť s veľkou snahou o exaktnosť. Rozdielne názory nielen na povahu intuície, ale aj jej hodnotu pre filozofické skúmania prirodzené nachádzame aj v súčasnej analytickej filozofii. U Weinberga môžeme nájsť tvrdenie, že „prax odvolávania sa na intuitívne súdy (je) [...] dlho štandardom v analytickej filozofii (Weinberg et al. 2012, 256). Bealer považuje intuície za „bežnú súčasť potvrdzujúcich procedúr“ (Bealer 1998, 205) a dokonca u Pusta čítame: „Súčasná analytická filozofia je založená na intuiciách. Intuície slúžia ako základná evidencia v analýze poznania, potvrdzovania presvedčení, správneho a nesprávneho konania, vysvetlenia, racionálneho konania, intencionality, vedomia a množstva iných vlastností filozofických záujmov“ (Pust 2001, 227). Rovnako „[z]dá sa, že intuícia je nevyhnutná na zdôvodnenie epistemologických tvrdení“ (Pust 2001, 251). Naopak sa však môžeme stretnúť s odmietaním intuícii vo filozofických kontextoch, napr. u Goldmana, Cappelena, či Willliamsona,

ktorí považujú intuície vo filozofických diskusiách za nepodstatné, za filozofický prízrak, či dokonca za vírus poškodzujúci analytickú epistemológiu a metodológiu (Cappelen 2012, 50).

Otázka, čo je intuícia je problematická aj mimo filozofie, pričom bežný, či psychologický prístup k intuiciám sa od filozofického do veľkej miery odlišuje. Príspevok sa v prvej časti zameria na stručné predstavenie filozofického uchopenia intuícii a ich významu pre filozofické teórie, v nasledujúcej analyzuje intuície vo filozofii matematiky v podobe intuicionizmu. V závere porovná intuicionistické chápanie matematiky s intuiciami vo filozofickom zmysle a vyvodí dôsledky.

Náčrt chápania intuícii vo filozofii

Podľa Davida Lewisa medzi intuiciami a filozofickými teóriami nie sú veľké rozdiely: „Naše ‚intuície‘ sú len názory; naše filozofické teórie rovnako. Niektoré sú obyčajné, niektoré sú sofistikované; niektoré sú konkrétné, niektoré všeobecné; niektoré sú hlboko zakorenенé, niektoré menej. Ale sú to všetko názory...“ (Lewis 1983, x). Takýto blízky vzťah medzi filozofickou teóriou a intuiciou je však vo filozofickej literatúre predsa len výnimkočný. Častejšie sa intuície stotožňujú, či aspoň pripodobňujú k nejakému typu presvedčenia, prípadne preferencii, dispozícií k danému presvedčeniu. Pomerne početnú skupinu tvoria filozofi prikláňajúci sa k názoru, že intuícia je typ propozičného postoja, typ svojho vlastného, špecifického druhu, ktorý rôznorodo charakterizujú ako taký, v ktorom sa propozícia zdá pravdivá (Bealer 1998), prezentuje sa subjektu ako pravdivá (Bengson 2015), či tlačí subjekt k presvedčeniu, že je propozícia pravdivá (Koksvik 2011). To, za aký typ entity intuície budeme považovať a akú povahu im prisúdime, bude mať nevyhnutné dôsledky pre ich relevanciu v rámci filozofie. Vzniká otázka, či intuície, chápáné ako isté presvedčenia, či propozičné posteje môžu a majú plniť nejakú úlohu vo filozofických teóriach. Ako východisko uvažovania v tomto príspevku budeme považovať intuície za: „mentálne stavby, v ktorých sa niekomu zdajú niektoré propozície pravdivé, nie na základe inferencie, ale výlučne na základe jeho pochopenia danej propozície“ (Russell, 2017), pričom spôsob tohto pochopenia budeme chápať v súlade napr. s Bealerom (1998) a BonJourom (1998) ako a priori zdôvodnené.

Ak sa prikloníme k názoru, že intuície sú isté typy propozičných postojov, alebo v širšom zmysle mentálnych stavov, existujú viaceré argumenty, podľa ktorých intuície poskytujú evidenciu pre propozície, ktoré sú súčasťou daného propozičného postoja. Prvá línia uvažovania, s ktorou sa môžeme v literatúre stretnúť je akési zavedenie intuície druhého rádu,

ktorá zvýši evidenčnú silu intuície prvého rádu. Ako príklad poslúži situácia, keď niekto ide v aute popri poli, kde sa nachádza niečo biele. Tvrdí sa, že je intuitívne zrejmé, že intuícia, že daná osoba nevie, že sa na poli pasú ovce, je dôkazom, že to nevie. Intuícia tu poskytuje evidenciu na rovnakej báze ako napr. naše zmysly, keď vidíme ovcu, a považujeme za evidentné, že vidíme ovcu. Najväčším problémom týchto argumentov je ich kruhovosť. Iný typ argumentu je založený na osvojení si, zvládnutí pojmu, pričom ráta s tým, že intuitívne úsudky, ktoré daný pojem obsahujú budú spoľahlivé, a teda väčšina z nich bude pravdivá. Pokiaľ niekto rozumie pojmu farba napr. jeho intuitívne hodnotenia, či je niečo farebné, alebo nie budú v mnohých prípadoch správne. Tento typ argumentácie často naráža na problém spoľahlivosti. Aj ak vie osoba spoľahlivo aplikovať daný pojem na jednotlivé predmety, nemusí to ešte dosvedčovať pravdivosť danej intuícii. Tretí typ počíta so zdôvodnením prínosu intuícii pre poznanie založenom na akoby externom zdroji evidencie. Prirovnáva sa to k spoliehaniu sa na päť zmyslov, ktoré potvrdia spoľahlivosť šiesteho, pričom pri obdobnej situácii sa človek rovno nechá riadiť šiestym zmyslom (napríklad lokalizáciou pri ozvene). Pokiaľ sa človeku viackrát intuícia P potvrdila ako pravdivá, vedie ho to k názoru, že P je pravdivé. Posledným spôsobom je hľadanie ideálnych podmienok, za ktorých racionálne intuície poskytujú evidenciu. Bon Jour napr. tvrdí, že naše tvrdenia, založené na intuiciách nevyžadujú nijaké metatvrdenia, ktoré by ich zdôvodňovali, ak sú teda splnené niektoré podmienky. Tieto podmienky môžu byť napr. že subjekt svojej intuícii venuje primeranú pozornosť, jasne rozumie obsahu intuície, aspoň približne rozumie pojmu logickej a metafyzickej nevyhnutnosti, subjekt nie je ani dogmatický, ani nijako zaujatý pokiaľ ide o intuícii. Ak sú podmienky splnené môžeme hovoriť o tom, že intuícia má veľkú šancu byť pravdivá.

Intuície, a to vo viacerých zmysloch slova, sa dostali aj do formálnych vied. Ani jeden zo spomenutých spôsobov ako zdôvodniť pravdivosť niektorých našich intuícii však nemá formalizovaný dôkaz. Napriek tomu sa s intuíciami stretávame a pracuje sa s nimi aj vo formálnych vedách ako sú logika či matematika a jeden zo smerov má od intuícii aj odvodený názov.

Intuicionizmus

Pred prvou sv. vojnou publikoval Brouwer sériu článkov o základoch matematiky, v ktorých obhajoval práve myšlienku mentálnosti matematických konštrukcií. Keďže podporoval Kantovu tézu o aritmetike ako čistej forme temporálnej intuície, smer, ktorý sa v matematike vplyvom jeho myšlienok formoval, dostal názov intuicionizmus. Intuicionisti nechápu logiku ako

základ svojej matematiky, ale ako jej časť. „Matematické konštrukcie by mali byť myсли tak bezprostredné a ich výsledok tak jasný, že nepotrebujú žiadne základy“ (Heyting 1971, s. 6). „Toto je prípad pre každú logickú teorému: je to matematická teóra najvyššej všeobecnosti; čo hovorí, že logika je časťou matematiky, a nemôže v žiadnom zmysle slúžiť ako jej základ“ (Heyting 1971, s. 6). Logika a matematika sú v takomto ponímaní intímne späté, je to matematika, ktorá si u intuicionistov vynútila inú axiomatizáciu logiky. Kvôli tomu, že matematika pracuje s nekonečnými množinami a klasická logika bola vytvorená, a je podľa intuicionistov vhodná pre konečné množiny, opúšťajú klasickú logiku, ktorá je však stále vhodná a platná pre konečné množiny, a formulujú logiku, ktorá viac zodpovedá matematike a jej potrebe nekonečna. Vytvárajú inú axiomatizáciu, ktorá neakceptuje jeden zo základných logických zákonov, zákon vylúčenia tretieho, formulovaný už Aristotelom, ktorý hovorí, že každý výrok je buď pravdivý, alebo nepravdivý, teda môže mať jednu z dvoch hodnôt: pravdu, alebo nepravdu a jeho odmietnutie tak vlastne znamená odmietnutie dvojhodnotovosti logiky, pričom napr. tento krok by sme mohli považovať za niečo, čo ide vyslovene proti našim intuíciám.

Heyting, holandský logik, ktorý ako prvý axiomatizoval intuicionistickú logiku, ako jeden z dôvodov vyžadujúcich si inú ako klasickú dvojhodnotovú sémantiku uvádza nasledujúce: „O názore, že na opis niektorých druhov objektov môže byť vhodnejšia iná logika ako zvyčajná, sa občas diskutuje. Ale bol to Brouwer, kto prvý objavil objekt, ktorý skutočne vyžaduje inú formu logiky, konkrétnie mentálne matematické konštrukcie (Brouwer 1908). Dôvodom je, že sa matematika od samého začiatku zaoberala nekonečnom, zatiaľ čo bežná logika bola vytvorená pre úvahy o konečných zoskupeniach“ (Heyting 1971, s. 1). Intuicionisti nepochybujú o platnosti zákona vylúčenia tretieho pokial' ide o konečné súbory, neplatí však pre súbory nekonečné. Téza o existencii istého typu matematických objektov, mentálnych matematických konštrukcií, ale napr. aj všeobecne akceptované tvrdenie o nekonečnom rade prirodzených čísel tak mali za následok revíziu logiky. Aj keď Heyting usúvzťažnil intuicionistickú logiku len s matematikou, hovoriac: „Naša logika sa týka iba matematických výrokov; otázka, či sú prípustné iné aplikácie mimo matematiky nás tu nezaujíma.“ (Heyting 1971, s. 101), odmietnutie dvojhodnotovej sémantiky malo d'alekosiahlejšie dôsledky.

Prinajmenšom treba zodpovedať otázke, na základe čoho môžeme hovoriť o pravdivosti, či nepravdivosti matematických, ale pri aplikáciách nielen matematických, tvrdení. Heyting nesúhlasí s názorom, že matematika má v nejakom zmysle vzťah k večným pravdám, pretože ak sa takýto predpoklad prijme, objaví sa aj chaos metafyzických problémov. Už podľa

Brouwera je matematika súčasť ľudského myslenia, druh rozumovej činnosti, nie systém výrokov a pravidiel. Človek teda v myšlení vytvára a narába s myšlienkovými konštrukciami a svet intuicionistickej matematiky je tvorený matematickými racionálnymi konštrukciami. Racionálne konštrukcie sú jediným predmetom matematiky a existencia matematických predmetov je podmienená konštruovateľnosťou. Na tvrdenie predmetu s istými vlastnosťami, musí byť možné skonštruovať ho prípustnými matematickými metódami konštrukcie. Aj z tohto dôvodu matematickí intuicionisti odmietajú bežnú koncepciu pravdy, ako neaplikovateľnú na matematiku a na otázku, čo je významom vety, odpovedajú, že význam vety je dany nie podmienkami, za ktorých je pravdivá (fregeovský prístup), ale podmienkami, za ktorých je veta dokázateľná, teda podmienkami dôkazu. Pokial' sme nevykonali zodpovedajúcu konštrukciu, nevieme nič o pravdivostnej hodnote výroku. „Matematickí realisti predpokladajú, že hypotetická teórema je pred dokázaním bud' pravdivá, alebo nepravdivá, ale nie oboje. Pre intuicionistického matematika, zatiaľ nedokázaná teórema nemôže byť samozrejme oboje – pravdivá aj nepravdivá, avšak nateraz nemôžeme jednoducho predpokladať, že je pravdivá, či nepravdivá, pretože jej pravdivostná hodnota je dosiaľ neznáma; nie je pravdivá, pokial' nie je známa ako pravdivá“ (Blais 2002. s. 326).

Intuicionisti sa o presnú interpretáciu svojej logiky nesnažili, podľa nich možno iba poukázať na základné intuicie, a tie sa nedajú formulovali jednoznačne. „Tak ako význam slova nemôže byť nikdy stanovený tak presne, aby vylúčil každú možnosť chybného porozumenia, nemôžeme si byť nikdy matematicky istí, že formálny systém vyjadruje správne naše matematické myšlienky“ (Heyting 1971, s. 4). Brouwerovo odvolávanie sa na intuitívnejšiu matematiku, ktorá nezávisí na jazykových schémach, ale namiesto toho je ukotvená v konštruktívnom rozhodovaní sa mysliaceho subjektu, viedla k teorémam, ktoré trochu paradoxne takmer nikto, vrátane Brouwerových nasledovníkov, nepovažoval za intuitívne alebo dokonca pravdivé. Otázkou teda zostáva, čo takéto chápanie intuícii prináša do filozofického myslenia.

Záver

Problematika relevantnosti intuícii pre filozofické myslenie je kontroverznou témuou, ktorá historicky vyvolávala množstvo polemík, pričom viaceré z nich pretrvávajú dodnes. Zatiaľ čo prínos intuícii sa niektorým filozofom zdá byť nespochybniťelný, iní podobné myšlienky považujú pomaly za urážku filozofie. Situáciu komplikuje nejasnosť toho, čo intuícia ako taká je. Napriek tejto nejasnosti sa konkrétnie vo filozofii matematiky, ktorá

je predmetom záujmu tohto príspevku, viackrát stretávame s využívaním intuícii. Príspevok sa však nezameral na príbeh a filozofické súvislosti teórie množín, kde „intuitívne“ používanie pojmu množina môžeme vysledovať ako produktívne a vedúce k exaktejšiemu vymedzeniu množiny, ale na Brouwera a jeho žiakov, ktorí sa pokúsili intuíciami zdôvodniť inú axiomatizáciu matematiky. Problematika intuícii opäťovne ožíva na poli experimentálnej filozofie a do už prebiehajúcej diskusie vnáša nové momenty, ktoré si zrejme vynútia aj revíziu niektorých pôvodných postojov.

Literatúra

- BEALER, G. (1998): Intuition and the Autonomy of Philosophy. In: Michael De Paul & William Ramsey (eds.): *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Rowman & Littlefield. pp. 201-240 (1998)
- BENGSON, J. (2015): The Intellectual Given, *Mind*, 124(495): 707-760.
- BIELIK, L. (2015): Prečo intuície nie sú evidenciou? *Filosofický časopis* 63(4), 723-732.
- BLAIS, M. J. (2002): Mathematical Realism and Intuitionism. In: Jacquette, D.(ed.): *Philosophy of Mathematics*. Blackwell, Oxford.
- BONJOUR, L. (2000): Can Empirical Knowledge Have a Foundation? In: Kim, J. – Sosa, E.(eds.): *Epistemology*. Blackwell, Oxford.
- BROUWER, L. E. J. (2002): Intuitionism and Formalism. In: Jacquette, D.(ed.): *Philosophy of Mathematics*. Blackwell, Oxford.
- Van DALEN, D. – van ATTEN, M. (2002): Intuitionism. In: Jacquette, D.(ed.): *A Companion to Philosophical Logic*. Blackwell, Oxford.
- CAPPELEN, H. (2012): *Philosophy without Intuitions*. Oxford: Oxford University Press.
- DETLEFSEN, M. (1990): Browerian Intuitionism. In: *Mind* 99, 501-534.
- GRANDY, R. (2002): Many-Valued, Free, and Intuitionistic Logics. In: Jacquette, D. (ed.): *A Companion to Philosophical Logic*. Blackwell, Oxford.
- GOLDMAN, A. (2007): *Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status*. Graze philosophische Studien 74, 1-26.
- GREIF, A. (2016): Skeptické intuície. *Filozofia* 71(9), 733-745.
- HEYTING, A. (1971): *Intuitionism. An Introduction*. North-Holland, Amsterdam.
- KOLMAN, V. (2018): Intuition and the End of All -Isms. In: *Organon F* 25(3) 392-409.
- LEWIS, D. (1983): *Philosophical Papers. Volume I*, New York: Oxford University Press.
- MACO, R. (2016): Intuícia v matematike. In: *Filozofia* 71(9), 746-758.
- PARSONS, Ch. (2000): Reason and Intuition. In: *Synthese* 125, 299-315.
- PARSONS, Ch. (2002): Mathematical Intuition. In: Jacquette, D.(ed.): *Philosophy of Mathematics*. Blackwell, Oxford.
- PUST, J. (2001): *Against Explanationist Skepticism Regarding Philosophical Intuitions*. In: Philosophical Studies 106, 227-258.
- RUSSELL, B. (2017): A Priori Justification and Knowledge. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Zalta, E. N. (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/apriori/>>.

- TOBIA, K. P. (2015): Philosophical Method and Intuitions as Assumptions. In: *Metaphilosophy* 46 (4–5), 575-595.
- TIESZEN, R. (2000): Intuitionism, Meaning Theory and Cognition. In: *History and Philosophy of Logic* 21, 179- 194.
- WEINBERG, J. M. – NICHOLS, S. – STICH, S. (2001): Normativity and Epistemic Intuitions. In: *Philosophical Topics*, 29 (1–2). 429–460.
- ZOUHAR, M. (2015): On the Alleged Indispensability of Intuitions in Philosophy. In: *Balkan Journal of Philosophy* 7(1), 37-44

Mgr. Lenka Kocinová, PhD.

Katedra filozofie a politológie

FF UKF Nitra

Hodžova 1

949 01 Nitra

lkocinova@ukf.sk

Individuálna sloboda a všeobecná vôľa – Rousseauov model participatívnej politiky

Ciprian Turčan

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, SR

TURČAN, C.: Individual Freedom and the General Will – Rousseau's Model of Participatory Politics
Philosophica Critica, vol. 8, 2022, no. 2, ISSN 1339-8970, pp. 26-38.

The article examines Rousseau's theory of the general will as a certain model of participatory politics aimed at the active involvement of citizens in the collective formation of the public sphere. The study points out that the normative basis of this political theory is Rousseau's reflexive concept of individual freedom as self-determination, and its own goal is then to formulate the necessary social conditions needed for the successful fulfillment of individual freedom. From the perspective of this relationship, the purpose of the article is to point out the inherent assumptions, limitations and criticism of the researched theory.

Keywords: Rousseau – General Will – Freedom – Self-determination – Dominance – Politics

Francúzsky filozof J. J. Rousseau, klasik moderného politického myslenia patrí k vplyvným mysliteľom, ktorí hodnotu individuálnej slobody človeka postavili do centra svojho normatívneho uvažovania o spravodlivom usporiadani spoločnosti. Aj keď jeho učenie je často interpretované ako holistické, hodnotovo a teleologicky zamerané na dobro spoločnosti ako celku, jeho normatívna politická teória sa v skutočnosti snaží sformulovať nutné spoločenské podmienky potrebné pre úspešné uplatnenie a naplnenie slobody jednotlivca. Rousseau je zároveň autorom originálneho poňatia individuálnej slobody ako autonómie jednotlivca (odtiaľto potom aj sklon k uvedenej interpretácii, ktorá prehliada jeho vlastné chápanie individuálnej slobody). Patrí k popredným priekopníkom takého chápania individuálnej slobody, ktoré Axel Honneth vo svojej rekonštrukcii filozofického vývoja tejto idey označil za tzv. reflexívny pojem slobody, kde „slobodné je také individuum, ktorému sa podarí vziať slobodu“ sa k sebe

samému tým spôsobom, že svoje konanie podriaduje iba vlastným zámerom” (Honneth 2018, 54-55). Vo všeobecnosti platí, že pokial’ tento osobitý pojem slobody postavíme ako normatívny základ pre politickú teóriu, tak potom z jeho vlastného obsahu vyplýva aj základné určenie politiky. V takom prípade politika programovo smeruje k aktívнемu zapojeniu občanov do kolektívneho utvárania spoločnej vôle, vyjadrujúcej a presadzujúcej sa v politicky disponovateľných spoločenských inštitúciách. Takýto pojem politiky možno všeobecne nazvať participatívou politikou, ktorej vlastným normatívnym základom je reflexívna predstava individuálnej slobody ako ľudskej autonómie. Vychádzajúc z tejto perspektívy, zámerom tohto článku je bližšie preskúmať Rousseauovu teóriu všeobecnej vôle ako určitého modelu participatívnej politiky a poukázať pritom na jej vlastné predpoklady a limity.

Rousseauova politická filozofia je cenná už svojim metodologickým prístupom, jeho požiadavkou „studovať spoločnosť podľa ľudí a ľudí podľa spoločnosti; tí, ktorí chcú uvažovať oddelene o politike a o morálke, nikdy nebudú rozumieť ani jednej z nich“ (Rousseau 2002, 290). Medzi teoretikmi spoločenskej zmluvy, klasickými (Hobbes, Locke, Kant) i tými modernými (Rawls, Nozick), prestavuje Rousseauove učenie z tohto hľadiska svetlú výnimku. Svoju metodologickú požiadavku, hlavne jej prvé časť, uplatnil Rousseau predovšetkým vo svojej *Rozprave o pôvode nerovnosti*, kde prostredníctvom svojej podmanivej sociálnej kritiky formuluje aj pre-svedčenie o povahе človeka ako morálnej bytosti. Tu nachádza aj slobodu ako substanciálne určenie ľudskej prirodzenosti, čo mu potom pri normatívnom uvažovaní o vzťahu politiky a morálky umožňuje tvrdiť, že „vzdať sa svojej slobody znamená vzdať sa svojho ľudského postavenia“, pretože „je to nezlučiteľné s ľudskou prirodzenosťou, ved' ked' niekoho úplne zbavíme slobody vôle, zbavíme tým jeho činy každej morálky“ (Rousseau 2010, s. 32). Svoj pojem slobody človeka formuloval Rousseau na rôznych miestach rôzne, zdôrazňujúc pritom jeho rôzne stránky, vlastný obsah pojmu však ostáva totožný a konzistentný. Negatívne ho možno vyjadriť ako nezávislosť, človek je slobodný pokial’ nie je závislý od vôle iných ľudí, ale iba od seba samého, a pozitívne vyjadrenie tohto pojmu spočíva v autonómii človeka ako vlastného sebaurčenia. To je dôvod, prečo „človek sa nemôže dať ani predať, bez toho aby sa vzdal svojej kvality človeka ako človeka“ (Sobotka 2015, 32). Honneth teda právom označuje Rousseaua za „intelektuálneho priekopníka“ reflexívneho chápania individuálnej slobody, ktorého jadro predstavuje požiadavka, „aby sa odlišovalo autonómne a heteronómne konanie“, kde „konanie sa nepovažuje za slobodné už vtedy, ked' človek koná vo vonkajšom svete bez toho, že by narážal na nejaký

odpor, ale až v okamihu, keď sa zámer niečo vykonať oprie o vlastnú vôľu“ (Honneth 2018, 55). Ako základ pre svoju normatívnu teóriu formuluje Rousseau svoj reflexívny pojem individuálnej slobody ako „morálnu slobodu, ktorá jediná robí človeka skutočným pánom seba samého, pretože popud vychádzajúci iba zo žiadostivosti je otroctvom a poslúchanie zákona, čo sme si sami predpísali, je slobodou“ (Rousseau 2010, 43). Politický zákon u Rousseaua teda nie je iba obmedzením slobody jednotlivca, ako v prípade jeho ideo-vých predchodcov Hobbesa a Locka, ktorí vychádzali z tzv. negatívneho chápania slobody (sloboda ako neprítomnosť odporu), ale aj nutnou podmienkou a vyjadrením slobody.

Z uvedeného chápania slobody človeka vystáva potom aj základný problém a úloha, pred ktorou stojí Rousseauova normatívna politická teória: „treba nájsť takú formu združenia, ktorá celou spoločnou silou bráni a ochraňuje osobu a majetok každého združeného člena, a kde sa každý zjednocuje so všetkými, pričom poslúcha iba seba samého a ostáva slobodný ako predtým“ (Rousseau 2010, 37). Vlastným zmyslom politiky je tak vytvorenie a rozvíjanie spoločenských podmienok potrebných pre zistenie a rozvoj slobody spoločenského jednotlivca, žijúceho už nie v podmienkach prirodzeného stavu, ale v prostredí spoločnosti. Ako upozorňuje aj Sobotka, Rousseauova vyššie uvedená formulácia, aby jednotlivec „ostal slobodný ako predtým“ je však nepresná a zavádzajúca, pretože „jedinec neboli „predtým“, t.j. v prirodzenom stave, slobodný, bol iba autonómny“ (Sobotka 2015, 34). V pôvodnom prirodzenom stave je sloboda prítomná v ľudskej prirodzenosti iba ako potencia, hoci Rousseauov animálny človek nie je závislý vo svojom konaní od iných ľudí, predsa ostáva určený vonkajšími i vnútornými prírodnými podmienkami. Riadi sa iba svojou žiadostivosťou, nie zákonom, t. j. sloboda má tu iba podobu jednoduchej svojvôle. V dejinne vytvorenej spoločnosti a v historickom procese zospoločenstvenia človek postupne stráca dokonca aj túto svoju prirodzenú „autonómiu“, pretože je nútený čoraz viac svoju vôľu negovať a podriaďovať sa cudzej vôle, vyjadrenej v spoločenských inštitúciách, ktoré ju čoraz viac zotročujú. Na toto odkazuje aj Rousseauova slávna myšlienka, že „človek sa narodil slobodný, no všade je v okovách“, ako aj jej menej citovaný dôvetok, že „kto sa pokladá za pána ostatných, neprestáva byť väčším otrokom ako oni“ (Rousseau 2010, 27). Spoločenská vôle zavádzajúca všetkých členov spoločnosti sa v historickom vývoji stáva postupne absolútne odcudzenou vôleou, vládnucou prostredníctvom spoločenských inštitúcií akoby o sebe. „Pán“ nevystepuje ako slobodná osoba, ale iba ako personifikácia spoločenskej inštitúcie. Aby mohol človek naplniť svoju slobodu, musí nielen dospieť k sebauvedomeniu ako bytosť pre seba, ale musí byť schopný vytvoriť aj také spoločenské prostredie pre svoju existenciu,

ktoré by ho nezotročovalo, ale umožnilo mu byť slobodným, v ktorom by zákon ako vyjadrenie spoločenskej vôle nebol výrazom odcudzenej vôle, ale tej vlastnej.

Rousseau v mene prirodzenej slobody nevolá po návrate do prirodzeného stavu, ako je to niekedy interpretované, ale volá po nastolení takej spoločnosti, ktorá by individuálne sebaurčenie zosúladila s nutnosťou spoločenského bytia, a z toho vyplývajúcej nutnosti spoločenskej normativity. „Teória prirodzeného stavu je pre Rousseaua v prvom rade kritickým kritériom k posúdeniu daného spoločenského stavu a podnetom pre modernú spoločnosť k sebareflexii, je kritikou modernej civilizácie [...] kritická konfrontácia spoločenskej súčasnosti s rekonštrukciou prírodného stavu umožňuje Rousseauovi vymedziť rozsah všetkého toho, čo je v ľudskom živote umelé, nadobudnuté a teda to, čo možno podrobiť konštruktívnej kritike a čo možno zmeniť“ (Turčan 2012, 176). Nevolá po návrate do „divoškého“ stavu vzájomnej izolácie indívídú, pretože si je veľmi dobre vedomý, že „na prírodnom stupni má človek slobodu a rovnosť, ale iba v možnosti o sebe; na stupni odcudzenia slobodu a rovnosť stráca, ale stáva sa preto bytosťou uvedomelou, sebavedomou, bytosťou pre seba, ktorá sa dištancuje od prírody, aby neskôr v občianskom stave povinnosti a poslušnosti zákona dosiahla kladné a naplnené rovnosť a slobody“ (Patočka 1963, 63).

Vychádzajúc z uvedeného poznania, riešenie nastoleného problému spoločenského zachovania individuálnej slobody (ktorej pôvod Rousseau nachádza v nespoločenskej prirodzenosti človeka, na ktorú sa aj opakovane odvoláva) môže spočívať, podľa Rousseaua, v uzavretí spoločenskej zmluvy s nasledovnou formuláciou, „každý z nás dáva svoju osobu a celú svoju silu dohromady pod najvyššie riadenie všeobecnej vôle; a každého člena kolektívne prijímame ako neoddeliteľnú časť celku“ (Rousseau 2010, 38). Prostredníctvom tejto spoločenskej zmluvy vzniká štát ako kolektívna osoba, ktorá má svoju vlastnú existenciu, život a vôle. Rousseau túto vôle kolektívu samého nazýva všeobecnou vôleou. Podobne ako namiesto jednotlivých osôb, ktoré uzavreli zmluvu vzniká nadradený celok, všeobecná vôle reprezentuje nadindividuálny všeobecný záujem, ktorý nepredstavuje iba jednoduchý matematický súčet individuálnych vôlei, ale stelesňuje prechod od „ja“ k „my“, od osamoteného indívídua k politickej pospolitosti. Áno, „každá požiadavka kladená na jednotlivca sa tak môže nazerat a spoznávať ako výraz vôle celku“ (Belás 1998, 302). Avšak takého celku, ktorého integrálnou, neoddeliteľnou a rovnocennou súčasťou je každý jeden jednotlivec. Ľudia sa aktom zmluvy združujú do spoločenstva, ktoré má podobu „morálneho a kolektívneho telesa“ a obsahom spoločenskej zmluvy je úplné podriadenie sa každého člena, so všetkými jeho

právami celému spoločenstvu. Zmluva teda spočíva v odcudzení (*aliénation*) všetkých v prospech spoločnosti, v prostredí ktorej každý nachádza znova sám seba ako člena a neoddeliteľnú súčasť celku. Skutočnosť, že ide pritom o kvalitatívne odlišnú formu združenia oproti tej, ktorú nachádza v *Rozprave o nerovnostiach*, sa Rousseau snaží zdôrazniť aj odlišnou terminológiou – *communauté*, teda spoločenstvo, oproti *société* a état social, t. j. spoločnosť a spoločenský stav.

Prvotná zmluva, ktorú ľudia uzavreli v pôvodnom prirodzenom stave (*Rozprava o nerovnostiach*), nebola spoločenskou v pravom zmysle, ale iba súkromnou zmluvou medzi dvomi právnymi osobami, pretože obidve jej zmluvné strany –vládca i ľud – si zachovali svoju vzájomnú samostatnosť, t. j. ich vôľe ostávajú po uzavretí zmluvy súkromnými, oddelenými, proti sebe stojacimi, a preto aj vzájomne sa odcudzujúcimi. Vládca ostáva „iba súkromnou osobou; jeho záujem, ktorý je oddelený od záujmu ostatných, je stále iba súkromným záujmom“ (Rousseau 2010, 36). Totožnosť ich vôľe je iba na počiatku v akte uzavretia zmluvy, po tomto momente sa zákonite začína prejavovať oddelenosť záujmu, postupne sa zväčšuje, až nakoniec ústi do stavu absolútneho odcudzenia. Preto je podľa Rousseaua potrebné vždy zostúpiť k prvej zmluve a práve tento zásadný nedostatok musí nová spoločenská zmluva prekonať. Nová zmluva už nie je zmluvou medzi dvomi stranami, ale je to zmluva celého ľudu so sebou samým, kde „každý jednotlivec uzavráva zmluvu takpovediac sám so sebou“ (Rousseau 2010, 39). V pojme všeobecnej vôľe, ktorý predstavuje klúčový normatívny princíp jeho politickej teórie, je obsiahnutá táto totožnosť subjektu a objektu spoločenskej moci, ktorú Rouseau opakovane a na rôznych miestach zdôrazňuje a dáva do popredia. Napríklad pre Rousseaua nemôže byť pozitívny zákon štátu nespravodlivý, nie však preto, že spravodlivosť chápal ako imanentný atribút zákona, ale preto, že „nikto nie je nespravodlivý k sebe samému“ (Rousseau 2010, 61). V tomto zmysle treba chápať aj Rousseauove tvrdenie, že „vôľu nezovšeobecňuje počet hlasov, ale skôr spoločný záujem, ktorý zjednocuje, pretože v tejto inštitúcii sa každý nevyhnutne podrobuje podmienkam, aké vnucuje iným“ (Rousseau 2010, 56). Všeobecná vôľa však nevyjadruje individuálnu vôľu občana alebo občanov, ale je výrazom suverenity ľudu, ktorý vzniká slobodným združením a predstavuje exkluzívny princíp zákonodarstva spoločnosti. Zákon je výrazom všeobecnej vôľe a občan v pozícii podaného slobodne príma a podrobuje sa zákonom, ktoré v pozícii suverénnou sám vytvára. Participácia na politickom rozhodovaní nie je spoločenskou výsadou, ale občianskou povinnosťou. Všeobecná vôľa ako taká „má dve funkcie: vyjadruje spoločný záujem členov spoločenstva a vyjadruje súhlas druhých s mojím statusom člena spoločenstva“ (Sobotka 2015, 17). Jednotlivci,

ktorí sa vymykajú jej pôsobeniu strácajú plnohodnotné postavenie v spoľočnosti, „sú to cudzinci medzi občanmi“ (Rousseau 2010, 132).

Rozpoznanie všeobecnej vôle v praxi sa deje prostredníctvom demokratického hlasovania, pre jej vyjadrenie nie je potrebný jednomysel'ný súhlas, ten je potrebný iba pri uzavretí spoločenskej zmluvy. Pre vyjadrenie konkrétneho obsahu všeobecnej vôle stačí jednoduchá väčšina hlasov občanov. I keď Rousseau rozlišuje medzi „vôľou všetkých“ a všeobecnou vôľou, t. j. medzi súhrnom individuálnych vôľ a vyjadrením spoločného záujmu, zastáva názor, že väčinové demokratické hlasovanie je najvhodnejším spôsobom pre spoločenské vyjadrenie všeobecnej vôle, „väčšina má všetky charakteristické črty všeobecnej vôle“, preto „hlas väčšiny vždy zaväzuje všetkých ostatných“ (Rousseau 2010, 133). Všeobecná vôle sa stotožňuje s vôľou väčšiny, pretože tá vyjadruje to, čo je všetkým individuálnym vôľam spoločné, na čom sú schopní jednotlivci sa zhodnúť. Podľa Rousseaua byť v menšine svedčí o tom, že sa jednotlivec mylí v tom, čo požaduje všeobecná vôle. Dôsledné a poctivé prijatie demokratického princípu, že ľud tvorí suverénnu moc znamená pre Rousseaua zároveň aj prijatie princípu, že tento „môže byť reprezentovaný iba samým sebou“, pretože ako správne poznamenáva, „moc sa môže prenášať, no nie vôle“ (Rousseau 2010, 49). Rousseauova teória všeobecnej vôle ako suverenity pripúšťa iba priamu demokraciu, pretože odmieta princíp, na ktorom sa zakladá každý zastupiteľský režim, že vôle zvoleného zhromaždenia odráža vôľu voličov. „Suverenitu nemožno reprezentovať, a to z toho istého dôvodu, z ktorého ju nemožno odovzdať“, preto ani volení poslanci nemôžu reprezentovať vôľu občanov a „každý zákon, ktorý ľud osobne neratiifikoval, je neplatný, nie je to vôbec zákon“, takýto ľud si sice môže myslieť, „že je slobodný; veľmi sa mylí, slobodný je iba počas volieb parlamentu, len čo sú zvolení, je v otrockom postavení, nie je ničím“ (Rousseau 2010, 119). Rousseauova teória je tak vážnou obžalobou nielen absolutistickej monarchie, ale rovnako i parlamentnej demokracie. V prípade zastupiteľskej demokracie si občania prejavia svoju vôle iba v chvíli, keď volia svojich zástupcov. V skutočnosti však samotný ľud nevládne, má iba možnosť výberu z obmedzenej ponuky tých, ktorí sa o vládnutie uchádzajú. Suverenita je však trvalo a nedeliteľne zakotvená v ľude ako celku, preto v oblasti zákonodarstva sa musí uplatňovať priama demokracia. Rousseau akoby predvídal hlavné nedostatky každého zastupiteľského systému, ako sú slabá zodpovednosť zástupcov pred svojimi voličmi počas výkonu ich mandátu a ich neodvolateľnosť. V takýchto podmienkach sa politické inštitúcie občanom odcudzujú a žijú akoby svojím vlastným životom, nezávislým od života a vôle svojich občanov. Takáto izolovanosť alebo dokonca uzavretosť do seba štátnych inštitúcií a práva môže v občanoch vzbudzovať

oprávnené pocity nedôvery. Predpoklad aktívnej účasti všetkých občanov na ustanovení orgánov štátnej moci prostredníctvom všeobecnej vôle je bezprostredným vyjadrením princípu zvrchovanosti a suverenity ľudu. Iba v takomto modeli môžu občania týmto inštitúciám dôverovať pretože sú ustanovené z ich vôle a konštituované z nadradeného a zvrchovaného postavenia všeobecnej vôle. Rousseauova požiadavka priamej demokracie sa môže javiť ako idealistická, avšak jeho predstava kolektívnej suverenity občanov sa stala trvalou súčasťou moderného chápania demokracie, „ľud ako metafyzicky nadradený pojem sa v postmoderne „rozplynul“ a spolu s ním aj všeobecná vôle, avšak princíp zvrchovanosti ľudu tu stále nadálej existuje vo forme faktických mechanizmov fungovania a konštitúcie štátnej moci“ (Pribáň 1997, 74). O zmysle a funkčnosti týchto mechanizmov vo vzťahu k suverenite ľudu by sa dalo úspešne polemizovať, skutočnosťou však ostáva, že prinajmenšom v ideologickej rovine táto slúži ako idea legitimujúca štátnu moc.

Rousseauova normatívna teória všeobecnej vôle, zdá sa, stojí na viačerých implicitných predpokladoch. Jedným z takýchto predpokladov, fundamentálnym pre jej uplatnenie, je presvedčenie, že okrem vlastného individuálneho záujmu, t. j. súkromnej vôle, má každý človek kolektívny záujem na blahu celej spoločnosti. Podľa Rousseaua „trvalou vôleou všetkých členov štátu je všeobecná vôle: vďaka nej sú občania slobodní“ (Rousseau 2010, 133). Všimnime si použitú formuláciu „je“, a nie „má byť“. Aby vôle občanov mohla byť prijatá spoločenská zmluva, ktorú navrhuje Rousseau musia koexistovať oba záujmy, individuálny a všeobecný, v každom subjekte. Ak sa však pozrieme na jeho koncepciu človeka a ľudskej prirodzenosti sfomulovanú v *Rozprave o nerovnostiach*, nenájdeme tu u človeka nič také, čo by sa podobalo spoločnému záujmu. Ani v pôvodnej prirodzenosti, ani na žiadnom stupni spoločenského vývoja takýto záujem alebo túžbu človek nemá. Prirodzená sebaláska je ľahostajná voči ostatným a spoločensky nadobudnutá samolúbosť je otvorené protichodná záujmu iných. Pojem spoločného záujmu je pritom tak kontroverzný a problémový princíp pre každý normatívny systém, ktorý sa chce oň oprieť, že ho nemožno v rámci nejakej teórie jednoducho proklamovať ako daný, ale je nutné ho čo najlepšie teoreticky zdôvodniť. Napríklad Hobbes, aby prekonal permanentný rozpor medzi súkromným a spoločným záujmom pristupuje napokon k vytvoreniu umelej osoby Leviathana, ktorá je nositeľom výlučne iba spoločného záujmu, pričom jednotlivcom ponecháva v plnej miere sledovanie svojich individuálnych záujmov. Protichodnosť súkromného a spoločného záujmu už tu nemôže pôsobiť protikladne, pretože sa nestretávajú v rovnakom subjekte, každý má svojho osobitého nositeľa.

Odkial' teda čerpá Rousseau presvedčenie, že jednotlivci budú mať záujem uzavrieť zmluvu akú predkladá, podieľať sa na utváraní všeobecnej vôle a riadiť sa ňou? Ak odmyslíme skutočnosť, že sám Rousseau je v tomto smere pomerne skeptický, odpoved' znie: v rozumnosti človeka. Ako ukazuje Patočka, Rousseau „je prvý, kto vidí človeka ako výtvor seba samého, a to nie ako mechanický výtvor inštinktu sebazáchovy, ako je tomu u Hobbesa, ale výtvor seba ako mravnej bytosti, taký je zmysel jeho myšlienky, že človek síce nie je od prírody tvor spoločenský, ale svojou vyššou morálou povahou sa môže realizovať v spoločnosti, v živote podľa zákona a pre zákon, právo a spravodlivosť“ (Patočka 1963, 62). Človek podľa Rousseau môže a má byť rozumným výtvorom seba samého, t. j. sloboda ako sebaurčenie predpokladá rozumné určenie. Všeobecná vôle teda nie je iba vyjadrením spoločného záujmu, t. j. spoločnej vôle, ale aj rozumnej vôle. Vôle človeka nie je samo o sebe ešte slobodná, pokial' vychádza iba zo samotnej žiadostivosti, pokial' je nerozumná. Podľa Stáhela Rousseau „dáva do súvislosti poznanie nutnosti, vôle a slobodu“, kde „poznanie nutnosti, prírodných procesov, ale aj svojich potrieb a schopností je [...] predpokladom ľudskej slobody a nezávislosti. Slobodný je totiž ten, kto má pod kontrolou svoje vášne a túžby, svoju vôle a je nezávislý od iných ľudí – citovalo i materiálne“ (Stáhel 2015, 125-126). V skutočnosti „je pozoruhodné, že Rousseau pri budovaní svojej teórie štátu a práva rozhodne popiera primát citu“ (Belás 1998, 302). Cit, ktorý Rousseau vyzdvihoval a stal proti rozumu v *Rozprave o nerovnostiach*, nás nemôže priviesť k rozpoznaniu všeobecnej vôle a už vôbec nie k podriadeniu sa jej, na to je potrebná naša schopnosť rozumového poznania; „pokial' ide o budúcnosť, o to, čo by človek mal robiť alebo, o čo by sa mal usilovať, poskytuje jediný návod rozum. Rozum nahrádza prirodzenosť“ (Strauss 2018, 90). Východiskom a základom tohto rozumového poznania je uvedomenie si, že „život už nie je iba darom prírody, ale aj podmieneným darom štátu“ (Rousseau 2010, 58). Poznanie, že nielen svoj život, ale i svoju slobodu môže človek uskutočňovať iba v prostredí spoločnosti. Rousseauova teória všeobecnej vôle predpokladá rozumných ľudí, ktorí budú rozumovou úvahou, alebo historickou skúsenosťou dospievajú k poznatku, že výlučné sledovanie individuálnych záujmov má neblahý dopad nielen na spoločnosť, ale v konečnom dôsledku aj na samotného jednotlivca, na jeho individuálnu slobodu. V tomto bode je Rousseauova koncepcia bezvýhradne zajedno s Hobbesovou. Zatial' čo historická zmluva bola výrazom prirodzenej túžby, nová zmluva „má svoj princíp v rozvážnej myсли človeka, nie v prírode, a umožňuje vznik produktu ľudského umenia, nie diela, ktoré pochádza z prírody“ (Maritain 1998, 185). Rousseauov suverén a Hobbesov Leviathan majú rovnaký princíp fungovania, obidvaja regulujú spoločnosť z pozície spoločného záujmu,

avšak sa diametrálne rozchádzajú v spôsobe, ako tento ciel' dosahujú. Leviathan svojou absolútou nezávislosťou na subjektoch svojej normatívnej regulácie a Rousseauov suverén tým, že subjekt a objekt sa zlúčuje do jednej entity, do suverénnego ľudu. Suverenita ľudu je však iba základnou a nevyhnutou podmienkou, nie však dostačujúcou, „Rousseau si uvedomuje, že uprednostňovanie verejného záujmu pred súkromným nie je samozrejmostou, naopak je to postoj, či priamo cnosť, ktorej sa treba naučiť, ktorú je možné docieliť iba systematickou výchovou“ (Stáhel 2013, 151). Všeobecná vôle ako rozumná vôle predpokladá a vyžaduje výchovu k občianstvu.

Rousseauova teória všeobecnej vôle a koncepcie suverenity ľudu je často interpretovaná a kritizovaná ako smerujúca k totalitnej spoločnosti a nadvláde spoločnosti nad jednotlivcom potierajúca v konečnom dôsledku individuálnu slobodu, na ktorú sa sama odvoláva. Mnohí vidia v Rousseauovi „najnebezpečnejšieho nepriateľa individuálnej slobody, pretože tvrdil, že keď sa odovzdám všetkým, nedávam sa nikomu“ (Berlin 1993, 62). Problematické sa javí predovšetkým jeho stotožnenie slobody so suverenitou. Poukazuje sa tu na to, že napriek vyššie uvedenému rozdielнемu spôsobu v Rousseauovom a Hobbesovom prístupe k politickému presadeniu spoločného záujmu, nie je medzi nimi žiadен podstatný rozdiel z hľadiska výsledku a dopadu na jednotlivca, pretože obidva projektujú totálny štát, kde „formálny rozdiel medzi tým, že občan Hobbesovho štátu je iba objektom vlády, zatiaľ čo u Rousseaua je zároveň jej subjektom v praxi nehrá rolu. Aj v druhom prípade existuje scudzenie všetkých prirodzených práv bez výhrady a nikto nemôže pre seba nič žiadať“ (Komárková 1990, 106). Dozajista, uplatnenie princípu všeobecnej vôle znamenaná, že jednotlivec nemôže pre seba žiadať nič *súkromne*, t. j. výlučne iba pre seba, svoje nároky musí práve naopak zovšeobecniť, to ale neznamená, že nemôže nič pre seba žiadať, môže pre seba žiadať iba to, čo je ochotný priznať zároveň v rovnakej miere aj ostatným členom spoločenstva. Položme si otázku, odkiaľ berie Rousseau svoju neochvejnú istotu, že všeobecná vôle je nielen formálne spravodlivá, čo je dané dôsledne rovnoprávnym postavením občanov voči nej, ale aj obsahovo správna a dobrá, že sa nemôže sama myliť? Podľa Straussa „odpoved' znie: je dobrá, pretože je rozumná a je rozumná, pretože je všeobecná; vzniká prostredníctvom zovšeobecnenia individuálnej vôle, vôle, ktorá ako taká dobrá nie je“ (Strauss 2018, 90). Zovšeobecnenie je teda základnou podmienkou rozumnosti, o ktorú sa opiera všeobecná vôle. Rozumnosť všeobecnej vôle a jej uplatňovanie neznamená popretie tej individuálnej, iba jej rovné zo-súladenie s ostatnými individuálnymi vôleami, aby mohla nutne pôsobiť ako spoločenská, nie iba súkromná.

Podľa kritikov všeobecná vôle „je vôle vlastná pojmu spoločného Ja, splodeného obetou, ktorú každý priniesol tým, že obetoval seba a všetky svoje práva na oltár spoločnosti“ (Martitain 1998, 186). Táto „obeta“ však nie je samoučelná a už vôbec jej zmyslom nie je negácia jednotlivca v prospech spoločnosti. Podľa Rousseaua sa jednotlivci napokon ničoho nezriekajú, „naopak, ich postavenie sa účinkom zmluvy skutočne zlepší, ničoho sa nezriekli, iba neistý a krehký spôsob bytia výhodne vymenili za lepší a istejší, prirodzenú nezávislosť za slobodu“ (Rousseau 2010, 57). Problém je v tom, že nezávislosť, ktorá v prirodzenom stave vyjadrovala slobodu človeka, je v spoločenskom prostredí fakticky neudržateľná, preto nemôže byť ani podmienkou slobody človeka. Tam bola iba dôsledkom prirodzenej sebaláskej, „v prirodzenom stave, kym žije človek v relatívnej izolácii a reflektuje iba vlastnú existenciu, je sebaláska vonkajším výrazom vnímania singularity vlastného bytia a výrazom svojej morálnej autonómie, v zmysle, že vlastné konanie posudzuje výlučne z pozície svojho morálneho hodnotenia“ (Turčan 2012, 179). V spoločnosti je už táto individuálna autonómia vecne neudržateľná. Naopak, sloboda sa musí uplatniť v spoločenskom vzťahu, ktorý je dokonca pre ňu konštitutívny v rovnakej miere, v akej je existencia človeka spoločensky podmienená. Preto „sloboda nemôže byť realizovaná inak než vo vzťahu k ostatným, sloboda nie lenže nevylučuje závislosť na iných, ona ju nutne predpokladá“ (Sobotka 2015, 34). Sloboda však nepredpokladá závislosť od iných súkromných vôľ, ale iba závislosť od všeobecnej vôle, ktorá uznáva jednotlivca ako vzájomne rovnú súčasť spoločenstva, t. j. závislosť od vzájomného uznania členov ako seberovných; „sloboda sa teda realizuje vo všeobecnej vôli, pretože len všeobecná vôle je výrazom vzájomnej ústretovosti, že som totiž pre iných tým, čím sú oni“ (Sobotka 2015, 34).

Velmi ostrú kritiku voči Rousseauovej teórii suverenity odvodenej z vôle vzniesla aj Hannah Arendtová. Pripúšťa, že v intenciach tradičnej filozofie možno iba ľahko pochopiť, ako môže sloboda koexistovať s nesuverenitou, avšak je nerozumné popierať slobodu človeka iba kvôli tomu, že tento nie je suverénny, rovnako ako je nebezpečné domnievať sa, že človek môže byť slobodný, len ak je suverénny. Rousseauove stotožnenie slobody so suverenitou preto považuje dokonca za „najzhubnejší a najnebezpečnejší dôsledok filozofickej identifikácie slobody a slobodnej vôle“ (Arendtová 1994, 88 – 89). Tým zhubným dôsledkom je predovšetkým smerovanie takého chápania slobody k totalitnej spoločnosti, vedúcej napokon k popretnu ľudskej slobody. Opodstatnenú obavu a kritiku vyvoláva predovšetkým Rousseauove tvrdenie, že spoločenská zmluva obsahuje „nevyslovený záväzok“, „ktokolvek odmietne poslúchať všeobecnú vôľu, bude donútený k tomu celým telesom“, čo v konečnom dôsledku znamená,

že prípadný jednotlivec, „bude donútený byť slobodný“ (Rousseau 2010, 41). Z povahy všeobecnej vôle ale vyplýva, že takýto prípad odmietnutia znamená, že daný jednotlivec (alebo skupina) stavia svoj individuálny záujem nad spoločný záujem, svoj súkromný nad všeobecný, že žiada pre seba to, čo ostatným ale nechce priznať. Prinajmenšom, nie v rovnakej miere alebo v rovnakej podobe. Odpor voči všeobecnej vôle môže byť vedený iba z pozície súkromnej vôle, ktorá si ale pritom nárokuje pre seba spoločenskú platnosť a uznanie. Uznanie svojej nadradenosťi voči tej všeobecnej. Je teda jednotlivec podriadijúci sa všeobecnej vôle neslobodný, stráca tým svoju individuálnu slobodu? Odpoveď na položenú otázku závisí predovšetkým od toho, ako chápeme túto slobodu. Pokial' vychádzame z tzv. negatívneho pojmu slobody a individuálnej slobodou chápeme nárok, či právo jednotlivca presadzovať svoju súkromnú vôle bez vonkajšieho odporu, bez ohľadu na určenie alebo zameranie tejto vôle, tak áno, je to vypuklý prejav neslobody. Avšak úplne opačne sa to bude javiť, pokial' budeme vychádzať z tzv. reflexívneho pojmu slobody ako sebaurčenia, vlastný aj Rousseauovmu chápaniu. Podliehaním všeobecnej vôle sa jednotlivec určuje ako spoločenská bytosť, ako člen určitej spoločnosti, ktorá mu svojou existenciou slobodu umožňuje realizovať. Všeobecná vôle nie je iba výrazom spoločnej vôle, ale zároveň i tej rozumnej. V tomto zmysle je potrebné potom interpretovať aj jeho tvrdenie o donútení k slobode, ktoré z pohľadu negatívneho vymedzenia slobody je nezmysленé a absurdné. Z pohľadu slobody ako sebaurčenia ide o to, aby jednotlivec nepodliehal svojmu falošnému záujmu, ale tomu rozumnému, aby jeho vôle bola rozumná, t. j. aby bola v súlade s jeho vlastným záujmom. Aj v tomto spočíva požiadavka rozlišovania medzi autonómnym a heteronómnym určením. Možno iba teda súhlasíť s názorom, že vo svojom učení Rousseau „podporoval samozrejme totalitarizmus slobodnej spoločnosti, čo možno najjasnejším jazykom však odmietal akýkoľvek možný totalitarizmus vlády“ (Strauss 2018, 58).

Rousseau politická teória všeobecnej vôle, napriek výhradám a kritike, ostáva mimoriadne cenným inšpiratívnym zdrojom pre súčasné normatívne diskusie o politickom usporiadaní spoločnosti. Obzvlášť pre tie filozofické prístupy, ktoré sa ako normatívneho určenia politiky dovolávajú hodnoty individuálnej slobody. Dôkazom toho je aj vplyvná teória spravodlivosti Johna Rawlsa, ktorý inšpiráciu pre svoju metódu závoja nevedomosti nachádza práve v Rousseauovej koncepcii všeobecnej vôle. Medzi nimi však ostáva zásadný rozdiel. Zatial' čo Rousseau chápe inštitút všeobecnej vôle ako aktívne a exkluzívne fungujúce zákonodarstvo, Rawls používa metódu všeobecnej vôle ako určitý ústavodarný mechanizmus, ktorý má iba jednorazovo určiť základné princípy spravodlivého

usporiadania spoločnosti., avšak v rámci takto ustanoveného základného usporiadania, ponecháva už priestor pre voľné pôsobenie súkromnej vôle, vyjadrené vlastnou terminológiou, priestor pre individuálne konceptie dobrého života. Suverenita ľudu, o ktorú sa opiera všeobecná vôle, je tu teda inštitucionálne obmedzená a ohraničená. Naproti tomu Rousseau uplatňuje myšlienku suverenity ľudu a všeobecnej vôle dôsledne v pre-svedčení, že „ľud je vždy oprávnený meniť svoje zákony, aj tie najlepšie“ (Rousseau 2010, 77). Neustála potreba klásiť inštitucionálne obmedzenia demokratickej suverenite, nielen v normatívnej teórii, ale aj v politickej praxi, poukazuje na našu obavu a hlbockú nedôveru voči nej. Dôsledná alebo radikálne demokracia, a tým aj Rousseauova teória všeobecnej vôle, akoby stále ešte len čakala na svoje uplatnenie.

Literatúra

- ARENDTOVÁ, H. (1994): *Krise kultury. Čtyři cvičení v politickém myšlení*. Praha: Mladá fronta.
- BELÁS, L. (1998): Rousseau, Kant a problém spoločenskej zmluvy. In: *Filozofia*, 53 (5), 299 – 305.
- BERLIN, I. (1993): Dva pojmy slobody. In: *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava: Archa, 19 – 73.
- HOBBS, T. (2009): *Leviathan*. Praha: Oikoyemenh.
- HONNETH, A. (2018): *Právo svobody. Nárys demokratické mravnosti*. Praha: Filosofia.
- KOMÁRKOVÁ, B. (1990): *Původ a význam lidských práv*. Praha: SPN.
- MARITAIN, J. (1998): Traja reformátori. In: *Malá antológia z diel filozofov II*. Bratislava: SPN, 183 – 186.
- PATOČKA, J. (1963): J. J. Rousseau. In: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica*. Praha: Universita Karlova, 59 – 67.
- PŘIBÁŇ, J. (1997): *Hranice práva a tolerance: Úvahy o liberálnosti a pávním státě v postmoderní situaci*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- ROUSSEAU, J. J. (2002): *Emil alebo O výchove*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- ROUSSEAU, J. J. (2010): *O spoločenskej zmluve alebo O princípoch politického práva*. Bratislava: Kalligram.
- SOBOTKA, M. (2015): *Jean Jacques Rousseau: od „Rozpravy o pôvodu nerovnosti“ ke „Společenské smlouvě“*. Praha: Karolinum.
- STRAUSS, L. (2018): *Eseje o politické filozofii*. Praha: Oikoyemenh.
- ŠŤAHEL, R. (2013): Problém výchovy k občianstvu v politickej filozofii J. J. Rousseaua. In: *Philosophica 11: filozofické a spoločensko-vedné aspekty občianstva v 21. storočí*. Nitra: UKF, 147 – 161.
- ŠŤAHEL, R. (2015): Človek, jeho sloboda a vlastníctvo v myslení J. J. Rousseaua. In: *Človek, sloboda a vlastníctvo*. Bratislava: Iris, 105 – 179.
- TURČAN, C. (2012): Historizujúca koncepcia spoločenskej zmluvy J. J. Rousseaua ako kritika modernej spoločnosti. In: *Acta Nitriensiae 13*. Nitra: UKF, 175–188.

Článok je výstupom vedeckého projektu VEGA 1/0725/21 *Pluralita fóriem dobrého života a spory o pojem politična*.

doc. Mgr. Ciprian Turčan, PhD.

Katedra etiky a estetiky

Filozofická Fakulta, UKF v Nitre

Hodžova 1, 949 74 Nitra

cturcan@ukf.sk

The Council of Europe System of Rights – Culturally Progressive Family Life without Robust Social and Economic Protection

Petr Kocina

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, SR

KOCINA, P.: The Council of Europe System of Rights – Culturally Progressive Family Life without Robust Social and Economic Protection

Philosophica Critica, vol. 8, 2022, no. 2, ISSN 1339-8970, pp. 39-47.

The paper examines the Council of Europe's system of rights protection regarding family life and its underlying philosophical modus operandi. The system recently attracted a lot of criticism. When it comes to its progressive family model, visceral attacks come from the political right and conservative circle, while at the same time, system faces criticism from the political left, mainly due to the lack of emphasis on the social and economic rights. The aim of the paper is to examine alleged disbalance between civil and political rights on the one hand, and social and economic rights on the other, when it comes to the family life.

Keywords: Social and economic rights – Family – Human rights – Council of Europe

Introduction

The Council of Europe system of rights protection is facing criticism from various political and philosophical grounds. It has a rather progressive view and definition of family, providing some formal protection to variable family life and diverse family constellations, that puts the system directly in the conservative line of fire. Yet, due to the lack of emphasis on the social and economic rights, system has not got many friends among the political left either. Criticism, therefore, comes from all sides. The Council of Europe system of rights protection thus often finds itself between rock and hard place. The aim of the paper is to examine alleged disbalance between civil and political rights on the one hand, and social and economic rights on the other. The paper shall look at merits of some

of these charges. It is divided into two parts. The first part seeks to outline the historical development and political context that shaped the focus of the legal system from the beginning. A brief analysis of the substance and implementation of the main relevant legal instruments for the protection of rights is situated in the second part, that also provides the core evidence to back up final conclusions.

The Birth of Council of Europe System of Rights Protection

When the horrors of the Second World War ended with pictures of the Nazi death camps on public display, one of the most important political and thus also legal questions of the time was certainly the one of prevention. How could a disaster like that be effectively prevented in future (Greer 2006)? Was the danger simply over with militarily defeated Germany and politically discredited Nazism? No, it was obvious to many diplomats and statesmen at the time, that alongside atrocities perpetrated by Germans, mass deportations, and murders were carried out by the victorious Soviet allies, and particularly disturbing, although officially denied, was the fact that Soviets were still committing crimes on the massive scale in Soviet Gulags and elsewhere (Davis 2006). New threats to fundamental human rights, as observed at the time by western liberal democracies, and to then standard political freedoms reappeared very soon after the War in other forms of totalitarianism (Rainey 2014). It was obvious that the past international legal and constitutional arrangements were not effective in neutralizing ambitions of authoritarian political movements opposing the core ideals and philosophical principles common to Western liberal democracies.

The Cold War, nonetheless, debilitated the process of achieving greater unity worldwide, making a significant progress in legal terms unlikely. Even the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), regarded as undisputed historic triumph today, was not, in fact, celebrated likewise at the time of its proclamation. An observer from the International Law Association, at the meeting of ECOSOC, stated openly that the best way to celebrate UDHR is to forget about it (Beats 2010). The declaration's aspirational character and lack of enforcement have simply led too many to regard it as practically worthless (Greer 2006). In 1949, the political climate in western states was, therefore, dominated by the fear that Europe was in danger to be overrun by the communists and, also by the possibility of the rise of another Hitler (Beats 2010). Various European movements, fuelled by the fear of totalitarianism, and communism arose throughout the European democracies, building a new political discourse on the notion

of human rights, often inspired by the language of UDHR, although the initial moves to create a European Convention pre-dated the adoption of UDHR (Moravcsik 2013). The International Committee of Movements for European unity then paved the way for the Council of Europe (CoE), established on the 5th of May 1949 (Rainey 2014). CoE was founded in Strasbourg by ten West European liberal democracies as one of the Cold War initiatives to promote common identity and values (Greer 2006). Its primary aim was according to Art. 1(a) of Statue of the Council of Europe: ‘to achieve a greater unity between its Members for the purpose of safeguarding and realizing the ideals and principles which are their common heritage and facilitating their economic and social progress’ (Art. 1(a) of the Statue). The main principles of the CoE, are established in Art. 3 of the Statue, and include, pluralist democracy, respect for the human rights and rule of law (Shaw 2014).

The conditions for the admission of a state to the CoE are laid down in the same article. The state must be a genuine democracy that respects the rule of law, human rights and collaborates effectively with the Council in these domains. In practice, that involves becoming a party to the European Convention on Human Rights (ECHR) (Moravcsik 2013). The primary reason for a sudden increase in the number of member states in the 1990s was the collapse of communism in the Soviet Empire and its European satellites. Admission process provided the Council with some, although sometimes limited, influence over prospective members. Despite important shortcomings with regards to human rights and effective absence of the rule of law, even Russian Federation was admitted by the Council’s Parliamentary Assembly in 1996. The decision was strongly criticized at the time (Moravcsik 2013). The CoE struggled to fix the problem of poor human rights record of some of the member states. It has moved beyond agreeing or noting commitments made at the time of application and approval to consideration of how these have been honored once the state gains the membership (Shaw 2014). The office of the high Commissioner for Human Rights who may issue opinions, make recommendations, and undertake visits was established (Greer 2006). However, after 26 years of membership, and mostly due to the act of aggression against Ukraine, the Committee of Ministers on the 16th of March 2022 decided, that in the context of the procedure launched under Article 8 of the Statute of the CoE, the Russian Federation ceases to be a member of the CoE. After the long list of human rights violations, including systematic non-compliance with the family life protection, possible war crimes and serious human rights violations that Russian Federation troops have possibly committed in Ukraine were just too much to bear for the CoE.

The main legal instruments of rights protection within CoE system

The Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms was signed on 4 Nov. 1950 and entered into force in Sep. 1953 (Shaw 2014). The convention is generally known as the European Convention on Human Rights. With activated European Court of Human Rights and functioning individual petition system, the ECHR is now the principal accomplishment of the CoE (Greer 2006). Yet, the convention was proposed, and recognized by many in the early days, as no more than necessary protection against tyranny guaranteeing only the bed rock democratic standards. There was an open skepticism about the idea of ECHR becoming some sort of comprehensive European Bill of rights (Beats 2010). Its substantial content reflects only the main concerns of the western liberal democracies discussed above. The ECHR is, therefore, substantially not very different from the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), and sixteen subsequent protocols that added further rights or instigated some procedural reforms are almost all essentially in this line (Shaw 2014). The convention focuses on the protection of civil and political rights with rather limited exceptions to this principle, particularly Art. 1 of the First Protocol which protects property rights and Art. 2 of the same Protocol, which guarantees the right to education (Rainey 2014). Yet, from the perspective of 1950, ECHR was largely perceived as practically almost irrelevant formal inter-State pact against totalitarianism, setting out European democratic values, without the compulsory Court, without the compulsory right of individual petition and with the international system of control unlikely to be ever invoked other than in extreme cases (Beats 2010). Inter-State complaints were largely a dead letter and for the first 30 years, ECHR had limited, occasional impact on individual victims of human rights violations. ECHR was, therefore, practically overlooked by lawyers and politicians alike. Yet, from the mid-1980s things began to change dramatically, with the individual applications on a steady rise. The system was, in fact, severely overloaded by late 1990s (Greer 2006).

When the convention came into force, only 3 out of 10 states opted for the right of individual petition, by the 1960s only 3 out of 13 withheld it, and by 1990 all 22 states had accepted it (Greer 2006). Yet, this sudden awaking brought along new controversies. Despite steadily grooving jurisprudence provoking judicial activism charges, member states continued to maintain their acceptances of the optional clauses, presumably, due to the fact, that jurisprudence simply reflected and developed further the common European values (Beats 2010). ECHR now provides an efficient

judicial process for adjudication of complaints by individuals or member states, although, there is little that the CoE can practically do with a state persistently in violation, being short of suspending or expelling it from the CoE (Greer 2006). The violation of the family life protection agenda was not enough to expel Russian Federation, for example. Still, it can be safely concluded, that ECHR is the most robust system of human rights protection at CoE disposal, and it focuses almost exclusively on the political and civil rights.

However, CoE system of rights protection surely cannot be reduced to ECHR alone. Apart from the ECHR, over 200 treaties, focusing on a wide range of issues including human rights, have been signed under the umbrella of the CoE (Greer 2006). The European Social Charter (ESC) is particularly important as the notion that ‘there is rather too much focus on the protection of civil and political rights’, seems more likely to suggest that some other important rights are omitted or marginalized, than simply denouncing existing protection as too intensive or focused. Complementary to civil and political rights, social and cultural rights are commonly recognized, as for example, within the UDHR (Steiner, Alston 1996). Although it is often philosophically contested, these rights and their realization depend more upon the economic resources of the state, than the civil and political rights. It was, therefore, particularly difficult to find a meaningful compromise and reach an effective agreement due to wide social and economic differences between the member states. The negotiation process of the ESC took seven years (Shaw 2014). Charter was open for signature in 1961, and the Revised ESC opened for signature in 1996 (Cullen 2009). The 1961 version of ESC protects nineteen social rights:

“The right to work, the right to just conditions of work, the right to safe and healthy working conditions, the right to a fair remuneration, the right to organise, the right to bargain collectively, the right of children and young persons to protection, the right of employed women to protection, the right to vocational guidance, the right to vocational training, the right to protection of health, the right to social security, the right to social and medical assistance, the right to benefit from social welfare services, the right of physically or mentally disabled persons to vocational training, rehabilitation and social resettlement, the right of the family to social, legal and economic protection, the right of mothers and children to social and economic protection, the right to engage in a gainful occupation in the territory of other contracting parties the right to migrant worker assistance” (Cullen 2009).

The revised ESC gathered the rights contained in the 1961 instrument and four more rights were added by the Additional Protocol, signed in

1988, that came into force in 1999. These rights are further guaranteeing equal opportunities in employment without discrimination based on sex, information, and consultations of workers within the undertaking, participation in the determination and improvement of working conditions, and social protection of elderly persons (Shaw 2014). However, ESC always lived in the shadow of the high-profile ECHR and there is no agreement among scholars on its value. Some see it as another sleeping beauty with a potential to wake up, whereas others consider the ESC to be no more than a signpost of European social policies (Clauwaert, 2016). Nevertheless, considerable progress, in terms of the protection and recognition of these rights has been made and can hardly be denied.

In 2009, 39 of member states were parties to one or both Charters, with 27 ratifications of the ESC, and 25 ratifications of the Revised ESC (1996) (Cullen 2009). As of March 2016, 43 member states have ratified the Charter of which 34 are bound by the 1996 Charter and 9 by the 1961 Charter. Only 4 states within the CoE system have not yet ratified ESC: Liechtenstein, Monaco, San Marino and Switzerland (Clauwaert, 2016). The Charter comprises long-term objectives and the resulting list of rights: labor rights and trade union rights, the protection of specific groups such as children, women, disabled persons and migrant workers, social security rights and protection of the family (Shaw 2014). The existing social and economic disparities between the European states made a substantial variability in the range of obligations potentially undertaken by states practically necessary. Instead of taking on all the obligations automatically, state parties indicate which provisions they accept (Cullen 2009). The charter operates on the system where only 10 out of the 45 paragraphs need to be accepted upon ratification, providing the 5 obligatory paragraphs were among them (Shaw 2014). This system is set out in Art. 20 ESC and Art. A of the Revised ESC, requiring states to accept only a certain minimum of obligations. State parties are then obliged to report on their actual advancement in implementing the accepted provisions every two years for core provisions and every four years for other provisions (Cullen 2009). These have been, since 2007, divided into 4 thematic groups: employment, training, and equal opportunities; health, social security, and social protection; labor rights; children, families, and migrants (Shaw 2014).

Under the ESC, as amended by the Turin Protocol 1991 and revised in 1996, the European Committee of Social Rights (ECSR) has the exclusive quasi-judicial competence to assess from a legal standpoint the compliance of national law and practice with the obligations arising from the Charter and its conclusions are published (Clauwaert, 2016). 'Although

the ESC is not subject to judicial enforcement, the ECSR subjects periodic state reports to fairly rigorous scrutiny, with explicit paragraph-by-paragraph judgments of conformity or non-conformity' (Donelly 2014). If a state found in violation of the ESC by ECSR does not implement a decision, then the Committee of Ministers addresses a recommendation to the state (Shaw 2014).

The Protocol creating a system of collective complaints under the ESC, that came into force in 1998, provided the ECSR with the capability to hear collective complaints (Cullen 2009). Selected NGOs, employers, and worker's organizations have been since then authorized to file complaints and their representatives are further involved in the following procedures (Donelly 2014). However, ECSR still makes an authoritative decision on both admissibility and merits (Shaw 2014). Nevertheless, when it issues a summary report on the conclusions forwarded to the Governmental Committee (GC), composed of a representative of states with the right to vote, joined by the representatives of the social partners, trade unions and NGOs who may discuss any issue, even if these partners cannot vote. The GC, representatives of states, then decide whether they will recommend to the Committee of Ministers, to issue the only available endorsement, the recommendation (Clauwaert, 2016). The role of the Governmental Committee and the Committee of Ministers in deciding authoritatively whether the cases of non-compliance identified by the ECSR should be the subject of a recommendation is highly politicized and subject to much criticism (Cullen 2009). This process can be reasonably described as missed opportunity to scrutinize the identified violations in Europe, and it is far from perfect (Clauwaert, 2016). Nevertheless, neither the substance of the ESC nor the implementation process should be overlooked or denounced. The substance goes well beyond the ICESCR with the entrenched rights and principles and review processes are still considerably more rigorous than those under ICESCR or ICCPR (Donelly 2014). It is an essential and important mechanism for maintaining a durable commitment to social and economic justice in Europe, even though its profile remains low and its impact weak (De Búrca 2005). The protection of social and economic aspects of the family life through such instrument is certainly not perfect, yet the mechanism is not entirely meaningless either.

Conclusions

The CoE system of rights protection was born out of the fear of totalitarianism and communism. Political and civil rights were clearly paramount in the early days and they still are. There is no doubt that the most effective

instrument within the CoE system of rights protection, ECHR, is focused almost exclusively on the political and civil rights while social and economic rights are largely absent. However, the whole CoE system of rights protection cannot be reduced to the ECHR alone. There are other mechanisms such as the high Commissioner for Human Rights office and many separate treaties relevant to the protection of human rights. The ESC is an important part of the CoE human rights protection system, focusing exclusively on social and economic rights. Unfortunately, ESC is not able to scrutinize all the alleged violations, there is no judicial enforcement and procedures are politicized. This mechanism cannot provide comprehensive protection to the right of the family to social and economic protection. CoE cannot directly cause any radical policy change in this regard. The profile of ESC, therefore, remains low, and its impact is portrayed as rather weak in comparison to the ECHR. The charter, however, provides substantively more demanding list of rights and noticeably deeper review process than ICESCR. It is correct to conclude, that the CoE system of rights protection protects the culturally progressive interpretation of the family life through the individual complain mechanism of ECHR, while the actual protection of social and economic rights is lagging behind. Despite many reaffirmations of the indivisibility, interdependence and interrelatedness of all human rights, political and civil rights remain politically privileged. There is little doubt that this state of the matters affects the real protection of all family models, regardless of the progressive definitions.

References

- ALSTON, P. – GOODMAN, R. (2013): *International Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- BATES, E. (2010): *The Evolution of the European Convention on Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- BÚRCA, D. G. (2005): The Future of Social Rights Protection in Europe. In: De BÚRCA, G. – De WITTE, B. – OGERSCHING, L. (eds.), *Social Rights in Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- CLAUWAERT, S. (2016): The Right to Collective Action (including strike) from the Perspective of the European Social Charter of the Council of Europe. In: *Transfer* (SAGE 2016) Vol. 22(3), 405–411.
- CULLEN, H. (2009): The Collective Complaints System of the European Social Charter: Interpretative Methods of the European Committee of Social Rights. In: *Human Rights Law Review*. Oxford: Oxford University Press. 9(1): 61–93.
- DAVIES, N. (2006): *Europe at War – 1939–1945. No Simple Victory*. London: MacMillan.
- DONELLY, J. (2003): *Universal Human Rights in Theory and Practice*. London: Cornell University Press.

- GREER, S. (2006): *The European Convention on Human Rights – Achievements? Problems, Prospects*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARRIS, J. D. (1964): The European Social Charter. In: *The International and Comparative Law Quarterly*, 13(3) Cambridge: Cambridge University Press, 1076–1087.
- MORAVCSIK, A. (2013): The Origins of Human Rights Regimes. Democratic Delegation in Post-War Europe. In: Alston, P. – Goodman, R. (eds.), *International Human rights*. Oxford: Oxford University Press.
- RAINEY, B. et al. (2014): *Jacobs, White & Ovey The European Convention on Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- SHAW, N. M. (2014): *International Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEINER, J. H., – ALSTON, P. (1996): *International Human Rights in Context, Law Politics and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

The text was created thanks to the support of the VEGA grant: 2/0035/21:
Family constellations with biological and non-biological children.

Mgr. Petr Kocina, PhD., LL.M.

Department of Ethics and Aesthetics
Constantine the Philosopher University in Nitra
Hodžova 1,
949 74 Nitra
Slovak Republic
pkocina@ukf.sk

The Twilight of the Bourgeoisie in Art and Science. Major Trends in the Decline of Capitalist Society

Peter Dinuš

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, SR

DINUŠ, P.: The Twilight of the Bourgeoisie in Art and Science. Major Trends in the Decline of Capitalist Society
Philosophica Critica, vol. 8, 2022, no. 2, ISSN 1339-8970, pp. 48-73.

The article discusses some of the trends in the decline of art and science in capitalist society. The author focuses on these trends in the historical context, from the imitation of ancient models through the individualism of romanticism, realism, formalist experimentation, subjectivism, pessimism and the hopelessness of modernity, to the current exhaustion of „high culture“. It explores the course of natural sciences from the dismantling of the Ancient-Medieval idea of the world and the emergence of modern experimental methods up to the stagnation in the evolution of natural sciences and their limited development since the 1960s. The author believes that the culmination of conceptual and content degeneration of bourgeois art and science came as a result of their post-World War II geographical shift from European centres to the United States.

Keywords: Art – Science – Bourgeoisie – Capitalism – Decline

Introduction

In the early stages of its mode of production in the 15th and 16th centuries, the bourgeoisie began to build a technology-based civilization with a pseudo-ancient culture that negated the „Gothic“ world of the Middle Ages with its cathedrals, legends, chants and mysteries. In doing so, it subscribed to the heritage of the Greco-Roman world with Antiquity becoming its inspiration source, while shielding itself with its legacy, which it began to transform. The bourgeoisie deserves credit for restoring many institutions of the ancient world (theatre, museum, grammar school, lycée, academy) in their new forms, which, in the 19th century, became part of the life of society not only in the European continent. On the other hand

(with the exception of the brief Jacobin dictatorship in France in the late 18th century), it never rejected the Church or Christianity, which, being in opposition to Ancient civilisation, played a crucial part in shaping the medieval world. Religion remained the main bourgeois ideology because it sanctified and justified capitalist relations of production, as had also been the case during feudalism.

In art, the bourgeoisie deliberately turned to Antiquity. By copying ancient models, it broke up with the past artistic development. In contrast to Byzantium, adopting ancient art models in Western Europe was a revolutionary event, which allowed it to get ahead of the rest of the world.¹ Even Baroque, Romanticism or Neo-Romanticism could not eliminate the influence of Antiquity mediated by the Renaissance. The bourgeoisie, with its sense of historicism, kept being obsessed with both the form and the content of ancient culture in fine arts, literature and especially in theatre far into the 19th century. Nor did its influence disappear in the 20th century, when it was largely resurrected by fascism.

Similarly, of all the heirs of Hellenistic natural sciences, only Western Europe was able to contribute to scientific progress. While it is true that the Islamic world, especially in the 8th-13th centuries, experienced an unprecedented development in many areas of science, which, in many respects, still serve as the building blocks of our current knowledge, the lands of Islam sterilized science by the existing doctrine of two truths (higher spiritual and lower intellectual), its advancement being curbed and overruled by religious teachings.² In Western European Christianity, the dispute between the two truths continued until under the impact of economic change (the collapse of feudalism and the rise of capitalist relations of production), the entire Greek concept of the world was destroyed and replaced by another.³ Thus, the heritage of Antiquity in Europe did not pass to medieval scholasticists but rather to new scientists, who came up with their own way of reconciling faith and reason. They enriched science, now regarded as natural philosophy, with a new system based on experiment and mathematics. It drew on the mechanics derived from

¹ In economy, Western Europe was unable to outrun the other countries until the end of the 18th century, when it introduced the steam engine into industrial production.

² The Islamic world lost its intellectual momentum in the 16th century. India turned into a battleground due to the wars between the waves of Islamic invaders, and also as a result of Hinduism, formalised into a rigid system of castes, which provided stability at the expense of any possibility of progress. China, in its turn, maintained a system of government that prevented it from combining theoretical learning with practical applications.

³ John Desmond Bernal, *Science in history* (London: Watts & Co., 1954), 227.

Aristotle, and as such was an expression of the European antithesis, albeit to a large extent not really original, because the main concept of modern science – heliocentrism – had already been formulated by the ancient Greeks (Aristarchos). In Bernal's words, the new science was directly borrowed from classical civilisations; by adopting and revising their methods, people of the new era could rebut their predecessors' views and surpass their achievements.⁴ The European advances in science were largely influenced by the Italian Renaissance (paradoxically enough, in Italy itself, this influence only became apparent in the early 17th century), by the bourgeois revolution in the Netherlands, England, and ultimately in France. Aristotelianism became outdated in astronomy and physics as early as the 17th century, while in biology, it was abandoned only as late as in the 19th century. In some ways, science is still struggling with the consequences of the legacy of Antiquity.

Western Europe remained the hub of development in art and science for centuries. Its age-old dominance also in capitalist economy and politics ended with the defeat of fascism. Following World War II, the bulk of activity in art and science was shifted to the United States, which spent huge sums of money to support them. This ended the dominance of Western Europe. The U. S. financial oligarchy received a major incentive through the success of the nuclear weapons development project; the pace of progress in science and research was further accelerated as a result of the Soviet Union's achievements in the field of missile technology (the so-called Sputnik crisis in the USA).

The transfer of "high art" to the United States prompted the development of art trade, often for speculative purposes, while artists turned into the most highly valued commodity. However, the typical features of the conceptual and artistic decline of bourgeois art, which culminated in the United States after 1950, had been apparent since the first half of the 20th century. The ideology of imperialism, together with individualistic ethics, distorted the essence of art, its content and forms.

While by the mid-20th century, we could still trace some development in science and art in the bourgeois world of Western Europe, these went on decline after the nerve centre of the global capitalism had moved to the USA. Today, the bourgeoisie cannot boast any basic research that would lead to revolutionary discoveries in pure science. Success in research is mostly manifest in applied science, leading to reforms only in the technological applications of science. Applied science in technology and industry, but also in medicine, chemistry and physics, has undermined pure

⁴ Ibid., 260.

science. Since the early 1960s, the importance of fine arts has gradually faded as well. Music, ballet, literature and theatre live from the past. The great bourgeois art is exhausted. All that has remained is an empty vessel.

Art

Not East-European nations alone are known for emulating, attempting to catch up or even outdo foreign - in their case Western - models. Not they alone typically struggle with „coping with the past“. Feudal and capitalist Western Europe, too, emulated, attempted to catch up with, and even outdo the ancient Greco-Roman world. It had to deal with the heritage of Antiquity. The Carolingian Renaissance mimicked ancient education, Carolingian art intentionally used specimens of ancient fine arts as templates. The Ottonian Renaissance imitated Roman models, and the Ottonian art followed on from the artistic tradition of the Roman Empire. The Italian Renaissance, which spread throughout Europe, deliberately turned to the ancient cultural heritage. While the Carolingian and Ottonian Renaissance served the needs of the state apparatus of the feudal state, supported imperial ideology and was utilised as an instrument of feudal expansion, the European Renaissance as an epoch of cultural and conceptual development, entailed by the disintegration of feudalism and the rise of capitalism, served the needs of the emerging bourgeoisie. In these renaissances, the West broke even with antiquity intentionally and purposefully with more or less emphasis. This process did not end with the Renaissance; it continued even after its demise during Baroque, Classicism, Neoclassicism and Neo-Humanism, through the 19th and 20th centuries, and it continues to this day. The cult of ancient artistic and real-life ideals was most salient in Italy, France and Germany. Marx addressed this subject in his work *Fundamentals of the Critique of Political Economy*, saying that, unable to explain and appreciate the significance of (its own) capitalist production and wealth, the bourgeoisie escaped into Antiquity.⁵

Byzantium, Western Europe and the Arab Empire all drew on the legacy of Antiquity. However, only Western Europe was able to utilise and develop it in such a way that allowed it to overtake the rest of the world. The thriving Western European science, fine arts, literature, theatre and philosophy were all defined by this legacy. Without it, they would be unthinkable. Only music evolved independently, even though the groundwork for

⁵ Karl Marx, Základy kritiky politickej ekonómie (The Fundamentals of the Critique of Political Economy). In Karl Marx and Friedrich Engels, *Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zväzok 2 (Selected writings in five volumes. Volume 2)*, (Bratislava: Pravda, 1977), 404.

the proper development of European music culture and theory, too, was laid by ancient Greek music.⁶ Eventually, Western Europe surpassed classical antiquity in technology and in science, determining the technocratic nature of Western civilization. On the other hand, it never surpassed antiquity in culture (with the exception of music), which has remained an unattainable ideal for Western Europe. Just as the visual art of the Renaissance imitated ancient art, the literary humanism of the Renaissance, which prepared the ground for the development of Western European literature, imitated the ancient literary content and form.

In the late 16th century, during the economic and political rise of the revolutionary bourgeoisie, there was a period of late but powerful flourishing of the English Renaissance in poetry and especially in drama.⁷ During the late Renaissance, the theatre experienced a boom never to be matched again in the British Isles.⁸ Shakespeare's greatness lay in his ability to almost equal the artistic value of ancient drama. In the new conditions, he was able to best interpret its artistic principles and methods. The late English Renaissance was brought to a close by the epic of Milton, an ardent advocate of the bourgeois revolution. Yet, the general tone of the 17th century literature was no longer set by England but by absolutist France. The literary source for its classicist work was again Antiquity. Classicism saw in it an unsurpassed benchmark of perfection. The humanism of Molière's work was close to the Renaissance worldview. With its democratism and

⁶ The Renaissance gave rise to the creation of the genre of opera, inspired by the ancient drama. The genre was created in an effort to restore the Greek tragedy in its entirety. This effort remained the leading motive for the reform of the opera in the works of Gluck and Wagner. Italy has maintained its leading position in the world of opera since its very inception. The Italian opera reached its peak in Rossini's works. After a period of decline, Verdi restored it back to its greatness.

⁷ In the same period, the Spanish Renaissance flourished, especially in drama and prose. The most prominent author of the Spanish Renaissance literature, Cervantes, died in the same year as Shakespeare (1616), but the decadent Baroque found its way only into Cervantes' work. Since the Renaissance in Spain did not reflect the onset of capitalist social relations to the same extent as in England, towards the end of the 17th century, Spanish literature fell into a deep sleep, from which it did not awake until the 20th century.

⁸ In 1642, under the influence of the Puritans, theatres in England were closed. The restoration of the monarchy (1660) brought about the establishment of the classicist drama. Yet, by the end of the 18th century, the development of theatre was hampered by a censorship law, by which the victorious British bourgeoisie defended itself against criticism by the Enlightenment thinkers and the influence of the French Revolution. A new boom came only with the penetration of deeper social-critical or truly socialist ideas, especially into Shaw's work.

realism, it went beyond the confines of court classicism. On the other hand, it did not counter the rigidity of classicism and its aesthetics by offering a new path of literary development. This new avenue was only opened by Pre-Romanticism (sentimentalism). It was an expression of the desire for new life relations liberated from feudalism and absolutism, and also of the rise of bourgeois culture in 18th century England; hence its subjectivism, emotionality, the search for a new poetics in nature, folklore and antiquity in opposition to classicism. Pre-Romanticism reached a literary peak in German classics (Goethe, Schiller). By striving for a harmonious, creative individual inspired by the ancient ideal, it merged with Neo-Humanism and its Greek and Shakespearean cult.

Pre-Romanticism paved the way for long-standing and thriving Romanticism in 19th and 20th century art. To a large extent, it was a rebellion against Antiquity. Ancient ideas were supplanted with national specificity, folk art, nature, and medieval mysticism. Romanticism resurrected and vindicated Gothic. The idea of the harmonious perfection of Antiquity melted away with the consolidation of bourgeois social relations. The feudal estate system, with its relative stability, gave way to free capitalist competition. A romantic hero faced the contradictions of capitalism by escaping into fantasy, the idealized past, distant lands or, on the contrary, by attempting to transform the world by rebellion against social conventions, by refusing to obey the law. The sense of rebellion, revolt, resistance to the official world, pursuit of creative independence from tradition, would become the defining motive for the development of literary, visual and musical art, which would survive the 19th century. Romanticism inaugurated a new relationship between man and life, society and the world, which would evolve in various artistic currents until the mid-20th century. Objectivism was suppressed with subjectivism, materialism with idealism, rationalism with irrationalism. In art, it unleashed the power of artistic imagination, forging its way into the early, high and late Romanticism as well as into Neo-Romanticism as a reaction to Naturalism late in the century. What is more, without the influence and inspiration of Romanticism, symbolism, impressionism, decadence or the modernist avant-garde of the first half of the 20th century would be unthinkable.⁹ Romanticism-based art was subjectivist and individualistic, directly responding to the

⁹ In addition to fine art, music best demonstrates the vital force of Romanticism. Romanticism persisted not only throughout the 19th century; music bore its signs until the 1950s. This was largely due to Neo-Romanticism, associated with the establishment of national music schools. In the history of music, Romanticism was only countered by Italian Verism (introduced by Bizet's Carmen), Neo-Classicism (preceded by Brahms's symphonic work following

new socio-economic realities of the capitalist social order. On the other hand, a romantic return to the past imbued the official art of the bourgeois 19th century with its academicism and eclectic new-style historicism.¹⁰ Painting and sculpture broke this spell by Impressionism, while architecture remained in the impasse of historicism until the early 20th century. Civilizational progress on the one hand and prevailing historicism on the other were one of the major contradictions of the 19th-century bourgeois rule.

The victory of Romanticism brought about a break with realism in art, a temporary defeat of the principles of creative realistic representation of the world, which have always existed in artistic creations (ancient Greek tragedy, Shakespeare's and Molière's plays, Rembrandt's paintings, English realistic 18th- century prose and other artistic expressions). In the 19th century, the idealistic domination of Romanticism in France, England and Russia was opposed by a new, socially and critically oriented Realism, which originated and developed amid the contradictions of bourgeois society. It expressed the orientation of literature and fine arts towards objectivity, towards non-idealized, methodical observation and depiction of reality. The best aspects of Realism, which, in the 19th century, actively sought true knowledge and true reflection of reality, evolved through revealing the alienating effects of repulsive capitalist conditions. Bourgeois society is at odds with the true interests and needs of man – this truth was first revealed by critical realism in its homeland, France, in the facts and contexts of its novels and short stories. Hence, it remained impotent in castigating and portraying forces that would reveal the prospects of resolving the class contradictions of capitalism. Balzac, the greatest of the greatest critical realists, sought support in the monarchy and in Catholicism. This incompetence, later associated with the influence of positivism, triggered a crisis of French critical realism, which led from Flaubert to Zola's „scientific“ novel – a naturalistic concept of literature as an impartial mirror, a perception of man as mainly a biological being, causing the retreat of realism from the forefront of French literature to its fringes. Since then, realism in French literature has never regained the status it had in the 19th century.

The struggle between romantic and realistic currents in 19th-century art, which broke out mainly in France, England, Russia and partly in Germany, was sparked by the social setting in these countries as a result of

Beethoven), expressionism with its dodecaphony, and the works of socialist composers.

¹⁰ In the buildings of theatres and museums, the bourgeoisie worshiped antiquity, in the buildings of town halls and churches, it bowed to the Middle Ages.

the bourgeois-democratic revolutions in France and Germany and bourgeois-liberal reformism in England. Following the defeat of the revolution of 1848-49, the idealistic concept of „art for art's sake“, the reactionary cult of „pure art“ of the Parnassianists and Symbolists prevailed in French poetry. The path to pure art, Parnassianism, to the Cursed Poets, to Neo-Romanticism and Decadence was foreshadowed by the romantic demands of the freedom of art and of the author's subject. The symbolists' aversion towards post-1848 society led them to a futile protest and escape into individualism, idealism and aestheticism.¹¹ In the theatre, the romantic revolt was replaced by reconciliation with bourgeois relations. In prose, critical realists remained mere chroniclers and critics of bourgeois society.¹² They did not set any positive social ideal before humanity, or find any positive prospects, and failed to see the way out in the revolutionary struggle.¹³ Rather than resolving this crisis by turning towards Naturalism late in the 19th century, critical realism gave way to sophisticated decadence and complex individualist psychologisation,¹⁴ while literary impressionism was marked by extreme individualism and subjectivism¹⁵.

Unlike the romantic currents in other countries, German literary romance did not create a type of revolutionary hero. In addition to discovering the values of folk poetry, it was dominated by reactionary views on the need to escape into the realm of art, Catholic mysticism and the Middle Ages. The progressive revolutionary-democratic literature of

¹¹ The objectivist poetry of Rimbaud, a participant in the Paris Commune, found it difficult to free itself from the curse.

¹² Under the influence of positivism, critical realists of the latter half of the 19th century sought to objectively portray social processes, human relationships and characters through sensory verification and proof of experience. Yet, the writer became only an impartial observer and narrator of facts.

¹³ Unlike the greatest representatives of literary realism, outspoken critics of the repulsive reality of the life of the French bourgeoisie from the ranks of visual artists actively participated in the Paris Commune (Courbet, Daumiere, Dalou). The Belgian sculptor Meunier combined his work with joining the life and struggle of the French proletariat.

¹⁴ The historical limitations of critical realism could only be overcome by authors who dedicated their work to the struggle of the working class early in the 20th century.

¹⁵ Impressionism in the fine arts, which sought to capture immediate sensory impressions under the influence of positivism (especially visual and auditory experiences), limited art to the area of an individual's sense of moodiness. The resistance to rigid academicism and closed studio painting of the 19th century, the introduction of art into the stream of life and sunny countryside, was undoubtedly significant, sound and sensible in Impressionism. However, the features of subjectivism and aestheticism caused it to depart from progressive realistic positions and tied it with the decline of bourgeois culture.

Young Germany was hampered by the defeat of the bourgeois-democratic revolution. After 1849, the depression and resignation of the German bourgeoisie manifested itself in a new retreat from reality (into nature, art, the author's inner world or into the past). The bourgeois drama of the latter half of the 19th century bore the stamp of the defeat of revolution and reconciliation with reaction. Thematically, national and social problems were no longer a priority, being replaced by historical-philosophical and aesthetic theories. Most of Wagner's musical dramas were composed in this spirit (with the exception of the opera *The Master-Singers of Nuremberg*). With its irrationalism, voluntarism and nationalism, German Neo-Romanticism actually paved the way for fascism, while Realism of the latter half of the 19th century fell out of favour in Germany, only to reappear in the German-language Swiss literature. Germany itself was dominated by the writings defending the existing order of the „Second German Empire“. German realist literature mostly prevailed in the 20th century.

English Romanticism, filled with the revolutionary pathos, found its expression in the works of its best representatives, while the poetry of Chartism expressed the revolutionary ferment of the proletarian movement in the most advanced capitalist country. Despite the later influence of idealistic, romanticist poets, the leading role in English literature was assumed by critical realists, who – unlike in France – retained their significance even during modernism and individual psychological analysis of the 20th century. In their protest against the ruling bourgeois society, its institutions and views, critical realists (particularly Dickens influenced by Chartism) were joined by Neo-Romantic artists and art critics – representatives of the „aesthetic movement“ led by Ruskin and the first class-conscious socialists. The idealist Neo-Romanticism of the English school arose as a result of sharp criticism of capitalism from the positions of Carlyle's reactionary Romanticism, which, in the pre-1848 period, proclaimed the need to return from capitalism to idealized feudal social conditions.¹⁶ With his critique of capitalism, Ruskin, too, was rather close to „feudal socialism.“ Despite this reactionary focus, English Neo-Romanticism gave birth to one of the most class-conscious revolutionary socialists – Morris. He overcame utopian views on art as the main tool of peaceful transformation of society, seeing that the antagonism of classes occasioned by the capitalist system was a natural and inevitable instrument of its destruction. In his work and political activity, he formulated the revolutionary principles of breaking up the bourgeois system of exploitation and social

¹⁶ Carlyle's reactionary, idealistic notions of „feudal socialism“ were criticized by Engels in the *German-French Yearbooks* (1844).

oppression through the concerted discontent of the masses. However, he mostly remained a „socialist of emotion“ (Engels), bringing to the socialist movement a passionate belief in the human capacity for comradeship and the creation of beauty; he was not one of the political opportunists, represented in the English workers' movement by *the Fabian society*, with its political liberalism and positivist sociology.

The West is prone to believe that, due to their backwardness and barbarism, East European countries are incapable of progress and independent creation, only of blind imitation and adoption. True, the Eastern European nations, which lay behind *the Roman Limes* and which were later the target of attacks by the Avars, Mongols and Turks, did not have the historical opportunity to draw on the heritage of the ancient world to the same extent as did Western European nations. Their culture was mostly represented in literature, which only rarely reached a high artistic level. Usually, a brief period of flourishing was followed by a longer period of decline or stagnation, the outworn literary trends held on tenaciously, and the new ones set in with a significant time lag. In a number of East European countries, Romanticism remained a lively form of literary expression until the last quarter of the 19th century, when it was briefly replaced by Critical Realism, to be supplanted by literary modernism in the early 20th century, which was supposed to help East Europeans to catch up with the West in art and culture – all this as a belated reflection of the advanced Western European literature, whose development began in the Renaissance.

The economic and thus also political and cultural lag of Eastern Europe resulted from an uneven development of capitalism. By the mid-19th century, major West European countries had completed the industrial revolution, while the bourgeoisie rose to power as a result of bourgeois-democratic revolutions, creating the capitalist system and sparking the revolutionary working class movement. In East European countries, social and historical conditions were different, with feudalism still in existence up until the mid-19th century. The transition to capitalism did not take place until the second quarter of the century. As the proletariat was only being constituted as a social class, peasantry was the main force of the liberation movement levelled against the feudal-monarchist establishments.

The harsh social and economic conditions in East European countries, the frequent intertwining of capitalist exploitation with feudal exploitation and national oppression, the disparities between different classes and social strata – landowners, peasants, bourgeoisie and the proletariat – all this affected the ideational life of their nations, determining the

course of their cultural development and of social and political thought.¹⁷ National freedom fighters fought against the strong remnants of feudalism and foreign domination, against monarchist oppression, political conservatism, idealism and religious obscurantism, against the feudal ecclesiastical reaction. In opposition to the latter, two antagonistic conceptions crystallized in Eastern Europe in the first half of the 19th century: bourgeois-liberal (represented by the pathetic epigones of German idealism) and revolutionary-democratic.

Revolutionary-democratic ideology and its corresponding materialist philosophy, associated with the liberation movement of the peasantry and other working strata against feudalism, evolved in East European countries until about the 1870s. Over the following years, it was replaced by Marxism.¹⁸ Both revolutionary democracy and Marxism stood in opposition to bourgeois idealism.¹⁹ In East European thought, theoretical problems developed in the most unique way in the realm of aesthetics, not by coincidence especially in literature. The realistic aesthetics of the revolutionary democrats was associated with the literary depiction of the world, only secondarily with the fine arts (particularly with painting) and national music (especially opera). Revolutionary Democrats and later Marxists reworked materialist aesthetics to justify realistic trends in literature and fine arts, fighting against the idealistic theory of „pure art“, theoretically explicating the principles of conceptuality or ideoism, and popularity or the ability to reach masses in art. Progressive, materialistic aesthetics

¹⁷ In *Dějiny filosofie*. 4. (*The History of Philosophy* Vol. 4), (Prague: Státní nakladatelství politické literatury, 1962), 311.

¹⁸ While Marxism as an ideology of the international revolutionary proletariat existed and developed in West European countries from the mid-1840s, in many East European countries, where the transition from feudalism to capitalism was only beginning to take shape, revolutionary anti-feudal social forces (peasantry, petty-bourgeois urban strata, intelligentsia) and their representatives were still refining their revolutionary-democratic ideology. With the growth of industry and of the working class, Marxism began to develop in East European countries in the 1880s.

¹⁹ In the latter half of the 19th century, the ideology of liberal bourgeoisie was based on positivism, which accused the emerging socialist movement of surviving Romanticism. Not surprisingly, Comte, the founder of positivism, defined what he called the metaphysical stage as a transitional period, which was already over and which was identical to the revolutionary theories and processes that tear down the old systems. With the growth of the revolutionary workers' movement, positivism became more and more reactionary. It embarked on the path of bourgeois apologetics and resistance against Marxism. The bourgeoisie, which ceased to be a revolutionary class, feared (and continues to fear) the revolutionary consequences of Marxism. Its fear of revolution was (and still is) greater than that of a reaction.

as a platform for critical realism (life of the common people – that is the content and reality of art!) stood in opposition to the idealist and formalist bourgeois aesthetics, which often defended the thesis of „art for art's sake“. This situation was most salient in Russia.

Engels wrote that the era of Germany's political and social humiliation in the late 18th and early 19th centuries at the same time marked the golden age of German literature and philosophy.²⁰ Correspondingly, the period of Tsarist despotism in 19th century Russia was the golden age of Russian literature. Philosophical, social and moral reform efforts of Russian society found an outlet mostly in fiction. This determined its basic feature for the entire 19th century: high sensitivity to social needs and strong social impact. Russian literature of the time of severe social oppression was the main arena of the struggle for social and political progress. Russian progressive authors wove into their works their people's most cherished dreams of universal happiness.²¹

Russian Romanticism was one of the checkpoints on the road to Realism. In literature, its foundations were laid by Pushkin, while Gogol started the tradition of critical realism, thus determining the main course of Russian literature until the end of the 19th century. Its creative principles found theoretical underpinnings in the revolutionary-democratic critique and materialistic aesthetics of Belinsky, followed by the efforts of Chernyshevsky, Dobrolyubov and other Russian revolutionary democrats, which inspired the works of Stasov, a prominent art critic and theorist of Russian realistic painters and musicians. The naturalist school of thought, which originated in the 1840s, gave rise to an artistic system called Russian Critical Realism able to express the reality of the growing capitalism in Russia. The Russian novel became the pinnacle of East European literature, which, in turn, profoundly influenced the development of world literature.

The French (1789) and the German (1848) bourgeois revolutions were preceded by a revolution in philosophy, which provided their conceptual framework. The same phenomenon could be observed in Russia. In the time of Tsarist autocracy and gloom, revolutionary-democratic philosophy, materialist aesthetics and the literature of critical realism emerged and developed from the 1840s onwards, paving the way for the victorious Marxism-Leninism in 1917. The struggle with outdated social relations first began in the realm of ideas, to spread into politics and finally into

²⁰ Karl Marx and Friedrich Engels, *Spisy. Svazek 2 (Writings. Vol. 2)*, (Prague: Státní nakladatelství politické literatury, 1961), 556.

²¹ Milan Pišút and Pavel Výraštek, *Dejiny svetovej literatúry 2. (The history of the world literature. Vol. 2)*, (Bratislava: Vydatelstvo Osveta, 1963), 185 – 186.

economy. In Russia, this path led from the emergence of revolutionary democracy, through the dissemination of Marxism and the founding of the Bolshevik Party, up to the political victory of the proletariat and the introduction of socialist relations of production.

Modernism, which began in Western Europe early in the 20th century, was just another form of Romanticism, the result of the desire derived from it to unchain artistic imagination. Just like Romanticism, it defended the right to the freedom of artistic creation. Literary modernism turned away from the prose cultivated by Realism to manifest itself most prominently especially in poetry, just as was the case with Romanticism. Yet, modernist manifestos no longer called for the praise of nature, of the common people or of the past, but sang praises for the growing victory of the machine and the big city. The ambition of modernism was to create art for the technologically and socially revolutionary 20th century. The trends, currents and schools of the 20th-century bourgeois art based on formalism expressed the contradictory nature of capitalist society; the artists' works responded to the advancement of technology and civilization.²² The real, material world ceased to be their object of expression (loss of imagery, of communicativeness, of cognitive value). They detached the artist's work from true reality and their aesthetic conception was mostly subjectivist. They abandoned the means of expression of 19th-century art even at the cost of losing contact with a large part of their audience.

Literature was stripped of the means of depicting reality truthfully and objectively. Social motivation of an individual's actions was not accepted. Social analysis was replaced by experimentation with form. The overall tone of the works of art, which only the initiates could understand fully, was hopeless and pessimistic. Formalism and individual protest were also typical of the fine arts. Futurism valued modern machines more than the classic works of ancient art. In an anarchic rebellion against the inhumanity of the First World War, Dadaism expressed the social helplessness of petty-bourgeois intelligentsia.²³ The underlying social motive behind expressionism was the anarchic protest of bourgeois and petty-bourgeois intelligence against the shortcomings of capitalism, with extreme

²² Many representatives of modernity subscribed to the revolutionary lines of thought; they formed an avant-garde, in which they combined their artistic pursuits with social revolution - socialism. They arrived at Marxism and took active part in socialist movements or transformations in socialist countries (Aragon, Picasso, Brecht, Nezval, Mayakovsky and others).

²³ By the late 1950s, Anglo-American pop art (the use of trivial phenomena of everyday life) followed Dadaism in its artistic work, revealing some negative aspects of civilization, however, it was not of long duration.

subjectivism as its aesthetic conception. Cubism sought to express the highly subjectivist „knowledge“ of objects or of the human body. Under the influence of Freudism, the Surrealists focused on depicting strange dreams and nightmares, hallucinations, pathological states; their works were full of horrors and heartless pessimism while Tachism transformed art into absurdity, turning into a means of expression of all kinds of subjectivist ideas. By the same token, Abstractionism separated art from life and real events, from human environment. Its lifelessness, dehumanization and aversion to reality fully suited and captured bourgeois ideology and aesthetics. The above trends and currents in the fine arts, with their formalist experimentation, were unable to surpass the visual art, which reflected reality and which did not ignore the life or interests of society.

The artistic achievements of the latter half of the 20th century pale in comparison with the previous period. Literature, theatre, fine arts, classical music, all these experienced a marked decline - and this despite the fact that in the Western „welfare state“, public and private funds invested in art far exceeded those in the past. The existentialist literature expressed the states typical of a social subject of bourgeois society, regardless of the social relations in which he or she lived. Equally indifferent to real social relations were adherents of the French „new novel“, the origin of which was influenced by the philosophy of Neo-Positivism. Its authors aimed to capture objective reality on the grounds of „pure knowledge“, without attempting to analyse its nature or the prospects of development. They preferred a description of things and the environment, mental and psychological states of their characters with an emphasis on the formal aspects of their work. Thus, the new novel essentially meant an escape from reality. The social critical features of the so-called absurd theatre, i.e., the opposite of socially engaged theatre, remained ineffective as well. This subjectively expressed dramatic form, which absolutized the sense of alienation of man in the conditions of capitalism, negated the class-conditioned nature of the system.²⁴

The visual arts ceased to be what they used to be, even compared to those between the world wars. The works of post-war painting and sculpture were usually much inferior to those of the interwar period. As Hobsbawm points out, just contrast the list of names of painters and

²⁴ The alienation of man, reflected in the post-war literature and drama, his existential questions and problems, are not typical of a man living in a socialist society. Nevertheless, in the turbulent 1960s, some authors mechanically applied the principles of absurd theatre in the artistic depiction of human life outside of capitalism. During the Cold War, their works sounded like an advertisement for anti-communism.

sculptors who created their work before and after the mid-20th century. Some progress was only made in architecture, and that was only because of its relation to technology, industry and urbanism. In classical music, the decline in traditional genres was veiled by the rise of pre-recorded music. With regard to the former, one can mostly hear the works of dead classicists. Only few operas composed after 1950 have become a lasting part of the international or local repertoires, which endlessly replay the works of composers born in the 19th century or earlier, while the US prefers musicals. Only a handful of composers write symphonies.²⁵ One of the expressions of the demise of classical music is featuring the works of composers of popular music (most often for cinema, musical and television) as if equivalent to those of the past composers of opera, symphonic or chamber music.

The world of „high art“, with its traditional forms, was coming to an end in the West. Yet this decline in the classical genres was not due to the lack of talent but rather stemmed from the change in the motives, opportunities and support for the specific forms of art creation. Bourgeois culture brought new forms, which generated profit: music for cinematography, fashion design, television series (soap opera, sitcom), video.²⁶ The other decisive factor in the development trends of Western art of the latter half of the 20th century was the defeat and death of modernism. The avant-garde ghettos were few and still declining. Related artistic genres, while initially successful in Europe, died out gradually to be resurrected in the United States after World War II. The emerging Postmodernism, with its eclecticism, irrationalism and mythology, was not an equal substitute. The cure was worse than the disease.

In the post-1950 period, culture was largely influenced by technology. Popular art and entertainment assumed new creative forms (cinema, television, video and ultimately the Internet as a powerful means of artistic expression), which also affected the modes of perception – a triumph of sound and image, which limited the influence of the printed word.²⁷ The ultimate driving force behind disseminating works of art to a wider public by means of technology in bourgeois society is profitable business. Art has merged with the economic interests of consumer society. Mass entertainment industry (film, radio, television, pop music), which has formed the basis of popular culture, has adapted to the demands of the capitalist

²⁵ Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* (New York: Vintage, 1996), 523-524.

²⁶ These forms include cheap Hollywood-produced films for fooling masses about wizards, spells, ghosts, demons, satans, zombies, vampires, werewolves, monsters, serial killers, psychopaths, cannibals, assassins, aliens and the like.

²⁷ Hobsbawm, *The Age of Extremes*, 513-514.

market.²⁸ The bulk of the profit comes from short-term fashion cycles and from the mass sale of non-durable products. The only quality standard in art is its marketability. Commercialization of culture, which has corrupted many artistic genres, has replaced renowned authors and time-tested works of art with the names of saleable articles printed on T-shirts or pinned onto clothes. Objects of mass consumption and entertainment, funded by advertising agencies and their campaigns, have turned into idols of the brainwashed society. Old-style artists have been gradually sidelined until being drowned by the flood of non-art. Bourgeois art has faded into nothingness. Technology, commercialization and consumerism have had a lion's share in this slump.

Science

In the feudal economy, there was no way to use science rationally or practically. This was made possible only with the emergence of capitalist social relations, born in the bosom of the most advanced form of feudalism that existed in Western Europe. At the time of its disintegration and the onset of capitalist relations of production, as a result of the development of new productive forces, the bourgeoisie gave rise to modern experimental science based on mathematics. Its emphasis on science followed on from the medieval version of Aristotelianism taught at universities as a system of knowledge. For centuries, Aristotle became the central figure of the Western European intellectual (philosophical, scientific) world. Indeed, intellectual development in Western Europe took the course of dealing with the legacy of Aristotle and other authorities of antiquity with reverberations that lasted into the latter half of the 20th century.²⁹ In the grip of Catholic theology, clergy at art faculties particularly began to focus on the laws of motion formulated in Aristotle's writings. While in Byzantium, Platonism contributed to the ultimate victory of religious mysticism, in Western Europe, Aristotelianism stimulated interest in mechanics, which later served as the basis for the evolution of modern physics and the mechanistic-materialist conception of nature, the world, and the universe. Whereas the evolution of non-European science was brought to a close during the 17th century, in East Europe, following the advances in astronomy during the Renaissance, the local culture with literature at its

²⁸ Dominika Dinušová, *Za hlasom revolúcie (Following the Voice of the Revolution)*, (Bratislava: Veda, 2018), 123.

²⁹ Notable milestones on this journey were the Renaissance renewal of the heliocentric system (Copernicus) and the presentation of a new treatise on human anatomy, which was more than a mere transcript of ancient originals (Vesalius).

core became a source of later patriotic (revivalist) science and philosophy in the region. However, the evolution of thought and of social and natural philosophy (science) in the East languished compared to the pace of development in Western Europe. The stagnation was caused by the surviving feudal relations of production, while in 17th century Western Europe, their gradual replacement by capitalist relations served as an impetus for the advancement of modern bourgeois philosophy and the associated experimental science.

Hence, the development of science was limited to Western Europe. Its theorists were the founders of modern bourgeois philosophy: the English materialist Bacon and the French idealist Descartes. They rejected medieval scholasticism as a cognitive method (uncritical submission to authority, dogmatism, speculation, lack of experimentation, prevalence of deduction) in order to develop a new method based on the materialist concept of nature. Science was no longer seen as a means of reconciling man with the world but as an opportunity to dominate nature by mastering its eternal laws. This new attitude largely resulted from the new bourgeoisie's interest in material wealth.

Owing to Bacon and Descartes, the philosophy of the bourgeois era was primarily a philosophy of science. Science gained the same reputation as that enjoyed by the philosophy during Antiquity. Science and philosophy merged into one. Philosophers sought to provide the means, tools, methods, and systems for scientific understanding and knowledge of the world. They presented their philosophy as science, while scientists, in their turn, formulated their conclusions within the framework of natural philosophy, renamed science only during the first half of the 19th century. At universities, science was part of the curriculum of artistic (philosophical) faculties up until the 20th century. Only during the Renaissance period, it was briefly associated with fine art, not philosophy.

Modern experimental science originated in the country with the most advanced capitalist relations – England. Against Aristotle's *Organon* (a collection of works on logic), Bacon put his *New Organon of Science* as a novel and more effective epistemological tool. His philosophy gave rise to the development of English materialism. Bacon criticized speculative science while remaining a geocentrist. This did not prevent him from becoming the founder of modern science based on observation and experiment. Descartes' French idealistic rationalism, inspired by mathematics, appealed to reason and self-reflection; it did not favour observation or experience. Rather than mechanics (physics), Descartes gave preference to mathematics as an exemplary science, the basic premises of which followed from themselves. Thus, instead of (experimental) induction, he

preferred (mathematical) deduction, which connected his philosophy with the late Middle Ages. Descartes' philosophy, considered a kind of Catholic heresy by influential Jesuit patrons, expressed a spirit of compromise with feudalism. Its dualism (material and spiritual substance, the existence of which was determined by God), defined the dual path of development of Cartesianism. Gassendi, Spinoza, Bayle, Fontenelle and others followed the course of materialism. However, the idealistic aspects of Cartesianism, refined by occasionalism and influenced by Descartes' teaching on the innate idea of God as well as by Jansenism, which, in turn, was affected by Descartes' logical deduction and his teaching on the method, prevailed.

Idealistic rationalism was rather pronounced only in continental European countries (apart from France, especially in Germany). In England, materialistic empiricism and natural religion (deism) spread in the 17th-century intellectual circles, while France was dominated by a positive religion – Jansenism. The greatest French scientist of the 17th century, Pascal, whose views combined major discoveries with religious fanaticism and scepticism aimed against science and rationalist knowledge, lived and worked in the Jansenist monastery of *Port-Royal*. Up until the 18th century, this monastery was the stronghold of French Cartesian Enlightenment. With the defeat of Jansenism, Cartesianism gradually disappeared from its homeland, giving way to English materialism, empiricism, sensualism and deism. It was these trends and theories that mostly shaped the 18th-century French Enlightenment. Descartes' rationalist idealism mostly found its way into art. Under its influence, the artistic style of Classicism was formed with its criteria of reason, regularity, order and duty (the role of reason in art). In the realm of Enlightenment philosophy, Descartes' influence was most reflected in the formal sovereignty of the French encyclopaedists, who made it clear to the world that certitude of their knowledge stemmed from the unquestionable thesis of *cogito, ergo sum* (I think, therefore, I am). Yet, they put main emphasis on induction and experience, rather than on deduction. However, their conceptual source - English empiricism and sensualism - eventually reached a dead end in the British Isles, resulting in noetic skepticism (Hume). The underlying reason for such a development was the inconsistency of Locke's philosophy, which influenced both Bishop Berkeley's subjective idealism and English and French materialism. The theoretical basis was provided by German Kantian rationalism and French empirical positivism.

In the 17th century, which marked the beginning of the battle between Antiquity and modern times, the entire edifice of assumptions inherited from the Greeks and canonized by both Islamic and Christian theologians

collapsed, giving rise to a wholly new system.³⁰ Ancient problems were resolved by new experimental and mathematical methods. Aristotelian physics was refuted by mechanics while the hierarchical universe of the Middle Ages gave way to the idea of the mechanical world as a machine (dynamic universe as opposed to static universe). Newton's gravitational theory brought about the logical unity of the laws of celestial mechanics (developed by Kepler) and terrestrial mechanics (developed by Galileo). It ultimately dispelled the old notions of the Earth, the solar system (in a way, of the perpetual motion) and the universe, resulting from Aristotle's theories.³¹

New experimental science provided a novel basis for British bourgeois philosophy. The validity of a simple natural law, as formulated by Newton, also seemed to justify a turn to deism in religion, to *laissez faire* in economics, to liberalism in politics and to utilitarianism in ethics. The materialistic laws of mechanics ruled in religion, economy, politics and ethics. God and the King were both constitutional monarchs, who merely supervised the movement of celestial bodies and political parties governed by the laws of mechanics. In economy, the movement of goods on the market was governed by the same laws. In ethics, morality presented a mechanistic balance between satisfaction and suffering. This proved that science was a social and economic phenomenon rather than an expression of absolutely pure thinking. At the London Conference on the History of Science in 1931, Soviet physicist Gessen stated that, far from the fruit of his scientific genius or the result of the internal logic of science, Newton's work rather stemmed from the social and economic forces of 17th-century Britain, thus serving the needs of the British bourgeoisie.³²

Science became an integral part of the new capitalist civilization, acquiring continuity and status it never lost again.³³ In the 17th century, it succeeded in mechanics – physics, mathematics and astronomy, but not in chemistry, biology, medicine, not to speak of the science of society. After 1700, it experienced a temporary decline. The most significant result was

³⁰ John Desmond Bernal, *Science in History* (London: Watts & Co., 1954), 258.

³¹ While Newton's system of the universe meant a serious concession from religious orthodoxy, it also greatly restored the credibility of the divine purpose. Newton represents a compromise between religion and science, similar to that between the bourgeoisie and the nobility of 1688 (the „glorious revolution“). The stability of the system is maintained by God through his intervention. Thus, he himself becomes a constitutional monarch.

³² Ziauddin Sardar, *Thomas Kuhn and the Science Wars* (Icon Books Ltd., 2000), 16.

³³ Bernal, *Science in history*, 344.

the victory of Newtonian classical physics – materialist mechanics.³⁴ It was not until the industrial revolution when science was firmly embedded into the mechanism of production. Once the industrial revolution was under way, science was introduced into practice, carrying the signature of materialism. The other major impetus for its new development was the Great French Bourgeois Revolution. The growth of modern science, from the very beginning linked with capitalism, became pervasive and its momentum was irreversible.³⁵ Physics remained the queen of science – its greatest achievement in the 19th century was the electromagnetic theory, which proved the interrelatedness of some natural phenomena (electricity, magnetism, optics). Together with the laws of thermodynamics (mutual transformations of different types of energy), it appeared to signify some finality in the development of physics. Evolutionary theory became the pinnacle of slowly and moderately progressing biology. As an innovator rather fittingly compared to Copernicus, Darwin reversed the compromise between science and religion, which had existed from Newton's time, permanently in favour of science. The fundamental significance of Darwin's theory of evolution was that it brought to the natural sciences a historical element, ultimately breaking with the traditional Greek school, the eternal truths and the perennial categories of Plato and Aristotle, and reverting to the earlier heresies of ancient Ionian philosophers and Democritos, who emphasized rational development and change.³⁶ The idea of natural selection, based on the then common conception of the natural justice of free competition, was used by the bourgeoisie to justify reckless capitalist exploitation.

Scholarly science of the 19th century depended on the success of science in industry. It enjoyed considerable freedom as long as it respected conventional boundaries in politics and religion. For political and religious reasons, it continued to pretend respect for idealism. One notable exception, the Russian naturalists, combined expertise with materialism and with progressive, often truly revolutionary, social ideas. While in the West, in as early as the latter half of the 19th century, the worldview of natural sciences was largely agnostic and phenomenological, in Tsarist Russia, natural scientists drove scientific knowledge to its materialistic consequences, i.e., from theory towards revolutionary practice. Darwin, who found enthusiastic supporters in Russia, was rejected wherever he gave in to Malthusianism and fatalism.

³⁴ Euler's *Mechanics* (1736) represents a summary and extension of knowledge about mechanics.

³⁵ Bernal, *Science in history*, 370.

³⁶ Ibid, 472-473.

Towards the end of the 19th century, the general long-term scientific outlook was largely pessimistic. The development of science seemed to be coming to an end. The new positivism created by Mach and Avenarius argued that matter and physical hypotheses are no longer necessary and that all science can be derived from direct observation. Early in the 20th century, the first positivists raged against materialistic ideas such as the idea of atoms, an attitude that was not very reasonable as exactly at the time, physical research filled these concepts with real meanings, which, in the following years, became increasingly obvious.³⁷ Atomic physics came into being; towards the end of World War II, its power severely affected masses of people when the atomic bombs were used against the Japanese civilian population by the US financial oligarchy (not by Hitler's Nazi rule).

Science evolved unevenly across time and space. Periods of rapid progress were followed by long intervals of infertility or decline until a new boom took place, often in a different country. In terms of the geographical distribution of science, towards the end of the 19th century, virtually all scientific world was concentrated in Germany, Great Britain and France; elsewhere in Europe or America as well as in Asia and Africa, science was not given proper attention. After 1945, although it made rapid progress in the old centres, this growth was completely overshadowed by the tremendous pace of development of science in the United States and, to a large extent, in the Soviet Union. The prospects of the earlier centres of the capitalist world were rather reduced, with scientists having fewer opportunities as they could not compete with the United States in terms of scientific equipment or funding.³⁸

After 1945, when the USA gained dominance in the capitalist world, with the growing concentration of science in the country, the rather vast financial and human resources as well as scientific efforts proportionally reduced the development of the former centres of science in the „free

³⁷ The tendency towards positivist, idealistic and formal philosophies has become one of the obstacles to the development of science, which divert scientists from an effective experimental approach to problems and lead them to passive meditative approaches, where they enter a stream of meaningless and unrealistic experiences, or ponder over eternal and abstract truths. These pathways only lead to sterility. The great progress achieved in the first half of the 20th century is the result of attempts explicitly or implicitly materialistic and closely connected with materialistic technology. Positivism and other similar philosophies (e.g. Bergson, pragmatism) sought to rid science of the revolutionary edge, only to ridicule any idea that could be used to significantly improve man's destiny and to make science acceptable to the organized religion and the bourgeois state (See: Bernal, *Science in History*, 324, 401).

³⁸ Bernal, *Science in History*, 16, 29.

world.“ Major research in almost all industries, especially physics, was now only possible in well-equipped laboratories, mostly in the USA, while in other countries, the latter dropped in numbers and the new ones were not built so generously. Of the capitalist countries, only the United Kingdom and, to some extent, Sweden could claim to be completely independent in basic research, but even there, their independence was quite dubious in some sectors. The governments of most other countries suffered from such serious financial issues, mostly caused by military spending and trade restrictions, that science was practically vanishing there. With all the merits of the work of individual scientists in these countries, organized scientific work could no longer be kept at a state-of-the-art level, and these countries were increasingly drawn into the sphere of influence of the United States.³⁹

Bernal recognizes three stages in the evolution of science in terms of its position in society. The first stage, the 1890s, marked the era of private science, with experiments performed in a professor’s small laboratory or in an inventor’s workshop. The next stage, the 1920s and 1930s, was the era of industrial science, the age of research laboratories. The third stage, first observed in the USSR and in the rest of the world during World War II, was the era of public science, when research and development spending amounted to hundreds of millions and when really huge institutes were needed, often as large as cities, with the appropriate number of staff and equipment. The machinery became so expensive and the groups of operators became so large that their respective governments could not afford them, so only the most powerful countries could play a significant role in the physical sciences. A capitalist country can call on the help of monopoly companies, which are states in their own right, to spend resources on development agreements in their own interest. The first stage involved small improvements and small-scale equipment. The second stage gave rise to whole new scientific industries. In the third stage, the largest enterprises appeared, mostly resulting in war production as the main focus of state-capitalist entrepreneurs.⁴⁰ The growing need for scientific applications and the urgency of the tasks imposed on science by war and war preparations themselves have linked science with bourgeois governments even more tightly.

The project of developing and manufacturing the atomic bomb during World War II gave fresh impetus to the development of state science in the USA. What followed was an enormous increase in the concentration

³⁹ Ibid, 387.

⁴⁰ Ibid, 20.

of science, people and resources, promising greater efficiency. The experience of war research served as a proof that with huge accumulation of resources, it was possible to solve even the most challenging technological problems within a relatively short period of time. While in the past, science was lagging behind industry, in the USA, it made every effort to catch up with the latter in the new conditions, and even to stand at its head. Thus, technology has been increasingly led by science. Since the mid-20th century, the USA has been dominated by technology based on advanced scientific theory and research. So what then are the main characteristics of research and development in their American headquarters? Orientation towards war goals, direct connection of scientific progress with industrial and armament progress, large-scale concentration of mainly physical sciences, science-driven technology. This clearly demonstrates the focus on applied research to the detriment of basic research.

The rapid evolution of science, which, in Western Europe, began in the 17th century, came to an end in the 1950s. Towards the early 1960s, the development of natural sciences was gradually limited to random discoveries of little import (most often related to biology, elementary particle physics and new chemical elements) and the revision of the already formulated theories. At that time, technological means began to appear that allowed to confirm or rebut previous conclusions, ideas and hypotheses. One exception - the discovery of the quantum Hall effect (K. Klitzing, 1980) - only confirmed the rule. The stalled development in natural sciences and their limited advances since the 1960s coincided with the shift of the focus of scientific research to the United States. In addition to the USA, other major countries such as the United Kingdom, the Soviet Union, Sweden and Germany joined in the development of post-war science; however, over time, the bulk of the research began to be conducted in the USA. Since the late 1980s, prominent individuals, who came up with major discoveries, became a thing of the past to be replaced by countless scientific teams. Today, achievements in science largely depend on the amount of capital invested in research, now morphed into industry.

The predominance of technology over science has become apparent. It was first demonstrated by the development of space research and spaceflight. Between 1957 and the mid-1970s alone, 8,530 satellites and other man-made space objects were launched, of which 929 new types of equipment, including 151 spacecraft and satellites, in 1975.⁴¹ Space flights have not only affected space research (the discovery of quasars

⁴¹ Jaroslav Folta and Luboš Nový, *Dejiny prírodných vied v dátach (Important dates in the history of natural sciences)*, (Bratislava: Smena, 1981), 236.

and pulsars), the emergence of various hypotheses associated with the Big Bang theory (including the existence of cosmic strings), but have also sparked philosophical debate about the expanding or shrinking universe. The development of astronautics/cosmonautics engendered cosmic physics and stellar physics, planetary geophysics and extra-terrestrial biology (exobiology). Perhaps the most significant achievement in the field of physics was the construction of immensely powerful particle accelerators. Similar projects have given rise to new advances in technology. Since the early 1980s, the prevalence of technology has been demonstrated by the development of electronics (large-scale powerful mainframe computers, personal computers and mobile technology) and computer science. Along with biology and cybernetics, the latter has become the „queen of science“, replacing physics.⁴²

The heyday of science coincides with economic activity and technological progress. The path of science – from Egypt and Mesopotamia to Greece, from Islamic Spain to Renaissance Italy, from there to the Netherlands, France, England, Germany and finally to the USSR and especially to the USA, is identical to the course taken by trade and industry. Among the individual outbursts of activity, there were periods of stagnation, sometimes even of degeneration, such as in the early 18th century. These periods coincided with those when a society languished or declined, and the production continued along the beaten track.⁴³ The question then arises, whether the current break in the development of the natural sciences is only a temporary phenomenon of the capitalist world, merely a stage of short-term decline, which will later be followed by new development, or whether this is one of the manifestations of the twilight of bourgeois society. If the latter is the case, then the new development of science must be accompanied by the outbreak of a social revolution that will bring to life new creative forces, similar to those awakened by the Great Bourgeois Revolution in France and later by the Great October Socialist Revolution in Russia. The revolution will provoke an unprecedented activity that will

⁴² Since 1900-1927, there has been no new revolution in physics, only a huge evolutionary development within the same conceptual framework, which has only brought complications. The theoretical foundations of science have become more problematic than ever before. No „big“ or „final“ theory that would unify the phenomena of nature studied by physics (gravity, electromagnetism, relativity, quantum mechanics, elementary particles) has so far been formulated, despite the great efforts of Einstein, Heisenberg and other prominent figures of 20th-century physics to emulate Maxwell's success in framing his electromagnetic theory in the 19th century.

⁴³ Bernal, *Science in History*, 41-42.

create new great works of human thought, a new science that cannot develop under the old economic or political systems.

Conclusion

The transfer of the capital of the world imperialism to the United States has deprived Western Europe of its previous significance and position in the world. The art and science of the bourgeois world have been gradually waning. From the imitation of antiquity through romantic individualism, realism and the application of the principle of „art for art's sake“, bourgeois art ended its development by turning away from true reality and moving towards formalism, subjectivism, isolation, helplessness, anarchic protest and pessimism. The loss of social significance, dehumanization in artistic expressions, the inability and impossibility to establish better life prospects have become symptoms of the twilight of bourgeois art. Science is limited by the class-antagonistic capitalist society, more precisely, by its very nature: the exploitation of man by man. In order to preserve this exploitation, the greatest material and intellectual effort of imperialism is devoted to keeping the world in poverty, ignorance and fear. Only a small portion of new knowledge, skill or ingenuity is used to improve human condition; most of it is utilised for enslavement and destruction.

In the bosom of capitalist relations of production, technology continues to develop and reinforce the technocratic nature of Western civilization. However, in contrast to experimental science, which came into being in the 17th century, the visible onset of Western technology is of a later date. The technology, by which Western Europe overtook the rest of the world, was of recent origin, its major inventions and patents being delayed. The associated Industrial Revolution did not begin in Great Britain until after 1780. The steam engine (first introduced in the factory in 1774) became the universal prime mover of its peak phase. However, its designer Watt launched his brainchild only in 1784. The late advent of technology may signal the potential for its further development and future prospects.

Since the mid-20th century, monopolistic capitalism has become one-dimensional, with its hegemon – the armed American empire providing bread and games. It controls science-based technology, propaganda and show business, which has substituted art. These, among other factors, still present powerful means of securing class domination of the bourgeoisie without contributing to the transition of the imperialist stage of development of capitalism to a new, higher stage. On the contrary, they accentuate its parasitic, rotting nature, thus paving the way for the transition to socialism.

References

- BERNAL, J. D. (1954): *Science in History*. London: Watts & Co.
- CRAVEN, W. (1994): *American Art*. New York: H. N. Abrams. *Dějiny filosofie 4. (The History of philosophy, vol. 4)*. Prague: Státní nakladatelství politické literatury, 1962.
- DINUŠOVÁ, D. (2018): *Za hlasom revolúcie (Following the Voice of the Revolution)*. Bratislava: Veda.
- DOSS, E. (2002): *Twentieth-Century American Art*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- FOLTA, J. – NOVÝ, L. (1981): *Dejiny prírodných vied v dátach (Important Dates in the History of Natural Sciences)*. Bratislava: Smena.
- HEARTNEY, E. (2008): *Art & Today*. London-New York: Phaidon Press.
- HOBSBAWM, E. (1996): *The Age of Extremes*. New York: Vintage.
- MARX, K. (1977): *Základy kritiky politickej ekonómie (Fundamentals of the Critique of Political Economy)*. In: Marx, K. – Engels, F. *Vybrané spisy v piatich zväzkoch. Zväzok 2 (Selected Writings in Five Volumes. Volume 2)*, Bratislava: Pravda.
- MARX, K. – ENGELS, F. (1961): *Spisy. Svazek 2 (Writings. Volume 2)*. Prague: Státní nakladatelství politické literatury.
- OCHOA, G. – COREY, M. (1995): *The Timeline Book of Science*. New York: A Stone-song Press Book, 1995.
- PIŠÚT, M. – VÝRAŠTEK, P. (1963): *Dejiny svetovej literatúry 2 (The History of World Literature. Volume 2)*. Bratislava: Osveta.
- Příruční slovník naučný (Concise Dictionary of Science). I.-IV. Prague: Academia. Nakladatelství Československé akademie věd, 1962 – 1967.
- READ, H. (1967): *Art and Society*. London: Faber and Faber.
- SARDAR, Z. (2000): *Thomas Kuhn and the Science Wars*. Icon Books Ltd., 2000.

The study has been released as a partial result of the joint scientific VEGA project of the Ministry of Education, Science, Research and Sports of the Slovak Republic and the Slovak Academy of Sciences, No: 2/0152/20, *Developmental Trends of Current Capitalism: Contradictions and Conflicts*.

PhDr. Peter Dinuš, PhD.

Institute of Political Science
Slovak Academy of Sciences
Dúbravská cesta 9
041 04 Bratislava
Slovak Republic
peter.dinus@savba.sk