

Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied
Institute of Philosophy of Slovak Academy of Sciences



Povaha súčasnej filozofie a jej metódy
The Character of Current Philosophy and its Methods

*Zborník z medzinárodnej konferencie doktorandov
v rámci jedenásteho ročníka cyklu Mladá filozofia*

*The textbook from international conference for PhD Students
as the 11th annual conference of the Young Philosophy cycle*

Povaha súčasnej filozofie a jej metódy **The Character of Current Philosophy and its Methods**

Zborník z medzinárodnej konferencie doktorandov
v rámci jedenásteho ročníka cyklu Mladá filozofia

The textbook from international conference for PhD Students
as the 11th annual conference of the Young Philosophy cycle

Bratislava 2014

Vydalo vydavateľstvo : Filozofický ústav SAV

Klemensova

813 64 Bratislava

Editori: PhDr. Ivana Klimová, Mgr. Martin Kompiš, Mgr. Sandra Palenčárová, Mgr. Martin Vacek, Mgr. Marek Vician

Recenzenti:

PhDr. Daniela Kováčová, PhD.

Mgr. Martin Nuhlíček, PhD.

Za jazykovú stránku textov zodpovedajú autori sami.

ISBN 978-80-970494-9-2

Preface

Dear Reader,

Young Philosophy: The Character of Current Philosophy and Its Methods Conference was organized by the Institute of Philosophy of Slovak Academy of Sciences. We were glad to see that, as previous years, the quality of this year's conference has increased and, more importantly, attracted more passive participants. Such trend is more than welcome and desired by every organizer.

Papers published in this collection only stress the trend. They cover almost every area of philosophy, including logic, epistemology, ethics, philosophy of mind, experimental philosophy, metaphysics and political philosophy.

Again, the conference and its proceedings would not have occurred without active contributors, passive participants and, last but not least, the support from the Institute. For all this we, as organizers, are warmly thankful.

Organizers and Editors

Obsah

SKÚSENOŠŤ AMBIVALENCIE MODERNITY	6
Jozef Adamát	
ASPEKTY METAFYZICKEJ ETIKY V RANOM WITTGENSTEINOVOM DIELE	15
Lenka Cibul'ová	
KREŠŤANSTVO A FILOZOFIA	
POHLADY KIERKEGAARDA A ŠESTOVA	22
Juraj Dragašek	
CESTA OSAMOTENOSTI V NIETZSCHEHO FILOZOFII.....	28
Miroslav Duško	
ČO UKAZUJE NOZICKOV STROJ NA ZÁŽITKY?	37
Adam Greif	
AXIOLOGICKÉ ZÁKLADY SOCIÁLNEJ PRÁCE A ICH FUNKCIA	45
Martin Husárik	
K PROBLEMATIKE DEFINOVANIA FUNKCIE TRESTU V PLATÓNOVÝCH DIALÓGOCH PRÓTAGORAS A GORGIAS	53
Anežka Chovanková	
MÝTUS O GÝGOVOM PRSTENI V KONTEXTE POLITICKEJ ETIKY	60
David Ivanovič	
O ZOSTUPE DUŠE DO TIEL – PLOTINOVA ENN. IV. 8 [6] - VO SVETLE PLATÓNOVÝCH DIEL	66
Tímea Kolberová	
ČO JE DANÉ VO FENOMENOLÓGII SUBJEKTIVITY	72
Martin Kompiš	
PLURALIZMUS VO FILOZOFICKOM MYSLENÍ SVÄTOPLUKA ŠTÚRA 1945 - 1948	81
Michaela Lapošová	
EPISTEMOLOGICKÁ FUNKCIA IDEY V LOCKOVEJ TEÓRII POZNANIA	95
František Medo	
VÝZNAM PRAVDIVOSTNÉHO HODNOTENIA VÝROKOV V TEORII FIKČNÝCH SVETOV	104
Viera Medvid'ová	
MASMÉDIÁ A SOCIÁLNY PORIADOK	113

Anna Sámelová	
PROSTORY A PROSTŘEDÍ	121
Lucie Šarkadyová	
THE PERSUASIVE LOT OF THE MODERN ETHICS	128
Michal Stránský	
SÓKRATOVA NÁMIETKA PROTI KALLIKLOVMU CHÁPANIU SPRAVODLIVOSTI	133
Beata Urbíliková	
PAIDEUTICKÁ INTERPRETÁCIA KRÁSNA V PLATÓNOVOM DIALÓGU <i>SYMPOSION</i>	140
Zuzana Zelinová	
DESAKRALIZÁCIA A OPÄTOVNÁ SAKRALIZÁCIA.....	149
Lucia Zímanová	
VEDECKÉ A FILOZOFICKÉ POZNANIE V DIELE A. N. WHITEHEADA.....	155
Štefan Zolcer	

SKÚSENOSŤ AMBIVALENCIE MODERNITY

JOZEF ADAMÁŤ

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická Fakulta UK, Bratislava,
jozef.adamat@gmail.com

Nowadays, as far as we discuss the problem of modernity, we tend to emphasize either its achievements or its discontents. On the one side, we still remember the great humanistic slogans that have stood at the beginning of a new age and have brought the vision of a new world; but, on the other side, we are witnesses to their gradually dying away and changing into a timeworn, drained form, if not their deterioration into their own opposites. This is the reason why we speak about the „ambivalence“ of modernity. The main aim of my presentation is, firstly, to reflect on the character of this ambivalence, and, secondly, to highlight the productivity of the experience of ambivalence of modernity in our historical thought.

Keywords: Modernity – Ambivalence – History

I

Stále častejšie v súčasnosti hovoríme o ambivalencii modernity; hovoríme o tom, že modernita vo svojej najvlastnejšej povahe je niečím, ak nie priam vnútorne protirečivým, tak prinajmenšom niečím skrz-naskrz dvojznačným. Veľké humanistické heslá, ktorými sa ohlásil príchod nového veku, nám už dnes zaznievajú či, presnejšie, k nám už len doznievajú v opotrebovanej, časom vyblednutej a vyprázdnenej podobe; väčšmi ako vieru v krajšiu budúcnosť prinášajú už len trpký závan zradených nádejí z onoho dávneho optimizmu, ktorý sa nám dnes môže javiť naozaj už akosi prilacno. Víťazný pátos veľkých slov, ako takmer jednohlasne hovoria významní *psychoanalytici moderny*, dnes už prevažne z radov postmodernistov, utíchol, pretože, ako vieme, tieto veľké slová stratili svoj pôvodný význam a neraz sa stali pomenovaním dokonca pre svoj vlastný opak. Kto z nás už dnes v „poznani“ vidí tú „poslušnosť“, ktorú v ňom videli otcovia modernej vedy? Kto z nás už dnes, v časoch ekonomickej nadvlády, cíti v „slobode“ triumf jednotlivca nad všetkým, čo ho kedy zväzovalo? Kto z nás si už dnes – čo len započujúc slovko „rovnosť“ – nespomenie na dobu súostrovia gulagov? A mohli by sme veru pokračovať ďalej. Takýchto veľkých slov je naozaj mnoho a nemenej je i toho, v čo sa tieto veľké slová napokon zvrátili. Kto sa už dnes díva na predstavenie na javisku moderny „spoza“ („*post*“) tohto javiska, ten vidí úspechy i prehry nášho moderného veku, a kto má takúto skúsenosť, ten, aby som použil alúziu na slová Alberta Schweitzera, už nikdy nebude môcť byť taký šťastný, ako keby ostal takejto

skúsenosti ušetrený¹. Vskutku, stále viac a viac sa presviedčame o tom, čo tušili už starí Gréci, „že ‚veľké slová‘ spôsobujú ‚veľké nešťastia‘; že človek, ona ‚cudzia‘ vec medzi ostatnými, nie je to, čo musí byť prekonané, ale čo musí byť chránené, predovšetkým pred sebou samým; že nadľudské je to, čo sa najviac podobá neľudskému; že dobro môže byť protivníkom toho, čo je najlepšie; že to, čo je racionálne, nie je vždy rozumné a že túžba po absolútne, ktorú [Gréci] nazývali *hybris*, je zdrojom stále sa rodiaceho ľudského nešťastia“ (Aubenque 2003, 8-9).

Keď teda dnes hovoríme o ambivalencii modernity, máme na mysli najmä takú „skúsenosť, že práve vtedy, keď dosiahneme alebo uskutočníme, o čo sme sa usilovali, zistujeme, že to vlastne nie je to, čo sme chceli, ba že je to dokonca prekážkou toho, čo sme chceli“ (Weizsäcker 1995, 66), ak nie aj priam opakom toho, čo sme chceli. Všetci to dozaista poznáme v drobnejších súvislostiach a na vlastnej koži. Usilujúc sa niečo dosiahnuť, mnohokrát čelíme práve neočakávaným, dokonca nepriaznivým výsledkom nášho úsilia – a s touto nepriazňou sa potom každý spravidla musí popasovať po svojom. Väčšinou je nám to dôverne známe ako „hľadanie vinníka“, ako hľadanie toho, kto je vinný za *môj* neúspech. Naši dávni predkovia – a zaiste nie v zlovôli – označovali tohto vinníka, „*aitios*“ ako „osud“, „vôľu bohov“, skrátka ako „*theia moira*“ či „*fatum*“. My sme ho však odhalili raz v prírode, inokedy v dejinách, v spoločnosti, občas dokonca v sebe samých – alebo, presnejšie povedané, skrze samých seba raz v prírode, inokedy v dejinách či v spoločnosti.

Takéto „hľadanie vinníka“ je však alebo nezriedka môže byť neukončiteľným procesom, ktorý nakoniec nevedie ďalej ako iba k svojmu začiatku, a vlastnú povahu ambivalencie skôr zakrýva miesto toho, aby ju vyjasňoval. V tejto práci nejde o hľadanie, o vypátranie vinníka, tobôž nie o jeho odsúdenie a potrestanie. Na to tu nepochybne máme iné disciplíny a rozhodne si nemyslím, že filozofia k nim v takomto zmysle patrí. O čo v tejto práci ide, je – prinajmenšom v prvom bode – predbežné nahliadnutie do tejto ambivalencie. Týmto sa zároveň dostávam k ďalšej ťažkosti.

Druhá ťažkosť, ktorá sa spája so skúsenosťou ambivalencie, je tá, že všade tam, kde sme takúto skúsenosť nadobudli, hrozí vždy riziko, že sa budeme snažiť túto ambivalenciu za každú cenu nejakým spôsobom poprieť. Poučení psychoanalýzou v takýchto prípadoch hovoríme o „vytesnení“; poučení psychoanalýzou zároveň vieme, že to, čoho sme sa na prvý pohľad úspešne zbavili, neprestajne kráča s nami ako tieň nevedomia, a že vytesnenie teda nie je v konečnom dôsledku nijakým riešením. Vytesnenie nepriaznivého výsledku nášho úsilia

¹ Porov. Schweitzer 1993, 570.

vedie len k opakovanému úsiliu spravidla, žiaľ, s identickým koncom. Čo sa nepodarilo generáciám pred nami, to sa, obávam sa, v tomto zmysle nepodari ani nám, ani generáciám po nás.

To, že neúspech nemusí len stimulovať – hoci iba k opakovaniu –, ale rovnako môže paralyzovať, o tom vedel dostatočne veľa aj Viktor Frankl. Keď sa zboria všetky ideály, keď už človek nemá pred sebou nič z toho, čo Gréci nazývali „*to hú heneka*“, „to kvôli čomu“, keď sa ocitne v „provizóriu existencie“, v ktorom nemá nijakú budúcnosť, potom, vskutku, nijakej budúcnosti ani niet a my stojíme „na konci dejín“. Opačným prípadom popretia ambivalencie je preto ochromenie, *apatheia*, onen bezváhový stav „konca dejín“ – stav, ktorý často nachádzame u postmodernistov² –, v ktorom je všetko rovnako „cenné“, a preto je všetko bezcenné.

Naše vyrovňovanie sa s ambivalenciou modernity – ktoré je vyrovňávaním sa iba zdanlivým – zahŕňa, domnievam sa, obe tieto stratégie: bezhlavý aktivizmus kriesenia mŕtvych ideálov na jednej strane práve tak, ako rezignovanie na akýkoľvek čin na strane druhej. Zámerne som tieto stratégie zjednodušil; zámerne som v nich vyzdvihol, ak to tak možno povedať, ich kryštalizačné jadrá. To, že skutočnosť nie sú len diskkrétne rozložené dáta, ktoré sú dobre známe štatistikom, ale že je väčším kontinuum pestrostí, o to sa v nijakom ohľade nechcem priesť. Napriek tomu si však myslím, že takéto zvýraznenie, takéto „zobrazenie“ má svoje opodstatnenie a možno v ňom nahmatať celé oblasti našich dôverne známych moderných antinómií, ktoré sa práve na pozadí tohto zobrazenia stávajú, aspoň dúfam, trochu čitateľnejšími. Spomedzi mnohých príkladov uvediem azda iba jeden.

Obrovská väčšina z nás napríklad stále dôveruje vede – a v tejto našej dôvere nás nijak neodrádza, aby som spomenul aspoň niektorých, ani Kuhn, ani Feyerabend či Lyotard. Že veda mohla vyzeráť aj inak, povieme si, dobre; že veda je len jednou z alternatív – možnože tou najschodnejšou –, ale predsa iba „jednou z nich“, dobre; že je iba ďalším z našich „veľkých Príbehov“, dobre; o tom síce mnohí mnohé vieme, ale návštevy u lekára sa preto ešte nezriekame, predpovedí počasia, ktoré vychádzajú čoraz menej, držíme sa čoraz viac, a dokonca aj tam, kde stojíme zoči-voči otvorenosti traktátu či básne a záleží predovšetkým na nás, ako sa ich zhostíme, aj tam lipneme na starých vzoroch a zaužívaných výkladoch neraz s úzkostlivosťou tých najoddanejších sluhov. Našu neutíchajúcu dôveru vo vedu a jej platnosť,

² Ako analógiu k osvietenskému odvrhnutie predsudkov, tradície a minulosti vôbec („no past“) postmodernisti často kladú rovnaké odmietnutie budúcnosti („no future“) – a vďaka takémuto odmietnutiu sa dostáva k slovu azda už len skepsa, zvláštna forma skepticizmu tak príznačná práve pre postmoderné myslenie. Porov. (Sim 2001, 3).

zdá sa, nenaštrbilo ani to, že sme skrz-naskrz demaskovali jej metafyzické základy. A to ani dnes nie, kedy slovo „metafyzika“ zaznieva skôr už ako archaizmus, ak nie priam ako pejoratívum. A tak kriesime ideály, dvíhame z prachu dejín to, čomu čas možnože už nenávratne odzvonil.

Stratégie, ktoré vychádzajú z „popretia ambivalencie“, nemôžeme považovať za riešenie tejto ambivalencie a už vôbec nie za definitívne vysporiadanie sa s ňou. Spomenul som, že to, o čo v prvom bode ide, je nahliadnutie do tejto ambivalencie; zároveň však na tomto mieste dodávam: ide rovnako aj o zotrvanie v tomto nahliadnutí, a to neznamená iné, než že túto ambivalenciu je si treba *priznať* a *uznať* ju ako platnú. Neodpustím si v tejto súvislosti krátku poznámku. Psychológovia vo svojej praxi často zdôrazňujú, že počiatok liečebného procesu chorého je v chorom samom, že z neho musí vyjsť prvý impulz, pretože vstupnou bránou k vyliečeniu je práve seba prijatie chorého, uvedomenie si svojho stavu ako stavu toho, kto je „v núdzi“, a že až v tomto uvedomení si, kedy chorý uzná samého seba za „hodného pomoci“, otvára sa pomoci napokon aj zo strany druhých. Nemenej to dozaista platí aj pre našu situáciu; to, čo sa nám ponúka v skúsenosti ambivalencie – a čo sa nám ohlasuje zväčša ako onen „núdzový stav“, ktorý si vyžaduje „núdzový režim“ a v rámci neho „núdzové riešenia“ – , nie je ničím, čo treba prosto eliminovať a čomu v budúcnosti bude treba predísť, ako by dnes azda povedal niektorý z členov „krízového manažmentu“; táto skúsenosť ambivalencie je omnoho zásadnejšou, táto skúsenosť je totiž elementárnou skúsenosťou toho, čo to znamená „byť moderný“.

A o to ide. Neúspechy veľkých moderných projektov – nech už sú tieto projekty akokoľvek obdivované alebo zatracované –, ich *perverzie* smerom k ich opakom – nech už sú tieto opaky akokoľvek zatracované alebo obdivované – nie sú v konečnom dôsledku zradou modernity, ani dôvodom, pre ktorý by sme mali jednohlasne vykriknúť „nie sme a vlastne „nikdy sme neboli moderní““, v najhlbšom zmysle sú práve podmienkou modernity samej. Tie tenzie medzi ideálmi a ich protikladmi, medzi ich naplnením a ich zlyhaním, tie silové polia, tie „hry síl“, o ktorých Hegel hovoril, že len v nich vystupuje niečo ako „toto niečo“, pretože vystupuje prostredníctvom svojho opaku, že jedno je jedným skrze iné a iné je iným skrze jedno, že zároveň jednota jedného a iného je jednotou opäť skrze prot’ajšok, skrátka to všetko, čo v rôznych podobách poznáme ako dialektiku, možno najlepšie znázorňuje našu skúsenosť ambivalencie a povahu nášho moderného života, nášho života „v pnutí“.³

3 V súvislosti s „dynamikou modernity“ razí A. Hellerová oxymoron „nedialektická dialektika“: o „dialektike“ modernity hovoríme potiaľ, pokiaľ je základným rysom modernity práve tenzná podoba vzťahu medzi dvoma

Skúsenosť ambivalencie modernity sa preto v nijakom zmysle nevyčerpáva len takou skúsenosťou, akú máme na mysli, keď často, veľmi povrchné a zjednodušujúco hovoríme, že všetko, a teda aj moderna sama, má svoje dobré aj zlé stránky, že niečo sa nám síce podarilo, aj keď sme v inom príliš neuspeli a v niečom sme zlyhali úplne, že taký je просто pokrok a každý pokrok, ako vieme, vyrubí svoju daň. Takémuto zjednodušenému uzáveru sa skúsenosť ambivalencie dozaista prieči a je len známkou toho, čo napríklad Dilthey vytýkal anglickému empirizmu ako nedostatok dejinného vzdelania. Som si istý, že väčšmi ako o takéto ľahkovážne vyjadrenia ľahkovážneho pozorovateľa ide v skúsenosti ambivalencie o niečo viac alebo, presnejšie povedané, v tejto ľahkovážnosti sa dostáva k slovu zároveň aj niečo podstatnejšie.

II

To, že každá etapa ľudského života, od detstva cez dospelosť až po starobu, prináša so sebou výhody aj nevýhody, bolo dobre známe už starým Grékom. To, čo môže dieťa, starcovi sa nepatrí, a čo má robiť stariec, na to dieťa ešte nemá. Tieto výhody aj nevýhody boli korunované tým, čomu každé životné obdobie má slúžiť, svojím účelom, tým, čo poznáme ako „*telos*“. *Telos* legitimizoval každé obdobie, staval predeň úlohy a ciele a len z tohto pohľadu bolo možné hovoriť o jeho „výhodách a nevýhodách“. *Telos* bol tým, v čom každé takéto hodnotenie začína, v čom každé hodnotenie zároveň aj končí. Dnes, keď hovoríme o „výhodách a nevýhodách“, o „úspechoch a neúspechoch“, o „dobrých a zlých stránkach“ modernity, rovnako hodnotíme vzhľadom k tomu, čo takéto hodnotenie legitimizuje. Inak bude vyzerat' hodnotiaci súd – ako nás upozornil už Rousseau – z hľadiska pokroku v poznaní a inak z hľadiska morálnych dejín; iný bude hodnotiaci súd toho, pre ktorého je najvyššou hodnotou sloboda jednotlivca, a celkom iste iný niekoho, kto v slobode vidí popretie všetkých hodnôt. Aj my, podobne ako starí Gréci, v hodnotiacom súde zohľadňujeme určitý referenčný bod. Dnes však oveľa častejšie ako o účeloch hovoríme skôr o pohľadoch a perspektívach alebo, presnejšie povedané, o rôznosti pohľadov, o rôznosti perspektív; miesto niekdajšieho „kvôli čomu“ zdôrazňujeme väčšmi – s moderným vedomím subjektivity – „ako si to vezmeme“, či „z akého pohľadu“. To, čo je dobré, dobrým je z istého uhla a čo je zlé, to je

protikladmi, napríklad, v Hellerovej ponímaní, medzi racionalizmom a romantizmom; pod „nedialektickosťou“ dialektiky treba rozumieť to, že nakoľko ide o tenzie bez produktívneho prekonania syntézou (*sublation*, *Aufhebung*), ich logickým vyústením – pretože jeden člen vzťahu nevyhnutne vedie k deštrukcii svojho opaku – je zároveň autodeštrukcia deštruujúceho, a teda v konečnom dôsledku nihilizmus, a to v doslovnom zmysle slova „nihil“. Pozri (Heller 1999, 40-50).

takým zase z inej strany. Moderný perspektivizmus, ako hovorievame od čias Nietzscheho, rozbil trvalý rád a zrušil hegemoniu účelu.

Nejde, samozrejme, o to, aby bola takáto hegemonia účelu znova nastolená v jej niekdajšej podobe. Tým by sme sa nedostali ďalej ako iba k tomu, čo som nazval jedným zo spôsobov „popretia ambivalencie modernity“. Napriek tomu si však myslím, že kategória účelu obsahuje v sebe jeden dôležitý moment, a ten treba čo i len v krátkosti zdôrazniť. Ako medzičlánok nám tu dozaista poslúži *Kritika súdnosti*.

V prvej časti *Kritiky súdnosti* hovorí Kant o účelnosti umeleckého diela, o účelnosti umenia vôbec. Účelnosť „krásneho predmetu“ spočíva v pocite zaľúbenia, ktorý „predstava krásneho predmetu“ vyvoláva.⁴ To, čo táto predstava vyvoláva, je „slobodná hra našich poznávacích schopností“ (Kant 1975, 152). V tejto súvislosti avšak Kant hovorí o „účelnosti bez účelu“, čo síce znamená, že účelom „krásneho predmetu“, resp. jeho predstavy je navodenie „harmónie poznávacích schopností“ (Kant 1975, 62), tj. hry medzi „obrazotvornosťou v slobode a umu v zákonitosti“ (Kant 1975, 111), ale spojením „účelnosť bez účelu“ chce Kant zdôrazniť, že táto hra medzi obrazotvornosťou a umom je naskrze „slobodnou hrou“, že nie je viazaná na nijakú konkrétnu podobu, na nijaké pravidlá, ktoré by sa dali stanoviť vopred; inými slovami, účelnosť „krásneho predmetu“ spočíva v tom, že predstava tohto predmetu rozohráva túto hru v púhej „že-hre“, „účelnosť bez účelu“ na druhej strane sa však ukazuje v tom, že táto hra je vskutku „voľná“, že nič nehovorí o „takto-hre“, o tom, ako má táto hra konkrétne vyzeráť.⁵ To, čo sa nám ukazuje na skúsenosti umeleckého diela, ukazuje sa nám *per analogiam*, zdôrazňuje Gadamer, aj na skúsenosti dejín.⁶ Dejiny sa nám naskrze dávajú takým spôsobom, že – ako „pôsobiace dejiny“ – rozohrávajú to, čo tu spolu s Kantom možno nazvať hrou „poznávacích schopností“. Ako sa nám v estetickom

4 Porov. (Kant 1975, 40).

5 Kant preto hovorí o „subjektívnej účelnosti formy“ predstavy predmetu, o tom, že táto predstava nie je viazaná na nijaký určitý pojem umu, ktorý by jej mohol poslúžiť ako pravidlo či predpis (Kant 1975, 152) (Ibid. s. 152), ale je posudzovaná výlučne podľa toho, či harmóniu medzi obrazotvornosťou a umom navodzuje alebo nie, a teda či vyvoláva pocit zaľúbenia alebo nevyvoláva.

6 Už v Úvode k Pravde a metóde Gadamer poznamenáva, že to, čo prichádza k slovu v skúsenosti umenia, „zodpovedá celku našej hermeneutickej skúsenosti. V skúsenosti umenia sa stretávame s pravdami, ktoré zásadne prekračujú pole metodického poznania, a niečo podobné platí pre celok humanitných vied, v ktorých síce naše dejinné podanie [tradícia] vo všetkých svojich podobách vystupuje tiež ako predmet skúmania, ale zároveň vo svojej pravde samo prehovára. Skúsenosť dejinného podania [tradície] zásadne presahuje všetko, čo na ňom možno vyskúmať. Je pravdivá alebo nepravdivá nielen v tom zmysle, o ktorom rozhoduje historická kritika – neustále totiž sprostredkúva pravdu, na ktorej musíme získať účasť“ (Gadamer 2010, 16).

zaľúbení ponúka „krásny predmet“, tak sa nám v „dejinnom zaľúbení“ ponúkajú dejiny, tak „pôsobia“ na nás dejiny: vo vzájomnom oživovaní „poznávacích schopností“, v rozvoľňovaní väzieb medzi nimi vytvárajú istý herný priestor, ktorý je dostatočne široký pre „slobodnú hru“, ale zároveň nie je bez akýchkoľvek hraníc, a preto v ňom nemôže nájsť uplatnenie svojvôľa.⁷ Onen herný priestor, ktorý sa v nás otvára „pôsobením dejín“ je vlastne našou najvnútornejšou skúsenosťou dejín. Ako v nás, Kantovými slovami, predstava „krásneho predmetu“ či „prírodnej krásy“ vyvoláva slobodnú hru „obrazotvornosti a umu“, ako nás táto krása inšpiruje a – ako inšpirácia⁸ – vypína k tvorivému nasledovaniu, tak nás dozaista „inšpirujú“ aj dejiny, a to v najhlbšom zmysle slova „inšpirácia“. Slovo „*inspiratio*“ pôvodne predsa znamenalo „vdýchnutie“, „nadýchnutie“. To, čo nás inšpirovalo, akoby nás oživilo svojím duchom (*spiritus*)⁹, „vdýchlo“ (*inspirit*) nám svojho ducha či prinajmenšom dovolilo sa nám z neho „nadýchnuť“ (*inspirare*). Tam, kde, ako hovorievame, nemáme inšpiráciu, tam sme spravidla bezradní, bez nápadov, bez ducha, tam sme stratení. Vskutku, za každou inšpiráciou sa skrýva takýto moment oživujúceho vdýchnutia, moment precitnutia celkom nového rozmeru života.

Tento moment precitnutia je tým, čo nám zaznieva aj z „inšpirácie dejinami“; tento moment precitnutia nového rozmeru života je tým, čo sa ohlasuje z dejín ako ich – kantovsky povedané – „účelnosť bez účelu“. Že dejiny nás „neinšpirujú“ len v povrchnom zmysle historických faktov či udalostí, z ktorých sa máme, môžeme alebo aj nemusíme poučiť, to najdôraznejšie vyslovil azda až Hegel. Keď – počnúc Heglom – dejiny vstúpili do filozofie,

7 Kant dodáva: „všetko bohatstvo obrazotvornosti nevytvára v jej slobode, prostej zákona, nič než nezmysel“, preto musí prísť na pomoc súdnosť, čo je „schopnosť prispôbiť obrazotvornosť umu“ (Kant 1975, 133-134). Toto prispôsobenie obrazotvornosti umu však neznamená podradenie určitej predstavy obrazotvornosti pod určitý pojem umu, ale subsumpciu „schopnosti nazerania alebo znázorňovania (tj. obrazotvornosti) pod schopnosť pojmov (tj. umu)“ (Kant 1975, 111).

8 Slovo „inšpirácia“ nie je v tomto kontexte použité náhodou. To, čo nás inšpiruje, inšpiruje nás vždy „k niečomu“. To „niečo“, k čomu sme inšpirovaní, „čerpá z tých istých zdrojov, z ktorých čerpal sám (...) tvorca“ (Kant 1975, 108) toho, čo nás inšpirovalo. Inšpirácia v sebe obsahuje tento moment pokračovania, moment nasledovania. „Nasledovanie (...), nie napodobňovanie je pravý výraz pre všetok vplyv, ktorý môžu mať produkty nejakého exemplárneho tvorca na druhých“ (Kant 1975, 108). V slove „inšpirácia“ sa preto zrači istý rozmer vernosti – je to však vernosť – a to treba zdôrazniť – nasledovateľa, nie púheho napodobňovateľa; táto vernosť nasledovateľa je výrazom jeho „slobody v záväzku“, a zároveň jeho „záväzku v slobode“.

9 „Duch (...) znamená oživujúci princíp v mysli. To (...), čím tento princíp dušu oživuje, látka, ktorú k tomu používa, je to, čo uvádza duševné sily účelne do pohybu, tj. do takej hry, ktorá sa udržiava sama sebou a zväčšuje k tomu i sily“ (Kant 1975, 129-130).

nestali sa iba jednou z jej ďalších tém – nech už to bola téma akokoľvek ústredná –, stali sa najvlastnejším prameňom filozofie, duchom (*spiritus*) celej filozofie, v doslovnom zmysle jej „inšpiráciou“; stali sa tým, čím – skrze čo – je filozofia živá a napokon čím – skrze čo – je živý aj život sám. Počnúc Heglom, boli to práve dejiny, ktoré zastúpili miesto *fysis*.

V dejinách stojíme a zvnútra dejín vynášame aj náš ortieľ nad dejinami samými. Obzvlášť dnes, najmä dnes, keď hodnotíme „úspechy a neúspechy“, „dobré aj zlé stránky“, „výhody či nevýhody“ nášho moderného veku. To, že nevieme, že sme nevedeli, že sme netušili, kam nás cesty modernity napokon privedú, a že sme čakali niečo celkom iné, že sme dúfali v niečo celkom iné, a že to, čo sa napokon ukázalo, vo svetle našich niekdajších očakávaní a nádejí neraz vyvoláva sklamanie i onú trpkosť rezignovaného skepticizmu, do ktorého sklamanie možno radi halia práve tí, ktorí – ako tvrdia – stoja „na konci dejín“, táto skúsenosť môže byť zároveň zárodkom hlbokého poznania, možnože dokonca toho najhlbšieho poznania, o ktorom už Gréci hovorili, že sa mu učíme len v utrpení a skrze utrpenie. „Utrpením sa človek nemá poučiť o tom či onom“, ako hovorí Gadamer, „ale má nahliadnuť medze ľudského bytia, nezrušiteľnosť hranice medzi ním a božským. Ide naskrze o náboženské poznanie – o poznanie, z ktorého sa zrodila grécka tragédia“ (Gadamer 2010, 309-310).

Preto, naša skúsenosť ambivalencie moderny je v konečnom dôsledku skúsenosťou našich najbyťostnejších ľudských hraníc; skúsenosťou toho, že nie všetko možno naplánovať či predvídať, že nie všetko možno ovládať či kontrolovať, ale že všetky naše plány, každé predvídanie, každá potreba mať veci „pod kontrolou“ sú len konečnými, sú len obmedzenými, a v poslednom rade preto vždy odkázanými na to, čo Gréci nazývali „*tyché*“ a Rimania zase „*fortuna*“, na priaznivú náhodu, milosť nebies či prosto šťastnú zhodu okolností. Hermann Hesse v *Hre so sklenými perlami* hovorí, že „šťastie nemá nič spoločné s rozumom ani s morálkou, [že] je to svojou podstatou čosi magické. (...) A predsa“, dodáva, „existujú vynikajúci ľudia, z ktorých života si nemožno šťastie odmyslieť (...) [a] k takým patrili aj [Jozef] Knecht“ (Hesse 2002, 156). Že šťastie nemusí byť vysvetlením úspechu práve tak, ako nemusí byť nešťastie vysvetlením zlyhania, tomu sa neprotivím. Šťastie úspechu jedného a nešťastie neúspechu druhého nám mnohokrát slúžia iba ako výhovorky, mnohokrát sú to len alibi pre tých, ktorí v sebe nenašli dost' odvahy, dost' odhodlania kráčať v ústrety neznámemu. Samozrejme, to, že nič veľké sa nezrodilo bez šťastia, nie je iba lacným krédom alibistov, je skôr hlbokou dávnou múdrosťou, výrazom poznania, že všetka ľudská moc, dokonca aj moc subjektu – tá moc, ktorú zbožšťila práve moderna – je v *konečnom dôsledku* stále len mocou bezmocného. Ale nič veľké sa nezrodilo ani *iba* vďaka šťastiu. Tam, kde niet úsilia a odhodlania ísť až na dno svojich síl, kde niet odvahy podstupovať riziká, kde je len závislosti

od „priazne nebies“, tam veruže ani šťastie neprichádza. Nenadarmo sa Aristoteles odvoláva na slová básnika, že *tyché* miluje *techné* a *techné* miluje *tyché* (Aristotelés 1996, 1140a 20), že šťastie je naklonené zručnosti, že nadržiava tomu, kto je ochotný k činu a schopný činu, a že tomu, kto koná – a koná tak ako konat' má –, prichádza šťastie akoby na dôvažok, ako podarúnok úsilia a námahy či odmena za dobre vykonanú prácu. Frankl často opakoval, že to, čo hľadáme, nie je šťastie samotné, ale „dôvod pre šťastie“ a – nachádzajúc tento dôvod – potom, Kantovými slovami, „smieme dúfať, že toho, čo nie je v našej moci, sa nám dostane nejak inak“ (Kant 1996, 219).

Literatúra

- ARISTOTELÉS (1996): *Etika Nikomachova*. 2., dopln. vyd. Praha: Rezek.
- AUBENQUE, P. (2003): *Rozumnost podle Aristotela*. Praha: OIKOYMENH, 2003.
- GADAMER, H.-G. (2010): *Pravda a metoda I: Nárys filozofickej hermeneutiky*. Praha: Triáda.
- HELLER, A. (1999): *A Theory of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- HESSE, H. (2002) *Hra so sklenými perlami*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- KANT, I. (1996) *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda
- KANT, I. (1975) *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon.
- SIM, S. (2001): *Postmodernism and Philosophy*. In: SIM, Stuart (ed.). *The Routledge Companion to Postmodernism*. 2. vyd. London – New York: Routledge, s. 3-15.
- SCHWEITZER, A. (1993): Bázeň pred životom. In: *Filozofia*. roč. 48, č. 9, s. 569-572.
- WEIZSÄCKER, C. F. (1995): Ambivalencia pokroku. In: *Ideme v ústrety asketickej kultúre? (výber z diela)*. Bratislava: Archa, s. 51-75.

ASPEKTY METAFYZICKEJ ETIKY V RANOM WITTGENSTEINOVOM DIELE

LENKA CIBULOVÁ

Katedra filozofie a dejín filozofie, FF UPJŠ, Košice, lacibulova@gmail.com

Wittgenstein's claim from 1919 in the letter to von Ficker, that his work *Tractatus logico-philosophicus* consists of two parts (one written and the other one, which contains everything non-written), represents even after approximately one hundred years a great philosophical challenge. Wittgenstein was commented, interpreted and misinterpreted from different angles. This paper aims at emphasizing the very aspect designated as relevant by Wittgenstein himself, therefore an ethical aspect. Analysis of Wittgenstein's early works has to point out a deep ethical thought hidden among the lines of logical, strictly scientific work.

Keywords: Ethics – Wittgenstein – Metaphysics – Philosophy

1. Úvod

Od publikovania Wittgensteinovho *Traktátu logicko-filozofického* (ďalej už len *Traktát*) už uplynulo takmer sto rokov, ktoré mu ale nijako neubrali na vážnosti či zaujímavosti. Témy obsiahnuté v tomto rozsahovo krátkom diele nezapadli prachom, ale stávajú sa naopak predmetom ďalších analýz rôznych odborov – filozofie, logiky, náboženstva, psychológie, či etiky. S ohľadom na dostupnú pramennú a interpretačnú literatúru, Wittgensteinove biografie či jeho osobnú korešpondenciu dnes už snáď nik nepochybuje o tom, že pôvodná novopozitivistická interpretácia *Traktátu*, ktorá v ňom videla vzor vedeckosti a oporný pilier svojho antimetafyzického ťaženia, bola príliš jednostranná. Koniec koncov úryvok z Wittgensteinovho listu von Fickerovi z roku 1919, kde hovorí o etickom zmysle *Traktátu*,¹ je v poslednom čase citovaný snáď častejšie než slávna siedma veta *Traktátu*: „O čom nemožno hovoriť, o tom treba mlčať“ (Wittgenstein 2003, 173). Tvrdiť, že sa etickému zmyslu Wittgensteinovho raného diela doposiaľ nedostalo náležitej pozornosti, by nebolo celkom namieste.² Myslím si však, že aj keď sa o tom, o čom sa mlčať má, nemlčí, nebol tejto

¹ „zmysel knihy je etický. [...] moja práca pozostáva z dvoch častí: z jednej, ktorá tu je, a zo všetkého toho, čo som nenapísal. A práve táto druhá časť je dôležitá. Moja kniha totiž etično vymedzuje akoby zvnútra; a som presvedčený, že prísne sa dá vymedziť IBA takto“ (Citované podľa Wittgenstein 2003, 17).

² Pozri napríklad: STOKHOF, M. (2002): *World and Life as One. Ethics and Ontology in Wittgenstein's Early Thought*. Stanford, California: Stanford university press. EDWARDS, J.C. (1985): *a Ethics without philosophy: Wittgenstein and the Moral Life*. Florida: University presses of Florida.

téme v našom bezprostrednom okolí venovaný dostatočný priestor. Výnimku tvorí stať Anny Remišovej *Raný Wittgenstein o etike* a tiež stať Miloša Kratochvíla *Vplyv Wittgensteinovy filozofie na vývoj etiky*.³

V mojom príspevku chcem skúmať aspekty metafyzickej etiky obsiahnuté v *Traktáte*. Tento základný problém sa v rámci môjho príspevku rozpadá na tri parciálne problémy, ktoré však spolu neoddeliteľne súvisia. Po prvé treba venovať pozornosť tomu, v čom Wittgenstein videl zmysel *Traktátu* a prečo ho označil za etický, po druhé tomu, prečo možno v rámci traktátovskej filozofie hovoriť práve o *metafyzickej* etike a nakoniec by som chcela porušiť imperatív mlčania až do takej miery, aby som mohla na základe analýzy *Traktátu*, *Dennikov 1914 – 1916* a *Prednášky o etike* načrtnúť, čo by zrejme bolo obsahom Wittgensteinovej etiky, keby sa nejakú etickú teóriu predsa len rozhodol sformulovať výslovne.

2. Zmysel *Traktátu*

Wittgensteinov *Traktát* obsahuje viacero tém – od logiky až po mystiku – no v konečnom dôsledku je nutné chápať ho ako celok, pretože až ako celok môže byť pochopený správne. V liste Russellovi Wittgenstein ozrejmuje cieľ argumentov *Traktátu* takto: „Hlavní věcí je teorie toho, co se dá vyjádřit výroky – tj. jazykem – (a, což je totéž, co může být myšleno), a co se nedá vyjádřit výroky, ale pouze ukázat; což je, jak jsem přesvědčen, kardinální problém filozofie“ (Citované podľa Hubík 1983, 9). Korene tohto problému siahajú k Davidovi Humovi či Immanuelovi Kantovi a Wittgenstein s ním prišiel do styku už v mladom veku, prostredníctvom diel Artura Schopenhauera, Karla Krausa, či Adolfa Loosa. To, o čo sa snažil Loos v architektúre, teda odlišiť predmety s čisto funkčnou hodnotou od skutočných umeleckých diel, prenášal Kraus do literatúry a tvrdil, že je nutné odlišovať faktický jazyk od jazyka estetického, ktorý má podľa neho skrývať tiež nejaký etický obsah.⁴ Na základe spomínaného úryvku z listu Russellovi je zjavné, že sa u Wittgensteina daná problematika pretransformovala do snahy oddeliť to, čo možno povedať, od toho, čo možno len ukázať.

Čo sa týka Wittgensteinovej teórie zmysluplného (vedeckého) jazyka, postačí, ak v skratke pripomeniem, že je založená na logickom atomizme a obrazovej teórii jazyka. Zmysluplná výpoveď musí opisovať nejaký stav vecí, teda nejakú konfiguráciu predmetov,

³ Pozri: REMIŠOVÁ, A. (2008): *Raný Wittgenstein o etike*. *Filozofia*, 28 (3), 169-180. KRATOCHVÍL, M. (2010): *Vplyv Wittgensteinovy filozofie na vývoj etiky*. In: L. Dostálová – R. Schuster (eds.): *Studie k filozofii L. Wittgensteina*. Praha: Filosofia, 157-172.

⁴ Pozri napríklad: JANIK, A., TOULMIN, S. (1973): *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 67-92.

a musí s ním mať spoločnú logickú formu. Bez ohľadu na to, či daný stav vecí skutočne existuje, alebo je na základe logických pravidiel a formálnych postupov možný, jedná sa o zmysluplnú výpoveď. Ak výpoveď nemá denotát, je nezmyselná. V skratke – hovoriť možno len o tom, čo je (prípadne by mohlo byť) obsahom sveta. A takto zmysluplné výpovede patria podľa Wittgensteina do oblasti pôsobnosti prírodných vied. Pod to, čo sa ukazuje, ale nedá sa vysloviť, patrí logika, etika a estetika, ktoré v *Traktáte* označuje ako transcendentálne, pričom etiku a estetiku stotožňuje.⁵

Pre pochopenie Wittgensteinovho zámeru by som sa chcela odvolať tiež na prácu *Jazyk a metafyzika* od Stanislava Hubíka. Hubík sa, tak ako jeden z mála, skutočne venuje *Traktátu* komplexne a jeho hlavnú otázku identifikuje ako problém *mravného bytia* a možnosti jeho teoretickej (jazykovej) reflexie – „[...] základní otázka rané Wittgensteinovy filozofie má podobu problému 'mravní – jazykově vyjádřitelné' a nikoli 'vědecké - metafyzické'“ (Hubík 1983, 11). Dôvod toho, že sa *Traktát* považoval za logicko-positivistické dielo, vidí Hubík v jeho metodológii. V tom, že sa pokúsil to, čo je skutočne dôležité, no nedá sa vypovedať jazykom vedy, vymedziť prostredníctvom toho, čo sa vypovedať dá a to prostredníctvom formálne logických postupov. To viedlo k tomu, že sa novopozitivistu pozerali na *Traktát* ako na teóriu formalizácie vedeckého poznania a na prostriedok oddelenia vedy od nevedy. Podľa Hubíka sa však hlásia k Wittgensteinovi neprávom, pretože si všímajú formu, nie obsah a záver argumentácie. Samotný zmysel *Traktátu* Hubík vidí v tom, že „[...] odlišuje nevedecké od vedeckého, nikoli vedecké od nevedeckého“ (Hubík 1983, 57). Ak pozitivistu videli v *Traktáte* snahu o devalváciu možnosti „starej“ filozofie, mýlili sa. To nevypovedateľné, čo sa ukazuje, je pre Wittgensteina to podstatné! Chcel oddeliť etické od vedeckého a toto oddelenie zachovať nie preto, aby odmietol metafyziku, ale preto, aby ukázal, že racionalita vedy *nedokáže* vyriešiť to najdôležitejšie v živote človeka: „Tím, že [*Traktát*] řeší 'kardinální otázku filozofie', tj. určuje hranice jazyka, zároveň specifickým způsobem sděluje, že v samotné podstatě stávajících metodologických a poznávacích nástrojů novověké vědecké (v podstatě matematizující) racionality tkví neschonost reflektovat, a tudíž i řešit nejdůležitější problémy, to znamená problémy lidského mravního bytí“ (Hubík, 1983, 53). Veda je jednoducho voči reálnemu životu bezradná a pre problémy bežného človeka nezmyselná.

⁵ Stotožňovanie etiky a estetiky chápem v rámci *Traktátu* v súvislosti so snaženiami Krausa a Loosa opísanými vyššie.

3. Metafyzická etika Traktátu

V prvom rade je nutné si uvedomiť, že v rámci *Traktátu* nemôže byť reč o vymedzení etiky, s ktorým sa bežne stretávame. Vo *Filozofickom slovníku* je etika definovaná ako „ve vlastním smyslu fil. disciplína, jejímž předmětem jsou hodnotící soudy, které sa týkají rozlišování dobrého a zlého. Jako součást tradiční filosofie usiluje poskytnout pravidla a normy lidského chování a jednání. E. reflektuje morálku a táže se na její založení, zdůvodnění, legitimizaci a legalizaci“ (Brázda 2002, 109). Etika, o ktorej Wittgenstein hovorí, nie je reflexiou morálky a nemôže byť zachytená v normatívnych či hodnotiacich vetách.

Čo si máme predstaviť pod pojmom „metafyzická etika“? Vodidlom je tu chápanie pojmu „metafyzický“ etymologicky – teda ako niečoho, čo je „za fyzis“, za fyzikálnym svetom. Wittgenstein vo svojom diele etiku vymedzuje nasledovne: v *Denníkoch*: „Etika je transcendentná“ (Wittgenstein 2005a, 112); v *Traktáte*: „Etika je transcendentálna“ (Wittgenstein 2003, 167); v *Prednáške o etike*: „Pokud vůbec nějaká etika je, pak je nadpřirozená“ (Wittgenstein 2005b, 75). Etické nemôže byť predmetom zmyslovej skúsenosti. Etika teda nie je „vo svete“, je „mimo sveta“ a takto sa podľa traktátovského vymedzenia rozdielu medzi hovoreným a tým, čo sa ukazuje, chápe ako nevy povedateľná. Ak by sme mali etiku chápať ako mravnú teóriu, o čom by vôbec *mohla* hovoriť? Existuje nejaký *objektívny* znak šťastného či cnostného života? Nejaký objektívny predpis toho, ako sa správať, aby bolo dosiahnuté nejaké objektívne dobro? Môžeme pojem „dobro“ definovať v zmysle vedecky platnej a overiteľnej definície?

4. Obsah Wittgensteinovej etiky

Wittgensteinove striedme vyjadrenia k etike v *Traktáte* začínajú rovnako odkazovaním etiky „za svet“, začínajú konštatovaním, že hodnoty ležia mimo sveta – „Zmysel sveta musí spočívať mimo neho. Vo svete je všetko tak, ako je, a všetko sa deje tak, ako sa deje; v ňom neexistuje nijaká hodnota – a ak by existovala, tak by nemala nijakú hodnotu“ (Wittgenstein 2003, 167).

Svet je tak ako je, nie je osebe ani dobrý ani zlý. „Dobro a zlo vstupuje až prostredníctvom *subjektu*. [...] Ako subjekt nie je časťou sveta, ale predpokladom jeho existencie, tak dobrý a zlý, predikáty subjektu, nie sú vlastnosťami vo svete“ (Wittgenstein 2005a, 113). Pojem „subjekt“ má u Wittgensteina viacero vyjadrení: mysliaci a predstavujúci si subjekt a potom aj subjekt chcjúci. Uvažovanie o prvom pokladá za psychologické a ako taký ho v *Traktáte* odmieta. V *Denníkoch* však píše, že *chcjúci* a teda vôľou disponujúci subjekt existovať musí, pretože „Ak by nebola vôľa, tak by neexistovalo ani ono centrum

sveta, ktoré nazývam Ja a ktoré je nositeľom etiky“ (Wittgenstein 2005a, 114). Etika pre Wittgensteina vždy súvisí so chcením a chcenie je vždy už konaním. Človek nemôže chcieť bez toho, že by konal. Aby sme videli svet správne, je však dôležité mať stále na pamäti to, že svet je od našej vôle nezávislý! „Ak dobré alebo zlé chcenie mení svet, tak môže meniť iba hranice sveta, nie fakty; nie to, čo možno vyjadriť pomocou jazyka“ (Wittgenstein 2003, 169).

Etické zákony, ktoré majú formu „Si povinný urobiť ..., pretože inak...“ Wittgenstein odmieta – nepotrebuje ich. Celý život neúnavne bojoval za pravdivosť a úprimnosť. To vyplýva napríklad z Russellových spomienok na Wittgensteina: „Nikdo by nemohl být upřímnější a nikdo nemá dál k jakékoli falešné zdvořilosti, která se přičí pravdě, než Wittgenstein; [...] Má veskrze dobrou povahu a proto považuje morálku za něco zbytečného. [...] ve vášnivém rozčilení by byl schopen všeho, ale s chladnou rozvahou by nedokázal udělat nic nemorálního. Uvažuje velmi svobodně; zásady a podobné věci považuje za nesmysl, protože jeho impulsy jsou silné a nikdy se za ně nestydí“ (Monk 1996, 58, 67).

Takto by aj to, čo je obsahom etiky, malo vychádzať z úprimného vnútra človeka, nie z prispôsobovania sa vytvoreným etickým normám. Teda nie „Malo by sa...“ ale „Mal by som...“ a to nie kvôli nejakej etickej norme, ale pre dobro samo. A dobro samo nie je obsahom sveta. Začiatkom augusta 1916 si Wittgenstein do *Denníkov* poznačil: „Iba z vedomia *jedinosti môjho života* pramení náboženstvo – veda – a umenie. A toto vedomie je život sám. Môže existovať nejaká etika, ak okrem mňa neexistuje nijaká živá bytosť? Ak má byť etika niečím základným: áno!“ (Wittgenstein 2005a, 113). Nie celkom bez ľudských bytostí – len bez ostatných okrem mňa. Etika u Wittgenstein sa týka osobnej roviny, ide o *osobný* postoj k svetu, až sekundárne môže byť pozornosť zameraná aj na medziľudský vzťah.

Svet je tak, ako je – stáva sa ale *mojím* svetom vtedy, keď k nemu pristupujem, alebo inak: „Veci dostávajú 'význam' až svojím vzťahom k mojej vôli“ (Wittgenstein 2005a, 118). Náznaky solipsizmu patrili už k formálnej stránke *Traktátu* (formuláciou: *hranice môjho jazyka sú hranicami môjho sveta*) a ostávajú aj v jeho etickej časti: „Svet a život sú jedno. Som svojím svetom“ (Wittgenstein 2003, 139). Z toho Wittgensteinovi v *Denníkoch* vyplýva záver, že ak sa charakter človeka odráža vo výraze *jeho* tváre, či stavbe *jeho* tela, odráža sa tiež v stavbe *celého* sveta. Ak je dobrý život šťastným životom, potom skutočne platí Wittgensteinove vyjadrenie: „Svet šťastného je iný ako svet nešťastného“ (Wittgenstein 2003, 169).

Wittgensteinova predstava šťastného života sa spája so životom žitým v súlade so svetom. Súvisí s jeho skorším úsilím o život podľa Tolstého slov: „Človek je *bezmocný* v tele,

ale *slobodný* skrze ducha“ (citované podľa Wittgenstein 2005a, 136). Teda neklásť odpor vonkajšiemu svetu, aby sa zachovalo vnútro človeka – „nech len žije duch! On je bezpečný prístav, chránený, mimo bezútešného, nekonečného šedivého mora diania“ (Wittgenstein 2005a, 163). To ale neznamená, že by Wittgenstein skamenel v nejakej forme kvietizmu. *Traktát* mal oddeliť svet hodnôt od sveta faktov – to, čo sa ukazuje, od toho, čo možno vysloviť. Svet faktov je nám podľa Wittgensteina daný hotový (Wittgenstein 2005a, 108), naša vôľa na stavbu sveta nemá dosah. S tým je potrebné sa zmieriť.

Okrem už spomínaného vyjadrenia z listu von Fickerovi o etickom zmysle *Traktátu* je pre moju prácu dôležité tiež chápanie *Traktátu* ako *rebríka* – „Moje vety objasňujú prostredníctvom toho, že ten, kto mi rozumie, ich na konci rozpozná ako nezmyselné, keď pomocou nich – po nich – vystúpi nad ne. (Musí takpovediac odhodiť rebrík potom, čo po ňom vystúpil hore.) Musí tieto vety prekonať, potom uvidí svet správne“ (Wittgenstein 2003, 173).

Po prečítaní *Traktátu* by sme teda mali uvidieť svet správne. Vidieť svet správne znamená mať dobrý život a mať dobrý život znamená vidieť svet *sub specie aeterni* (Wittgenstein 2005a, 117). Takto videný svet ale *nemôže* byť predmetom vedeckej teórie, ani opísaný jazykom, ktorého hranice Wittgenstein určil. *Rebrík* má etický zmysel. Má ukázať človeku Wittgensteinovej i našej doby – človeku opantanému vedeckou racionalitou – že je zameraný len jednosmerne. Vedecké poznatky, snaha opísať procesy vo svete a honba za racionálnym poznaním ho vzdiaľujú od skutočného života a toho podstatného v ňom. Nejde tu o nijaký dohad. Wittgenstein to naznačuje v úvode a taktiež v závere svojej práce: „Ak má táto práca nejakú hodnotu, tak tá spočíva v dvoch momentoch. Po prvé v tom, že sú v nej vyjadrené myšlienky, a jej hodnota bude tým väčšia, čím lepšie sú tieto myšlienky vyjadrené. [...] Tu som si vedomý toho, že som zaostal ďaleko za možným. [...] Naproti tomu sa mi pravdivosť tu zdelených myšlienok zdá nespochybniteľná a definitívna. Som teda toho názoru, že v tom podstatnom som problémy vyriešil s konečnou platnosťou. A ak sa v tomto nemýlim, tak hodnota tejto práce spočíva, po druhé, v tom, že ukazuje, ako málo sa vykonalo vyriešením týchto problémov“ (Wittgenstein 2003, 29 – 31). O aké problémy išlo? Problémy, ktorými sa zaoberala analytická filozofia, a teda zmysluplnosť vedeckých výpovedí, odstránenie špekulácie z filozofie, pravdivosť výrokov atď. Wittgenstein bol presvedčený, že tieto problémy vyriešil a to dokonca s definitívnou platnosťou. A predsa tvrdí, že sa tým koniec koncov nevyriešilo nič. V záverečných vetách *Traktátu* píše: „Cítíme, že dokonca aj keby boli všetky *možné* vedecké otázky zodpovedané, našich životných problémov sa to stále ani len

nedotklo. Iste, potom už neostáva nijaká otázka; a práve to je odpoveď“ (Wittgenstein 2003, 171).

5. Záver

Wittgenstein nebol odporcom vedy. Veda a jej pokrok totiž patria k svetu tak, ako nám bol daný. S tým sa musíme zmieriť. Chcel však ukázať, že fakty a hodnoty sú dve strany jednej mince, ktoré patria k človeku, no každá iným spôsobom. Nemôžeme povedať, že by jedna bola dôležitejšia než tá druhá – sú proste odlišné. Aby sme sa vyhli omylom – či už tým životným, alebo filozofickým – musíme na jednej strane nechať vedu skúmať svet bez záujmu na metafyzickom a na druhej strane nechať metafyziku, nech ostane životným pocitom a nevytvára teórie, ktorým by chcela naviac prisúdiť vedeckú pravdivosť či objektivitu. Ak človeka v jeho živote niečo trápi, ak je nespokojný so svojím životom, nemal by svoje problémy riešiť obrácaním sa navonok, ale sa okrem poznania sveta zamerať tiež na poznanie vlastného vnútra. Stav ľudského vnútra sa totiž premieta do sveta, ako ho daný človek vidí a prežíva. Tak bude napríklad klamár podozrievať z klamstva všetkých okolo seba a človek s dobrým a úprimným srdcom bude v každom vidieť to dobré. Pripomeňme si Wittgensteinove slová: *Svet šťastného je iný ako svet nešťastného*.

Literatúra

- BRÁZDA, R. (2002): Etika. In: Horyna a kol.: *Filosofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 109.
- HUBÍK, S. (1983): *Jazyk a metafyzika*. Kritika Wittgensteinovy filosofie. Praha: Academia.
- MONK, R. (1996): *Úděl génia*. Praha: Hynek.
- WITTGENSTEIN, L. (2005a): *Denníky 1914 – 1916*. Bratislava: Kalligram.
- WITTGENSTEIN, L. (2003): *Tractatus logico-philosophicus*. Bratislava: Kalligram.
- WITTGENSTEIN, L. (2005b): Přednáška o etice. *Organon F*, 12 (1), 72-79.

KREŠŤANSTVO A FILOZOFIA POHLADY KIERKEGAARDA A ŠESTOVA

JURAJ DRAGAŠEK

Katedra filozofie FF TU, Trnava, juraj.dragasek@gmail.com

The aim of this paper is to show the fundamental features of Kierkegaard's and Shestov's thinking about Christianity also with the consequences. These thinkers are known mainly as existentialists. Both of them justified that Greek philosophy and Christianity are incompatible. In their works these two thinkers refuse rationalistic approach to the phenomenon of Christianity. Concerning with religious theme, they still stay in philosophical area and give philosophical arguments for their convictions.

Keywords: Christianity – Philosophy – Faith – Kierkegaard – Shestov

„A ty, môj poslucháč, musíš sám v sebe uvážiť, či sa chceš pred touto autoritou skloniť či nie, prijať a veriť Slovu či nie. Ak nechceš, tak ho pre Boha na nebesiach neprijímaj, pretože je duchaplné alebo dômyselné či nádherné, pretože to by bol výsmech Bohu a kritika Boha“

(S. Kierkegaard)

Je syntéza kresťanstva a gréckej racionality samozrejímavá? Musí mať kresťanstvo racionálnu podobu, byť intelektuálne prítiahľivé, aby sme sa dostali k jeho podstate, alebo je racionalizmom zneutralizované kresťanstvo, ako píše Kierkegaard, len „rafinované estetické a intelektuálne pohanstvo s kresťanskou prísadou“ (Kierkegaard 2003, 109)? *Søren Kierkegaard* a *Lev Šestov* sú u nás známi ako existenciálni myslitelia. Podstatné však je, že ich existencializmus má bohaté obsahové vymedzenie a nezostáva len formálnou charakteristikou ich myslenia. V ich chápaní sa biblické myslenie (raná judeo-kresťanská tradícia) stáva nezlučiteľným a rovnako nekomplementárnym s filozofickým odkazom Grécka. Práve z tohto rozporu povstáva aj ich existenciálne myslenie.

Kierkegaard načrtáva rozdiel medzi gréckou tradíciou a biblickým myslením už vo svojom diele *Opakovanie*, kde nepriamo o sebe píše, že „nehľadá poučenie u nejakého svetoznámeho filozofa alebo u nejakého *professor publicus ordinarius*; uchyluje sa skôr k privatizujúcemu sa mysliteľovi, ktorému kedysi patrila nádhera sveta, ale neskôr sa stiahol zo života – inými slovami hľadá útočisko u *Jóba*, ktorý nefiguruje na katedre ani neručí za pravdu svojich viet uisťujúcimi gestikuláciami, ale sedí v popole, škrabe sa črepom, a bez toho, aby túto činnosť prerušoval, prednáša letmé pokyny a poznámky. Domnieva sa, že tu

našiel, čo hľadal; v tomto malom kruhu Jóba, jeho ženy a troch priateľov znie podľa jeho názoru pravda nádhernejšie, radostnejšie a pravdivejšie ako pri gréckom sympóziu“ (Kierkegaard 2006, 104). Po tom, čo sa v malom spise *Johannes Climacus alebo De omnibus dubitandum est* vyrovnal s novovekou a dobovou filozofickou tradíciou, spis *Filozofické drobnosti čiže Odrobinka filozofie* predstavuje Kierkegaardovo vykreslenie rozdielu medzi filozofickou tradíciou postavenou na Sokratovi a novozákonným kresťanstvom.

Sokratovská tradícia je podľa Kierkegaarda okrem iného charakteristická tým, že *pravda* je človeku vrodená, s pravdou sa človek rodí a úlohou filozofického života je túto pravdu prebudiť, aktualizovať (Kierkegaard 1997, 33-34). Z tohto určenia sa nevymyká ani skepticizmus, kde je pravda vymedzená negatívne. V kresťanskom chápaní je ale situácia úplne odlišná. Človek sa v kresťanstve chápe „ako niekto, kto stojí mimo pravdu (nie ako človek, ktorý k nej prichádza, ako prozelyta, ale ako ten, kto ju opúšťa¹, alebo ako nepravda). Je teda nepravdou“ (Kierkegaard 1997, 34).

Už len tento samotný rozdiel by stačil na dokázanie toho, že chápanie človeka je v týchto dvoch tradíciách odlišné. Vyplývajú z neho závažné dôsledky pre chápanie a úlohu filozofie.² Je evidentné, že ak v moci človeka nie je ani prístup k pravde, musí tento prístup a povedomie o pravde od niekoho dostať. Dostáva ho vo forme *viery*. Vieru chápem ako spôsob vnímania sveta, ktorý určuje istú *kvalitu* života. Avšak viera teda nie je vôľovým aktom, pretože ináč by bola v moci človeka. Vôľa však, keďže človek je ne-pravdou, je taktiež ne-schopná. Ak podmienku viery vlastní človek, „potom je *eo ipso* sám pravdou a okamih je iba príležitostný“ (Kierkegaard 1997, 72). Ako si môžeme všimnúť, okamih ako existenciálne zafarbený pojem, je obsahovo vymedzený. Je to moment, kedy sa človeku stáva informácia o historickej udalosti (narodenie Krista) východiskom pre večnosť. Prchavosťou okamihu sa naznačuje *diskontinuita, bezprostrednosť, skok*, ku ktorému dochádza v momente prijatia daru viery. Nejde o hegelovské, sprostredkované, pochopené prijatie viery. To je práve rozhodujúca chvíľa Kierkegaardovho diela. Ak sa prekonanie paradoxu, ktorý je podstatou viery (a vieru teda nemožno chápať ako doplnok k *poznaniu*) deje nezávisle od človeka, potom mu Kristus nie je len učiteľom ako Sokrates, ale skutočným *Spasiteľom, Vykupiteľom*.

Po tom, čo som naznačil rozdiel medzi *vzdelávateľskou* úlohou filozofie (v Sokratovskom chápaní) a kresťanstvom, ktorému sa nemožno naučiť, pozrieme sa na vzťah kresťanstva

¹ Človek, pôvodne stvorený na obraz Boží, pravdu poznal. Pripravil sa o ňu prvotným hriechom. Pozri poznámku prekladateľky (Kierkegaard 1997, 34).

² Kierkegaardovi, Šestovovi a nakoniec ani autorovi tohto článku nejde o popretie úlohy filozofie v kresťanstve. Ide iba o odlišenie jej úlohy, resp. o odlišenie *gréckej* filozofickej tradície od špecifickej biblickej „filozofie.“

a racionality. Kierkegaard so Šestovom naznačujú, že kresťanstvo sa racionalizáciou *neutralizuje*. Túto neutralizáciu, takmer bez zmienky o kresťanstve, Kierkegaard názorne opísal v diele *Literárna recenzia*, v tretej časti, pod názvom *Súčasnosť*.³ Kresťanstvo, keďže jeho kráľovstvo nie je z tohto sveta⁴, aby si zachovalo svoju špecifickosť, nemalo by sa zameniť s niečím ľudským. Ináč hrozí, že postupné *sprístupňovanie* kresťanstva racionalite zásadne zmení jeho *kvalitu*. „Od pokolenia do pokolenia sa nepatrične zľavovalo z určenia, čo je to byť kresťanom, až sa skoro dosiahol bod , *kde sa bez všetkého kresťanské bytie identifikuje s ľudstvom*. V tom istom okamihu je nemožné zabrániť zámene politiky s religiozitou, a v tom istom okamihu je kresťanstvo odstránené“ (Kierkegaard 2010, 297).

V Kierkegaardovom diele sa objavuje paralela s motívom myslenia Leva Šestova. Hovorím o paralele, nie o vplyve, pretože Šestovovo myslenie sa vyvíjalo do istej miery autonómne a o Kierkegaardovi väčšiu časť života nepočul. Zoznamuje sa s ním až potom, čo ho naň upozornil Husserl(!) (Copleston 2003, 394). Problém, kde sa ich myslenie stretáva, je problém *nevyhnutnosti*. Aj keď sa Šestov vo svojom vrcholnom diele *Atény a Jeruzalem* stavia kriticky ku Kierkegaardovi (Šestov 2006, 256-303), tento spoločný znak ich myslenia je motivujúci. Obaja vidia v racionalizme nielen filozofie, ale hlavne teológie, snahu (aj keď často neuvedomenú) podriaďiť Boha nevyhnutnosti, logickým zákonom, ktorá má urobiť z voluntaristického, slobodného Boha biblie, predvídateľného a prijateľnejšieho boha filozofie. Základom je pre nich vyňať Boha z moci zákonov. „Rozhodujúce je iba jedno: ,Bohu je všetko možné.‘⁵ Toto je večná pravda, a preto pravda v každom okamihu. Vraví sa to tiež len pre dennú potrebu, a pre dennú potrebu sa to vraví práve takto; ale ukáže sa to, až keď už človek nemôže ďalej a keď mu už ľudsky žiadna možnosť neostáva. Tu je dôležité, či uverí, že pre Boha je všetko možné; jednoducho, či bude *veriť*.⁶ Ale to je zasa návod k tomu, ako prísť o rozum; veriť znamená totiž prísť o rozum, aby sme získali Boha“ (Kierkegaard 1993, 144).

Aby sme sa priblížili mysleniu Šestova a pochopili zameranie jeho kritiky racionalizmu nielen v kresťanstve, musíme si zopakovať slávnu vetu z jeho raného diela *Apoteóza bezzásadovosti*: „Filozofia (sa – dopl. J.D.) musí vzdáť pokusov o nájdenie *veritates aeternae*.

³ „A toto najvyššie nadšenie nespočíva v rétorických povedačkách o vyššom, ešte vyššom a zo všetkého najvyššom, ale je poznateľné podľa svojej kategórie: že koná proti rozumu“ (Kierkegaard 1969, 69).

⁴ Evanjelium podľa Jána 18,36

⁵ Evanjelium podľa Matúša 19,26

⁶ To, že viera nie je (úplne) v moci človeka sme už spomenuli vyššie. Otázkou je či a do akej miery prešlo chápanie viery u Kierkegarda určitým vývojom.

Jej úlohou je naučiť človeka žiť v neistote – toho človeka, ktorý sa neistoty bojí zo všetkého najviac a schováva sa pred ňou za rôzne dogmy. Stručne povedané: úlohou filozofie nie je ľudí upokojsovať, ale znepokojsovať“ (Šestov 1995, 32). Úlohou filozofie teda nie je racionalizácia skutočnosti, hľadanie ideálneho obrazu sveta. V našom prípade, v prípade kresťanskej *filozofie*, teda nejde o to, aby sa vyložením a vystužením kresťanskej náuky človek uistoval o jej pravdivosti a tým svoje *bytie* na úkor svojho *myslenia* zbavoval zodpovednosti. Parmenidovsko-hegelovskú identitu myslenia a bytia⁷ Kierkegaard a Šestov rozhodne odmietli. Priorita bytia pred myslením sa potom v kresťanskom chápaní neprejavuje snahou o pochopenie ale *báznou a chvením*.

Viera, ako od poznania kvalitatívne odlišná a s poznaním nesúmerateľná forma ľudskej existencie, je pre Šestova nástrojom prekonávania vyššie spomenutej *nevyhnutnosti*, ktorá nielenže zväzuje Boha, ale je podstatná aj pre pochopenie človeka. Tým, že sa človek vrhol a stále vrhá do náručia nevyhnutnosti a neodolal a stále neodoláva lákadlám rozumu, sám sa obral a stále oberá o vlastnú slobodu, o slobodu myslenia.⁸ „Svetlo poznania, ktoré v raji pred hriechom pádom neexistovalo, človeku prinieslo obmedzenosť tým, že mu ukázalo domnelé hranice možného a nemožného, patričného a nepatričného, záhadného počiatku a nevyhnutného konca. Pokiaľ toto „svetlo“ neexistovalo, neexistovala ani obmedzenosť. Všetko bolo možné. Všetko bolo „veľmi dobré.“⁹ Boli začiatky, avšak neboli konce. Slovo „nevyhnutnosť“ bolo rovnako nezmyselné, ako je dnes pre nás nezmyselné slovo „sloboda““ (Šestov 2007, 68). Takto chápaná sloboda však nie je blaženým pobývaním človeka. Je to boj, v ktorom sa človek nemá o čo oprieť, neexistujú žiadne samozrejmosti.¹⁰

Aký je, alebo aký by mal byť teda pomer medzi vierou a poznaním v kresťanstve? Ústredným bodom je stretnutie kresťanskej zvesti s gréckou múdrosťou. Pokiaľ existuje možnosť (a tá je v našom prípade potvrdená dejinami), že sa pôvodne zamýšľaný harmonický vzťah viery a poznania zmení v nahradenie viery poznaním, treba spozornieť a zamyslieť sa nad adekvátnosťou takejto fúzie. Nie sú si teda viera a poznanie protikladné? Dokáže sa

⁷ Téza „Čo je rozumné, to je skutočné a čo je skutočné, to je rozumné“ je len preformulovaním tézy „myslenie a bytie je to isté.“

⁸ Stále ostáva problémom ako chápať vieru. Je to akt človeka, alebo dar Boha? Kierkegaard sa rozhodol pre druhú možnosť. Šestov si takto otázku nepoložil, išlo mu skôr o *kvalitatívne* uchopenie viery.

⁹ Kniha Genezis 1,31.

¹⁰ Z pozície existencializmu zachytil geniálne motív snahy o pochopenie viery Šestov, keď modifikuje evanjeliový príbeh o vyliečení chromého: „Keď počuje: vstaň, vezmi si svoje lôžko a choď, odpovedá: dajte mi moje barle, aby som sa mal o čo oprieť“ (Šestov 2006, 47).

rozum uspokojiť s priestorom mu vymedzeným alebo jeho nároky rastú priamo úmerne s jeho úspechmi? A aká je pozícia viery, ktorá sa podopiera poznaním? Na tento problém upozorňoval už Kierkegaard, keď hovoril o tom, že rozum pri posudzovaní niečoho neznámeho (v našom prípade tajomstva viery) zabľúdi a zamení si *bytosť* rozdiel s *bytosťou* rovnosťou (Kierkegaard 1997, 62). Šestov sa k tomuto problému stavia takto: „Viera, ktorá začína takými vonkajšími vecami (snahou o jasnosť a zreteľnosť viery – dopl. J.D.), je viera čisto formálna a jej pozíciu musí zaujať viera pravá. Ak k tomu nedôjde, ľudia budú musieť *predložiť požiadavky veriť v také veci, v ktoré už veriť nemôžu, pretože sa dostali na určitý stupeň vzdelanosti* (to zvlášť zdôrazňujem)“ (Šestov 2006, 126).

Ďalším zaujímavým momentom zhody Kierkegaarda so Šestovom je presvedčenie o nemožnosti hájiť náboženskú pravdu diskurzívnym spôsobom. Len racionálna pravda je samozrejماً, len ona môže byť ospravedlňovaná. Kierkegaard vo svojom diele využíval najmä nepriamu metódu, ktorú paradoxne prebral od Sokrata.¹¹ Pravda totiž, ktorá sa stane všeobecnou, sa prestáva stávať pravdou pre jednotlivca (Kierkegaardova výhrada) a všeobecná pravda by nahradila existenciálny rozmer náboženstva za epistemologický (Šestovova výhrada).

Neochudobňuje kresťanstvo svoju vieru tým, že ju chce ospravedlniť pred rozumom? Prečo by sa viera mala zodpovedať *zákonu protirečenia*, *zákonu dostatočného dôvodu* alebo iným? Nie je pôvodná viera nepoškvrnená poznaním nutnosti *krajšia*, *živšia* a najmä *vášnivejšia*? Pokiaľ sa totiž viera spojí s poznaním, dochádza k tomu, že človek verí preto, lebo vie, že to, v čo verí, je správne. Zdá sa, že práve to je podstatou kresťanstva. Potom však viera nie je nič iné ako ľudská zásluha a spása je tým pádom v rukách človeka. No práve tým sa ruší odkaz kresťanského náboženstva. Človek nemá veriť a konať preto, lebo *vie*, že je to dobré; to je podstatou morálky. A ak nechceme redukovat' kresťanstvo na morálku (čo je základný predpoklad, z ktorého vychádza autor), potom sa treba vierou *odovzdať* do rúk Boha. Práve v tomto odovzdaní spočíva existencializmus Kierkegaarda a Šestova.

„Kierkegaard hlása existenciálnu filozofiu, ktorej zdrojom je viera a samozrejmosti prekonáva. Kierkegaard pokračuje od Hegela, tohto slávneho *professor publicus*, k súkromnému mysliteľovi Jóbovi. Voči rozumu Grékov stavia do protikladu absurdnosť: počiatok filozofie nie je údiv, ako sa dočítame u Platóna a Aristotela, ale zúfalstvo (*De*

¹¹ Sokrata si Kierkegaard napriek tomu, že sa chcel od neho jasne odlíšiť, vážil a ostal od jeho maieutickej metódy závislý.

*profundis ad te, Domine, clamavi*¹²). Na miesto *credo ut intelligam*¹³ Kierkegaard stavia *credo ut vivam*¹⁴ (Šestov 2006, 459).

Literatúra

COPLESTON, F. (2003): *Russian philosophy*. London; New York: Continuum.

KIERKEGAARD, S. (2010a): De omnibus dubitandum est. In: Kierkegaard, S.: *Z deníků a papírů*. Brno: CDK.

KIERKEGAARD, S. (1997): *Filosofické drobký aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia.

KIERKEGAARD, S. (2003): Hledisko mé spisovatelské činnosti. In: Kierkegaard, S.: *Má literární činnost*. Brno: CDK.

KIERKEGAARD, S. (1993): Nemoc k smrti. In: Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas.

KIERKEGAARD, S. (2006): *Opakování*. Praha: Vyšehrad.

KIERKEGAARD, S. (2010b): Ozbrojená neutralita. In: Kierkegaard, S.: *Z deníků a papírů*. Brno: CDK.

KIERKEGAARD, S. (1969): *Současnost*. Praha: Mladá fronta.

ŠESTOV, L. (1995): *Apoteóza vykořeněnosti*. Praha: Herrmann & synové.

ŠESTOV, L. (2006): *Ahény a Jeruzalém*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o..

ŠESTOV, L. (2007): *Noc v Getsemanech. Pascalova filosofie*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma s.r.o.

¹²Z hlbin volám k tebe, Pane. – pozn. J.D.

¹³Verím, aby som rozumel.

¹⁴Verím, aby som žil.

CESTA OSAMOTENOSTI V NIETZSCHEHO FILOZOFII

MIROSLAV DUŠKO

Katedra filozofie, Filozofická fakulta UMB, Banská Bystrica, miroslav.dusko@umb.sk

This article is anthropologically oriented and dedicated to Nietzsche's view of human aloneness, specifically examining so-called path of aloneness (besides aloneness, this article refers to the both loneliness and solitude). Man on this path of aloneness is often not part of the society. Aloneness submitted by Nietzsche is not a passive form of doing nothing, but an active and dynamic form of rebirth of man. This path is also the path of life and self knowledge.

Key words: Aloneness – Loneliness – Solitude – Path – Nietzsche

1 Úvodná poznámka

Skôr než sa budeme zaoberať samotnou cestou osamotenosti v Nietzscheho filozofii, je potrebné si ozrejmiť, čo termín osamotenosti znamená, aby sme si ho nezamieňali s takými termínmi ako je osamelosť či samota. Zároveň dôvodom tohto prvotného ozrejmenia je aj to, že samotné hranice medzi týmito termínmi (osamotenosť, osamelosť a samota) sú nejasné, hmlisté, nepevné a často sa v jazyku zamieňa jeden termín za druhý.

Ak chceme hovoriť o *osamotenosti*, je dôležité si uvedomiť, že osamotenosť je „tvorená priestorovým a/alebo časovým separovaním sa od ostatných. Tento druh odstupe je v podstate neutrálny“ (Mijuskovic 1979, 50). Práve táto charakteristika osamotenosti ako neutrality je veľmi dôležitá. Na základe tohto postulátu neutralnosti môžu byť následne Nietzscheho myšlienky o ľuďoch mimo spoločnosti zastrešené práve osamotenosťou – z nej vychádza osamelosť a samota, avšak ako bolo spomenuté vyššie, osamotenosť nie je to isté ako osamelosť alebo samota.

Osamelosť je na rozdiel od neutrálnej osamotenosti negatívnou skúsenosťou. „Často je definovaná ako pocit odpojenosti a izolácie“ (Ankrom 2009), pričom odpojenosťou sa myslí bolestná strata kontaktu s ľudskou osobou. Keď je človek osamelý, tak sa cíti mizerne, nešťastne a bolestne prázdno (Booth 2000). Osamelosť je krutá, človek v nej cíti deficit a pocit odcudzenia (Marano 2003).

Samota je často chápaná ako „zdravá alternatíva ... pre hlbokú skúsenosť rastu, ako je meditácia, vizualizácia, počúvanie hudby“ (Booth 2000). Je ponímaná ako pozitívne vyrovnanie sa s časom, ktorý človek prežíva sám bez druhých ľudí (Hollenhorst, Frank,

Watson 1994, 234). Je to konštruktívny stav, v ktorom človek nachádza a spoznáva samého seba, je to čas tvorby a vnútorného hľadania (Marano 2003).

Toto osamotené separovanie sa jedinca od ostatných žijúcich tvorov výstižne vyjadril Paul Tillich, ktorý hovorí, že „byť nažive znamená byť v tele – v tele oddelenom od ostatných tiel. A byť oddelený znamená byť sám“ (Tillich 1963, 15), teda osamotený. Túto oddelenosť alebo osamotenosť môže človek následne prežívať (a často ju aj prežíva) buď negatívne alebo pozitívne. Pri negatívnom prežívaní ide o osamelosť, pri pozitívnom o samotu. Tu sa možno aj jasnejšie ukazuje dôvod postulácie termínu osamotenosť, ktorý je akýmsi koreňom, z ktorého následne vyrastajú termíny osamelosť a samota.

2 Nietzscheho cesta osamotenosti

Cestu osamotenosti môžeme nájsť hlavne v najznámejšej Nietzscheho postave, Zarathustrovi, ktorý hovorí: „stojím teraz pred svojím posledným vrcholom a pred tým, čoho som bol až doteraz ušetrený. Ach, musím sa dať na svoju najťažšiu cestu! Ach, začal som svoje najosamejšie putovanie“ (Nietzsche 2002, 108).¹ Zarathustra sa ale nenachádza iba na ceste osamotenosti (osamotenosť v jeho prípade nie je iba neustále putovanie), ale na základe toho, že takmer každá cesta väčšinou niekam vedie, tak zotrváva Zarathustra aj na miestach v prírode, ktoré sú však tiež poznačené osamotenosťou. Ide o pobyt v osamotenosti, keď „som zase sám a sám chcem byť, sám s čistým nebom a voľným morom“ (Nietzsche 2002, 114).² Cesta a následný pobyt v osamotenosti sa v Nietzscheho filozofii odohrávajú vo veľa prípadoch v prostredí horstiev, ale aj mora. Tieto tzv. „kulisy“ často slúžia nielen na opis vzťahu medzi pustotou a opustenosťou prostredia a osamotenosťou individua, ale toto putovanie a pobyt ešte znásobujú. Nietzsche síce mohol opísať človeka v osamotenosti v ľudskej spoločnosti, v meste a pod., ale uchýlil sa k tomu, že opisuje človeka v osamotenosti prírody. Načrtáva sa pred nami otázka: prečo zvolil Nietzsche toto prepojenie

¹ V origináli Nietzsche používa na opis osamotenosti slovo *einsamste*, pričom *einsam* môže v preklade znamenať nielen *osamote*, ale aj *osamelý* (Kováčová, Péchyová, Vokounová 2004, 528), či dokonca *samotný* (Vavrková 1978, 98). Spojenie *einsam werden* zase znamená *osamieť* (Juríková 1997, 324). Originálny Nietzscheho text znie: „ich stehe jetzt vor meinem letzten Gipfel und vor dem, was mir am längsten aufgespart war. Ach, meinen härtesten Weg muss ich hinan! Ach, ich begann meine *einsamste* Wanderung!“ (Nietzsche 1883-1885, 122).

² Na vyjadrenie slova *sám* Nietzsche v pôvodnom znení používa slovo *allein*, ktoré je prekladané jednak ako *osamote* a *osamelý* (Kováčová, Péchyová, Vokounová 2004, 528), ale aj ako *sám* (Vavrková 1978, 33). Originálny Nietzscheho text znie: „*Allein* bin ich wieder und will es sein, *allein* mit reinem Himmel und freiem Meere“ (Nietzsche 1883-1885, 129).

medzi človekom a prírodou? Možno je niečo v ľudskej prirodzenosti, že v prírode vidíme to, čo dáva človeku silnejší a hlbší rozmer. Akoby toto prostredie dávalo človeku možnosť zušľachtovania a rastu (v postave Zarathustru môžeme vidieť reflexie mnohých skutočných, ale aj mýtických osôb, ktoré na základe pobytu v nehostinnej prírode dosiahli vznešenosť a silu – patrí sem nespočítateľné množstvo askétov, mníchov, pustovníkov, pútnikov, dobrodruhov, filozofov a mnohých iných).

Nietzsche sa neobmedzuje len na postavu Zarathustru. Na cestu osamotenosti sa môže vydať aj obyčajný človek, ale aj on už je istým spôsobom výnimočný, pretože sám čelí krutosti sveta – „tak ako na dujúcom mori, ktoré je nekonečné do všetkých smerov ... v člene svojom sedí lodník a dôveruje slabej loďke, tak nevzrušený sedí uprostred sveta múk jednotlivý človek“ (Nietzsche 1993b, 14).

Okrem morskej rozľahlosti, ktorá človeka núti vzdorovať nepriazni osudu a sveta, a ktorá človeka takmer úplne oddeľuje od zvyšku ľudstva, resp. človek je tu omnoho viac oddelený od druhých ako na pevnine, vidí Nietzsche osamotenosť vo veľkej miere v mrazivých horských výšinách. Takíto ľudia potom „susedia orlom, susedia snehu, susedia slnku“ (Nietzsche 2002, 70).³ Pobyt v tomto priestore robí človeka chtiac či nechtiac tvrdým a zoceleným. Človek sa tu zbavuje nielen slabosti a priemernosti, ale aj nepravdivosti sveta. Podľa Nietzscheho, na to, aby sme jasne pochopili svet, je nevyhnutné „vystúpiť až do výšok, kam vystupujú myslitelia, do čistého a ľadového alpského vzduchu, kde už nie je zamlžovanie a zastieranie, kde sa bytostná povaha vecí ukazuje drsne a nepoddajne, ale s nevýratnou zrozumiteľnosťou! Len v takýchto myšlienkach sa duša stáva osamelou a nekonečnou“ (Nietzsche 1992, 47).⁴

Cesta osamoteného Zarathustru smeruje do priestorov, kde je človek sám a kde je len majestátnosť a drsnosť prírody. Avšak do týchto výšin sa treba dostať, prepracovať, vystúpiť. Neprídu k človeku samé – človek musí vynaložiť úsilie, aby mohol žiť v mrazivej osamotenosti. V tomto je špecifikum Nietzscheho pohľadu na ľudskú osamotenosť (a tým aj špecifikum pohľadu na osamelosť a samotu), ktorá je tu chápaná ako dynamický živý proces,

³ Tu môžeme vidieť istú podobnosť alebo skôr inšpiráciu Schopenhauerovými myšlienkami, ktorý tvrdí, že „skutočne veľkí duchovia hniezdia ako orly vo výšine, sami“ (Schopenhauer 1997, 158).

⁴ Nietzsche sa v pôvodnom nemeckom znení opäť uchyľuje k slovu *einsam*. Originálny Nietzscheho text znie: „So hoch zu steigen, wie je ein Denker stieg, in die reine Alpen - und Eisluft hinein, dorthin wo es kein Vernebeln und Verschleiern mehr gibt, und wo die Grundbeschaffenheit der Dinge sich rauh und starr, aber mit unvermeidlicher Verständlichkeit ausdrückt! Nur daran denkend wird die Seele *einsam* und unendlich“ (Nietzsche 1873-1876).

ktorý nie je poznačený nečinnosťou a lenivosťou. V súčasnosti sa samota a osamelosť chápe skôr ako niečo statické, letargické, apatické, melancholické, ako niečo zbavené dynamiky. Akoby osamotený človek musel byť vyvrhnutý a vytrhnutý zo života a sveta, a až opätovný návrat späť do spoločnosti navráti človeka aj do dynamiky života. U Nietzscheho to tak nie je.⁵

U neho je osamotenosť často putovaním. Putovanie je niečo dynamické, niečo, čo človeka posúva dopredu, niečo, čo ho ponára do jeho vlastného vnútra. Okrem reálnej fyzickej cesty osamotenosti môžeme hovoriť aj o duchovnej ceste, pričom často na to, aby sa mohla uskutočniť skutočná cesta osamotenosti, je potrebná práve táto duchovná cesta. Potom si človek podobne ako Zarathustra môže povedať, že „opustil svoju domovinu i jazero svojej domoviny a odišiel do hôr. Tu sa kochal svojím duchom a svojou samotou a ani po desiatich rokoch sa ich nenabažil“ (Nietzsche 2002, 7).⁶ Motívom tohto putovania je nielen túžba po mrazivých výšinách a nehostinnej pustine, ale aj snaha objaviť a preskúmať hlbiny svojej duše. Toto sú podľa nás jedny z dôležitých a aktuálnych odkazov Nietzscheho filozofie – pokus o svoju vlastnú introspekciu, pričom človek často svoje vnútro nachádza práve v prírode. Z toho plynie, že pokiaľ bude čím ďalej, tým menej možné vykonať putovanie do ozajstných mrazivých a rozľahlých končín, tak tým sa čoraz ťažšie bude dať uskutočniť aj Nietzscheho pokus o vlastnú introspekciu.

V duchovnom aspekte tohto putovania jedinec dosahuje v odlúčenosti a separácii svoju hĺbku. A práve po tejto ceste, na ktorej človek nenachádza nič iné, len svoje zákutia, je podľa Nietzscheho nevyhnutné ísť – teda, ak sa človek rozhodol hľadať samého seba. Ak sa na toto odhodlal, tak je dôležité nielen ísť, ale niekedy aj bežať. Bežať preto, aby sa človek

⁵ V Nietzscheho myšlienkach vidíme skôr poukaz na to, že práve človek v spoločnosti je akoby v zajatí statickosti. Spoločenský človek je situovaný do nižšej sféry, osamotený človek do vyššej. Práve tento rozdiel je poznačený pohybom – dostať sa do výšin (tam hore) si vyžaduje pohyb a energiu. Na to, aby človek žil v spoločnosti (tam dole) nepotrebuje nikam stúpať a namáhať sa. Nietzsche explicitne hovorí: „nad dymom a špinou ľudských nížin je vyššie, jasnejšie ľudstvo ... náležime k nemu ... pretože sme chladnejší, jasnejší, bystrejší, osamelejší, pretože znášame samotu, vyhľadáваме ju, žiadame ju ako šťastie ... pod mračnami a bleskami žijeme ako pod sebe rovnými“ (Nietzsche 1993a, 39-40).

⁶ Pre slovo *opustil* používa Nietzsche termín *verliess* (minulý čas od slovesa *verlassen* – opustiť). Komplikácie ale začínajú pri preklade termínu *Einsamkeit*, ktorý môže znamenať na jednej strane *samotu* (Kováčsová, Péchyová, Vokounová 2004, 600), ale aj (Vaverková 1978, 674), no na druhej strane aj *osamelosť* (Vaverková 1978, 576). Preto z dôvodu možnosti prekladu slova *Einsamkeit* jednak ako samoty a jednak ako osamelosti je potrebné hľadať význam tohto termínu skôr v kontexte, v akom ho Nietzsche používa vo svojich dielach. Originálny Nietzscheho text znie: „*verliess* er seine Heimat und den See seiner Heimat und ging in das Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner *Einsamkeit*“ (Nietzsche 1883-1885, 3).

dostatočne vymanil z osídien spoločnosti, aby utiekol tam, kde je len on sám. Myslíme si, že aj preto bežal Zarathustra, „bežal a bežal a nenašiel už nikoho a bol sám a nachádzal stále seba samého a tešil sa zo svojej samoty a chlipkal si z nej a myslel na dobré veci, – celé hodiny“ (Nietzsche 2002, 197).⁷

Cesta osamotenosti privádza človeka do opustenosti a izolácie. Na to, aby mohol človek podstúpiť túto cestu, ktorá ho privedie k jeho výšinám, musí mať korene v hĺbinách. Nietzsche sa pýta „odkiaľ sa berú najvyššie vrchy?“ a zároveň hneď odpovedá: „tu som sa naučil, že prichádzajú z mora ... z hĺbočín musí najvyššie do svojej výšky dospieť“ (Nietzsche 2002, 109). Podobne ako najvyššie štíty, aj najvyšší človek zostupuje čo najnižšie, aby mohol vyjsť čo najvyššie. Hĺbinu či nízinu môžeme chápať jednak ako: 1. objavenie najhlbších základov svojej osobnosti; alebo ako 2. púť, ktorá človeka privádza z nížin priemernosti do výšin vznešenosti. Aby mohol človek prebývať vo výškach vznešenej osamotenosti potrebuje práve toto ukotvenie v hĺbinách svojej duše. Táto cesta človeka privádza k jeho vlastnému spoznaniu. Privádza ho na miesto, kde človek stojí „pred svojím najvyšším vrchom ..., pred svojou najdlhšou púťou, preto musím teraz zostúpiť hlbšie, ako som kedy dolu zišiel: – hlbšie do bolesti, ako som kedy do nej vnikol, dolu, až do jej najčernejších vĺn!“ (Nietzsche 2002, 109). Zostup do hĺbín je tu len obrazným vyjadrením, no napriek tomu ide o naozajstnú snahu dostať sa tam, kde človek ešte neprenikol. Je to „trýznivé a nebezpečné počínanie, takto sa do seba zarývať a násilne sa predierať do vnútra svojej bytosti“ (Nietzsche 1992, 8).

Nejde čisto o pokojnú a harmonickú meditáciu alebo niečo podobné. Táto introspekcia sa viaže s bolesťou, trýznivosťou a utrpením, pričom tento proces človek často ani nedovedie do úplného konca. Musel by byť navyknutý na bolesť.⁸ Tú nakoniec človek nájde aj v mrazivej osamotenosti. Je to bolestivá cesta. Prečo by mal teda človek ísť po tejto ceste bolesti? Nie je výhodnejšie a lepšie zostať v pokoji priemernej spoločnosti? Ak chce človek spoznať samého seba, tak sa na túto cestu musí podujat'. Musí ísť „po ceste k sebe samému! Popri tebe samom vedie tvoja cesta, a popri tvojich siedmich čertoch! Sám si budeš kacírom a bosorkou

⁷ Slová *allein* a *Einsamkeit* sme ozrejmlili v poznámkach vyššie, kde sme tiež naznačili problematickosť prekladu slova *Einsamkeit* do slovenčiny. Z kontextu sa však použité slovo *Einsamkeit* zdá byť vyjadrením pozitívnej *samoty*. Originálny Nietzscheho text znie: „Und Zarathustra lief und lief und fand Niemanden mehr und war *allein* und fand immer wieder sich und genoss und schlürfte seine *Einsamkeit* und dachte an gute Dinge“ (Nietzsche 1883-1885, 224).

⁸ Nietzsche pod bolesťou nevidí niečo, čo sa má z ľudského života eliminovať. Naopak, bolesť je tým, čo človeku umožňuje dosiahnuť silu a vznešenosť. V istom zmysle môže ísť o niečo podobné ako sú Jaspersove *hraničné situácie*.

a veľtcom a bláznom a pochybovačom a nesvätým a zlosynom. Sám musíš zhorieť vo vlastnom plameni“ (Nietzsche 2002, 45).⁹ K tejto živej, dynamickej a ohnivej premene je nutné, „aby sme zostúpili do svojej poslednej hĺbky a zbavili sa všetkej dôverčivosti, všetkej dobromyseľnosti, hmlistosti, miernosti, priemernosti, do ktorých sme predtým možno vkladali svoju ľudskosť. Pochybujem, či takáto bolesť „zlepšuje“ – ; ale viem, že nás prehlbuje“ (Nietzsche 2001, 12).

3 Záver

Tak ako panujú nejasnosti v rôznej odbornej filozofickej a psychologickej literatúre, ktorá sa snaží určiť a vymedziť isté pevné (resp. aspoň sčasti jasné) línie medzi samotou, osamelosťou a osamotenosťou, tak podobné nejasnosti¹⁰ nachádzame aj u Nietzscheho. Hoci sme dnes svedkami rôznych pokusov o definície týchto pojmov, tak je otázne, či táto snaha bude úspešná. Dôvod prepojenia medzi Nietzschem a súčasnými výskumami v oblasti stavov osamotenosti je ten, že v osobe Nietzscheho môžeme vidieť akýsi základný kameň problematiky stavov osamotenosti, ktorá sa začala pertraktovať vo filozofii (okrem Nietzscheho spomeňme napr. Kierkegarda, Schopenhauera či Thoreaua).

⁹ V takmer celej jednej kapitole s názvom *Vom Wege des Schaffenden*, z ktorej sme vybrali daný citát, sa často spomína slovo *Einsamer*, ktoré je v slovenskom znení preložené ako *osamelý*, pričom sa skôr zdá, že by tento termín mal vyjadrovať človeka *samotára* (alebo *osamelca*?) – ako sme už naznačili vyššie, tak nejednoznačnosť prekladu slova *Einsamkeit* (a s ním spojené nemecké termíny) vedú k tomu, že sa môžu prekladať významom inklinujúcim k samote, ale aj k osamelosti (podstatným kritériom rozlišovania by mal byť teda kontext, v akom sa dané slovo nachádza – čo však nie je vždy jednoduché a jasné). Dôvodom, prečo sa venujeme problematike slova *Einsamer* je jednak jeho príbuznosť so slovami *einsam* a *Einsamkeit*, ale aj fakt, že týmto slovom začína aj nami vybraná citácia.

Okrem toho sa v texte spomína aj slovo *sám*, ktoré však v nemeckom origináli neznie *allein*, ale *selber* (*selbst*, *selber* znamená sám, ale vo význame *urobím to sám* (Vaverková 1978, 674)). Vidíme tu teda posun od stavu *byť sám* k činnosti, ktorú nemôže urobiť nik iný, len my sami. Originálny Nietzscheho text znie: „*Einsamer*, du gehst den Weg zu dir *selber*! Und an dir *selber* fuhrst dein Weg vorbei und an deinen sieben Teufeln! Ketzer wirst du dir *selber* sein und Hexe und Wahrsager und Narr und Zweifler und Unheiliger und Bösewicht. Verbrennen musst du dich wollen in deiner eignen Flamme“ (Nietzsche 1883-1885, 49).

¹⁰ Slovom *nejasnosti* nechápeme niečo negatívne, pretože často v skutočnom živote medzi stavmi osamotenosti, samoty a osamelosti nie sú pevné a nepriechodné hranice (skôr naopak). Preto aj Nietzscheho terminológia podľa nás presnejšie vystihuje skutočné prežívanie stavov osamotenosti ako mnohé vedecké pokusy o presné a raz a navždy dané vymedzenie medzi osamotenosťou, osamelosťou a samotou (nie nadarmo je Nietzsche radený k nesystematickej filozofii, či k filozofii života).

Treba však povedať, že je rozdiel o stavoch osamotenosti iba písať a naozaj tieto stavy prežívať. Nietzsche o týchto problémoch nielen písal, ale často ich aj zažíval. Možno aj preto sa problematika osamotenosti stala jeho častým námetom (hoci niekedy sa táto téma skrýva za problémom autenticity, vznešenosti, elitárskosti, moci, sily a pod.), ktorý by však nemal byť prehliadaný, pretože s problematikou negatívnej vetvy osamotenosti (osamelosti) sa musí vyrovnávať takmer každý človek v každej dobe a takmer v každej etape svojho života. Aktuálnosť skúmania danej problematiky vidíme aj v tom, že veľa významných osobností v histórii ľudstva, či už to boli filozofi, politickí alebo náboženskí myslitelia, spisovatelia, umelci atď., sa dotýkali tohto problému a snažili sa ho ostatnému svetu priblížiť rôznymi formami – svojim životom, básňami, románmi, obrazmi, skladbami, pričom Nietzscheho forma vyjadrenia osamotenosti tkvie vo veľkej miere v jeho personifikovanej filozoficko-literárnej postave Zarathustru.

Ako sme už uviedli vyššie v článku, tak Nietzsche sa stavia k tomuto fenoménu originálne. Nevidí v osamotenom indivíduu apatického a letargického človeka, ktorý zanevrel na život a oddáva sa lenivosti. Naopak, v osamotenom človeku sa zbiehajú siločiar dynamiky, tvorivosti, výlučnosti, hĺbky a sily. Ide o dynamickú osobu, ktorá sa podujíma na putovanie do hĺbok svojho vnútra, pričom sa často toto duchovné putovanie prepája aj so skutočným fyzickým putovaním do osamotenosti prírody.

Dnes máme však o osamotenom človeku skôr inú mienku ako mal Nietzsche. Často sa, možno podvedome, považuje za úspešného človeka ten, kto má veľa kontaktov a je skôr extrovertného zamerania. Napriek tomu cítime obdiv k tým osobám, ktoré nehľadiac na normy spoločnosti vyhľadávajú osamotenosť. Akoby ľudský potenciál rástol v osamotenom priestore – toho si však bol vedomý už Nietzsche. Silu človeka videl v jeho výške, mimo spoločnosti, tam, kde človek stretne len minimum ľudských bytostí – preto je človek odkázaný sám na seba, stáva sa samostatným, istejším, rozhodnejším a silnejším.

Okrem tejto spomenutej dynamiky (resp. cesty medzi nížinami a výšinami) je potrebné vyzdvihnúť aj ďalší druh dynamiky – a to ten, že často sa slobodne zvolená samota môže premeniť na krutú a bolestivú osamelosť (u Nietzscheho sa totiž tieto fenomény vyskytujú a prelínajú aj s bolesťou, utrpením, ale aj kreativitou a vnútorným rastom). Prepojenie môžeme nájsť aj medzi už vyššie spomenutými formami cesty osamotenosti (duchovnou a fyzickou). Snaha nájsť samého seba, svoju hĺbku, svoje dno, základy svojej osobnosti, sa často odvíja v porozumení okolitému svetu, v harmonickom súžití s prírodou a jej rešpektovaním.

Napriek doteraz spomenutému treba podotknúť, že osamotenosť človeka a hľadanie jeho hĺbky môže prerásť až do nezdravých medzí, ktoré sa môžu prejavovať mizantropizmom a elitárskosťou. Táto filozofia výlučnosti v sebe nesie zárodoky takých tendencií, ktoré môžu prerásť do minimalizovania a zľahčovania úlohy druhých ľudí v živote človeka, resp. do averzie voči spoločnosti a ľudom. Takýto postoj potom môže v človeku posilovať krutú bolesť osamelosti, ktorá sa môže pretaviť do depresie a letargie. Okrem toho sa v Nietzscheho filozofii nachádza aj základný kameň tých hnutí, ktoré stavajú na nerovnosti a rozdieloch medzi ľuďmi (argumentujúc práve rozdielom medzi väčšinou spoločnosti a úzkou skupinou silných, osamotených, zo spoločnosti vydedených ľudí), čo môže mať katastrofálne následky.

Pri vyvarovaní sa prílišného preceňovania sily jednotlivca a zľahčovaní úlohy druhých ľudí pre náš život, je možné povedať, že Nietzscheho filozofia môže v človeku podporiť isté pozitívne vlastnosti, ako je kreativita, samostatnosť, odolnosť a mnohé iné. Tento mysliteľ poukazuje aj na prepojenosť medzi duchovným svetom človeka a prírodou, ktorá sa stala v mnohých až básnických obrazoch akýmsi ideálnym prostredím. Okrem toho sa taktiež otvára aj priestor pre polemiku, či budeme vôbec schopní odhodlať sa na cestu osamotenosti, ak zdevastujeme prírodu a odcudzíme sa svojej podstate. Ak pridáme o tieto dva fenomény, nezanikne potom reálna a zdravá možnosť uskutočniť samotárske a osamelé putovanie do prírody, ktoré sa stalo pre Nietzscheho vyjadrením pokusu o autenticitu človeka? Nepridáme o ten prameň zdravej a posilujúcej osamotenosti, ktorá nám ukazuje kým sme, čo v nás vlastne je a čo by z nás mohlo byť?

Literatúra

- ANKROM, S. (2009): The Psychological and Health Consequences of Loneliness. *Medical Review Board* [online]. Dostupné na internete: <http://panicdisorder.about.com/od/livingwithpd/a/Loneliness.htm> (Dátum návštevy: 25. 4. 2013).
- BOOTH, R. (2000): Loneliness as a Component of Psychiatric Disorders. *MedGenMed* (2(2), 2000) [online]. Dostupné na internete: <http://www.medscape.com/viewarticle/430545> (Dátum návštevy: 25. 4. 2013).
- HOLLENHORST, S., FRANK, E., WATSON, A. (1994): The capacity to be alone: Wilderness solitude and growth of the self. *International Wilderness Allocation, Management, and Research*. Fort Collins, CO: International Wilderness Leadership, 234-239.
- JURÍKOVÁ, M. (1997): *Slovensko-nemecký slovník*. Bratislava: SPN.

- KOVÁCSOVÁ, E., PÉCHYOVÁ, E., VOKOUNOVÁ, A. (2004): *Nemecko-slovenský a slovensko-nemecký slovník*. Bratislava: SPN.
- MARRANO, H. E. (2003): What is solitude?. *Psychology Today* [online]. Dostupné na internete: <http://www.psychologytoday.com/articles/200308/what-is-solitude> (Dátum návštevy: 25. 4. 2013)
- MIJUSKOVIC, B. L. (1979): *Loneliness in philosophy, psychology and literature*. Assen: Van Goreum Publishers.
- NIETZSCHE, F. (1883-1885): *Also sprach Zarathustra* [online]. Dostupné na internete: www.wissensnavigator.com/documents/zarathustra.pdf (Dátum návštevy: 25. 6. 2014)
- NIETZSCHE, F. (1993a): *Duševní aristokratismus*. Olomouc: Votobia.
- NIETZSCHE, F. (1992): *Nečasové úvahy II*. Praha: Mladá fronta.
- NIETZSCHE, F. (2001): *Radostná věda*. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, F. (2002): *Tak vřavel Zarathustra*. Bratislava: Iris.
- NIETZSCHE, F. (1873-1876): *Unzeitgemässe Betrachtungen* [online]. Dostupné na internete: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Unzeitgem%C3%A4%C3%9Fe+Betrachtungen/3.+Schopenhauer+als+Erzieher> (Dátum návštevy: 25. 6. 2014)
- NIETZSCHE, F. (1993b): *Zrození tragedie z ducha hudby*. Praha: Gryf.
- SCHOPENHAUER, A. (1997): *O životnej múdrosti*. Bratislava: Belimex.
- TILLICH, P. (1963): Loneliness and Solitude. *The eternal now*. New York: Charles Scribneris sons, 15-25.
- VAVERKOVÁ, I. (1978): *Nemecko-slovenský a slovensko-nemecký slovník*. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo.

Tento príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu VEGA 1/0182/13 *Problém osamelosti živate súčasného človeka (filozofické skúmania)*.

ČO UKAZUJE NOZICKOV STROJ NA ZÁŽITKY?

ADAM GREIF

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava, adam.greif@yahoo.com

Nozick's thought experiment, The Experience Machine, is supposed to support a premise of an argument, that presents an objection against the conception of ethical hedonism. In this contribution, a series of objections to the thought experiment itself is presented. On closer inspection, it seems that the experiment is riddled with psychological biases, which prevent its being a plausible test of our ethical intuitions. As a result, the respondent does not answer the experiment's explicit inquiry: "Would you use the machine?" but, unknowingly, completely different and for the purposes of this discussion irrelevant questions.

Keywords: Pleasure – Non-Instrumental value – Reality – Thought experiment – Intuition

1. Úvod

Vo svojom príspevku by som chcel prezentovať niekoľko myšlienok, namierených proti myšlienkovému experimentu Roberta Nozicka – *Stroj na zážitky*. Rád by som obhájil názor, že experiment nepredstavuje závažnú námietku proti etickému hedonizmu. Myslím si, že buď sú podobné myšlienkové experimenty nespoľahlivé alebo, ak sú spoľahlivé, tak sa dá formulovať iný a rovnako presvedčivý, ktorý vedie skôr k opačnému záveru – teda k podpore etického hedonizmu.

V prvej časti predstavím *Stroj na zážitky*. V druhej časti sa pokúsim, pomocou iného myšlienkového experimentu ukázať, že Nozickove námietky proti použitiu stroja na zážitky nie sú opodstatnené. V tretej časti sa pokúsim poskytnúť vysvetlenie pre výsledok, ktorý stroj na zážitky ako experiment bežne poskytuje. Zároveň tým otvorím tému spoľahlivosti metódy používania týchto myšlienkových experimentov.

2. Čo je to Stroj na zážitky?

Keď ide o teóriu hodnôt, filozofi zvyknú rozlišovať to, čo je dôležité inštrumentálne – dôležité pre niečo iné a to, čo je dôležité alebo hodnotné samé o sebe, ne-inštrumentálne. Jedným z kandidátov na ne-inštrumentálnu hodnotu je potešenie alebo zážitok príjemného [pleasure].¹ Etický hedonizmus je názor, že existuje len jedna vec, ktorá je hodnotná sama

¹ Potešeniu môžeme rozumieť veľmi široko, ako akémukoľvek pocitu alebo skúsenosti, ktorá je akokoľvek príjemná. V tomto zmysle je jedenie čokolády, zažívanie extázy, zaľúbenosť, počúvanie krásnej hudby, slnečný deň atď., všetko potešením. Potešenie a príjemné budem chápať ako synonymá.

o sebe, a tou je práve potešenie. Z perspektívy etického hedonizmu sú všetky zážitky a skúsenosti, ktoré môžeme mať, hodnotné len do tej miery, do akej prinášajú alebo môžu prinášať potešenie.

Robert Nozick pred rokmi predložil zaujímavý myšlienkový experiment, ktorý sa ešte dnes považuje za závažnú námietku proti etickému hedonizmu:

„Keď sa spýtame, na čom inom záleží okrem toho, ako ľudia prežívajú svoje zážitky ‚zvnútra‘, narazíme taktiež na zásadné otázky. Predpokladajme, že by tu bol stroj na zážitky, ktorý by vám mohol poskytnúť akýkoľvek zážitok, po ktorom by ste túžili. Super-bombastickí neuropsychológovia by mohli stimulovať váš mozog tak, že by ste si mysleli a že by ste cítili, že práve píšete veľký román alebo sa zoznamujete s priateľom alebo čítate zaujímavú knihu. Celý čas by ste sa vznášali v nádrži, s elektródami pripojenými k vášmu mozgu. Mali by ste sa napojiť do tohto prístroja na celý život, vopred naprogramujúc vaše životné zážitky?... Samozrejme, kým by ste boli v nádrži, tak by ste nevedeli, že v nej ste; mysleli by ste si, že to všetko sa skutočne deje. ... Pripojili by ste sa? Na čom inom nám môže záležať, než na tom, ako zažívame svoje životy zvnútra?“ (Nozick 1974, 42-43).

A jeho záver:

„Zistili sme, že nám záleží aj na niečom inom, než na samotnej skúsenosti, tým, že sme si predstavili stroj na zážitky a uvedomili si, že by sme ho nepoužili.“ (Nozick 1974, 44)

Nozick tvrdí, že ak všetko, na čom nám záleží, je iba to, ako príjemné a bolestivé sú naše životy v našej skúsenosti, tak by sme stroj použili. Lenže stroj by sme podľa neho nepoužili. Teda musí záležať aj na niečom inom, než len na tom, ako zažívame svoj život zvnútra.

Je tu ešte jedna záležitosť, ktorú musíme zakomponovať do nášho rozhodnutia. Musíme si predstaviť, že táto ponuka je nám prezentovaná v momente, kedy náš život nie je nešťastný alebo mizerný. Musíme si predstaviť, ak tomu tak už nie je, že náš život je spokojný a príjemný.

Nozickova vlastná intuícia a voľba je stroj nepoužiť. Niektorí z nás s tým možno nebudú súhlasiť a nebudú vidieť žiadny problém v tom, aby sa k stroju na celý život napojili. Pre tých je Nozickova námietka proti hedonizmu už vopred neutralizovaná. Nájdu sa však iste takí – podľa Nozickovho odhadu väčšina, ktorí by zaiste do stroja nechceli vstúpiť. Nozick vysvetľuje svoje obavy ako aj obavy tých, ktorí by to takého stroja nevstúpili, opísaním toho, čo by takému životu v stroji chýbalo. Prvý nedostatok spočíva podľa Nozicka v tom, že nám nestačí len si myslieť alebo len mať zážitok toho, že nejakú vec robíme, chceme ju *skutočne* robiť. Druhý nedostatok stroja by bol, že si nechceme len myslieť, že sme niekým, kto napísal úžasný nový román, kto má veľa dobrých priateľov a podobne, ale chceme ním *skutočne* byť.

Nozick ešte dodáva tretiu výčitku, že totiž nechceme byť limitovaní iba tou realitou, ktorú vytvorili ľudia, ale chceme mať kontakt s hlbšou skutočnosťou – s takou, ktorá nebude limitovaná ľudskou predstavivosťou a možnosťami. Táto obava, podľa môjho názoru, nie je opodstatnená. Pretože hedonista nemusí tvrdiť, že jedinou ne-inštrumentálnou hodnotou je *ľuďmi vytvorené potešenie*, ale akékoľvek potešenie - či už vytvorené ľuďmi alebo nie. Môžeme si preto predstaviť, že stroj vznikol náhodne, bez ľudského príspevku a nie je ani limitovaný ľudskými schopnosťami.

Nozick na základe uvedených námietok formuluje požiadavku, ktorou sa v našich hodnotových súdoch riadime, ale ktorú stroj na zážitky nespĺňa. Tvrdí, že stroj neposkytuje kontakt s realitou, že chceme, aby sme naše životy nie len zažívali ako skutočné, ale aby aj boli skutočné. Domnieva sa, že v prvom prípade by to znamenalo, že by sme nežili svoje životy sami, ale stroje by ich žili za nás.

„Možno že to, po čom túžime, je, aby sme žili (aktívne sloveso) svoje životy my sami, v kontakte so skutočnosťou. (A to stroje nedokážu urobiť za nás)“ (Nozick 1974, 45).

3. Hodnota reality

Chcel by som sa teraz venovať tejto hodnote, ktorú pre nás reálnosť nášho života podľa Nozicka má, a ktorú podľa neho stroj neposkytuje. Myslím si, že bude užitočné zaviesť nasledujúce rozlíšenie medzi: *realitou ako faktom* na jednej strane a *zážitkom reality* na strane druhej. „Realitou ako faktom“ myslím jednoducho to, či je alebo nie je pravda, že žijeme v reálnom svete. „Zážitok reality“ je naše presvedčenie, pocit alebo kvalita skúsenosti, že žijeme v realite.

Stroj na zážitky poskytuje plnohodnotný „zážitok reality“, ale život v ňom nie je „reálny fakticky.“ Myslím si, na rozdiel od Nozicka, že hodnota „reality ako faktu“ je len inštrumentálna. Pre podporu svojho tvrdenia by som chcel predložiť myšlienkový kontraxperiment:

Predstavme si, že existuje mocný démon, ktorý sa rád zahráva s ľudskými životmi. Osloví nás a vyžiada si od nás radu. Má tu jeden testovací subjekt – Lenku, a tá je zvláštna tým, že z istých príčin nepovažuje vonkajší svet za skutočný. Je pevne presvedčená, že žije v umelo vytvorenej ilúzii (možno vedľajší dôsledok všetkého toho experimentovania). Démon nám dá na výber. Bud' nechá Lenku tak, ako je a ona dožije svoj život až do prirodzenej smrti v presvedčení, že svet okolo nej je iba ilúzia, alebo ju môže uvrhnúť do večného sna, v ktorom by ostala až do konca. Tento sen by ale bol dokonale živý a stopercentne by napodobňoval skutočnosť. Mal by tú výhodu, že by si v ňom Lenka pripadala ako v skutočnosti – teda by

nemala dojem, že vonkajší svet je falošný. Povedzme ešte, že démon pozná budúcnosť a povie nám, že nech už by Lenka žila v realite alebo žila len sen, úroveň jej potešenia by v akomkoľvek inom ohľade bola rovnaká (teda, až na to, že sen by jej prišiel skutočný a skutočnosť umelá). Spýta sa nás: čo je pre Lenku lepšie?

Môžem, samozrejme, odpovedať iba za seba. A osobne sa mi zdá, že by bolo zbytočne kruté povedať, že by pre Lenku bolo lepšie alebo hodnotnejšie, keby dožila svoj život vo svete, ktorý vníma ako falošný. Ak zdieľate moju intuíciu, potom za predpokladu, že úroveň potešenia bude rovnaká, považujeme za hodnotnejšie nie to, či sa skutočne Lenka nachádza v reálnom svete, ale to, či je presvedčená alebo či cíti, že sa v ňom skutočne nachádza.

Ak by sme mali byť dôslední a tento dôsledok našej intuície uplatnili aj na seba, tak by sme museli povedať, že *hodnota zážitku, že žijeme v skutočnosti*, je pre nás väčšia ako *hodnota toho, že v nej skutočne žijeme*. Ak by však bola „realita ako fakt“ hodnotná sama o sebe, je zvláštne, že si ju ceníme menej ako jej zážitok. Jedno možné vysvetlenie je, že je to tak preto, lebo hodnota reality ako faktu je len inštrumentálna.

Samozrejme, stále je možné, že „realita ako fakt“ je hodnotná ne-inštrumentálne, aj keby bola menej hodnotná ako „zážitok reality.“ Môže byť jednoducho menej ne-inštrumentálne hodnotná ako potešenie, ktoré jej zážitok môže priniesť. Na to, aby sa ukázalo, že nie je hodnotná sama o sebe, by bolo potrebné ukázať, že by sme ju nepovažovali za hodnotnú, keby nemohla prinášať žiadne potešenie – keby tu nebol žiadny dopad na to, aká je naša skúsenosť (pretože to, aká je naša skúsenosť a ako ju zažívame, je ríša hedonistu). Takú imaginárnu situáciu nie je ľahké zostrojiť a už vôbec nie si predstaviť.² Zdá sa mi však, že tu narážame na epistemologickú stránku problému. Totiž, ako by pre nás mohlo byť niečo hodnotné, ak by to *nemohlo* figurovať v našej skúsenosti? Môj vlastný hodnotový súd je, že to, čo *nemôže* nijako figurovať alebo vystupovať v mojej skúsenosti, je pre mňa bezcenné. Môžem byť napríklad úžasný spevák, ale ak nikdy nebudem môcť vedieť, že ním som,

² Mohla by vyzeráť takto: predstavme si dva vesmíry alebo svety. Prvý, náš – práve ten, v ktorom teraz žijeme. Povedzme, že v istú dobu vznikol a v istú dobu zanikne a medzitým mnoho ľudí prežije svoje životy. Druhý vesmír je rovnaký ako ten náš, len s tým zásadným rozdielom, že všetci ľudia v ňom vždy žili iba v strojoch na zážitky. Zážitky a životy týchto dvoch „ľudstiev“ boli „zvnútra“ **identické**, len v druhom prípade boli sprostredkované automatickou mašineriou strojov. Oba vesmíry zaniknú a my sa spýtame: boli životy obyvateľov druhého vesmíru menej hodnotné ako životy obyvateľov prvého? Keby sme si mohli vybrať, v ktorom vesmíre by sme mohli žiť, záležalo by nám na tom? Zdá sa mi, že keď už je „po všetkom“, tak vôbec nezáleží na tom, či bol niekoho život reálny (bol v bežnej fyzikálnej interakcii so svetom), alebo simulovaný (jeho interakcia so svetom bola neobvyklá). Takže by tu bol rozdiel v tom, ktoré životy boli fakticky reálne, ale nebol by tu rozdiel v hodnote.

k čomu mi to je? To sú však testovacie podmienky: cenili by sme si „realitu ako fakt“, aj keby nemohla mať žiadny dopad na našu skúsenosť, a teda na naše potešenie? Zdá sa mi, že odpoveď je nie. Teda jej hodnota nie je ne-inštrumentálna.

Pre tieto dôvody si myslím, že ak sa nad tým zamyslíme, nebudeme považovať realitu v tomto externom zmysle – ako fakt, za hodnotnú samu o sebe. „Realita ako fakt“ má len inštrumentálnu hodnotu, teda potiaľ, pokiaľ nám poskytuje „zážitok reality.“ Tento zážitok ale stroj na zážitky poskytne. Potom ale nemáme dôvod ho nepoužiť.

4. Metóda poskytovania myšlienkových experimentov

Ak je moje uvažovanie správne, tak realita ako fakt má pre nás inštrumentálnu hodnotu. Ale ak by aj toto bola pravda, stále tu pre mňa ostáva jedna nesplnená úloha. Prečo toľko ľudí na Nozickovu otázku odpovedá, že by stroj nepoužili? Ak je moje uvažovanie správne, prečo v nás život v Nozickovom stroji na zážitky vyvoláva odpor? Pre túto skutočnosť by som mal poskytnúť vysvetlenie.

Toto je môj návrh na explanáciu: pri posudzovaní Nozickovho myšlienkového experimentu máme neustále podvedome na pamäti, že virtuálny svet nie je skutočný (tak ako bolo stanovené podmienkami experimentu) a neabstrahujeme od tohto faktu tak, ako by sme mali. Túto znalosť potom, podľa mojej hypotézy, „prepašujeme“ do svojho rozhodnutia, a kvôli nemu plnohodnotne neoceňujeme kvalitu ilúzie reality, ktorú stroj vytvorí. Inými slovami, tvrdím, že keď si predstavujeme svoj život v stroji, tak si podvedome predstavujeme sami seba ako tých, ktorí *vedia*, že je ten život falošný. V ilúzii vytvorenej strojom sme však presvedčení, že vnímame skutočnosť. Nemyslím si však, že by toto bolo našou chybou alebo nedostatkom respondentov experimentu, ale že je to skôr chyba experimentu samého a toho, ako je náročný pre našu fantáziu a kognitívne schopnosti.

Tu si dovoľím predložiť jednu trúfalú domnienku. Myslím si, že keď povieme, že realita je pre nás dôležitá, tak mienime skôr to, že chceme, aby náš život a príjemné zážitky v ňom, neboli nestabilné. Jednoducho máme odpor k náhlým, radikálnym a nezvratným zmenám. Predpokladáme, že skutočnosť, povedzme skutočnosť v kontraste so snom, alebo skutočnosť oproti extatickým zážitkom s drogami, nakoniec vždy „zvítazi“, doženie nás, prepíše ten pekný sen, ktorý máme, a my potom ponesieme kruté následky. Neužívam kokaín, heroín alebo LSD nie preto, lebo by zážitky, ktoré by mi mohli poskytnúť, boli zlé – nie, uznám, že môžu byť úžasné – neužívam ich však preto, lebo sa obávam negatívnych dôsledkov po tom, čo ich účinok skončí. Podobne si myslím, že v prípade Nozickovho stroja na zážitky sa obávame takéhoto „prebudenia“, kolízie so skutočnosťou. Toto vytvára hrozbu bolesti,

antihodnotu použitia stroja na zážitky. Rovnako ako dojazd z extázy, možná závislosť, depresie, zmena osobnosti a iné negatívne dôsledky drog, sú anti-hodnotou používania drog. Verím, že v realistických podmienkach by nebolo rozumné, ani z hedonistickej perspektívy, použiť Nozickov stroj. Pretože v reálnom svete neustále hrozí možnosť chyby, omylu alebo iných nepredvídateľných okolností, ktoré nás môžu vytrhnúť zo sladkej ilúzie šťastia a priniesť veľkú bolesť z prebudenia. A nech by bola šanca na chybu akokoľvek malá (realisticky dosiahnuteľne malá), hrozba bolesti z možného prebudenia nakoniec tromfne voľbu vstúpiť. S týmto všetkým by, myslím, hedonista súhlasil.

Domnievam sa však, že možno v istom zmysle zabúdame na jednu vlastnosť Nozickovho experimentu: tento experiment opisuje ideálnu situáciu, v ktorej je garantované, že stroj bude fungovať dokonale a že ilúzia, ktorú vytvoril, sa nikdy nepretrhne. Ako keby bolo metafyzicky dané, že to, čo stroj sľubuje, aj dodá, nech sa deje, čo sa deje. V reálnom svete takúto istotu nikdy nemáme. A je len pochopiteľné, že naše uvažovanie o vlastnom šťastí a bolesti je pevne navyknuté vždy kalkulovať s istou mierou neistoty a prenášať ju do našich intuícií.

Ak je to, čo si myslím, skutočne tak, potom vlastne po predložení experimentu neodpovedáme na otázku, či by sme vstúpili do stroja na zážitky, ale na otázku, či by sme sa báli z jeho ilúzie prebudiť. Odpoveď na druhú otázku je samozrejme „áno, obávali by sme sa toho“, no nemá žiadny dopad na otázku prvú. Neistota a strach z toho, že veci sa neočakávané zle vyvinú, môže byť psychologickou zaujatosťou, predsudkom, ktorý nám znemožňuje držať sa všetkých podmienok experimentu („predstavte si, že je to takto...“). Tak zasahuje do nášho rozhodovania, skresľuje ho a tým pádom znehodnocuje výsledok experimentu, či už chceme alebo nie. Tvrdil som, že skutočnosť pre nás môže znamenať stabilitu. V tomto zmysle však virtuálny svet stroja na zážitky *je* skutočný, pretože v ideálnych podmienkach je dokonale stabilný.

Je tu ešte posledná záležitosť, taktiež psychologickej povahy, ktorá môže ovplyvňovať naše odpovede. Nozickov myšlienkový experiment a aj moje obmeny sú dosť extravagantné. Určite to nie sú situácie bežného života a zahŕňajú viaceré bombastické sci-fi prvky. Musíme v nich tiež kalkulovať tak, ako keby naša úroveň šťastia bola iná. Musíme v nich robiť rozhodnutia, ktoré zásadne ovplyvnia celé ľudské životy. A nakoniec si musíme plne predstaviť, čo všetko je v hre – blažený, dokonale príjemný život. Zdá sa byť vcelku pochopiteľné predpokladať, že náš vlastný odhad toho, ako by sme sa v takýchto situáciách zachovali, sa môže značne líšiť od toho, čo by sme v týchto situáciách skutočne chceli. Možno, že je jednoducho veľmi ťažké sa plnohodnotne vžiť do opisovaných výnimočných

a extrémnych situácií. V takom prípade by naša „stoličková“ intuícia o tom, čo v týchto situáciách považujeme za hodnotnejšie, za veľa nestála.

Nozickov príbeh a podmienky experimentu, zdá sa, predpokladajú, že nemáme žiadny problém s odhadom vlastných reakcií a rozhodnutí v opisovaných stavoch a situáciách. Pochybujem o tom. Vedieť *plnohodnotne* zvážiť tieto imaginárne situácie, myslím, nie je takou samozrejmou schopnosťou, ktorou by každý z nás disponoval. No napriek tomu ich Nozickov myšlienkový experiment a aj moje obmeny predpokladajú. Možno, že skutočne úprimnou odpoveďou na Nozickov a aj môj experiment je skôr: „Ja neviem!“.

Kognitívnym psychológom je známe, že ľudská intuícia je v istých úlohách veľmi nespoľahlivá – napríklad v odhadovaní pravdepodobností. Sú teda jednoducho oblasti, kde sú naše intuície nespoľahlivé. Nenašli sme ďalšiu takúto oblasť? Netvrdím, že všetky tieto naše úsudky, týkajúce sa šťastia, hodnôt a potešenia, sú iste nespoľahlivé. Tvrdím iba toľko, že nie je samozrejmé predpokladať, že také sú vždy. Je dosť možné, že existuje daň za extravagantné akrobacie fantázie, ktorú platíme v nepresnosti našich úsudkov o tom, akoby by sme sa v opísaných situáciách zachovali. Úlohou mojich psychologických hypotéz bolo vrhnúť dostatočnú mieru podozrenia na tento experiment a jemu podobné na to, aby sme ich výsledky „uzátvorkovali“ a začali sa napred vážne zaoberať otázkou ich spoľahlivosti (ktorú, hádam, musí riešiť skôr kognitívna psychológia). Buď naše rozhodnutie zásadne ovplyvňujú tieto zavádzajúce psychologické vplyvy, alebo nie. Ak ovplyvňujú, Nozickov experiment a aj moje obmeny sú prinajmenšom podozrivé a kontroverzné, prinajhoršom zavádzajúce a nespoľahlivé. V takom prípade by *Stroj na zážitky* ako námietka proti etickému hedonizmu stratil na dôveryhodnosti a údernosti. Znamenalo by to, že experiment, aspoň v uvedenej formulácii, by nebol možný. Bol by nemožný nie preto, lebo by situácia, ktorú opisuje, bola logicky nemožná. Bol by nemožný preto, lebo by bol systematicky psychologicky zavádzajúci.

Záver

Čo teda Nozickov *Stroj na zážitky* ukazuje? Aký je záver týchto úvah? Chcel by som obhájiť tento argument: buď je tento typ myšlienkového experimentu dobrým testom našich etických intuícií alebo nie je. Ak je dobrým testom našich intuícií, tak môžeme pomocou obdobného experimentu a úvah z neho odvodených prísť k záveru, že „realita ako fakt“ má len inštrumentálnu hodnotu. Potom by sme ju nemohli považovať za nedostatok života v stroji a mali by sme, ak by sme chceli ostať racionálni, stroj použiť. Ak ale tá istá metóda skúmania produkuje dva protirečivé výsledky, tak s ňou musí byť niečo v neporiadku. *Stroj na zážitky*

by tak prestal byť (účinnou alebo úplnou) námietkou proti etickému hedonizmu. Na druhej strane, ak nie je dobrým testom, tak Nozickova námietka proti hedonizmu stráca veľkú časť svojej účinnosti, a teda nie je dobrou námietkou. Tak či onak, *Stroj na zážitky* nie je (účinnou) námietkou proti etickému hedonizmu. Na súd kognitívnej psychológie by sme si, podľa môjho názoru, mali počkať a vyvodiť z neho dôsledky pre to, ako budeme metódu myšlienkových experimentov používať v podobných záležitostiach a témach, a či vôbec.

Literatúra

- CRISP, R. (2013): Well-being. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Dostupné na: < <http://plato.stanford.edu/entries/well-being/> >. [cit. 2013-4-13].
- KAGAN, S. (2012): *Philosophy of Death*. London: Yale University Press.
- MOORE, A. (2013): Hedonism. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Dostupné na: < <http://plato.stanford.edu/entries/hedonism/> >. [cit. 2013-4-13].
- NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.

AXIOLOGICKÉ ZÁKLADY SOCIÁLNEJ PRÁCE A ICH FUNKCIA

MARTIN HUSÁRIK

Katedra filozofie FF UCM, Trnava, martin.husarik@yahoo.com

This paper is focusing on clarifying the impact of values on the identity of social work. The aim will be to defend the thesis, that the consideration of the values are not the only subject of academic research and do not affect the daily work of social workers, but on the contrary, their daily work closely interrelate and affect not only their work, but also to the entire profiling social work. Despite that the work will point to different values in social work can be identified, the key will not be a set of values, but the interpretation of the method, which determines the understanding of social work in the cultural and social context. Choosing a particular interpretation of values defines the nature of social work (whether as assisting profession, as a therapeutic tool or instrument for the implementation of basic human rights) and affects ethics based on it. I will demonstrate it on different meaning of the value justice.

Keywords: Social work - Social worker – Values – Function – Identity - Justice

Úvod

V práci sa zameriame na objasnenie vplyvu hodnôt na identitu sociálnej práce. Cieľom bude obhájiť tézu, že úvahy o hodnotách vplývajú na výber metód intervencie a determinujú ciele sociálnej práce, čím celkovo vplývajú na profiláciu tejto profesie. Praktické konzekvencie z toho plynúce majú vplyv na rutinnú činnosť sociálnych pracovníkov. Napriek tomu, že v sociálnej práci môžeme identifikovať rôzne hodnoty, kľúčovým nebude priniesť súbor hodnôt, ale na konkrétnom príklade poukázať na spôsob interpretácie, ktorý determinuje chápanie sociálnej práce v danom kultúrnospoločenskom kontexte. Výber konkrétnej interpretácie hodnôt vymedzuje charakter sociálnej práce (či už ako pomáhajúcej profesie, terapeutického nástroja alebo ako nástroja na uplatnenie základných ľudských práv).

Axiologické základy sociálnej práce

Väčšina prác zaoberajúcich sa etickými a hodnotovými aspektmi sociálnej práce konštatuje, že hodnoty úzko determinujú povahu sociálnej práce. Z toho vyplýva predpoklad, že sociálna práca je založená na hodnotách. Hodnoty profilujú sociálnu prácu, vymedzujú ju voči iným disciplínam a prispievajú k vytvoreniu jednoznačného predmetu a cieľov. Našu prácu budeme stavať na tomto predpoklade. Aptekar poznamenáva, že: „Rámcom sociálnej práce ako ju poznáme, je súbor hodnôt“ (citované podľa Reamer 2006a, 12). Podľa Sedovej:

„Práve axiologické základy nejakej disciplíny sú nástrojom, ktorým sa legitimizuje a vyhraňuje v silovom poli pôsobení iných disciplín“ (Sedová 2009, 198). „Všetky profesie musia zápasit' so zložitými otázkami týkajúcimi sa hodnôt, ale najmä sociálna práca, pretože jej sociálne determinovaná povaha a jej zameranie na medziľudské interakcie, stále zahŕňajú úsudky, v ktorých musia byť zvážené navzájom si konkurujúce hodnoty“ (Beckett 2005, 10). Podľa Reamera „hodnoty boli v sociálnej práci dôležité v niekoľkých kľúčových ohľadoch vzhľadom na (1) povahu poslania sociálnej práce; (2) vzťahy, ktoré majú sociálni pracovníci s klientmi, kolegami a členmi širšej spoločnosti; (3) metódy intervencie, ktoré sociálni pracovníci používajú pri práci; a (4) riešenie etických dilem v praxi“ (Reamer 2006a, 13).

Funkcia hodnôt v sociálnej práci

Vývoj sociálnej práce poukazuje na jej rôzne interpretácie, ktorých jednotiacim princípom je *pluralita*. Medzi definíciou sociálnej práce a všeobecným vnímaním sociálnej práce sú markantné rozdiely. Verejnosť vníma sociálnych pracovníkov napríklad ako opatrovateľov, ošetrovateľov či úradníkov. Problémom je, že aj medzi samotnými sociálnymi pracovníkmi panuje názorová nejednota vzhľadom na identitu ich profesie.¹ Taktiež medzi definíciami sociálnej práce a ich interpretáciami nájdeme množstvo protichodných stanovísk. Pojem sociálna práca je ambivalentný, táto ambivalentnosť pramení v tom, ako jednotlivé interpretácie narábajú s pojmami a ako definujú jednotlivé hodnoty. Súbor hodnôt, ktorými daná spoločnosť narába vplyva na výber sociálnej politiky a má vplyv aj na identitu sociálnej práce. Hodnoty tak úzko determinujú povahu sociálnej práce. Pre získanie ostrého pojmu sociálnej práce je preto nutné zaoberať sa viac interpretáciou, ako zoznamom hodnôt.

Pri výbere metód intervencie a spôsobe definovania cieľov sociálnej práce je potrebné poukázať na ich vzťah k hodnotám. Nemáme tým na mysli len etické hodnoty ako integrita, poctivosť, dôveryhodnosť, svedomitosť; politické hodnoty ako spravodlivosť, rovnosť, solidarita, sloboda; ale aj ekonomické ako prosperita, vlastníctvo, cena. Problémom (nie len v sociálnej práci) je interpretácia a aplikácia jednotlivých hodnôt. Najevidentnejšie je to pri ekonomických hodnotách, ktoré sa začali presadzovať aj vo sfére sociálnych služieb. Vidieť to môžeme v krajinách západnej Európy a severnej Ameriky, ale takisto tento trend môžeme pozorovať už aj u nás.² Pre chudobnejších občanov sa niektoré sociálne služby stávajú

¹ Český sociológ Libor Musil (2008) identifikuje 3 segmenty sociálnych pracovníkov (úradnícky, akademický a altruistický), ktorí vzájomne koexistujú len vďaka „pasívnej tolerancii a nekomunikácii“.

² Príkladom sú samosprávy, ktoré pred zriadením zariadení sociálnych služieb analyzujú trh a zvažujú návratnosť investície, bez ohľadu na potreby ľudí v núdzi.

nedostupnými, dokonca sa spochybňuje ich právo, či nárok na ne. Pre poskytovateľov sociálnych služieb z toho implicitne vyplývajú morálne dilemy, keďže sú priamo konfrontovaní jednotlivými cieľovými skupinami ako napríklad seniormi, bezdomovcami, etnickými menšinami, či inými marginalizovanými skupinami. Na vplyv ekonomických záujmov v sociálnej práci upozorňuje aj Palovičová: „Axiologické základy sociálnych služieb v posledných rokoch čelia tlaku ekonomizácie a konzumerizmu, čo má závažné praktické konzekvencie pre prijímateľov sociálnych služieb postavených do roly *zákazníka*. Presadzovanie konzumeristického prístupu v sociálnych službách odvolávajúceho sa na právo výberu občana zakrýva fakt, že v skutočnosti sa nárok na sociálnu službu redukuje na schopnosť platiť. Keďže schopnosť platiť za privilegium voliť si službu je u mnohých ľudí so zdravotným postihnutím značne obmedzená, môže to viesť k špecifickým druhotriednym službám pre tých, ktorí sú príliš chudobní na to, aby boli zákazníkmi sociálnych služieb a mohli vykonávať výber, alebo dokonca príliš chudobní na to, aby platili nepriamo prostredníctvom poistenia na sociálne služby“ (Palovičová 2013, 52 – 53). Ekonomické aspekty prenikajú do sféry poskytovania sociálnych služieb a výrazne determinujú nástroje sociálnej intervencie, a tým vplývajú na výber metód a cieľov. V ďalšej časti práce poukážeme na základe interpretácie hodnoty spravodlivosti, ku ktorej sa hlási väčšina sociálnych politík, ako rozličné interpretácie tejto hodnoty majú za následok rozličné opatrenia v rámci sociálnej intervencie.

Diverzita hodnoty spravodlivosti ako dôvod rozličných sociálnych politík

Ľudia postihnutí sociálnou exklúziou vyhľadávajú pomoc v zložitých životných situáciách. Tie sú zapríčinené rôznymi objektívnymi faktormi, ako napr.: zlý zdravotný alebo duševný stav, strata strechy nad hlavou, chudoba, rôzne druhy závislosti, atď. Nemusí ísť pritom o jednotlivcov, môže ísť aj o komunity. V spoločnosti preto platia isté pravidlá ako sa k ľuďom v núdzi postaviť. Sociálni pracovníci v zmysle platnej legislatívy a podmienok určených poskytovateľom sociálnych služieb, prístupujú ku klientom s rešpektom ich osobnej autonómie, slobody a dôstojnosti, pričom sa snažia byť ku každému spravodliví. Spravodlivosť v sociálnej filozofii resp. vo filozofii sociálnej práce má kľúčové postavenie nielen ako princíp, na základe ktorého možno distribuovať služby alebo dôchodky, ale je aj kľúčovou hodnotou z hľadiska posudzovania morálnosti sociálnej politiky. Podľa toho, ako sa definuje spravodlivosť v jednotlivých národných politikách vieme identifikovať rôzne prístupy z hľadiska etickej alebo filozofickej tradície.

V súčasnosti prevládajú tri pohľady na sociálnu spravodlivosť. Po prvé je to spravodlivosť, na základe ktorej má každý rovnaký prístup k službám a dôchodkom a má na ne rovnaký nárok ako každý iný občan (Rawls). Po druhé je to spravodlivosť chápaná ako nadobudnutie majetku v súlade so zákonmi štátu alebo trhu (Nozick) a po tretie sa spravodlivosť chápe ako morálna vlastnosť (cnosť) jednotlivca (MacIntyre).

„Všetky plauzibilné koncepcie sociálnej práce sú postavené na idei sociálnej spravodlivosti, ktorou je napríklad presvedčenie, že jednotlivci prežívajú dôsledky štrukturálnych nerovností v spoločnosti, majú nárok na spravodlivejšie zaobchádzanie, pretože je potrebné napraviť nemorálny stav“ (Adams 2002, 38). V dejinách filozofie sa od jej počiatkov stretávame s pokusmi o riešenie problému spravodlivosti. Napríklad Aristotelov koncept spravodlivosti je založený na spoločenskom a politickom chápaní spravodlivosti ako zákonnosti. Podľa Aristotela je spravodlivým to, „čo v občianskom spoločenstve spôsobuje a udržiava blaho a jeho zložky“ (Aristoteles 2011, 32). V Aristotelovom koncepte má spravodlivosť špecifické postavenie aj preto, že Aristoteles ju považuje za cnosť. Aristoteles rozlišuje medzi distributívnou a vyrovnávacou spravodlivosťou. Aristotelovo rozdelenie spravodlivosti malo vplyv na vývoj politickej a sociálnej filozofie až po súčasnosť a vplýva aj na súčasnú sociálnu prácu. Pre mnohých sociálnych pracovníkov sa distributívna spravodlivosť spája so známou prácou Johna Rawlsa Teória spravodlivosti (1971).

Spravodlivosť ako férovosť

Rawls stavia svoj koncept na prvotnej dohode, predmetom ktorej sú princípy spravodlivosti pre základnú štruktúru spoločnosti. Podľa neho sú to princípy, na ktorých sa slobodné a racionálne bytosti, ktoré sledujú vlastné záujmy, môžu dohodnúť v určitom východiskovom stave a akceptujú ich ako princípy vymedzujúce základné podmienky ich združovania. Tento pohľad na princípy spravodlivosti nazýva spravodlivosť ako férovosť. Rawls prirovnáva východiskový stav k pôvodnému prirodzenému stavu ako ho poznáme u Locka či Rousseaua, pričom ide o čisto hypotetickú situáciu. Aktéri tejto situácie pritom nevedia, aké je ich postavenie v spoločnosti, aké je ich triedne postavenie či sociálny status. Nepoznajú ani svoje intelektuálne schopnosti, to, akým podielom prispievajú k deľbe statkov, svoju silu, atď. Ich kognitívne schopnosti sú zahalené závojom nevedomosti. Keďže všetci aktéri tejto situácie majú rovnaké podmienky, teda nepoznajú ďalšie okolnosti, nemôžu zneužiť situáciu na stanovenie takých podmienok, z ktorých by v budúcnosti mohli mať prospech. „To vysvetľuje osobitosť označenia "spravodlivosť ako férovosť": vyjadruje myšlienku, že princípy spravodlivosti sa prijímajú na základe dohody vo férovej

východiskovej situácii“ (Rawls 2007, 75). Táto podmienka má pre sociálnu prax dôležitý význam. Aktéri, keďže si nie sú vedomí svojho budúceho sociálneho statusu, prirodzene inklinujú k stanoveniu takých podmienok, ktoré by ich v budúcnosti zvýhodnili. Aj keby v budúcnosti boli bohatí, sú ochotní vzdať sa časti svojho bohatstva v prospech spoločnosti. Do spoločnosti však človek nevstupuje v takomto ideálnom stave, rodí sa do priestoru, v ktorom nadobúda vlastnú identitu, jeho existencia je determinovaná dedičnými faktormi. Tie nemusia znamenať len určitú genetickú alebo charakterovú predispozíciu, ale môžu mať aj čisto materiálny charakter. Pre sociálnu prácu je to dôležitý okamih, hlavne pokiaľ ide o sociálne odkázaných, ktorí sa do tejto situácie takpovediac narodili a nijakým spôsobom nezapríčinili svoj terajší status. Podľa Rawlsa však v podmienkach spravodlivosti ako férovosti majú všetci aktéri rovnaké práva, i keď ich spoločenský status sa líši, ale rešpektujú vzájomne autonómiu a uznávajú svoje záväzky, ktoré si na začiatku sami dali. Rawls predpokladá, že ľudia vo východiskovej situácii by si volili medzi dvomi princípmi. „Prvý požaduje rovnosť pri pridelovaní základných práv a povinností, kým podľa druhého sú sociálne a ekonomické nerovnosti – napríklad pokiaľ ide o bohatstvo a autoritu – spravodlivé, pokiaľ sú v konečnom dôsledku v prospech všetkých, predovšetkým v prospech najmenej zvýhodnených členov spoločnosti“ (Rawls 2007, 77). Ak niekomu obmedzíme bohatstvo alebo autoritu, môže to byť užitočné, nie však spravodlivé. Podľa Rawlsa je však nespravodlivé niekoho uprednostňovať na základe bohatstva alebo autority, pokiaľ môžeme zlepšiť postavenie menej zvýhodnených osôb. Aktéri prvej situácie si môžu zvoliť dva princípy spravodlivosti: 1. Každá osoba má mať rovnaké právo na čo najširšiu základnú slobodu zlučiteľnú s podobnou slobodou iných. 2. Sociálne a ekonomické nerovnosti musia byť usporiadané tak, aby bolo možné obidvoje spájať s rozumným očakávaním, že budú v prospech každého a s postaveniami a úradmi, ktoré sú rovnako prístupné všetkým (Rawls 2007, 101). Tieto dva princípy sa týkajú základnej štruktúry spoločnosti a poukazujú na dva aspekty sociálneho systému. Prvý definuje rovnaké občianske práva a slobody všetkým členom spoločnosti, druhý vymedzuje a ustanovuje sociálne a ekonomické nerovnosti. Prvý princíp je podobne ako u Kanta založený na autonómnosti bytia a rovnosti. Druhý princíp, keď si ho priblížime na pridelovaní sociálnych dávok poukazuje na to, že rozdelenie nemusí byť rovnaké, musí však byť v prospech každého a úrady musia byť prístupné všetkým občanom rovnako. „Všetky sociálne hodnoty – slobody a príležitosti, dôchodok a bohatstvo, základy sebarešpektovania – musia sa rozdeľovať rovnako, s tou výnimkou, že je nerovnaké rozdelenie určitej hodnoty alebo všetkých hodnôt v prospech každého“ (Rawls 2007, 102). Všeobecná koncepcia spravodlivosti nepredpisuje nijaké obmedzenia v tom, aké nerovnosti sú

prípustné, iba požaduje, aby sa zlepšilo postavenie každého. „Rawls urobil ďalšie rozlíšenie, ktoré je dôležité pre sociálnu prácu, aby uvažovala o rozdieloch medzi prirodzenými povinnosťami a základnými povinnosťami ako sú pomoc iným v krajnej núdzi, alebo nezraníť iných ľudí – a supererogatórnymi konaniami, to sú konania, ktoré sú chvályhodné a statočné, ale nie povinné“ (Reamer 2006, 69). O tom, že v rámci liberalizmu nie sú jednotné názory na sociálnu spravodlivosť, sa presvedčíme u Roberta Nozicka.

Spravodlivosť ako oprávnenie

Nozick vo svojej práci *Anarchia, štát a utópia* (1974) podáva iné chápanie spravodlivosti. Kritizuje Rawlsovu koncepciu spravodlivosti ako férovosti najmä pre jej vnútiteľnosť. Je to podobné, ako keď niekomu darujeme knihu, obdarovaný má z nej radosť, do konca aj úžitok a potom, po nejakom čase, si prideme od neho vyžiadať peniaze za túto knihu. Problémom je, ak rozdáme väčšie množstvo kníh a nedarí sa nám vymáhať rovnaké množstvo peňazí. Potom je namieste otázka, či v takejto situácii treba pokračovať, alebo s ňou treba skončiť? (Nozick 1993, 142) Tu sa naplno prejavuje názorový rozdiel medzi Nozickom a Rawlsom. Ak by sme aj do princípu férovosti pridali podmienku, že jednotlivec má z konania iných väčší prospech, ako sú náklady súvisiace s jeho príspevom k spoločnému dielu, bude tento princíp problémový. Nozick hovorí, že: „prospech by sa iba ťažko mohol vyrovnáť nákladom spojeným s vaším príspevom k spoločnému dielu, ale ostatní by mohli ťažiť z tejto inštitúcie oveľa viac ako vy“ (Nozick 1993, 142). Iní musia súhlasiť so spoluprácou a s podmienkou obmedzenia svojich práv, čo je v konečnom dôsledku zložité. Ak to prenesieme do prostredia distribúcie sociálnych služieb, tak Nozickovo stanovisko je v tomto smere jednoznačné. Kým pre Rawlsa hrajú pri distribúcii sociálnych benefitov hlavnú rolu inštitúcie dostupné všetkým, pre Nozicka je dôležitý silný jednotlivec, ktorý sa v konečnom dôsledku musí spoliehať sám na seba a svoje schopnosti. K spravodlivému nadobudnutiu majetku a nároku naň môže podľa Nozicka dôjsť aktom pôvodného nadobudnutia, alebo prevodom. Iné spôsoby sú nespravodlivé a je v záujme spoločnosti nastoliť nápravu. Ako sme už vyššie uviedli, Nozick zaujíma k distributívnej spravodlivosti odmietavé stanovisko. V otázke pomoci chudobným sa domnieva, že takáto pomoc je opakom spravodlivosti a chudobní nemajú na takúto pomoc nárok. Sociálna pomoc je záležitosťou dobrovoľného rozhodnutia a nikoho nemožno ňou zaťažovať, či dokonca k nej nútiť. Je to akt dobročinnosti. Vidí však možnosť minimálnej redistribúcie. V prípade, že predchádzajúca nespravodlivosť bola evidentná, dá sa na krátky čas pripustiť rozšírená činnosť štátu a uskutočnenie redistribúcie, ale podľa vzorovo stanoveného princípu. V tomto prípade možno hovoriť o uplatnení tretieho princípu

distribúcie majetku, teda princípu nápravy nespravodlivosti. Ďalej možno redistribúciu uskutočniť ako kompenzáciu znevýhodnenia, ktoré vzniklo obmedzením práv na trhu. Ako poslednú možnosť uskutočnenia redistribúcie uvádza prípad tých, ktorí nevyhnutne potrebujú základné prostriedky na vedenie zmysluplného života. Má na mysli tie prípady, v ktorých došlo k porušeniu slušného života bez ich vlastného pričinenia. Všetky ostatné redistribučné zákroky považuje za obmedzenie slobody jednotlivca ako i možnosti slobodného výberu.

Záver

Definovanie základných resp. kľúčových hodnôt je dôležité z hľadiska vymedzenia sociálnej práce voči iným profesiám a pre prax. Samotná definícia kľúčových hodnôt ešte nie je postačujúca, diverzita axiologických základov pramení v spôsobe interpretácie, ktorá vedie k rôznym definíciám a následne k rôznym modelom sociálnej praxe. Sedová na základe významovej odlišnosti spoločných termínov rozširuje Musilovu hypotézu o explanáciu: „že rozmanitosť chápania sociálnej práce nemožno preklenúť diskusiou smerujúcou ku konsenzu“ (Sedová 2009, 200). Podľa Musila sú jednotlivé chápania sociálnej práce uzavreté v odlišných doménach, ktoré sa nestretávajú v konfliktoch a medzi sebou nevedú diskusie, a teda formou komunikačnej stratégie je pasívna koexistencia. Dôvodom je nekompatibilita rozličných hodnotových systémov, ktoré majú korene v rozličných axiologických a svetonázorových ideológiách. Napríklad v chápaní sociálnej spravodlivosti je hľadanie konsenzu prakticky nemožné. Poukázali sme, že samotný výber kľúčových hodnôt a interpretácia ešte nemusia zaručovať spoločný slovník a garantovať jednotný ráz profesie.

Literatúra

- ADAMS, R., DOMINELLI, L., PAYNE, M. (2002): *Critical practice in social work*. New York: Palgrave Macmillan.
- ARISTOTELES (2011): *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram.
- BANKS, S. (2006): *Ethics and Values in Social Works*. New York: Palgrave MacMillan.
- BECKETT, Ch., MAYNARD, A. (2005): *Values and Ethics in Social Work*. London: Sage Publications.
- CLIFFORD, D., BURKE, B. (2009): *Anti-Oppressive Ethics and Values in Social Work*. New York: Palgrave Macmillan.
- NOZICK, R. (1993): Anarchia, štát a utópia. In: *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava: Archa, 114 – 172.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2013): *Morálne dilemy v sociálnych službách*. Bratislava: SAV.

- RAWLS, J. (2007): *Spravodlivosť ako férovosť*. Bratislava: Kalligram.
- REAMER, F. G. (2006): *Ethical standards in social work*. New York: Columbia University Press.
- REAMER, F. G. (2006): *Social Work Values and Ethics*. New York: Columbia University Press.
- REAMER, F. G. (1993): *The philosophical foundations of social work*. New York: Columbia University Press.
- SEDOVÁ, T. (2009): K problému axiologických základov sociálnej práce. In: Miroslav Kappl – Martin Smutek (eds.): *Etika sociální práce*. Hradec Králové: Gaudeamus, 196 - 202.

K PROBLEMATIKE DEFINOVANIA FUNKCIE TRESTU V PLATÓNOVÝCH DIALÓGOCH PRÓTAGORAS A GORGIAS

ANEŽKA CHOVAŇKOVÁ

Katedra filozofie, filozofická fakulta UMB, Banská Bystrica, anezka.chovankova@gmail.com

The paper deals with the problem of the punishment in Plato's political thought, specifically, in the dialogues *Prótagoras* and *Gorgias*. On the background of the analogy of punishment as an educational element on the one hand and a cure on the other hand, it defines its primary function. The aim of the paper is to answer the question whether there is a contradiction between the understanding of the punishment in the two mentioned dialogues, namely by identification of the decisive resources which determine the possibility of the definition of the function of the punishment in the mentioned dialogues.

Keywords: Plato – *Prótagoras* – *Gorgias* – Punishment - Educational element

Úvod

Prótagoras a *Gorgias* patria do úzkej skupiny dialógov, v ktorých Platón prezentuje svoj postoj k trestnoprávnym otázkam.¹ Hoci problém trestu nie je v centre pozornosti účastníkov rozhovoru, v oboch dialógoch je možné identifikovať Platónov postoj k postaveniu a úlohe trestu v spoločnosti. Ako je však u Platónovho Sókrata zvykom, neodpovedá priamo a explicitne, ale pre vykreslenie svojho postoja využíva rôzne prirovnania a analógie. V zmienených dialógoch, predovšetkým v spise *Gorgias* je známe prirovnanie trestu k liečivému prípravku, ktorý trestanému predpisuje sudca – lekár. V súvislosti s dialógom *Prótagoras* je trest najčastejšie prirovnávaný k výchovnému prostriedku a sudca je pasovaný do role učiteľa.

Cieľom príspevku je analyzovať využitie uvedených prirovnaní a sproblematizovať stereotypný názor, ktorý analógiu lekár – sudca pripisuje predovšetkým dialógu *Gorgias*. Postupovať budem nasledovne: najprv sa zameriam na využitie analógií trest – liek a trest – učiteľ v oboch predmetných dialógoch a spôsob, ako s danými analógiami Platón pracuje. Následne, na základe analýzy sporných pasáží naznačím možnú dvojznačnosť funkcie trestu

¹ Platón sa otázke trestu najpodrobnejšie venuje v dialógu *Zákony* (napr. 857a-864c, 880d-881b, 907e-909c), v rámci vytvárania zákonov pre novú *polis*. Otázky trestu však neobchádza ani v dialógu *Ústava* (napr. 403c-412d, 444e-445b).

v dialógu *Prótagoras*. Na záver sa, v kontexte Platónovej morálnej psychológie, pokúsim určiť funkciu trestu v oboch dialógoch.

1 Trest ako liek – funkcia trestu v dialógu *Gorgias*

Najprv sa budem venovať dialógu *Gorgias*, kde je použitie analógie v podstate neproblematické. Dialóg možno rozčleniť do troch častí, na základe toho, ako sa mení Sókratov² partner v rozprave. Najprv je ním Gorgias, neskôr Pólos a napokon Kallikles. Pre náš príspevok budú zaujímavé časti, v ktorých Sókratés spomína lekárske umenie a používa ho ekvivalentne k súdnictvu.

Zmienky o lekárskom umení nájdeme už v rozhovore Sókrata s Gorgiom. Predmetom ich rozpravy je otázka, či možno rétoriku považovať za umenie (τέχνη). Gorgias sa chváli, že práve on z pozície rétora má v rukách veľkú moc, pretože je, na rozdiel od lekára, schopný presvedčiť pacienta, aby užil istý druh lieku, a tým pozitívne vplýval na jeho zdravie (456a). Sókratés zastáva stanovisko, že rétoriku nemožno považovať za umenie, len za akúsi zbehosť či druh lichotenie (462e). Znamená to, že rétor je vo vzťahu k sudcovi v rovnakej pozícii ako kuchár k lekárovi. Zatiaľ čo lekár sa stará o dobrý stav tela svojich pacientov, kuchárovi ide len o spôsobenie pôžitku. Rovnako sa rétor, na rozdiel od sudcu, nezaujíma o najväčšie dobro, iba o spôsobenie príjemnosti, bez ohľadu na dobrý stav duše (464e). Lekár je znalcom, odborníkom. Rétor síce medzi neznalcami môže pôsobiť fundovane, v skutočnosti však nie je schopný poskytnúť racionálny výklad o akejkoľvek veci, pretože smeruje k príjemnosti a nie k najväčšiemu dobru (465a). Uvedené vyjadrenia možno považovať za prvú časť analógie lekár – sudca. Už tu Platón naznačuje, akým spôsobom s analógiou pracuje, hoci ju ešte priamo neaplikuje na problematiku trestu. Lekára a sudcu stavia na stranu odborníkov, ktorým ide o dobrý stav tela a duše.

Do rozhovoru následne vstupuje Gorgiov žiak Pólos a dochádza k rozvinutiu a transformovaniu analógie do podoby liek – trest.³ Predmet rozpravy sa nemení. Pólos sa tiež usiluje obraňovať postavenie rétoriky v spoločnosti. Ich dialóg sa dostáva k pre nás kľúčovej téme – trestu a spravodlivému trestaniu. Sókratés proti Pólovi obhajuje tvrdenie, že konať bezprávie (ἀδικία) je horšie než ho trpieť (473a) a že nebyť trestaný je pre páchatel'a bezprávia väčšie zlo, než podstúpiť trest (476a). Sókratés dokazuje, že ak je previnilec

² Pod menom Sókratés rozumiem v celej práci Platónovho Sókrata ako hlavnú postavu väčšiny jeho dialógov, nie historického Sókrata.

³ Obdobným spôsobom ako v rozhovore s Pólom, využíva Sókratés analógiu aj v diskusii s Kallikleom (512a-b).

trestaný spravodlivo (δικαίως κολάζεται), znáša spravodlivú vec, pretože sa stáva lepším tak, že je zbavovaný nespravodlivosti duše ako najväčšieho zla (477b).

Opäť sa dostávame k analógii lekár (ιατρός) – sudca (δικαστής). Na jednej strane je telesná choroba, na strane druhej akási duševná slabosť, ktorú je možné vyliečiť len užitím spravodlivého trestu. „(...) ktokoľvek sa však dopustí bezprávia (...) musí sám dobrovoľne ísť tam, kde by čo najskôr zaplatil pokutu, k sudcovi ako k lekárovi, ponáhľať sa, aby choroba nespravodlivosti (τὸ νόσημα τῆς ἀδικίας) neučinila dušu nezahojiteľnou“ (480a-b). Ako správne poznamenal Saunders (1991), medicínska terminológia je v tomto prípade metaforická. Avšak, použitie metafory nám umožňuje jednoduchšie definovať funkciu trestu. Keďže trest odstraňuje z ľudskej duše nespravodlivosť ako chorobu duše, má nápravný účinok a prináša trestanému prospech v podobe navrátenia jej dobrého stavu.

2 Trest ako učiteľ: funkcia trestu v dialógu *Prótagoras*

Funkcia trestu v dialógu *Prótagoras* je chápaná odlišne. Hoci základná východisková téza, že nik nekoná zlo úmyselne (τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν, 345e) je rovnaká, v chápaní trestu nájdeme isté odchýlky. Trest je považovaný za druh edukačného prostriedku, ktorý sudca páchatel'ovi udeľuje (361b). Jeho účinky sú teda výchovné. Sudcovi je v dialógu určená pozícia vychovávateľa, hoci je zaujímavé, že Platón ho tak v priebehu dialógu priamo neoznačí. Prisúdenie výchovnej funkcie trestu však vyplýva z celkového kontextu dialógu. Primárnym problémom diskusie medzi Sókratom a Prótagorom je možnosť nadobudnutia cnosti učením a existencia učiteľ'ov cnosti (319a-332e), za ktorých sa vyhlasovali práve sofisti na čele s Prótagorom. Sókratés dokazuje, že ak je cnosť jedna a je to vedenie (ἐπιστήμη), potom je možné nadobudnúť ju učením, a teda aj trest, ktorý odstraňuje nevedomosť (ἀμαθία) vo vzťahu k voľbe pôžitkov a utrpení, môže fungovať ako jeden z výchovných činiteľ'ov (361b). Analógia trest – výchovný prostriedok teda nie je pomenovaná explicitne, ale úloha trestu ako výchovného prostriedku je z kontextu dialógu zrejmá.⁴

Platón však v dialógu *Prótagoras*, hoci nenápadne a zdanlivo náhodne, pracuje aj s analógiami lekár – sudca a trest – liek. Lekárske umenie v pravom zmysle slova je tu priamo spomenuté iba raz: „ľudia, ktorí tvrdíte, že dobré veci sú útrpné, nemáte na mysli veci ako telesné cvičenia, vojenskú službu či lekárske zákroky (ιατρῶν θεραπειάς) prevádzané pálením a rezaním (...) že sú to síce dobré veci ale útrpné? (...) či ich nazývate dobrými preto, že

⁴ Podobné stanovisko zastáva aj Stalley, ktorý tvrdí, že „trest má v edukačnom procese úlohu učiť ovládať vášne“ (Stalley 1995, 14).

v prítomnej chvíli spôsobujú bolesti a útrapy, alebo skôr preto, že pre neskorší čas z nich vzniká zdravie (ὕγεια) a dobrý stav tiel (εὐεξία)?“ (354a-b). Liek je, rovnako ako v dialógu *Gorgias*, považovaný za prostriedok, ktorý cestou nepríjemného zákroku obnovuje telesné zdravie. V dialógu *Gorgias* je následne ako ekvivalent nepríjemnému lekárskeму zákroku uvedený trest, ktorý obnovuje dobrý stav duše (480a-b).

V *Prótagorovi* síce k tomuto spojeniu nedochádza, ale nachádza sa tu pasáž, v ktorej Sókratés znova spomína lekárske umenie. Tentoraz však, evidentne v prenesenom význame, nazýva lekárom sám seba, keď sa snaží Prótagorovi vysvetliť svoje stanovisko. Ten mu však nerozumie správne: „Som akýsi smiešny lekár (γελοῖος ἰατρός), liečim a pri tom robím chorobu (νόσημα) väčšou“ (340e). Ani toto prirovnanie, predpokladám, nie je náhodné. Choroba, o ktorej je reč, je zjavne Prótagorova nevedomosť, ktorú sa Sókratés usiluje nevelmi úspešne odstrániť a prinavrátiť mu vedenie. V závere dialógu Sókratés prehlasuje: „(...) takže toto je podliehanie pôžitkom – najväčšia nevedomosť (ἀμαθία), za lekára (ἰατρός) ktorej sa prehlasuje práve Prótagoras“ (357a-b). V úvode sa pritom Prótagoras pasuje do pozície učiteľa cnosti (319a-320e).

V oboch posledných prípadoch je označenie ἰατρός použité v súvislosti s odstraňovaním nevedomosti ako hlavnej príčiny ľudských zlyhaní. Dané výroky tak funkciu trestu v dialógu *Prótagoras* problematizujú. Môžu Sókratove vyjadrenia svedčiť o dvojznačnom charaktere funkcie trestu v dialógu? Je trest skutočne výlučne edukačným prostriedkom, alebo využitie známej analógie naznačuje nápravnú/terapeutickú funkciu trestu? Ak nie, ako máme rozumieť jej využitiu v dialógu *Prótagoras*?

3 Trest: liek alebo učiteľ?

Aby sme boli schopní zodpovedať dané otázky, je nutné pozrieť sa na problematiku trestu a jeho funkcie v širšej súvislosti a položiť si otázku, či a ak áno, akým spôsobom sa dialógy odlišujú v kontexte Platónovej morálnej psychológie. Až na základe toho bude možné porozumieť funkcii trestu a následne aj použitiu predmetnej analógie. Oba dialógy ponúkajú odlišný pohľad na príčinu nespravodlivého konania.

V *Prótagorovi* je ako príčina ľudských chýb a zlyhaní identifikovaná nevedomosť. Nevedomosť je definovaná ako nedostatok istého druhu umenia (μετρητική τέχνη, 357d), ktoré je následne obnovené pomocou trestu. Je nutné podotknúť, že Platón tu neuvažuje o inej príčine ľudských zlyhaní. Ako konštatuje Mary M. Mackenzie, „Sókratés odmieta iné faktory ovplyvňujúce správanie, takže jeho téza je odrazom najsilnejšej verzie intelektualizmu, aká je možná“ (Mackenzie 1981, 190).

V dialógu *Gorgias* však nie je problémom nevedomosť. Trest je prostriedkom, ktorý napráva skazenú dušu, napadnutú chorobou nespravodlivosti (477b). Podľa Mackenzie (1981), intelektualizmus je stále prítomný, eroduje však pod tlakom komplexnej morálnej psychológie, ktorá naznačuje odlišné príčiny nemorálnosti. Platón totiž okrem nespravodlivosti neopomína ani ďalšie príčiny, ktoré spôsobujú skazu (πovnpía) duše: „(...) a nenazývaš takou vadou nespravodlivosť (ἀδικία), nevedomosť (ἀμαθία), zbabelosť (δειλία) a podobné veci?“ (477b). Napriek tomu, že sa v ďalšom priebehu rozhovoru venuje nespravodlivosti ako najväčšej príčine skazy a v súvislosti s použitím analógie ju nazýva priamo chorobou (νόσημα) duše (480a-b), dané tvrdenie demonštruje odklon od jednostranného intelektualistického postoja, kedy nevedomosť ako jedna z príčin ľudských chýb ustupuje a do centra pozornosti sa dostáva vážnejšia príčina.

Platón tak prezentovaním odlišných príčin ľudských zlyhaní nevyhnutne prezentuje aj odlišné formy ich nápravy. Ak v prípade nevedomosti ľudskej duše postačuje trest vo forme výchovného prostriedku, v prípade duše napadnutej nespravodlivosťou je nutné použiť iné prostriedky nápravy – preto je v dialógu *Gorgias* v súvislosti s trestaním dominantná metafora lekára ako sudcu. Rovnaké stanovisko zastáva aj Stalley, podľa ktorého „rozdiel medzi doktrínou dialógov *Prótagoras* a *Gorgias* je, že zatiaľ čo v prvom je nespravodlivosť prevažne chápaná ako nedostatok zručnosti, ktorá vyžaduje nápravu tréningom, dominantná predstava v *Gorgiovi* je, že nespravodlivosť je vada, ktorá vyžaduje liečbu“ (Stalley 1995, 17). V tomto prípade totiž skutočne dochádza k výraznejšiemu zásahu a k náprave, ktorú možno prirovnať k liečbe telesných chorôb. Aj Stauffer (2006) uvádza, že druh trestu prezentovaný v dialógu *Gorgias* má za úlohu držať chorú dušu mimo objektov jej túžob. Výchovný prvok trestu je síce prítomný (460b), ale závažnejší problém vyžaduje závažnejšie opatrenia, ktoré predpokladajú aj neprijemné zákroky.

Aby sme porozumeli využitiu metafor v dialógu *Prótagoras*, možno uvažovať v týchto intenciách. Nevedomosť nemožno považovať za chorobu duše. Ani trest ešte nie je explicitne zaradený k lekárskeму umeniu medzi prostriedky, ktorých pozitívne účinky prevyšujú krátkodobé spôsobenie utrpenia (354a-b). Použitie analógie v danom kontexte teda nesvedčí o inej ako edukačnej funkcii trestu, práve naopak. Spôsob jej použitia má ešte zvýrazniť potrebu odstránenia nevedomosti, ako jedinej nožnej príčiny ľudských zlyhaní pomocou výchovy a tréningu. Ak Platón hovorí o nevedomosti ako o chorobe, robí tak zjavne v prenesenom význame, kde je možné použiť namiesto označenia „lekár“ označenie „učiteľ“ a poukázať na význam edukácie vo vzťahu k odstraňovaniu ľudskej nevedomosti. Ak by totiž Platón považoval nevedomosť za reálnu chorobu, minimálne v tvrdení na mieste 354a-b by

uviedol trest do súvislosti s lekárskeym umením. *Prótagoras* je prezentáciou silného intelektualizmu, ktorý sa odráža aj v Platónovom pohľade na trest a v použití analógie. Keďže nevedomosť je možné odstrániť len v procese učenia sa, vedenie ako najmocnejší pán nedopustí, aby človek znova chyboval (345c).

Gorgias nie je v otázke morálnej psychológie tak jednostranne zameraný. Naopak, Sókratés v závere dialógu v rozhovore s Kallikleom pripúšťa aj možnosť, že duša človeka sa môže dostať do nevyliciteľného stavu a ani ten najsilnejší liek v podobe trestu nebude účinkovať (512a-b), čo v dialógu *Prótagoras* nie je ochotný pripustiť. A hoci Mackenzie (1981) vyslovuje pochybnosť o tom, či sú tieto doktríny kompatibilné, domnievam sa, že ak sa na ne pozrieme komplexne, môžeme v nich nájsť postupnosť vo vzťahu k závažnosti príčin trestných činov a trestnej zodpovednosti páchatel'a: *Prótagoras* prezentuje nevedomosť ako príčinu menej závažných trestných činov, ktoré sudca v pozícii učiteľa jednoducho odstráni pomocou správneho výchovného prístupu (357d). V *Gorgiovi* sa dostávame na vyšší stupeň závažnosti trestných činov, ktorých príčina spočíva v skazenej duši. Sudca v pozícii lekára je nútený naordinovať nepríjemný liek (480d). V závere dialógu je naznačený najvyšší stupeň, keď Sókratés berie do úvahy aj možnosť nenapraviteľne skazenej duše (512a-b).

Záver

Hoci východisková téza o neúmyselnom konaní nespravodlivosti zostáva nezmenená, v oboch dialógoch možno identifikovať teórie trestu na inej úrovni trestnej zodpovednosti, iné morálno-psychologické východiská spáchania trestného činu, a teda odlišnú úroveň postihnutia páchatel'a. Zatiaľ čo dialóg *Prótagoras* aj odlišným využitím analógie sudca – lekár (učiteľ) prezentuje výraznú intelektualistickú pozíciu, v dialógu *Gorgias* už Platón nazerá na príčiny trestných činov komplexnejšie. Nevedomosť zostáva jednou z príčin kriminálneho správania, ale nie jedinou. Nespravodlivosťou skazená duša ako ďalšia príčina ľudských zlyhaní vyžaduje intenzívnu nápravu v podobe trestu ako lieku a do úvahy sa berie aj možnosť nevyliciteľného stavu duše.

Literatúra

- MACKENZIE, M. M. (1981): *Plato on punishment*. Berkeley: University of California Press.
- PLATÓN (1961): *Zákony*. Praha: NČSAV. (skratka *Leg.*)
- PLATÓN (2000): *Gorgias*. Praha: OIKOYMENH. (skratka *Gorg.*)
- PLATÓN (2000): *Prótagoras*. Praha: OIKOYMENH. (skratka *Protg.*)
- SAUNDERS, T. J. (1991): *Plato's Penal Code*. Oxford: Clarendon Press.

STALLEY, R. F. (1995): Punishment in Plato's *Protagoras*. *Phronesis*, Vol. 40, No. 1, pp. 1 – 19.

STAUFFER, D. (2006): *The Unity of Plato's Gorgias*. Cambridge: Cambridge University Press.

MÝTUS O GÝGOVOM PRSTENI V KONTEXTE POLITICKEJ ETIKY

DAVID IVANOVIČ

Katedra filozofie, Filozofická fakulta UCM, Trnava, ivanovic.ucm@gmail.com

The paper deals with the interpretation of the Myth of Gyges' Ring, which is presented in Plato's Republic, in the context of political ethics. The first part of the paper analyses the background of the Myth of Gyges' Ring on the basis of the dialogue between Glaucon and Socrates. The main problem of the myth is morality of human action when someone gains power which can be used to act unjustly. This problem is typical for politics where everyone gains power and thus possibility to act unjustly. In this context we focus on the three problems, which are connected with politics (and the Myth of Gyges' Ring) – justice, conflict of interests, responsibility – and therefore they need to be reflected by political ethics

Keywords: Myth of Gyges' Ring - Political ethics – Justice - Conflict of interests - Responsibility

1. Úvod

Druhá polovica 20. storočia sa v oblasti filozofie spája so vznikom aplikovaných etík. Zvýšený záujem o aplikované etiky bol zapríčinený jednak problémami, ktoré vznikli v súvislosti s vedecko-technickým pokrokom po druhej svetovej vojne a na druhej strane problémami, ktoré pretrvávajú od najstarších čias ľudstva a stále sú, v rozličnej miere, centrom záujmu filozofov.

Jedným z takýchto pretrvávajúcich problémov je vzťah politiky a morálky, ktorý je centrom záujmu politickej etiky. Hovoriť o morálke v súvislosti s politikou neznamena, že morálka je predmetom politiky, ale že morálka je predpokladom dobrej politiky (Sutor 1999, 46). Rozpracovávanie politickej etiky má dva hlavné dôvody: (1) Treba si uvedomiť, že každý politik disponuje mocou a robí rozhodnutia, ktoré sa nedotýkajú iba malej skupiny ľudí, ale práve naopak môžu poškodiť aj celú spoločnosť. (2) Politika je jedným z možných nástrojov ako presadiť morálne normy v spoločnosti prostredníctvom legislatívnej úpravy (napr. v oblasti interrupcií, ochrany životného prostredia, poskytovania sociálnych služieb a pod.).

V tomto príspevku sa zameriame na interpretáciu Platónovho mýtu o Gýgovom prsteni a poukážeme na aktuálnosť niektorých problémov, ktoré sa s týmto mýtom spájajú. V tejto súvislosti sa zameriame najmä na tri problémy politickej etiky a to: (1) problém spravodlivosti, (2) problém konfliktu záujmov, (3) problém zodpovednosti.

2. Platónov mýtus o Gýgovom prsteni a problém spravodlivosti

S mýtom o Gýgovom prsteni sa stretáme v druhej knihe Platónovho dialógu Štát (Resp. II, 359d-360c), ktorej rámec tvorí rozhovor Sokrata a Glaukona o spravodlivosti. Sokrates vychádza z presvedčenia, že je vždy lepšie byť spravodlivý ako nespravodlivý a že spravodlivosť predstavuje dobro, o ktoré sa treba usilovať. Naopak Glaukon nesúhlasí so Sokratom a tvrdí, že spravodlivosť nie je vo všeobecnosti žiadateľná pre ňu samu. Dôvodom spravodlivého konania je podľa Glaukona iba fakt, že byť spravodlivý nám prospieva napríklad pri získavaní zárobku alebo dobrej povesti. Inak povedané, dôvodom spravodlivého konania sú iba výhody z toho plynúce, ale spravodlivosť sama osebe nepredstavuje žiadne dobro, o ktoré sa treba usilovať.

Predtým, než Glaukon vyzve Sokrata, aby vysvetlil, prečo je lepšie konať spravodlivo než nespravodlivo, prezentuje Glaukon všeobecný názor, čo je spravodlivosť a ako vznikla. Podľa všeobecného názoru je konať nepravosti považované za prirodzene dobré, zatiaľ čo trpieť nepravosti za niečo prirodzene zlé - ale vždy je lepšie konať nepravosti ako prostredníctvom nich trpieť. Preto, keď ľudia navzájom konajú aj zakúšajú nepravosť, tak tí, ktorí nepravosť zakúšajú a nie sú jej schopní uniknúť, prídu k záveru, že je výhodnejšie uzatvoriť zmluvu, že nebudú nepravosti ani konať, ani prostredníctvom nich trpieť. Glaukon tu vysvetľuje pôvod spravodlivosti kontraktualisticky – teda, že ľudia medzi sebou uzatvárali zmluvy a dávali si zákony a to, čo zákon predpisoval, bolo pokladané za spravodlivé. Spravodlivosť je teda niečo, čo stojí uprostred medzi: (1) najlepším stavom – beztretným konaním nepravostí a (2) najhorším stavom – zakúšaním nepravostí bez možnosti pomsty. Ak by každý človek mal moc konať nepravosť, nikdy by neuzavrel žiadnu zmluvu (Resp. II, 359a). Podobne aj tí, ktorí konajú spravodlivo, nekonajú tak z vlastnej vôle, ale z neschopnosti konať nepravosť.

Aby Glaukon dokázal pravdivosť svojej tézy, že „tí, ktorí vo svojom konaní dbajú na spravodlivosť, robia to proti svojej vôli a z neschopnosti konať bezprávie“ (Resp. II, 359c) využíva mýtus o Gýgovom prsteni. Glaukon chce Sokratovi ukázať, že ak by spravodliví aj nespravodliví dostali možnosť konať ako chcú, výsledok ich konania by bol totožný – nepravosť.

Gýgos bol pastierom, ktorý pracoval v službách lydiského kráľa. V jeden deň sa strhla veľká búrka a zemetrasenie, otvorila sa Zem a Gýgos videl pred sebou veľkú priepasť. Keď to zbadal, zostúpil do nej a uvidel množstvo bájných vecí, až uvidel mŕtvolu, ktorá nemala na sebe nič iné, iba na ruke mala zlatý prsteň. Gýgos tento prsteň zobral a vyšiel von. Keď spolu s ostatnými pastiermi podávali kráľovi správu o stave stáda, Gýgos otočil prsteňom, ktorý mal

na ruke a stal sa neviditeľným, keď ho otočil naspäť, stal sa znova viditeľným. Keď si Gýgos uvedomil, akú moc má prsteň, dostal sa do sprievodu kráľovských poslov, zviazol kráľovu ženu, zvrhol kráľa, zabil ho a zmocnil sa vlády.

Glaukon tvrdí, že ak by takýto prsteň našiel a použil spravodlivý aj nespravodlivý človek, ich konanie by malo rovnaké negatívne dôsledky, ako to bolo v prípade Gýga. Tento záver pokladá Glaukon za silný argument v prospech jeho tézy, že „nikto nie je spravodlivý dobrovoľne, ale pod tlakom nevyhnutnosti, pretože spravodlivosť nie je pre jednotlivca nijakým dobrom, lebo každý, kto sa cíti dosť silným robiť bezprávie, robí ho“ (Resp. II, 360c).

Keď aktualizujeme Glaukonovu tézu do súčasného diskurzu politickej etiky, musíme zodpovedať otázku, či každý človek, ktorý vstupuje do sveta politiky a získava moc („nasadzuje si Gýgov prsteň“), bude automaticky konať nečestne a nespravodlivo. Podľa Glaukonovho argumentu je odpoveď samozrejماً, ale iba za podmienky, že Glaukonov argument je korektný. Problematickým z morálneho hľadiska je najmä Glaukonovo tvrdenie, že egoizmus a túžba po zisku patria k ľudskej prirodzenosti (Resp. II, 359c). Práve egoistická ľudská prirodzenosť je tým, čo Glaukonovi následne umožňuje nevyhnutné spojenie medzi možnosťou konať nespravodlivo a skutočným nespravodlivým konaním. Ľudská prirodzenosť ako forma zdôvodňovania v morálke nepredstavuje perspektívne kritérium. Nemecký filozof E. Tugendhat (2004) ukazuje, že odvolávanie sa na ľudskú prirodzenosť v etike je chybné najmä preto, že v bežnom význame slova „prirodzený“ možno každé ľudské konanie považovať za prirodzené – aj egoistické, aj altruistické. Teda, ak je odvolaním sa na ľudskú prirodzenosť určená nejaká možnosť konania ako prirodzená v eminentnom zmysle, možno to považovať za normatívne rozhodnutie, ktoré nie je nijako zdôvodnené. Je to vlastne usudzovanie v kruhu – predpokladá sa niečo implicitne normatívneho a z toho je potom vyvodený normatívny záver. Argumentácia založená na ľudskej prirodzenosti má podľa Tugendhata v etike význam iba vtedy, ak sa vopred zdefínuje pojem ľudskej prirodzenosti. U Glaukona žiadnu takúto definíciu nenachádzame. Nachádzame tu iba normatívny záver, že ľudská prirodzenosť je egoistická. Podľa Tugendhata odvolanie sa na ľudskú prirodzenosť neobsahuje nič „prirodzené“, ale je to iba metafyzický postulát (Tugendhat 2004, 58). To, že človek má možnosť konať nespravodlivo vo svoj prospech (má k dispozícii Gýgov prsteň) teda ešte neznamená, že bude skutočne konať nespravodlivo.

V tejto súvislosti treba poukázať aj na iný problém. Filozof P.J. Sheeran (1993) vo svojej práci uvádza, že už v období scholastiky existovali tri požiadavky, ktorými musí disponovať ľudské konanie, aby sa mohlo stať predmetom morálneho hodnotenia: (1) vedomosť

(*knowledge*), (2) dobrovoľnosť (*voluntariness*) a (3) sloboda (*free*) (Sheeran 1993, 52). Ak teda podľa Glaukóna každý človek, či už spravodlivý alebo nespravodlivý, nevyhnutne koná ako konal Gýgos, nemôžeme jeho konanie označiť za nemorálne, lebo nespĺňa tretiu podmienku (sloboda) a teda nemôže byť predmetom morálneho hodnotenia.

Na základe vyššie uvedených skutočností prichádzame k záveru, že výkon politickej moci nie je nevyhnutne spojený s nespravodlivosťou a nečestnosťou. Existuje pomerne široký priestor pre konanie presadzujúce spravodlivosť ako kľúčovú hodnotu politickej sféry vo vzťahu k verejnosti. Na druhej strane si treba uvedomiť, že výkon politickej moci nie je teóriou ale praxou, ktorá sa situačne a historicky mení, a preto potrebuje na orientáciu etiku (Sutor 1999, 46).

Samotné poznatky z teórie politiky nie sú predpokladom dobrej politiky. P.J. Sheeran (1993) v tejto súvislosti tvrdí, že politická teória nás môže naučiť, ako robiť veci správne (*to do things right*) – teda v súlade s normami a zákonmi, ktoré upravujú prax danej činnosti. Ale je tu aj druhá rovina, ktorá je predmetom morálky – robiť správne veci (*to do right things*) (Sheeran 1993, X). Ak je v oblasti politiky problém robiť veci správne, t.j. legálne, o čo väčší problém je robiť správne veci, t.j. morálne. Aj táto skutočnosť vyjadruje potrebu aplikácie etiky do oblasti politiky.

3. Platónov mýtus o Gýgovom prsteni a problém konfliktu záujmov

Ak hovoríme o konflikte záujmov, musíme si uvedomiť, že v spoločnosti ako celku existuje mnoho záujmov. Súvisí to aj so skutočnosťou, že spoločnosť je komplikovaný mechanizmus a každý jednotlivec má svoje očakávania, túžby a želania. Pochopenie záujmov, cieľov a očakávaní každého individua v spoločnosti je kľúčové pre jej celkové pochopenie.

Situácia, v ktorej sa ocitol Gýgos, je klasickým príkladom konfliktu. Konkrétne D. Copp (1997) tvrdí, že ide o konflikt medzi morálkou (*morality*) a individuálnym záujmom (*self-interest*). To, čo robil Gýgos po získaní prsteňa, je klasickým príkladom uspokojovania individuálnych záujmov. Zabitím kráľa získal kráľovnú a následne celé kráľovstvo. Získaním kráľovstva získal aj moc nad poddanými, a tým sa z obyčajného pastiera stal vodca, ktorý disponoval obrovskou mocou. To, čo urobil Gýgos, je pre väčšinu ľudí evidentne zlé. Filozofická tradícia od čias Platóna a Aristotela predpokladá, že morálka a záujem (konanie) jednotlivca by sa mali zhodovať. Predpokladá, že ak človek disponuje určitými charakterovými črtami (cnosťami), bude aj jeho konanie mravné. Gýgos bol taktiež považovaný za cnostného človeka, až moc prsteňa z neho urobila nemorálne konajúcu bytosť.

Ak majú Platón a Aristoteles pravdu, že cnostný človek bude vždy konať mravne, tak situácia, ktorá je načrtnutá v mýte o Gýgovi, nie je možná (Copp 1997, 88-89).

V bežnej politickej praxi sa však s takýmito evidentnými príkladmi konfliktov nestretávame. Každý konflikt záujmov predstavuje etickú dilemu, ktorú je možné riešiť len prostredníctvom dôslednej etickej analýzy v kontexte situácie. Politická etika je preto situačnou etikou a žiadna situácia nie je priesečníkom princípov a teórií, ktoré by mohli ponúknuť jednoznačné riešenie (Sutor 1999, 46).

4. Platónov mýtus o Gýgovom prsteni a problém zodpovednosti

Posledným problémom, ktorým sa budeme zaoberať v súvislosti s mýtom o Gýgovom prsteni, je problém zodpovednosti. V úvodnej časti príspevku sme ukázali, že medzi možnosťou konať nespravodlivo na základe získanej moci a skutočným nespravodlivým konaním neexistuje nevyhnutné spojenie. Gýgos nemusel nevyhnutne konať tak ako konal, keby s mocou, ktorú získal prostredníctvom prsteňa, zaobchádzal zodpovedne. Práve z toho dôvodu je potrebné hovoriť o zodpovednosti ako o princípe, ktorý zohráva dôležitú úlohu pri výkone politickej moci.

S etikou zodpovednosti, ktorá presadzuje zodpovednosť ako základný morálny imperatív, sa v etickom diskurze stretávame v 70. rokoch 20. storočia. Predstavitelia tohto etického smeru (najmä Weber a Jonas) sa v aplikácii princípu zodpovednosti nevyhli ani jeho možným spojeniam s politikou.

Nemecký sociológ M. Weber uvádza, že každé eticky orientované konanie môže prebiehať na základe dvoch protikladných etických maxím: (1) etika zmýšľania a (2) etika zodpovednosti (Weber 1998, 288). Prvá etická maxima zdôrazňuje rigorizmus morálky, teda prísne zachovávanie etických noriem bez ohľadu na dôsledky. Druhá etická maxima kladie dôraz na zodpovednosť jedinca za všetky predvídateľné následky konania. Politik v zmysle Weberovej etiky zodpovednosti je človek, ktorý dokáže komplementárne spojiť etiku zmýšľania a etiku zodpovednosti (Weber 1998, 295) – čiže každý politik si musí byť vedomý hodnôt, noriem a princípov, ktoré sa spájajú s výkonom politickej funkcie, ale nesmie zabúdať na dôsledky svojho konania vo vzťahu najmä k budúcim generáciám.

Zodpovednosť za budúce generácie zohráva dôležité miesto aj v etickej koncepcii H. Jonasa, ktorý tvrdí, že zodpovednosť je neoddeliteľnou súčasťou ľudského bytia. Vo svojej práci charakterizuje princíp zodpovednosti na základe troch znakov, ktoré sa spájajú s politickou zodpovednosťou: (1) totalita, ktorá znamená, že každý politik má počas trvania svojho úradu alebo svojej moci zodpovednosť za celok života občanov a za verejné blaho, (2)

kontinuita vyjadruje, že výkon zodpovednosti politika nemôže byť prerušený počas trvania úradu a (3) orientácia do budúcnosti, ktorá vyjadruje zodpovednosť za následky výkonu moci za hranicami bezprostrednej prítomnosti (Jonas 1997, 152-163).

Súvislosť princípu zodpovednosti a politiky odôvodňuje Jonas aj tým, že práve politické rozhodnutia určujú, ako bude vyzerat' svet budúcnosti. Politické rozhodnutia v oblasti životného prostredia, jadrovej politiky alebo vo všeobecnosti vedecko-technickej politiky určujú, či svet bude smerovať k pokroku alebo katastrofe (Jonas 1997, 180).

5. Záver

V príspevku sme sa venovali interpretácii Platónovho mýtu o Gýgovom prsteni a jeho možných použitíach v oblasti politickej etiky. Spochybnením tézy, že získaním moci ľudské konanie nevyhnutne smeruje k nespravodlivosti, sme vytvorili priestor, v ktorom je možné uvažovať o aplikácii etických princípov na ľudské konanie v oblasti politiky. Bližšie sme sa zamerali na etické princípy súvisiace so spravodlivosťou, konfliktom záujmov a zodpovednosťou. V spojitosti s mýtom o Gýgovom prsteni sme poukázali na praktické aplikácie týchto princípov a na skutočnosti, ktorými môžu obohatiť súčasný diskurz politickej etiky.

Literatúra

- COPP, D. (1997): The Ring of Gyges: Overridingness and the unity of reason. In: E. F. Paul – F. D. Miller – J. Paul (eds.): *Self-Interest*. New York: Cambridge University Press, 86-106.
- JONAS, H. (1997): *Princíp zodpovednosti*. Praha: Oikymenh.
- MACHALOVÁ, T., PLAŠIENKOVÁ, Z. (2008): Etika zodpovednosti. In: Remišová, A. (ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 675-713.
- PLATÓN (2006): *Štát*. Bratislava: Kalligram.
- SHEERAN, P. J. (1993): *Ethics in public administration: a philosophical approach*. London: Praeger Publishers.
- SUTOR, B. (1999): *Politická etika*. Trnava: Dobrá kniha.
- TUGENDHAT, E. (2004): *Přednášky o etice*. Praha: Oikymenh.
- WEBER, M. (1998): *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikymenh.

O ZOSTUPE DUŠE DO TIEL – PLOTINOVA ENN. IV. 8 [6] - VO SVETLE PLATÓNOVÝCH DIEL

TÍMEA KOLBEROVÁ

Katedra filozofie a dejín filozofie, FF UPJŠ, Košice, timea.kolber@gmail.com

Plotinus' Enn. IV. 8 [6] *On the descent of the soul into bodies* deals with the issue of ensouled bodies. Plotinus naturally takes into consideration Plato's account of the soul. Indeed, Plotinus attempts to unite the two contradictory accounts of soul based on the material world's characteristics found in Plato: the pessimistic view (*Phaedo*, *Republic*, *Phaedrus*) and the optimistic view (*Timaeus*). However, the tension between the pessimistic and optimistic view prevails not only in his early tractates, but in the latter ones, as well. Plotinus' philosophical method clearly shows that despite the fact, that Plato was for him the leading philosophical authority, Plotinus was able to criticize his teachings.

Keywords: Plato – Plotinus – Soul – Descent – *Phaedo* – *Timaeus*

1. Úvod

Z *Enneád* jasne vyplýva, že Plotinos sa sám považoval za platonika. Označoval sa za interpretátora Platóna a o svojej filozofii tvrdil, že je opisom Platónových učení (Stamatellos 2007, 11). Nadväznosť Plotinových myšlienok na Platónovu filozofiu je badateľná aj v prípade traktátu Enn. IV. 8 [6] *O zostupe duše do tiel*, v ktorom sa zaoberá, ako to už samotný názov naznačuje, problematikou oduševnených tiel. Odkazuje v ňom predovšetkým na Platónove dialógy *Faidon*, *Štát*, *Faidros* a *Timaios*. Podnetom pre skúmanie vzťahu Plotinovej a Platónovej filozofie na parciálnom probléme duše v spomínanom traktáte boli názory A. H. Armstronga a G. Stamatella. Podľa Armstronga práve vo vybranom traktáte nachádzame dôkaz, že Plotinos si bol vedomý napätia medzi Platónovým pesimistickým dualizmom a optimistickým chápaním povahy duše (Plotinus 1984, 394). Stamatellos tiež zdôrazňuje protiklad medzi postavením duše na základe Platónovho pesimistického názoru, ktorý naznačuje, že duša je spútaná a pochovaná a charakteristikou sveta z *Timaia*, ktorý je výsledkom božskej prozreteľnosti (Stamatellos 2007, 156).

Z Platónových dialógov sa *Faidon*, *Faidros* a *Štát* priradujú k pesimistickému dualizmu, kým optimistické chápanie podstaty duše nájdeme v dialógu *Timaios*. Zámerom príspevku je pomocou textovej analýzy identifikovať, v ktorých prípadoch sa Plotinos inšpiruje názorom

svojho predchodcu a naopak, kedy sa s ním rozchádza, aby mohol formulovať svoje originálne chápanie povahy duše.¹

2. Plotinova interpretácia Platónových dialógov

Pre Plotinovu filozofickú metódu je typické, že najprv sumarizuje názory svojich predchodcov na danú tému a následne ich podrobuje kritickej analýze, aby sa na záver dopracoval k artikulovaniu vlastného názoru. Nie je teda prekvapujúce, že všeobecný postoj Plotina k Platónovi je nielen obdivný, ale aj kritický. Dosvedčuje to skutočnosť, že Plotinos už v prvej časti Enn. IV. 8 [6] *O zostupe duše do tiel* konštatuje, že sa Platón na viacerých miestach vo svojich dielach vyjadruje o duši, avšak podľa Plotina nehovorí stále to isté. Filozof z Alexandrie ponúka zhrnutie Platónových myšlienok – duša je v spoločenstve s telom, tzn. je spútaná a v istom zmysle pochovaná v ňom. Plotinos si spomenie aj na určité ezoterické tvrdenie (Martinka 1998, 294, *Phaed.* 63C), podľa ktorého sa duša nachádza akoby vo väzení.

V tejto súvislosti sa Plotinos odvoláva aj na podobenstvo o jaskyni, na základe ktorého cestu individuálnej duše do oblasti inteligibilného môže označiť za „vyslobodenie sa z pút“ a „odchod z jaskyne“ (Enn. IV. 8 [6] 1. 33 – 37). Vystáva otázka, prečo je spoločenstvo duše s telom pre Platóna niečo negatívne – slovami Armstronga a Stamatella, pesimistické? Vychádzajúc z predpokladu, že telo dušu ovplyvňuje negatívne, je potrebné určiť, v akom zmysle. Kým duša človeka zotrúva v spojení s telom, nie je schopná dosiahnuť pravdivé vedenie. Telo je prekážkou, pretože pokým máme telo, disponujeme aj zmyslovými orgánmi, ktoré nám však neposkytujú spoľahlivé poznatky. Platón je presvedčený, že pravú podstatu vecí môžeme odhaliť jedine rozumovou úvahou – duša však najlepšie dokáže rozumovo myslieť vtedy, keď je sama osebe. Vtedy ju nevyrušujú žiadne telesné stavy, neklamú zmysly, pretože nie je ani v spoločenstve, ani v styku s telom. Myšlienku, že spoločenstvo duše s telom je niečo negatívne, okrem dialógu *Faidon*, nájdeme aj v *Štáte*. V kontexte desiatej knihy Sokrates hovorí, že spoločenstvo s telom dušu poškvrňuje. V dôsledku toho zmyslovým vnímaním nie je možné, aby ľudské bytosti spoznali pravú podstatu duše (Platón 2006, 407, *Resp.* 611c).

¹ Z hľadiska zrozumiteľnosti argumentácie považujem za dôležité pripomenúť, že Plotinos rozlišuje medzi dušou v zmysle a) hypostázy, b) univerzálnej alebo svetovej duše (medzi ktorými v niektorých kontextoch je badateľný rozdiel), c) individuálnej alebo ľudskej duše (ktoré sú synonymami). Individuálna (ľudská) duša sa obvykle delí na dve časti: vyššiu a nižšiu. Platónova svetová duša sa v tomto príspevku prirovnáva k Plotinovej duši v zmysle hypostázy na základe Plotinovej interpretácie dialógu *Timaios*.

Plotinos za ďalšiu charakteristiku duše vo svetle Platónových diel považuje jej spútanosť. Ako spoločenstvo duše s telom, tak aj spútanosť duše je otázkou dialógu *Faidon*. V akom kontexte? Sokrates zdôrazňuje úlohu očisty a vysvetľuje svojim spolubesedníkom, čo si majú predstaviť pod týmto pojmom (Martinka 1998, 299, *Phaed.* 67C). Tým rozhodujúcim je schopnosť zbaviť sa telesných pút pomocou očisty.

Pokiaľ ide o dialógy *Faidon* a *Štát*, Plotinos na ne odkazuje nepriamo. Okrem takého spôsobu odkazovania však v *Enneadách* nájdeme aj priame odkazy. Čo sa týka Enn. IV. 8 [6] *O zostupe duše do tiel*, Plotinos menovite odkazuje na dialóg *Faidros* (Enn. IV. 8 [6] 1. 38 – 40). Platón vo *Faidrovi* vychádza z presvedčenia, že tí, ktorí žili spravodlivý život, sa budú mať lepšie aj po smrti. Hovorí, že duše tých, ktorí sa v pozemskom živote usilovali o múdrosť, po treťom tisícročnom okruhu dostanú krídla a odchádzajú na miesto svojho pôvodu (Martinka 1998, 359, *Phaedr.* 249A). Podľa Platóna teda človek bude súdený na základe toho, aký život viedol. Naráža na túto otázku aj v dialógu *Faidon* vo vzťahu k nesmrteľnosti ľudskej duše (Martinka 1998, 334, *Phaed.* 107C). Keďže smrťou nezaniká duša človeka, tí, ktorí konajú nespravodlivo, sa nemôžu spoliehať na to, že nebudú v posmrtnom živote potrestaní za svoje nečestné činy. Tento motív Platón rozvádza aj v príbehu o Erovi z Pamfýlie – spravodliví ľudia budú odmenení na onom svete, kým nespravodliví musia odpykať trest, a to desaťnásobný, za každé bezprávie, ktoré konali (Platón 2006, 412, *Resp.* 615b).

Plotinos si všima, že *Timaios* sa nesie v inom duchu ako predošlé dialógy (*Faidon*, *Faidros* a *Štát*). Platón v *Timaiovi* tvrdí, že náš svet je najlepším možným svetom, ktorý vznikol v dôsledku stvoriteľovho nahliadnutia večných jestvujúcien. V súlade s týmto tvrdením aj tvorca sveta považuje za najlepšieho zo všetkých pôvodcov (Martinka 1998, 528, *Tim.* 29E). Plotinos sa vyjadruje v zhode s pozitívnou atmosférou *Timaia*, keď píše, že „...duša bola darovaná dobrotou Stvoriteľa, aby toto Všetko mohlo byť rozumné, pretože muselo byť rozumné, a nemohlo by byť bez duše. Duša všetkého potom bola bohom poslaná do neho z toho dôvodu, a duša každého z nás bola poslaná, aby Všetko mohlo byť dokonalé“ (Enn. IV. 8 [6] 1. 46 – 41). Plotinos opakuje vlastnosti živého výtvoru z *Timaia* (Martinka 1998, 530, *Tim.* 30B), ktorými sú dokonalosť a sebestačnosť.

Po interpretácii dialógu *Timaios* sa Plotinos opäť venuje Platónovmu chápaniu spoločenstva duše a tela ako stavu, ktorý dušu obmedzuje s dôrazom na emocionálne rozpoloženie človeka na základe *Faidona*: „...telo sa stane prekážkou mysleniu a naplňa dušu rozkošami, vášňami a žiaľmi“ (Enn. IV. 8 [6] 2. 43 – 45). Plotinos konštatuje, že tvrdenie sa nevzťahuje na dušu, ktorá „...sa neponorila do vnútra svojho tela, a nie je nikoho majetkom,

a nepatrí telu, ale telo patrí jej,...“ (Enn. IV. 8 [6] 2. 45 – 49). Takáto duša nebude obmedzovaná rozkošou, vášňou ani žiaľom. Je evidentné, že v tejto pasáži má Plotinos na mysli vyššiu časť individuálnej duše, pretože hovorí o tom, že táto duša nikdy nebude smerovať k pozemským veciam, ale ostáva obrátená smerom k inteligibilnému svetu. Práve v tomto bode si Plotinos interpretáciou Platónových dialógov pripravuje pôdu na prezentovanie svojej vlastnej koncepcie.

3. Plotinova psychológia

V tretej časti Enn. IV. 8 [6] *O zostupe duše do tela* Plotinos tvrdí, že Platónovo myslenie nie je konzistentné, čo sa prejavuje tým, že jeho dôvody uvádzané na zostup duše do tela sú rôzne (Enn. IV. 8 [6] 3. 1 – 7). Plotinos preto považuje za potrebné ponúknuť vlastné vysvetlenie príčiny zostupu duše do tela. V čom spočíva podstata Plotinovej odpovede na túto otázku? Stratu krídel, o ktorej Platón hovorí vo *Faidrovi*, Plotinos stotožňuje s procesom, keď sa ľudská (individuálna) duša stará o veci mimo seba a ponorí sa do svojej nižšej časti. Ponorenie sa do tejto časti je počiatkom pobytu duše v okovách, pretože už netvorí celok s dušou v zmysle hypostázy (Enn. IV. 8 [6] 4. 13 – 23). Plotinos podotýka, že duša v tomto stave sa síce bude riadiť zmyslami, ale môže sa obrátiť k rozumu, pretože platí, že ľudská duša stále má v sebe niečo transcendentné (Enn. IV. 8 [6] 4. 31 – 32). To transcendentné je práve vyššia časť individuálnej duše. Vidí istú dvojakosť v smerovaní duše človeka, pretože rozlišuje medzi dvomi skupinami duší. Jedna skupina skôr žije na úrovni zmyslovosti, kým druhá dokáže vo väčšej miere žiť na úrovni inteligibilného sveta (Enn. IV. 8 [6] 4. 32 – 35). Plotinos je presvedčený, že túto dvojakosť nenápadne naznačuje aj Platón v *Timaiovi*, keď hovorí o druhom miesidle. Filozof z Alexandrie sa na tomto mieste dopúšťa nepresnosti, pretože v dialógu *Timaios* je iba jedno miesidlo, v ktorom sa však vytvárajú dve zmesi (Martinka 1998, 535, *Tim.* 41D).

Je jednoznačné, že duša v zmysle hypostázy neopúšťa inteligibilný svet. V Plotinovom chápaní ani individuálna duša nezostúpi celkom do zmyslového sveta. „Niečo z nej je stále v inteligibilnom; ale keď časť, ktorá je vo svete zmyslového vnímania, dostane vládu, alebo skôr, keď ona je ovládaná, a hodená do zmätku [telom], zabraňuje nám, aby sme vnímali veci, ktoré vyššia časť duše kontempluje“ (Enn. IV. 8 [6] 8. 1 – 6). V záverečnej časti Enn. IV. 8 [6] *O zostupe duše do tela* Plotinos teda o individuálnej duši človeka tvrdí, že ona nikdy úplne neopustila inteligibilný svet a zavádza rozlíšenie medzi dvoma časťami duše – vyššou časťou, ktorá je schopná kontemplácie inteligibilných jestvujúcien a nižšou časťou, ktorá sa nachádza

v zmyslovom svete, a z toho dôvodu je podrobená spoločenstvu s telom. Nižšia časť pochopiteľne nemôže uchopovať rovnaké skutočnosti ako tá vyššia.

Plotinos sa o problematike častí duše vyjadruje na viacerých miestach svojich *Enneád*. Napríklad v Enn. IV. 3 [27] *O ťažkostiach týkajúcich sa duše I*, o individuálnej duši človeka tvrdí, že nikdy nie je oddelená od svojho princípu a rozumu (Enn. IV. 3 [27] 12. 1 – 4). V Enn. II. 9 [33] *Proti gnostikom* Plotinos ide ešte ďalej. Namiesto dvoch rozlišuje tri jednotlivé časti duše a vysvetľuje ich vzájomný vzťah. „...jedna časť našej duše je stále nasmerovaná k inteligibilným skutočnostiam, jedna k veciam tohto sveta, a jedna je medzi týmito dvoma; pretože duša je jedna prirodzenosť v mnohých schopnostiach,...“ (Enn. II. 9 [33] 2. 6 – 10).

Vzťah troch častí individuálnej duše je dynamický. Niekedy sa stane, že tá najlepšia časť ťahá zvyšné dve hore, k inteligibilnému. Inokedy najhoršia časť ťahá tú strednú dole, ale nikdy nemôže nastať situácia, že celok duše bude stiahnutý dole. V Enn. VI. 7 [38] *Ako vzniklo množstvo foriem a o dobre* sa Plotinos opiera o rozlíšenie dvoch častí, vyššej a nižšej, ako to poznáme z Enn. IV. 8 [6] *O zostupe duše do tiel*. Aj na tomto mieste je akcentované, že vyššia časť v žiadnom prípade neopúšťa oblasť inteligibilného. Na vysvetlenie vzťahu medzi ňou a nižšou časťou Plotinos ponúka obraz visiacej nižšej časti z tej vyššej (Enn. VI. 7 [38] 5. 26 – 31).

Ak riešime otázku, na akom základe je založený tento aspekt Plotinovho chápania duše, t. j. myšlienka, že vyššia časť individuálnej duše neopúšťa inteligibilný svet, a následne hľadáme zdroj Plotinovej inšpirácie v Platónových dialógoch, nevyhnutne musíme dôjsť k záveru, že Platón v dialógoch *Faidon*, *Faidros*, *Menon* a *Štát* nehovorí o tom, že určitá časť ľudskej duše ostáva v inteligibilnej sfére. Pokiaľ ide o dialógy *Faidon* a *Menon*, predstava rozpomínania sa duše na to, čo nazrela vo sfére ideí pred zrodením sa do tela, nenaznačuje existenciu nejakej vyššej časti duše, ktorá by ostala medzi ideami. V dialógu *Faidros* príbeh vozataja a dvoch koní opäť opisuje pád celej duše. Ani podobenstvo o jaskyni v *Štáte* neevokuje túto predstavu. Možné východisko pre rozlišovanie medzi vyššou a nižšou časťou duše však Plotinos mohol nájsť v dialógu *Timaios*. Podľa B. Fleeta sa Plotinos mohol inšpirovať tým, že individuálna duša pochádza z tej istej zmesi ako svetová duša. Rozumová časť duše vytvorená na základe svetovej duše tak môže mať rovnaké vlastnosti ako ona (Fleet 2012, 185). Plotinos v Enn. IV. 3 [27] *O ťažkostiach týkajúcich sa duše I* sa zaoberá vzťahom individuálnej duše a duše v zmysle hypostázy a dospieva k záveru, že majú tú istú formu (Enn. IV. 3 [27] 2. 55 – 59). Sám Plotinos svoje tvrdenie odôvodňuje interpretáciou *Timaia*, keď naráža na to, že obe duše (individuálna a svetová) majú tú istú formu aj podľa Platóna,

rozdiel medzi nimi spočíva iba v tom, že Demiurg pri vytváraní ďalších duší po tej svetovej nepoužíval tak kvalitné ingrediencie (Enn. IV. 3 [27] 7. 8 – 13).

4. Záver

Spájajúcim článkom medzi Platónom a Plotinom je nepochybne to, že pravé ja človeka nie je totožné s telom; je to niečo vyššie a nepochádza zo zmyslového sveta. Podľa Plotina skutočnosť, že sme totožní s božstvom a usadení v ňom, si uvedomujeme iba zriedkavo. Človek nemôže pretrvávať v takomto stave dlhšiu dobu, musí sa vrátiť na úroveň každodenného života. Ako to tvrdí P. Hadot, „Nie sme si teda vedomí tejto vyššej roviny seba samých, ktorou je naše ja v božskej mysli, alebo lepšie: ktorá je božskou myslou v našom ja, aj keď je časťou – vyššou časťou – našej duše“ (Hadot 1993, 16).

Podľa môjho názoru však Plotinos spojenie duše s telom nechápe tak negatívne, ako to robí Platón v dialógoch *Faidon*, *Faidros* a *Štát*. Plotinovo chápanie je skôr neutrálne. Po tom, ako si človek uvedomuje, že časť jeho individuálnej duše stále žije na rovine inteligibilného sveta, trápiť sa kvôli prechodnému obmedzeniu duše spojením s telom nemá zmysel. Táto formulácia možno zaváňa amoralizmom, ale to rozhodne nie je cesta, ktorú si Plotinos zvolí. Pre neho platí, že možnosť „návratu“ do inteligibilného sveta, v zmysle zjednotenia sa s Jednom, je podmienená ako intelektuálnym úsilím, tak aj pestovaním cností.

Literatúra

- FLEET, B. (2012): *Ennead IV. 8. On the Descent of the Soul Into Bodies*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- HADOT, P. (1993): *Plótinus čili prostota pohledu*. Praha: Oikúmené.
- MARTINKA, J. ed. (1998): *Antológia z diel filozofov. Predsokratovci a Platón*. Bratislava: Iris.
- PLATÓN (2006): *Štát*. Bratislava: Kalligram.
- PLOTINUS (1966): *Ennead II*. Cambridge: Harvard University Press.
- PLOTINUS (1984): *Ennead IV*. Cambridge: Harvard University Press.
- PLOTINUS (1988): *Ennead VI. 6 – 9*. Cambridge: Harvard University Press.
- STAMATELLOS, G. (2007): *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. Albany: State University of New York Press.

ČO JE DANÉ VO FENOMENOLÓGII SUBJEKTIVITY

MARTIN KOMPIŠ

Filozofický ústav SAV, Bratislava, martin.kompis1@gmail.com

The paper focuses on different forms of givenness and how they are related to subjectivity according to Husserl. The example of perception shows how Husserl analyses different structures of givenness. According to Husserl there are various types of proper ways of givenness and each of them has different kinds of modalities. This paper deals with the result of an investigation of the givenness within the context of subjective process of experience. We will scrutinize the givenness of limit phenomena from static phenomenology in the shift to genetic phenomenology. The idea of givenness changes and shifts in the phenomenology thinking from the problem of ego, time, and temporal consciousness to historical and intersubjective themes of limit-phenomena. The givenness of limit-phenomena sheds new light on the historical and intersubjective dimension of life.

Keywords: Husserl – Givenness - Perception – Subjectivity - Static – Generative Phenomenology

Problém danosti Husserl vo svojich klasických textoch analyzoval ako problematiku toho, ako sa veci môžu dávať rôznymi spôsobmi v intencionálnych aktoch. Inými slovami pri analyzovaní problému danosti ide o to určiť, akými možnými spôsobmi sa objekt môže dávať a akými zvláštnymi spôsobmi sa prejavuje danosť v prežívajúcom vedomí. Pri skúmaní problematiky danosti budeme vychádzať primárne z Husserlových textov z XIII. a XV. zväzku Husserlian pomenovanom *K fenomenológii intersubjektivity* a z prác Anthonyho J. Steinbocka, ktorý problematizuje tému danosti vo vzťahu ku konštitutívnym a hraničným fenoménom. Tematiku danosti je možné vidieť aj v rôznych kontúrach v posune od statickej ku generatívnej fenomenológii, ako sa samotná téma danosti posúva vo fenomenologickom myslení od problému vnímania, času, časového vedomia, seba-danosti k dejinným a intersubjektívnym témam hraničnej danosti. Danosť, ktorú Husserl v týchto textoch analyzuje, súvisí so seba-skúsenosťou a so subjektívnym priebehom plynutia skúsenosti. Cieľom tohto textu je analyzovať problém danosti v jej tematickom posune od statickej ku generatívnej fenomenológii a zachytiť jej význam v rámci intersubjektívneho života.

Problém danosti pri vnímaní

V prípade vnímania, spomínania a všeobecne skúsenosti je možné podľa Husserla nachádzať rôzne spôsoby danosti. V Husserlových textoch o intersubjektivite z rokov 1910/1911 sa nachádza analýza vnímania a toho, ako súvisí s danosťou. Príklad toho, ako sa veci dávajú rôznym spôsobom a aké sú rôzne modality danosti, uvádza Husserl napr. pri

vnímaní: „vnímam a zastavujem existenciu toho, čo je vnímané ako vecné, a zachytávam ako Toto vnímanie samo a v sebe samom. Toto vnímanie je však trvajúce bytie, ono trvá tým, že práve bolo a teraz ešte je a tým, že to Teraz sa znovu premieňa na práve-minulé a nastáva nové Teraz“ (Husserl 1973a, s. 159-160).¹ Môžeme sa opýtať, čo je potom dané? Keďže minulosť dávania už predsa nie je daná a budúce dávanie ešte len príde, potom práve aktuálne a okamžité teraz je dávajúce sa v tejto chvíli. Pre Husserla je danosť prítomnosť vecí, objektov v živej skúsenosti. Vnímanie ako trvajúce toto-tu dáva zmysel prítomnému zahliadnutiu ako v tejto chvíli absolútne dané bytie (Husserl 1950, s. 31). Ak sa vo vnímaní dáva určitý objekt, tak aká je jeho danosť, keďže vo vedomí predmet vnímania plynie do minulej fázy? Podľa Husserla existujú viaceré spôsoby danosti predmetu. Ak chceme skúmať spôsoby, v ktorých sú akty zamerané na objekt, tak podobne je možné bližšie preskúmať rozličné spôsoby danosti zameraného a uvedomovaného objektu (Zahavi 2003, s. 28). Z tohto hľadiska je dôležité rozlíšiť medzi časťou aktu, ktorá vytvára zameranosť na objekt, a časťou aktu, ktorá determinuje, ako je objekt daný v intencionálnom akte.

Podľa Zahaviho tento rozdiel v chápaní toho, čo je dané, je spôsobený aj tým, že Husserl rozlišuje viacero rovín a spôsobov danosti. Husserl napríklad rozlišuje medzi signitívnou, imaginatívnou a perceptuálnou danosťou, ktoré sú preňho základnou formou danosti (Zahavi 2003, 28). Toto Husserlovo rozlíšenie vyplýva z rôznorodosti a mnohosti spôsobov, v ktorých sa objekt môže dávať. Napríklad môžem počuť o tom, že niekde stojí nová budova, ktorú som ešte nevidel, môžem vidieť jej podrobný náčrt alebo ju nakoniec môžem vidieť v televízii. Podľa Husserla tieto rôzne spôsoby danosti na seba nadväzujú a existuje medzi nimi striktný vzťah v tom zmysle, že spôsoby danosti sú hodnotené podľa ich schopnosti dávať nám objekt priamo, originálne a optimálne, tak ako je to možné (Zahavi 2003, 28). „Objekt sa môže dávať viac alebo menej priamo, to znamená, môže byť viac alebo menej *aktuálny*“ (Zahavi 2003, 28). Najmenej sa môže objekt dávať v signitívnom akte a taktiež v imaginatívnom akte, v ktorom sa dáva nepriamo. Tieto akty zobrazujú objekt ako minulý, vyobrazený, reprezentovaný a ako taký, ktorý sa už odohral.

V prípade predmetnosti Husserl dochádza k zisteniu, že je problematické hovoriť o absolútnej danosti predmetu a hovorí aj o negatívnom vymedzení danosti vecí. To, ako sa nám dávajú veci, je determinované spôsobom, akým ich uchopujeme. „To je vlastne to

¹ „Ich nehme war und schalte die Existenz des wahrgenommen Dinglichen aus und halte fest als ein Dies die Wahrnehmung selbst und in <sich> selbst. Aber diese Wahrnehmung ist ein dauerndes Sein, sie dauert, indem sie soeben gewesen ist und jetzt noch ist und indem das Jetzt sich wieder in ein Soeben-vergangen verwandelt und ein neues Jetzt einsetzt“ (Husserl 1973a, 159-160).

osobitné na *prirodzenosti* na všetkom tom, čo patrí pod tento termín, že niečo také prekračuje zakúšanie nielen v tom zmysle, že nie je absolútne dané, ale aj v tom, že principiálne *nemôže* byť ‚absolútne‘ dané, pretože je *nevyhnutne* dané prostredníctvom predstavovaní (Darstellungen), prostredníctvom odtieňov (Abschattungen) a odtieňujúce predstavovanie (abschattende Darstellung) principiálne *nemôže* byť reduplikáciou samotného predstavovaného“ (Husserl 1973a, 169-170).² Husserl píše, že predmetnosti ako zakúšajúce veci sa nemôžu dávať v seba-prítomnosti ako absolútne dané, ale môžu sa dávať len prostredníctvom predstavovania (Husserl 1973a, 171).

Danosť a vnútorné časové vedomie

Pre Husserla bol problém to, ako sa vnímanie ako primárna impresia modifikuje z aktuálneho Teraz na už uplynulé a ako môže prejsť do podoby spomínaného, zapamätaného. Otázne je to, akým spôsobom dostáva spomienka novú, inú formu v rozdielnosti od vnímania, ktoré je zachytené ako samo prítomné. Ako napríklad to, čo sa už odohralo, uskutočnilo, súvisí s danosťou predmetov v spomínaní? Ak sme napr. pri spomienke, tak podľa Husserla musíme narábať s tým, že dianie, udalosť a vnímanie už prebehlo. Môžeme tiež zistiť, ako je možné uchopiť napr. minulé vnímanie, ktoré zahŕňa danosť trvajúceho vnímania (Husserl 1973, 161). Môžeme sa však opýtať: je vnímanie dané? „*Toto* ‚minulé‘ (Gewesene) je dané (Gegebenes), je toto, ale ako práve minulé (soeben gewesenes) a ako daná minulá fáza daného trvajúceho“ (Husserl 1973a, 161).³ Práve uskutočnené a prežité „bolo“ už bolo dané a práve ako dané v minulej fáze daného trvania. Podľa Husserla je možné súdiť, čo v spomienke platí ako dané a čo nie je dané. Ako plynú prežité zážitky v rámci svojej danosti? „Každé retencionálne Teraz je retenciou toho, čo nie je Teraz, práve minulého a toto minulé, ako sme povedali, je dané“ (Husserl 1973a, 162).⁴ Odohratá skutočnosť alebo práve minulé podľa Husserla má tiež vlastný spôsob danosti v podobe spomienky. Podľa Husserla sa spomienka svojou danosťou ako sprítomňujúce vedomie výrazne odlišuje od vnímania ako prítomného

² „Das ist ja das Eigentümliche der *Natur* und all dessen, was unter diesem Titel steht, dass dergleichen nicht nur das Erfahren in dem Sinn überschreitet, dass es nicht absolut gegeben ist, sondern auch in dem, dass es prinzipiell nicht ‚absolut‘ gegeben sein *kann*, weil es *notwendig* gegeben ist durch Darstellungen, durch Abschattungen und abschattende Darstellung prinzipiell keine Reduplikation von Dargestelltem selbst sein kann“ (Husserl 1973a, 169-170).

³ „*Dieses* ‚Gewesene‘ ist ein Gegebenes, ist ein Dies, aber als soeben gewesenes und als gegebene Vergangenheitsphase des gegebenen Dauernden“ (Husserl 1973a, 161).

⁴ „Jedes Jetzt der Retention ist Retention von einem Nicht-Jetzt, von einem Eben-Gewesenen, und dieses Gewesene sei, sagten wir, gegeben“ (Husserl 1973a, 162).

vedomia a od aktov, ktoré vyžadujú perceptívnu prítomnosť objektu (Bernet, Kern, Marbach 2004, 157-158). Spomienka ako časovo modifikovaný zážitok sa sprítomňuje nie skutočným, ale neaktuálnym, neutralizujúcim spôsobom, to znamená, že spomínam ako som počul, hovoril, túžil ako keby som to práve robil.

Husserl predpokladal, že naše skúsenosti o veciach, vnímanie či spomínanie tvoria dostatočný základ pre súdenie o platnosti tvrdení, ktoré predpokladajú danosť. V tomto zmysle je potrebné preskúmať časové modalities danosti. Dávanie sa predsa mení už tým, že sa odlišuje moment, keď danosť vnímania aktuálne nastáva, od momentu, keď prejde. „Možno, že tento časový jazyk ‚už sa stalo‘ alebo ‚minulosť‘ môže byť nakoniec len jednoduchý spôsob ako *zdôrazniť danosť* daného, to svedčí o základnej pravde, že danosť *neustále* berie formu už bolo dané“ (Dodd 2005, 254). Husserlovi sa podarilo prepojiť vyjadriteľnosť vnímania, spomínania s časovosťou danosti. Metodologicky mu išlo o spôsob opisu, ako sa vnímanie prepája s časovosťou danosti v živej skúsenosti.

V prípade spomínania sa Husserl pýta aj na opakovanie spomienky a na to, aký význam má toto opakovanie minulosti v rámci danosti. „Fenomenologicky redukované klesá späť do fenomenologickej minulosti a počas toho, ako klesá, je ešte vedomé, vystupuje vedomie opakovania, obnovenia priebehu minulého vedomia vo forme opätovnej spomienky“ (Husserl 1973a, 163).⁵ Podľa Husserla je to vedomie opätovnej spomienky a toto v ňom spomínané vnímanie o určitej udalosti v skutočnosti nastalo a teraz je znovu uvedomované. Aká je danosť tohto opakovaného uvedomenia si spomienky? Ako sa danosť opakovanej spomienky prejavuje vo vedomí?

V prípade spomínanej alebo opätovnej spomínanej udalosti si Husserl všíma, ako môže prítomne bývalé byť v pozadí reflexie. „Živý čas nie je iba koordinácia prvkov v sérii ‚predtým a potom‘, ale tiež prechod z jedného do druhého alebo objavenie ‚predtým‘ v priebehu teraz. Je teda jasné, že ak prijmeme myšlienku, že danosť a čas sú neoddeliteľné, tak potom noematická analýza nemôže sama vyčerpať otázku významu danosti, pretože jej prevažujúce zameranie je iba z hľadiska času usporiadané“ (Dodd 2005, 257-258). Pre Husserla bol zmysel času ako prechodu rôznych fáz hlavným kľúčom k tomu, aby pochopil danosť v jej noematických štruktúrach.

⁵ „Das phänomenologische Reduzierte sinkt in die phänomenologische Gewesenheit zurück, und während es noch als sinkend bewusst ist, tritt das Bewusstsein der Wiederholung, der Erneuerung des Ablaufes des Bewusstgewesenen in Form der Wiedererinnerung auf“ (Husserl 1973a, 163).

Podľa Leaska je danosť okrem prepojenosti na časovosť zviazaná tiež s oblasťou subjektivity, a to tým, že sa vzťahuje na ego: „danosť bez ohľadu na to, aká je radikálna, by mala byť vždy videná s ohľadom na moju ‚vnútornú‘ skúsenosť. Význam danosti je v tom, že slúži len na potvrdenie ‚môjho čistého Ega a jeho personálneho života, ktorý je ‚nevyhnutný‘, za ním je len ‚pravdepodobná realita‘ a náhodné bytie“ (Leask 2011, 23). Egologické ukotvenie danosti spolu s plynutím zážitkov je charakteristické pre Husserlove texty v rámci statickej fenomenológie. Husserlovi išlo o to opísať, ako sa danosť v podobe časových foriem prejavuje v aktoch vedomia. Pozrime sa, aké tematické posuny sa týkajú danosti v rámci generatívnej fenomenológie.

Danosť a generatívna fenomenológia

Husserlove analýzy danosti sa sústredili v období statickej fenomenológie na rozbor významu intencionálnych aktov z hľadiska toho, ako sú dané a aká je ich fenomenologická danosť. Genetická a generatívna fenomenológia sa sústreďuje na opis takých fenoménov, ktoré majú viac než aktový intencionálny charakter. V tom prípade nejde už o analýzu aktov, ale o analýzu horizontov a toho, aká je konštitúcia zmyslu, jej genéza a do popredia sa dostáva problém intersubjektivity, historicity, hraničných fenoménov. Z hľadiska problému danosti tieto hraničné fenomény sa výrazne odlišujú od analýzy danosti ako časového a egologického problému. Hraničné fenomény majú tiež svoju danosť, ale nedosahujú bežný spôsob dávania alebo ho nejakým spôsobom presahujú (Vydrová 2010, 167). Dávanie týchto fenoménov je oproti Husserlovej klasickej charakteristike danosti iné, limitujúce alebo aj obohacujúce. Namiesto tradičnej danosti subjektívnych aktov v genetickej a zvlášť v generatívnej fenomenológii vystupujú témy ako smrť a narodenie, ktoré sa ukazujú ako konštitutívne fenomény. Na rozdiel od transcendentálnej subjektivity, ktorá sa ani nerodí a ani nezomiera sa témy narodenia a smrti stávajú významné a určujúce v rámci konštitúcie zmyslu (Steinbock 2012, 64). Pozrieme sa na to, ako problém danosti v rámci genetickej a generatívnej fenomenológie rozoberá americký fenomenológ A. J. Steinbock, a to z hľadiska, tzv. hraničných fenoménov.

Časové vedomie, ako sme spomínali z hľadiska opisu statickej fenomenológie, ako danosť, má svoje rozširujúce momenty ako spomienka, opätovná spomienka a očakávanie. Tie momenty podľa Steinbocka však prináležia egoickej subjektivite, ktorá má transcendentálny charakter. Takáto subjektivita sa nemôže ani narodiť a ani zomrieť, pretože je univerzálna; „... rovnako tomuto Teraz, ktorý som, prináleží aj minulý horizont, ktorý sa môže roztvárať donekonečna. Vzhľadom na minulosť to znamená, že transcendentálne ego

bolo večné“ (Steinbock 2012, 69). Časové formy neustále plynú do minulosti a v postupe časového vedomia nastáva očakávanie, ktoré je síce nekonkrétne, ale nevyhnutné. Podľa Steinbocka je plynutie vnútorných zážitkov ega neustály časový proces a preto takéto ego má transcendentálny rys, no subjekt, ktorého sa narodenie a smrť týkajú, má dejinný charakter.

Tento tematický a metodologický posun ku generatívnej fenomenológii v rámci problému danosti znamená to, že hraničné fenomény ako narodenie a smrť sú konkretizované, praktické a konštitutívne. Husserl v 30. rokoch v XV. zväzku textov *K fenomenológii intersubjektivity* píše: „treba ukázať, že narodenie a smrť musia nadobudnúť platnosť ako konštitutívne udalosti pre umožnenie konštituovať svet, alebo ako podstatné prvky pre konštituovaný svet, ktorým je takpovediac Generativita s narodením a smrťou“ (Husserl 1973b, 171).⁶ Z hľadiska generatívnej problematiky ide o skúmanie dejinných problémov, generačne vytvorených súvislostí a prepojení, vzťahov medzi kultúrami a tradíciami. Danosť týchto generatívnych problémov a samotnej Generativity je intersubjektívna a dejinná. „No teraz platí, že svet a narodenie a smrť (tiež Generativita) sa majú klásť v podstatnom vzťahu, a má sa vykázať, do akej miery to nie je fakt, do akej miery sú svet a ľudia nemysliteľní bez narodenia a smrti“ (Husserl 1973b, 172).⁷ Generatívna konštitúcia sa ťahne medzi mnou a mojimi predkami v rámci dejinnej prepojenosti a rozvíja sa v spoločenstve generácií, čím koncepcia intersubjektivity dostáva praktický rozmer generatívnej zmeny a premeny (Husserl 1973b, 199).⁸

Danosť hraničných fenoménov ako narodenie a smrť má generatívny význam, to znamená, že prenáša, modifikuje, premieňa sa cez generácie prostredníctvom kultúry, zvykov, tradícií a hodnôt. Tieto fenomény nie sú izolované, ale naopak otvárajú možnosť seba-pýtania, seba-hľadania a vedú ku kultúrnej komunikácii vo vzájomnom vzťahu. Podľa Vydrovej: „hraničné alebo nasýtené fenomény prichádzajú k nám, čím nám zároveň

⁶ „Es muss gezeigt werden, dass Geburt und Tod als konstitutive Vorkommnisse für die Ermöglichung der Weltkonstitution – oder als Wesensstück für eine konstituierte Welt gelten müssen, bzw. Generativität mit Geburt und Tod“ (Husserl 1973b, 171).

⁷ „Aber nun gilt es, Welt und Geburt und Tod (also Generativität) ernstlich in Wesensbeziehung <zu> setzen, aufzuzeigen, wiefern das nicht ein Faktum ist, inwiefern eine Welt und Menschen ohne Geburt und Tod undenkbar sind“ (Husserl 1973b, 172).

⁸ Husserl uvádza príklad generatívnej konštitúcie, v ktorom dochádza ku generačnému stupňovaniu. „Takisto generatívne: mám rodičov, poznal som ešte rodičov mojich rodičov, no aj oni mali rodičov, a tí zase svojich etc., ktorých som vôbec nemohol poznať“. („Ebenso wie generativ: Ich habe Eltern, ich habe noch die Eltern meiner Eltern gekannt, aber diese hatten wieder Eltern, und diese wieder usw., die ich gar nicht kennenlernen konnte“) (Husserl 1973b, 200).

poskytujú spätnú väzbu o hraniciach našej vlastnej skúsenosti, vo vzájomnom vzťahu zasahujú do konštitúcie Ja a idú ešte ďalej“ (Vydrová 2010, 174-175). V rámci generatívneho stávania vzájomná previazanosť vedie k spolu-zakladaniu, k spolu-generatívnosti, ktoré dotvárajú a vykresľujú túto previazanosť domáceho s cudzím, bežného s nezvyčajným. Podľa Steinbocka „generatívna fenomenológia sa zaoberá fenoménmi, ktoré sú skutočne od začiatku *dejinné, geologické, kultúrne, intersubjektívne a normatívne*“ (Steinbock 2013, 219). Normálne a abnormálne, domáce a cudzie ako hraničné fenomény sa formujú neustálym kladením hraníc, ale sú tiež vzájomné vymedzené ako spolu-konštitutívne. „Normalita a abnormalita, domáce a cudzie, domáci a cudzí svet vyvstávajú ako hraničné, vzájomne sa vymedzujúce kontrastné pojmy“ (Trajtelová 2014, 5).

Úvahy o rámci hraničných fenoménov v intersubjektívnom a v generatívnom kontexte viedli Husserla k zamysleniu sa nad tým, čo znamená domáci a cudzí svet. Podľa Steinbockovej interpretácie Ja nie je transcendentálne ego, ale v generatívnom kontexte sa Ja už rodí do určitého spoločenstva, v ktorom sú už dodržiavané určité pravidlá a zvyky a Ja ich preberá. Od svojho narodenia som bezprostrednou súčasťou domáceho sveta a stávam sa konštitutívnym a dotvárajúcim generatívny význam vďaka preberaniu kultúrnych praktík od mojich ďalších domácich spoločníkov. Steinbock o tom tvrdí: „napríklad mojím narodením dospievajú moji rodičia k novému konštitutívnemu zmyslu, totiž ako rodičia. A z opačnej perspektívy: ako konkrétna monáda som konštituovaný inak, tentoraz ako otec či matka narodením alebo adopciou môjho dieťaťa“ (Steinbock 2012, 77). V tomto prípade životného stávania sa a seba-tvorenia v domácom svete nejde o hierarchizáciu kultúrnych zvyklostí, o budovanie kultúry bez zvykov, o popieranie príbehov, ale práve ide o konkrétne preberanie a rozvíjanie zdedenej tradície, či už v zmysle pasívneho preberania, alebo v rámci konštitutívneho vytvárania kultúrneho zmyslu.

Podľa Steinbocka ohraničenie sveta ako domáceho vzniká a vytvára sa vtedy, keď ľudia spolu-konštituuju spoločenstvo v dejinne trvajúcom procese. Takýto svet sa konštituuje špecificky ako náš normálny životný svet, v ktorom máme vlastnú normalitu, naše hodnoty, normy, tradície (Steinbock 2013, 222). Rozvíjaním vlastného domáceho sveta, ako tvrdí Steinbock, sme už v hraničnom stretnutí s cudzím svetom a dochádza k spolu-konštitúcii cudzieho sveta prostredníctvom rekonštitúcie domáceho sveta s jeho tradíciou. „Domáce nie je jednostrannou pôvodnou sférou, ale rozumieme mu ako tomu, čo sa spolu-konštituuje *ako domáce* v stretnutí s cudzím svetom, a tak prostredníctvom transgresívneho hraničného stretnutia tu dochádza *k stávaniu sa cudzieho z domáceho*“ (Steinbock 2013, 224). Ako domáci spoločník sa rodím do dejinného domova, v ktorom sú vlastné artefakty, postoje,

zvyky v spolu-konštitúcii vytvárané ako domáce v hraničnom kontraste k tomu, čo je cudzie. Danosť intersubjektívneho domáceho sveta s jeho normatívnym významom má takú podobu, akú jej v geo-historickom konštituovaní vytvorili spoločníci tohto sveta.

Generatívny pohľad A. J. Steinbocka ukázal, že danosť limitných a hraničných fenoménov môže byť iná, cudzia, obohacujúca i obmedzujúca a tieto hraničné fenomény sa týkajú a vzťahujú na fenomény normálne, bežné a známe (Vydrová 2010, 173). Danosť hraničných fenoménov má nejasný alebo ťažko poznateľný charakter, v ktorom sa strácajú alebo sa posúvajú hranice a vymedzenia normality. Zmysel hraničných fenoménov sa ukáže práve pri tom, ak pozmenia, premenia zaužívané chápanie normality.⁹

Záver

Problematika danosti sa v Husserlovej fenomenológii menila a modifikovala podľa toho, z akej roviny bola skúmaná. V statickej fenomenológii bolo podstatné, ako sa danosť vnímania prejavuje vo vedomí a v generatívnej fenomenológii ide o to, ako sa hraničné fenomény narodenie a smrť, normálne a abnormálne ukazujú byť konštitutívnymi pri vytváraní zmyslu sveta. Toto posúvanie tematiky danosti má v Husserlovej fenomenológii význam hľadania toho, čo je konštitutívne v rámci charakteristiky a opisu ega a subjektivity. Prechod od vnútorného časového prežívania individuálneho ega k dejinnej a kultúrnej generačnej výmene v rámci toho, čo je dané, sleduje, ako sa danosť konštitutívnych fenoménov mení, vytvára a preveruje. Problém danosti sa nakoniec dotýka samotnej subjektivity, ktorá prežíva to, čo je aktuálne a čo minulé, a ktorá sa sama podieľa na generatívnom utváraní a je nositeľkou tak transcendentálnej subjektivity, ako aj generačne utváraného kultúrneho zmyslu. Pre Husserla bolo dôležité a smerodajné preskúmať to, čo je dané a čo nie je dané v aktoch a zážitkoch patriacich egu, preto aby bolo možné vyjasniť, čo prinášajú napr. vnímanie, spomínanie ako akty zakúšajúcej subjektivity.

Literatúra

BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. (2004): *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha: Oikoymenth, 287 s.

⁹ Problematike danosti a javenia hraničných fenoménov, napr. saturovaného fenoménu sa v súčasnosti venuje francúzsky fenomenológ Jean-Luc Marion, no v tejto práci sa nebudeme zaoberať touto problematikou. K tomu pozri (Novotný 2010, 148-177).

- DODD, J. (2005): The Problem of Givenness in Husserl's Phenomenology. In: EMBREE, L., NENON, T., (eds.): *Phenomenology 2005. Selected Essays from North America*. vol. 5, s. 249-269.
- HUSSERL, E. (1950): *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Vyd. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff. Husserliana II.
- HUSSERL, E. (1973a): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I. Texte aus dem Nachlass 1905 – 1920*. Vyd. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff. Husserliana XIII.
- HUSSERL, E. (1973b): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III. Texte aus dem Nachlass 1929-1935*. Vyd. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff. Husserliana XV.
- LEASK, I. (2011): Husserl, Givenness and the Priority of the Self. In: LEASK, I.: *Being Reconfigured*. Cambridge: Scholars Publishing, 9-24.
- NOVOTNÝ, K. (2010): Co není dáno? Jean-Luc Marion a hranice fenomenologie. In: MURANSKÝ, M. (et al.): *Náboženstvo a nihilizmus. Z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*. Bratislava: Filozofický Ústav SAV, 148-177.
- STEINBOCK, A. J. (2013): *Domáce a cudzie. Generatívna fenomenológia a Husserl*. Pusté Uľany: Schola Philosophica, 347 s.
- STEINBOCK, A. J. (2012): Od fenomenologickej nesmrteľnosti k natalite. In: STEINBOCK, A. J.: *Tri eseje*. Pusté Uľany: Schola Philosophica, 64-85.
- TRAJTELOVÁ, J. (2014): *Podoby intersubjektivity a interpersonality u A. J. Steinbocka*. (V tlači).
- VYDROVÁ, J. (2010): Hraničné fenomény. Radikalizovaná fenomenológia a proti-metóda. In: MURANSKÝ, M. (et al.): *Náboženstvo a nihilizmus. Z pohľadu filozofie existencie a fenomenológie*. Bratislava: Filozofický Ústav SAV, 165-177.
- ZAHAVI, D. (2003): *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 178 s.

Príspevok vznikol na Filozofickom Ústave ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0050/14 pod názvom „Existencia, socialita a étos konania: fenomenologické výzvy a existenciálne súvislosti

PLURALIZMUS VO FILOZOFICKOM MYSLENÍ SVÄTOPLUKA ŠTÚRA 1945 - 1948

MICHAELA LAPOŠOVÁ

Inštitút filozofie, FF Prešovskej univerzity, Prešov, 3olejarm@centrum.sk

The main aim of this contribution is to define the most basic ground and dimensions of philosophical conception of Svätopluk Štúr from years 1945 – 1948. We focus on Štúr's presentation of European critical realism, and also we focus on his reflection of ethics and morality in Slovakia in this time period. We analyze and interpret mainly Štúr's concept of philosophy of life according to his so-called „war trilogy“. Svätopluk Štúr was one of the initial figures in Slovak philosophy in 20th century, who respected the plurality of philosophical and ethical movements and held the independency of thought during his whole life.

Keywords: Pluralism - XX. Century in Slovakia - Critical realism - S. Štúr

Úvod

Spoločensko-politická angažovanosť bola vždy výraznou črtou slovenských filozofov. Akoby filozofická aktivita bola vyvolávaná najmä politickým dianím. Niet pochybností o tom, že celkovo demokratická (politická) atmosféra v obnovenom (povojnovom) Československu našla pozitívnu odozvu v prehlbovaní sa ideového pluralizmu aj na pôde slovenskej filozofie. Keďže slovenská filozofia sa prevažnú časť 20. storočia rozvíjala v kontexte československej filozofie a ako jej súčasť, tento kontext sotva môžeme obísť aj pri skúmaní myslenia prvého profesora systematickej filozofie na FiF UK – Svätopluka Štúra (1901 – 1981).¹

V prvej polovici 20. storočia sa filozofické a etické myslenie na Slovensku vyznačovalo špecifickým pluralizmom. Pričinili sa o to najmä slovenskí stúpenci klasického pozitivizmu i neopozitivizmu (A. Štefánek, Š. Janšák, J. Koreň, I. Hrušovský), predstavitelia slovenského

¹ Svätopluk Štúr sa narodil 24. 1. 1901 v Hodslaviciach, okres Nový Jičín. Vysokoškolské štúdiá začal realizovať v rokoch 1919 – 1920 na FF KU v Prahe u Z. Nejedlého a J.B. Foerster a zavŕšil ich na FF UK v Bratislave v rokoch 1932 – 1936 u J. Tvrdeho. Od roku 1937 do roku 1940 pôsobil ako vedecký tajomník Učenej spoločnosti Šafárikovej. Počas druhej svetovej vojny bol vzhľadom na svoje politické postoje nezamestnaný, v r. 1939 – 1945 a v r. 1950 – 1968 nemohol pôsobiť na univerzite. V roku 1968 sa – v atmosfére politického „uvoľnenia“ – vrátil na FF UK a do roku 1970 tu prednášal dejiny filozofie. Nasledujúca politická „normalizácia“ (1971) ho však s konečnou (a nezvratnou) platnosťou poslala do „akademického dôchodku“. Svätopluk Štúr zomrel 12. 2. 1981 v Bratislave.

neotomizmu i protestantského – filozofického – modernizmu (J. Bubán, C. Dudáš, S. Š. Osuský) a v neposlednom rade aj propagátor kritického realizmu – Svätopluk Štúr.

Tvorivá slovenská inteligencia si v procese národnej a demokratickej revolúcie ujasňovala svoje postavenie a úlohy v súčasnom dynamickom, spoločenskom a politickom vývine. Pracovníci kultúry a vedy sa prihlásili k pokrokovej duchovnej tradícii, ktorá sa niesla v znamení demokratizácie kultúry na *I. zjazde umelcov a vedeckých pracovníkov* v auguste 1945.² V tomto období bolo nevyhnutné zápasiť so silami, ktoré sa v kultúre, vede a filozofii opierali o konzervatívne ideové a svetonázorové rezíduá (predovšetkým náboženskú filozofiu a politický klerikalizmus) a posilňovali tendencie k svetonázorovej reakčnosti. Prehlbujúca sa ideovo-politická diferenciácia sa odrazila aj v teoreticko-metodologickej a organizačnej polarizácii slovenskej filozofie. Idealisticky orientovaná časť slovenskej filozofickej obce svetonázorovo spätá s *náboženstvom* sa naďalej združovala na pôde *Filozofického odboru Matice slovenskej* (predsedom bol Samuel Štefan Osuský). Náboženská filozofia, najmä *intuitivizmus, iracionalizmus a mysticizmus* dominovali na stránkach *Filozofického sborníka Matice slovenskej* (v r. 1945 – 1947 bol zodpovedným redaktorom Jozef Dieška). Taktiež spolu s J. Uherom môžeme konštatovať, že osobitne názorným ideovým dokladom sa po oslobodení stali *Nové prúdy*, v ktorých bolo niekedy ťažké rozoznať, či ide o novoľudácku, alebo o tzv. demokratickú ideológiu (bližšie pozri Uher, 1965, 460). Na platforme ideovo-teoretickej opozície voči tendenciám už vyššie naznačeným, sa stretli tí predstavitelia slovenskej vedy a filozofie, ktorí už za klérofašistického slovenského štátu odmietali iracionalizmus, mysticizmus a špekulatívno-teologické myslenie a kládli oproti nim postuláty vedeckosti a racionality, kritickosti a objektivity vo vedeckom aj filozofickom bádani. Aj keď ani títo predstavitelia sami neboli svetonázorovo jednotní (napr. Svätopluk Štúr, Anton Štefánek a i.), vytvárali napriek tomu protiváhu k nábožensky orientovanej filozofii a otvárali možnosti progresívneho rozvoja slovenskej filozofie. Dôležitú úlohu tu zohráva konštituovanie Filozofického ústavu SAVU v r. 1946, v rámci Slovenskej akadémie vied a umení (bližšie pozri Bakoš, 1988).

V medzivojnovom období sa filozofia prednášala ako samostatný vedný odbor. Kapacitne však slovenskí vedci a pedagógovia, najmä v prvých rokoch existencie fakulty od roku 1921,

² Blížšie pozri: Bakoš, V. 1988: Nové iniciatívy vo vývine slovenskej filozofie a vedy v r. 1945 – 1948. In: *Filozofia*, roč. 43, č. 3, s.325 – 339

Druhý šesťdňový zjazd československých historikov sa konal v októbri 1947, kde napr. požadovali osobitné katedry na vyučovanie masarykizmu.

nestačili realizovať výučbu. Českí pedagógovia neoceniteľne prispievali svojimi poznatkami k realizovaniu výučby. Mená ako Josef Tvrđý, Josef Král či Bohuš Tomsa, pôsobili skoro dve desaťročia na pôde fakulty. Boli dominantnými predstaviteľmi vývinovej línie *českého pozitivizmu a myšlienok T. G. Masaryka*. Ich tvorbu priradíme k prúdu predstaviteľov tzv. umierneného čechoslovakizmu.

Kritický realizmus

Osobitnú pozornosť si v tomto smere zasluhuje vplyv T. G. Masaryka, ktorý sa najvýraznejšie prejavoval v Štúrovom „programovom“ úsilí o *humanizmus a demokratizmus*. Pripomíname, že Masaryk uplatňoval (a chápal) termín *realizmus* v širšom význame. Označoval ním nielen iniciatívu v oblasti filozofie, ale tiež aktivitu (či dokonca „program“) v oblasti politiky, umenia, kultúry, vzdelávania, atď. Zjavne si pritom uvedomoval, že takto (ideovo a kultúrne) širšie chápaný realizmus je nezlučiteľný s akoukoľvek podobou dobového nacionalizmu. Naopak, že má nutne „nad-národný“ charakter, čo dokumentuje aj jeho „realistický pohľad“ na riešenie „českej otázky“, v ktorej – okrem iného – konštatuje: „realism chce vedu urobiť prístupnou všetkým vrstvám národa... Pretože, prirodzene musíme prejsť od národa jiných a veľmi mnoho, je úkol všeobecný, prejsť organicky, vystříhat se od eklekticismu... Ne všechno, co se hodí a snad i nehodí jiným, hodí se nám, jediné to pravidlo – sebezpoznaní, poznání skutečných potřeb vlastných, sic jinak se budeme strácet i v eklektickém napodobování“ (Masaryk, 1969, 173 a 183).

Svojou svetonázorovou a gnozeologickou podstatou zaradíme masarykovský „realizmus“ k idealistickej filozofii. Masarykovská filozofia v rokoch 1945 –1948 bola (usilovala sa byť) zviazaná s konkrétnou politickou situáciou, vyjadrenou vzájomným pomerom síl medzi robotníckym hnutím a buržoáziou. Masarykovský konkretizmus bol po r. 1938 (najmä po násilnom odchode prof. Tvrđého z bratislavskej univerzity) takmer úplne zahataný a prejavoval sa iba kde-tu prízvukovaním masarykovskej humanity či kritickosti. Po fronte, v r. 1945, hlási sa k nemu znovu spis Svätopluka Štúra „*Rozprava o živote*“ z r. 1946. V obidvoch Štúrových prácach (z rokov 1946 a 1948)³ sa už naplno rozvinula jeho kriticko-realistickej (ideová) pozícia, ktorú si náš filozof osvojoval (a osvojil) najmä pod inšpiračným vplyvom B. Croceho, J. L. Fischera a T. G. Masaryka.⁴

³ S. Štúr – Rozprava o živote (1946), Smysl slovenského obrozenia (1948)

⁴ Tolstojovci, hlasisti a prúdisti (z prelomu storočia) predstavovali prvú generáciu tzv. *masarykovcov*. Mladšiu generačnú vlnu zastupoval Svätopluk Štúr, ale k masarykovcom radíme aj napr. Jána Lacku, Petra Vajcika a i. Z pozitivistického modelu sveta vychádzali aj literárni realisti ako napr. Martin Kukučín, Ladislav Nadáši-Jégé,

V období druhej svetovej vojny sa situácia na Slovensku, tým činom aj vo filozofii, začína komplikovať. Priame prepojenie vládnucej ideológie a filozofie je nepopierateľným faktom. Rozdiel je, samozrejme, ako na to upozornil Ján Uher medzi *filozofiou slovenského štátu* a jej agresívnymi, doslova reakčnými formami (propagujúcimi často rasizmus, nacionalizmus, fašizmus, šovinizmus, antisemitizmus) a medzi *filozofiou za slovenského štátu*. Existovali smery, prúdy, osobnosti, ktoré si tieto pnutia či smerovania vedome popierali. K podobným aktivitám prináležia napr. práce súdobých slovenských kritických realistov a i. Jednu z najvýznamnejších aktivít vtedajšieho obdobia predstavuje vydávanie prvého slovenského filozofického časopisu – *Filozofického sborníka Matice slovenskej*.

V povojnovom období, v politickej oblasti, predstavoval dedičstvo masarykizmu ČSR predovšetkým E. Beneš. Prvé povojnové roky sú pre Slovensko drámou i historickou križovatkou. Na Slovensku sa začala aktivita *Filozofického ústavu SAVU* (v r.1946). V tomto roku začal vychádzať aj zborník *Philosophica Slovaca*, v úvodníku ktorého bolo zdôrazňované, ako píše E. Lalíková (bližšie pozri Lalíková, 2011), že vede a filozofii musí ísť prioritne o uplatnenie objektívnych meradiel. Tak ako aj vo *Filozofickom sborníku* aj v časopise *Philosophica Slovaca* publikovali tí istí autori, pričom sa venovali podobnej či rovnakej problematike. Dokonca písali články, resp. pripomienky, námietky či rôzne poznámky, ktoré boli akousi ich formou korešpondencie, či výmeny názorov (napr. I. Hrušovský, S. Štúr, J. Dieška).

Povojnový svet bol dobou revolučných zmien, takých, ktoré už nastali, ale aj takých, ktoré sa dali ešte očakávať. Povojnové roky u nás boli obdobím prerastania národnej a demokratickej revolúcie v revolúciu socialistickú, zároveň však aj obdobím myšlienkových konfrontácií, v ktorých istú historicky pozitívnu úlohu zohrali aj filozofické smery, ako napríklad kritický realizmus, ktorý, hoci bol nemarxistický, sa vyznačoval ostrým protiľudáckym profilom. Svätopluk Štúr ako filozof humanity, ktorý zmysel svojho života videl v intelektuálnej a občianskej angažovanosti, nemohol do tohto diania nevstúpiť. Vstúpiť do diania mu zrejme prikazovalo aj jeho chápanie „poslania filozofie“. Kritický realizmus ako filozofická pozícia so silným spoločensky angažovaným, i keď abstraktno-humanistickým nábojom bol jednoznačne buržoázno-demokraticky orientovaný a v porovnaní so svojím deklarovaným myšlienkovým protivníkom, klerikálnym konzervativizmom, navyše sekularisticky a racionalisticky akcentovaný. Myšlienково reprezentoval demokraticky a antifašisticky zmýšľajúcu buržoáznu inteligenciu. Československý kritický realizmus je

viazaný, ako sme už vyššie spomínali, práve na ideologický punc myšlienkového sveta T. G. Masaryka, ktorý mal neopakovateľné a nebývalé špecifiká, pretože nešlo o „realizmus jednostranný“, ale o „realizmus správny“.⁵ „To znamená k novej kritickej koncepcii životnej, ktorá nevidela svoju úlohu v ďalšej atomizácii, rozpojovaní jednotlivých složiek a v ich mechanizácii, ale naopak v koncentrácii, v novom lepšom vyrovňovaní všetkých životných síl a hodnôt a v ich spájaní v hlbšiu a všestrannejšiu novú životnú a reálnu jednotu“ (Štúr, 1946, 149).

O niektorých filozofoch sa vraví, že nemali život, pretože žili vo svojom myslení a vo svojich spisoch. O S. Štúrovi to neplatí – čo myslel, to žil. Život a myslenie, život a písanie neboli oddelenými svetmi. Jeho cesta k filozofii nebola jednoduchá. Pre jeho filozofické úsilie bolo typické kritické sledovanie svetového diania a asimilácia všetkého pozitívneho, čím mohol prispievať k Masarykovmu programu modernizácie sociálneho života, v ktorom dominovalo úsilie o „humanizmus“ a „demokratizmus“. Jeho jasný antifašistický a protiklerikálny postoj ho do značnej miery odlišujú od iných predstaviteľov liberálnodemokratickej filozofie. Napriek tomu, že nasledoval myšlienky T. G. Masaryka poznal aj jeho „slabiny“, ba dokonca – hoci len v medziach svojho svetonáhľadu – ho prekonal. Takže jeho zaradenie „masarykovec“ v plnom zmysle slova ani nezapadá, ba prekračuje jeho rámec a vymyká sa spod kritérií a schematického označenia (bližšie pozri Uher, 1965).

Medzi jeho základné ideovo-inšpiračné zdroje filozofického myslenia, možno zaradiť, ako sme už vyššie spomínali, tvorbu T. G. Masaryka, B. Croceho, ale aj J. Tvrdeho, C. Weinschenka, J. L. Fischera a ďalších. V jeho chápaní myšlienkových zdrojov, v jeho skúsenostiach, a v neposlednom rade v jeho diskurzoch sú mu nápomocní popri T. G. Masarykovi aj Ján Kollár či Ľudovít Štúr, pri ktorom sa snaží vyvrátiť interpretáciu ideológov vojnového Slovenského štátu, ktorí Ľ. Štúra chápali ako partikularistického nacionalistu. Na adresu ľudáckych „prekrucovateľov“ odkazu Ľudovíta Štúra napr. do *Philosophica Slovaca I.* napísal, že: „Ľ. Štúra sa dovolávali, prirodzene len podľa mena a nie podľa ducha, so všetkých strán najmä v tzv. samostatnom slovenskom štáte – takmer ako svojho ideového vodcu, ale títo sofistickí nemravní hráči a peňazokazci nemohli vôbec pochopiť jeho čisté učenie a odtrhli sa práve najviacej zo všetkých slovenských generácií od našej pravdy, preto však aj ich život je biedny, zakrpatelý a dlho neobstojí!“ (Štúr 1946, 22). Ďalej poznamenáva, že Ľudovít Štúr celé svoje dielo nemohol vyjadriť v urovnanom systéme, pretože žil

⁵ Bližšie pozri: Ottův slovník naučný. Dodatky. Zv. V. Praha 1938.

v pohnutej dobe a sám zastával príliš veľa funkcií, no napriek tomu „od jeho dôb až po Masaryka nemáme na Slovensku lepšieho“ (Štúr, 1946, 23). Nazdávame sa, že tento spôsob prezentácie národno-obrodeneckého úsilia J. Kollára a L. Štúra bol v prípade S. Štúra motivovaný *filozoficky* aj *ideologicky* zároveň. *Filozoficky* bol inšpirovaný najmä Herderovou a Hegelovou filozofiou dejín.

Motívom jeho filozofovania nebol abstraktný, učenecký záujem o veci filozofické, ale naopak – životná potreba. Jeho filozofický záujem vyvierať z humanistickej angažovanosti intelektuála znepokojeného dianím doby a z pocitu intelektuálnej zodpovednosti poukazovať na „scestia“, ktorými sa uberal ľudský duch vo svojom myšlienkovom, logickom ustrojení. Vo svojich prácach sa snaží o zakotvenie zásad realistického filozofovania, ktoré by mu umožnili jednotný a celostný výklad skutočnosti i samotného poznávacieho procesu.

Tvorba

Tvorba Svätopluka Štúra mala polytematický charakter. Filozofickú prácu a jeho pôsobenie možno rozdeliť na dve etapy, pričom medzi prvou (20. – 30. roky patria tu predovšetkým eseje a články uverejňované v revue *Prúdy*) a druhou (povojnové roky) je prestávka vynútená vývinom historických udalostí, napr. (2. svetová vojna, vznikom tzv. Slovenského štátu). Mnohovravný je i publicistický počín – cyklus článkov uverejnených v denníku *Čas* – orgáne Demokratickej strany, už v prvom roku jeho vydania v Bratislave v období od mája do konca roku 1945. Úvodníky, nesúce názvy⁶ ako, *Do nového života*, *Očista duchovná* či *Jednota sveta* sú dôkazom toho, že sa snažil aj v najčítanejšom denníku „prakticky pôsobiť na ľudí“. Jeho publikačná činnosť v prvých rokoch po oslobodení bola rozsahom bohatá a záslužná. Štúr sa na ňu pripravoval už počas okupácie, takže hneď v prvých rokoch po oslobodení okrem početných článkov v časopisoch, pripravil aj knižné vydanie svojej trilógie, kde všetky tri knihy boli aktuálne. Pocítil potrebu predložiť verejnosti teoreticko-filozofický základ „črtajúceho“ sa usporiadania života po vojne. Články sú dôkazom toho, že aj za okupácie sa vo filozofii „pestovala“ tzv. zásuvková literatúra, ktorá bola naplnená „smelým duchom“. Keď v roku 1939 vzniká samostatný Slovenský štát – S. Štúr – na protest odchádza do domáceho exilu a ako nezamestnaný píše v rozpätí piatich rokov svoju trilógiu. Snaží sa o to, aby jeho filozofovanie predišlo zlu v budúcnosti. V monografiách: *K logickým problémom súčasnej filozofie* (1936), *Problém transcendentna v súčasnej filozofii* (1938), *Rozprava o živote* (1946), *Zmysel slovenského obrodzenia* (1948),

⁶ Bližšie pozri: Kopčok, Andrej: Z filozofie do života. In: *Filozofia*, roč. 56, 2001, č. 9, s. 620 – 626

Nemecká vôľa k moci (1967) (rukopis v 1966), *Marxisticko-leninská vôľa k moci* (1991) skúmal aktuálne otázky gnozeológie, ontológie, estetiky, politiky a v neposlednom rade i etiky. Základné východiská a dimenzie Štúrovej reflexie *etiky* sú parciálne obsiahnuté vo všetkých jeho prácach, najvýraznejšie však v tzv. *vojnovej trilógii*, ktorú tvoria filozofické spisy: *Rozprava o živote*, *Nemecké zvrátenie všetkých hodnôt*, (ktorá vyšla oneskorene pod názvom *Nemecká vôľa k moci*) a *Zmysel slovenského obrodenia*. V nich formuloval odpovede na otázky doby ako aj svoje filozofické stanoviská a názory, ktorými chcel zasiahnuť do myšlienkového diania v obnovenom Československu. Zaujímavé morálno-etické kontexty implikujú aj Štúrove názory vyjadrené v posmrtno vydanej práci s názvom *Marxisticko-leninská vôľa k moci*.

Nazdávame sa, že kriticko-realistická pozícia S. Štúra sa v období r. 1945 – 1948 najvýraznejšie prejavila v jeho *Rozprave o živote* (1946). Štúr sa hlásil k filozofii života ako širšie koncipovanému ideovému hnutiu, zároveň však striktno poznamenáva, že: „Neprijíma ani materialistických ani biologických či intuicionistických alebo iracionalistických motívov vitalizmu, neprijíma ani jeho dôsledkov, ku ktorým vedie a predsa do nás hlboko prenikol jeho centrálny princíp, totiž princíp života samého. V tom smysle sme teda i my vitalisti, lenže ako odlišný je náš vitalizmus od našich predchodcov, to vysvitá azda dostatočne z celej tejto úvahy. A dúfame, že je i zdravší i reálnejší. Kritický realizmus zostal víťazom nad mocným prúdom európskeho vitalizmu vo všetkých jeho podobách“ (Štúr, 1946, 177). Z tohto dôvodu odmietal nielen „historicko-materialistickú“ koncepciu K. Marxa a F. Engelsa, ale tiež „biologicko-intuicionistickú“ pozíciu Nietzscheho, resp. Bergsona. Ako je známe zvlášť ostro vystúpil najmä proti voluntaristickému variantu *filozofie života* F. Nietzscheho, ktorý – podľa S. Štúra – „životu obetuje aj poznanie“, atď. (Štúr, 1967, 72).

V opozícii voči iracionalisticko-vitalistickému variantu *filozofie života* Štúr formuluje svoju kriticko-realistickú koncepciu života, akcentuje jeho „humánnu štruktúru“ a „rozpätie jeho duchovných funkcií“ s cieľom dospieť k jeho komplexnej (a teda adekvátnej) „životnej výstavbe“. Bez „masky“ písal čo vidí v dobe prítomnej v – *Rozprave o živote* – a vyjadroval svoj nesúhlas: „...aby sme osvetlili dosah rečených slov. Keď sa v Európe šíri ideológia nemeckého nacizmu, ktorá neznamena len ťažkú dejinnú reakciu, ale mieri, ako sme ukázali na nemeckom probléme, proti samým základom európskej kultúry, ...značná časť slovenskej inteligencie sa bezostyšne pridáva k tejto ideológii barbarstva“, jedným dychom sa pýta „kde zostala zodpovednosť pre lepšie poznanie?“ (Štúr, 1946, 103).

Štúr sám uviedol, že slovenská inteligencia sa priklonila k nacistickej ideológii nie z prinútenia, ale spontánne a dobrovoľne, čo on považuje za mravnú chatrnosť, ktorá nemá

obdoby v našich novovekých dejinách. Keby však bolo bývalo srdce a rozum v zmienenej časti slovenskej inteligencie na pravom mieste, nebol by býval náš národný život zranený na mieste práve najcitlivejšom, dodáva Štúr. Obdobne tieto názory reflektujeme aj v jeho *Smysle slovenského obrodzenia*, kde píše: „Dnešný zápas je teda bojom o lepšiu, spravodlivejšiu a etickejšiu organizáciu ľudského života: preto inteligencia, a to na všetkých stupňoch, musí byť strážcom základnej, hierarchicky odstupňovanej štruktúry životnej v jej rozmanitosti i jednote. Túto štruktúru musí všetka inteligencia v základných rysoch poznať a ju v živote pri všetkej mnohotvárnosti upevňovať: len tak môže byť nositeľom životného poriadku“ (Štúr, 1948, 161).

Zmysel myšlienkového odkazu tohto diela (z roku 1948) tkvie v myšlienke všeludskosti, ktorá chápe národ ako humanitu, ako jej prostriedok. Národ nemôže byť sám sebe cieľom, absolútnom. Naplnenie zmyslu svojej existencie nachádza v zaradenosti do všeobšiahleho celku ľudstva, v zameranosti na národnú humanitu, na humanitu ako univerzálnu väzbu a kotvisko všetkých jednotlivých národov. Nacionálnemu separatizmu a partikularizmu slovenského štátu vyčíta porušenie práve tejto univerzálnej väzby a v prvom rade zrieknutie sa československej jednoty – charakteristického znaku myšlienkového hnutia slovenského národného obrodzenia. Táto jeho práca z roku 1948 má dvojaký zmysel. Po prvé vznikla *počas vojny* a po druhé je akýmsi *vyhlásením vojny* všetkým snahám dezinterpretovať myšlienkový odkaz slovenského národného obrodzenia v antičeskoslovenskom a antisekularistickom zmysle. No nepripisujeme jeho práci len „obranu“ odkazu minulosti, ale aj akýsi náčrt budúcnosti národného života, akoby chcela byť (jeho práca) filozofiou budúcnosti národa. No na druhej strane negatívnou črtou Štúrovej filozofie zostáva nepochopenie, že koncepcia všestranne rozvinutého života sa nedá realizovať „korekciou“ porúch životných funkcií, ale len revolučnou premenou doterajšej organizácie spoločenského života (porovnaj Pichler, 1986, 566 – 583).

Spolu s L. Bakošom,⁷ môžeme konštatovať, že Štúr všetky spoločenské zmeny, krízy vyvodzuje z ideovej sféry. „A z poznania zákonitosti mohol som povedať, že rozpory rôznych koncepcií života a skutočnosti vyrastajú už z disharmónie poznávacích funkcií, z nesprávneho pochopenia jednoty i rozrôznenosti a kvalitatívneho odstupňovania foriem duchovnej aktivity, takže pramene rôznych dejinných nesrovnalostí možno bezpečne nájsť v sfére ideovej a v jej rozporoch“ (Štúr, 1948, 149).

⁷ L. Bakoš, 1947. In: *Philosophica Slovaca* II.-III., s. 287

S. Štúr bol presvedčený o tom, že život riadia idey, že spoločnosť je jednoducho taká, aké idey si zvolí. Keď si zvolí idey „zločinecké“, tak jej charakter je potom „zločinecký“. Voľba ideí závisí od znalosti, či neznalosti správnej teórie života, čo vnímal ako noetiku širšej filozofickej praxe. Premýšľanie nad problematikou noetiky malo vo filozofii S. Štúra prakticky životný význam. Preto podľa Štúra filozof neobjavuje nové poznatky, ale usiluje o jednotný humanistický výklad skutočnosti (bližšie pozri Pichler, 1988).

M. Topľský píše vo svojich poznámkach ku *Rozprave o živote*, že Štúrovo plus je práve v tom, že raziac tradičnosť v etike, v noetike sa vydal po novej ceste. Ukázal, že ak sa človek vie poctivo pozrieť či postaviť pred skutočnosť, bude možný jediný záver, že totiž duch a telo nie sú a nemôžu byť súčtové existencie, ale naopak niečo v základe to isté a iba funkčne diferencované. Tým prišiel aj na moderné stanovisko dokazujúce, ako v živote to, čo sa nám zdá sumovaním, nie je ničím iným, ako *vrstvením života* (bližšie pozri Topoľský, 1946).

Vrstvenie života spomína S. Štúr na viacerých stranách *Rozpravy*.⁸ Vrstvenie spočíva v tom, že: „ono vrstvenie zdola a zákonité stupňovanie i v oblasti duchovnej a všetky vyššie funkcie nestoja azda na piesku alebo na špekulácii, ale predpokladajú k svojej existencii všetky predchádzajúce stupne skutočnosti. Iba činnosťou myšlienkovou, ktorá obsahuje v sebe už štrukturálne konkrétne veci, je teda rovnako konkrétna ako všeobecná, môžeme získať približný obraz o celku skutočnosti“ (Štúr, 1946, 38).

T. Münz oprávnenne upozorňuje, že „nebol stúpencom tradičnej filozofie života“, ale naopak: „bol jej kritikom, lebo „táto filozofia“ – reprezentovaná Stirnerom, Nietzsche, Tillem, Ehrenfelsom, Schelerom, Bergsonom a ďalšími – „vychádzala z predpokladu, že myslenie buduje na živeľnej praxi, ktorá je primárna, že ju reflektuje, prehľbuje, zdôvodňuje a že je takto sekundárna. Naproti tomu Štúr bol presvedčený, že myslenie je primárne, že duch, jeho úroveň určuje konanie jednotlivca i spoločnosti. Filozofia ako svetonázor určuje život v spoločnosti a je teda zaň zodpovedná“ (Münz, 2001, 618).

Vo svojej prvej kapitole *Rozpravy o živote*, nazvanej *Filozofia života* sa S. Štúr zaoberá aj oblasťou poznania a konania (implikujúce aj aktivity ekonomické a mravné), ktoré sú podľa Štúrovej koncepcie nielen koherentné, ale tiež korelatívne. „Nemožno konať mravne, aby sme súčasne nemuseli konať užitočne (ekonomicky). Etika, ktorá by súčasne nekonala užitočne, bola by len formálna. Ekonómia je len vstupnou bránou a predpokladom etiky, ako je predstava predpokladom pojmu. Etika je najvyšším stupňom celej duchovnej hierarchie i jej

⁸ Vrstvenie spomína S. Štúr, v *Rozprave o živote*, na stranách, napr. 23, 26, 38, 49, 51, atď.

najvyšším záväzným princípom. Životná výstavba sa nám tu počína rysovať v celej svojej funkcionálnej rozmanitosti i vyššej organickej jednote“ (Štúr, 1946, 43 – 44).

Súčasne však poznamenáva, že morálka nemôže byť izolovaná od praktickej činnosti (teda užitočnej činnosti), ale naopak, že: „morálka predpokladá aj úžitkovú činnosť, bez ktorej by zostala iba papierovou morálkou, teda moralistickou“ (Štúr, 1991, 29).

Vzhľadom na uvedenú skutočnosť, ako aj Štúrovo presvedčenie o hierarchickom charaktere *životnej štruktúry*, možno – spolu s J. Uherom – konštatovať, že človek je podľa takéhoto chápania etiky *morálnym* na každom stupni *životnej štruktúry* tým, v čom sa aktivizuje pre univerzálny cieľ vo svojich vlastných cieľoch, vo svojej tvorbe a konaní. Symbolicky možno konštatovať, že celá štvrtá kapitola *Rozpravy o živote*⁹ je sprevádzaná Štúrovou snahou nájsť (a predstaviť) čo najprimeranejšie vymedzenie etiky, a tak sa tu stretávame napríklad s chápaním (a charakterizovaním) etiky ako „formy praktického poznania, najvýznamnejšej „životnej funkcie“, resp. „funkcie duchovnej“, najvyššieho „stupňa činnosti ľudského ducha“, prípadne „najvyššej duchovnej formy“. Táto štvrtá kapitola bola najrozsiahlejšia, čo sa týka počtu strán, ba dokonca aj najkontroverznejšia.

„S jej poslednou kapitolou nesúhlasíme“, píše J. Uher, ale aj M. Chladný Hanoš má voči nej isté výhrady. Štúr videl v iracionalizme, intuitivizme, mysticizme, mytologizme a aj vo vulgárnomaterialistickom biologizme a reakčnom sociáldarvinizme ťažkú chorobu ľudského myslenia. Príčiny, najhlbšie korene týchto zjavov, videl, zväčša idealisticky (bližšie pozri Uher, 1965).

V opozícii voči vyššie uvedeným prístupom, resp. variantom *filozofie života*, Štúr prezentuje svoju kriticko-realistickú koncepciu života, v ktorej vychádza z predpokladu, že štruktúra života zahŕňa dve základné sféry aktivít človeka: jednou je *sféra duchovných aktivít* človeka (prejavuje sa cez aktivity človeka v oblasti umenia, filozofie a vedy), druhou je sféra praktických aktivít, ktoré človek realizuje najmä v oblasti ekonómie a politiky. V tejto súvislosti konštatuje, že „v životnej štruktúre tvorí etika najvyšší stupeň činnosti ľudského ducha... ku svojej realizácii predpokladá všetky predchádzajúce stupne... predstavuje poriadok a najvyššie zopätie celého ľudského života“ (Štúr, 1946, 44).

Napriek poctivému úsiliu S. Štúra o humanistickú revitalizáciu „životného poriadku“ stala sa jeho vyššie uvedená koncepcia – už čoskoro po vyjdení *Rozpravy o živote* – predmetom

⁹ Recenzie „Rozpravy o živote“ bližšie pozri: In: Philosophica Slovaca I. Bratislava 1946 a Filosofický sborník MS, roč. VIII. č. 1, č. 2, Martin 1947

verejnej polemiky. Na ilustráciu možno uviesť kritické stanovisko M. Chladného-Hanoša, publikované vo Filozofickom zborníku Matice slovenskej v roku 1947.

M. Chladný-Hanoš ako najagilnejší slovenský novotomista za slovenského štátu sa zaoberal Štúrovou tvorbou. Vyslovuje názor, že jeho dielo z roku 1946 je výsostne časové, pripisuje mu oživenie významu filozofie „o prenesenie filozofie z hmlistých výšok teórie do každodennej životnej praxe“, ďalej píše, že slúži autorovi ku cti, že sa vôbec pokúsil o niečo také, aj keď sa dopustil chýb, a v poslednej kapitole neodpustiteľných, kde jedným dychom dodáva, že to musel písať v rozbúrenom duševnom rozpoložení. Dopúšťa sa tam historickej nepravdy, akoby slovenská inteligencia bola zodpovedná za ideológiu barbarstva“ (porovnaj Chladný-Hanoš, 1947, 54 – 61). Ďalej mu pripisuje chybu v pochopení, resp. nepochopení mravnosti, ako sa píše vo Filozofickom zborníku Matice slovenskej z roku 1947, že mravnosť bez náboženstva stojí na veľmi slabých základoch. „Ak chce byť morálka pevná, musí bezpodmienečne vychádzať zo základov náboženských. Toto tvrdíme v zhode s tým istým nábožensky hlboko založeným Masarykom, ktorého chce autor (S. Štúr) svojvoľne spozitivističiť...“ (Chladný-Hanoš, 1947, 103). Nazdávame sa, že v sledovanom spore, resp. polemike sú vzájomne konfrontované dve *nezlučiteľné* koncepcie etiky: jedna (Štúrova) zdôrazňujúca *ľudský obsah* morálky, druhá (Hanošova) vychádzajúca z presvedčenia, že morálka má transcendentný pôvod a charakter.

Štúrovým cieľom bolo vyrovnať sa s tým, čo by sme mohli nazvať ohrozením životného poriadku, t.j. s politikou násilia a inštitucionalizovanej neľudskosti. Napádal partikularizmus iracionálneho nacionalizmu, ktorý neguje univerzalizmus, idey a životné koncepcie, ktoré sa vymkli zo „zákonitej výstavby života“. Jeho štýl myslenia, ako vyjadruje T. Pichler, nie je v pravom slova zmysle analytický, jeho „sila“ je v prehľade, ktorý završuje poučujúcim komentárom. Jeho filozofovanie pripomína kázeň, lebo vie, že pozná pravdu, t.j. zákon života¹⁰ (bližšie pozri Pichler, 2001).

No na druhej strane S. Štúr píše, že stačí, aby sme sa kriticky pozreli na súčasné myšlienkové prúdy a podľa ich objektivity a vedeckých výdobytkov ihneď spoznáme, ktoré myšlienky sú správne a vedú k pravde, či sa od nej odchyľujú, alebo jej prípadne protirečia. Pravda absolútna, definitívna a konečná je síce v historickom, ale stále sa vyvíjajúcom procese nedosiahnuteľná, lebo nové poznatky ju stále pozmeňujú. Štýl, akým písal práce vojnovnej trilógie, by sme mohli pripodobniť ku „kázaniu“, k „filozofickej kázni“, kde sa snaží

¹⁰ Možno ide o afinitu s takpovediac obrodeneckým kazateľským rétorizmom. Pozri bližšie: Fenomén mesianizmu I. (ed. Rudolf Dupkala) Prešov, 2011

odovzdať čitateľovi akési posolstvo, posolstvo a pravde o „záhone života“ (bližšie pozri Štúr, 1947).

Štúrov problém humanitnej životnej koncepcie je vlastne vecou politickou, spolu s T. Pichlerom zastávame názor, že presahuje rámec individuálneho života, stáva sa problémom života spoločenstva, a tak je priamo politickým a sociálnym problémom. S. Štúr však o ňom hovorí ako o veci filozofie dejín na jednej strane a národnej filozofie dejín na strane druhej. Tu sa však treba zamyslieť, aby sa politické nezamieňalo s dejinným, a politická filozofia s filozofiou dejín. Svätopluka Štúra radíme k filozofom v krízovej dobe, v dobe disharmónie a fanatizmu, pravého opaku toho, čo od života on sám očakával a požadoval. Nevšíma si však vojnový Slovenský štát ako politické teleso, ktoré nerešpektovalo občiansko-demokratické práva a slobody a porušovalo ľudské práva. Štúr sa podujal kritizovať Slovenský štát a zneužívanie myšlienkového odkazu Ľudovíta Štúra, ale ideologické doktríny slovenského národného socializmu a kresťanského totalitarizmu nepodrobil adresnej kritike. Zvolil kritické stanovisko z perspektívy filozofie dejín. Z psychologického hľadiska je jeho osobnosť a morálna indignácia nad „polakovičovskými doktrínami“ natoľko silná, že ich vyvracal načrtnutím názorovej línie klasických predstaviteľov slovenského obrodzenia a ich citátmi. Vojnový Slovenský štát chápal ako odklon od obrodeneckého prúdu slovenského myslenia, čo sa snažil demonštrovať v *Zmysle slovenského obrodzenia*, kde odmietol akúkoľvek možnosť kontinuity medzi autonomistickou ideológiou a myslením klasického obrodzenia, ktoré podľa Štúra narušilo česko-slovenské a všeľudské väzby a trvalo na univerzalizme. Keď sa zamýšľal nad politickými fenoménmi nepoliticky, z hľadiska filozofie dejín, málo však zohľadňuje skutočnosť, že ľudskosť nie je len dôsledkom rozhodnutia sa pre správnu ideu alebo životnú orientáciu, ale je rovnako aj dôsledkom a kvalitou politického sveta usporiadaného istým spôsobom. Nazdávame sa, že filozofia dejín ako náhradka politickej teórie je dôsledkom nepolitického „humanitného“ východiska obrodeneckého projektu, ktoré zdôvodňovalo historizujúcou argumentáciou to, čo v skutočnosti bolo politické. Neodmysliteľnou súčasťou a ťažiskom intelektuálneho úsilia je u Štúra zdôrazňovanie národného, t.j. všeľudského charakteru vedy a umenia a odmietanie národno-partikularistických tendencií a predsudkov. Mohli by sme povedať, že sa snažil svoj názor, vytváraný aj na základe reflexie domácej intelektuálnej tradície, vyjadriť európsky univerzálne, a to bez uplatnenia mýtov špecifickosti. S. Štúr ako profesor a „posudzovateľ ideí“ bol takým mysliteľom, že pri čítaní jeho textov sa nám vynárajú otázky, ako filozofické hlavolamy. Skutočnosť, že nevypracoval politickú filozofiu tam, kde by sa bola hodila, ale že problém nazval problémom životného poriadku a riešil prostredníctvom filozofie dejín, ale aj

dejín filozofie, ako aj prostredníctvom kultúrnej kritiky je nesporne zaujímavým filozofickým problémom hodným analýzy (bližšie pozri Pichler, 2001).

Zhrnutie

Svätopluk Štúr sa usiloval o filozofiu plodnú pre život, vyjadroval vieru, že „svet nielen teoreticky poznávame, ale súčasne ho i prakticky vytvárame“. Jeho zámerom bolo vyložiť svoje chápanie filozofie ako syntetickej kultúrnej aktivity naplnenej duchom všeľudského humanizmu, rekonštruovať ideológiu slovenského národného obrodzenia v jej pokrokovom európskom ideovom kontexte, a tak vyvrátiť ľudácku teokraticko-nacionalistickú dezinterpretáciu myšlienkového odkazu hlavných predstaviteľov slovenského národného obrodzenia. Spolu s T. Pichlerom zastávame názor, že nezostal v zajatí histórie, ale v rámci svojich filozofických princípov uvažoval aj o budúcnosti a o ďalšom vývine spoločnosti. Pri celkovom hodnotení jeho kritického realizmu ako úsilia o syntézu ľudských kultúrnych činností však treba mať na zreteli historickú dialektiku obdobia prerastania národnej a demokratickej revolúcie v revolúciu socialistickú. Jeho cieľom bolo vyrovnať sa s tým, čo by sme mohli nazvať ohrozením humanitného poriadku, s politikou násilia a inštitucionalizovanej neľudskosti. A tak jeho realizmus sa v daných revolučných podmienkach stal nereálnym a bol dobou prekonaný. Napriek tomu jeho všeľudský humanizmus, sekularizmus, antiklerikalizmus a antifašizmus a všetko čo sme ešte zabudli napísať z jeho „úžasnej záplavy slov“ (z jeho tvorby) zostáva trvalo pozitívnym vkladom do vývinu slovenského filozofického myslenia, nielen v prvej polovici 20. storočia.

Literatúra

- BAKOŠ, Ľ. (1947): Svätopluk Štúr. In: *Philosophica Slovaca* II.-III., SAVU, Bratislava, 287.
- BAKOŠ, V. (1988): Nové iniciatívy vo vývine slovenskej filozofie a vedy v r. 1945-1948. In: *Filozofia*, roč. 43, č. 3, 325-339.
- CHLADNÝ-HANOŠ, M. (1947): Svätopluk Štúr. Rozprava o živote. In: *Filozofický sborník MS*, roč.VIII. č.1, 54-61.
- CHLADNÝ-HANOŠ, M. (1947): Svätopluk Štúr. Kritické poznámky ku knihe Sv .Štúra – Rozprava o živote- z hľadiska kresťanskej morálky. In: *Filozofický sborník MS 1*, roč.VIII. č.2, 98-110.
- LALÍKOVÁ, E. (2011): *Vybrané problémy a podoby slovenskej filozofie v 20.storočí*. I. diel. Univerzita Komenského, Bratislava: Stimul.
- MASARYK, T.G., 1969. *Česká otázka*. Praha: Melantrich, s.271.

- MÜNZ, T. (2001): Filozofia života Svätopluka Štúra. In: *Filozofia*, Roč.56, č.9, 618 – 619.
- PICHLER, T. (1986): Miesto a význam slovenského národného obrodzenia vo filozofickej tvorbe S. Štúra. In: *Filozofia*, roč. 45, č.5, s. 576-582.
- PICHLER, T.(1988): Kritický realizmus v povojnových rokoch. In: *Filozofia*, roč. 43, č.3, 339-348.
- PICHLER, T. (2001): Svätopluk Štúr a politika ideí. In: *Filozofia*, roč. 59. č.9, 601- 606.
- ŠTÚR, S. (1946): Obrodenecká koncepcia L. Štúra. In: *Philosophica Slovaca I*. SAVU, Bratislava, 21-67.
- ŠTÚR, S. (1946): *Rozprava o živote*. Bratislava, FF SU.
- ŠTÚR, S. (1947): Malá poznámka k veľkému problému etiky. In: *Philosophica Slovaca II-III*. SAVU, Bratislava, 227-229.
- ŠTÚR, S. (1948): *Smysel slovenského obrodzenia*. Tranoscius: Liptovský Mikuláš.
- ŠTÚR, S. (1967): *Nemecká vôľa k moci*. Bratislava.
- ŠTÚR, S. (1991): *Marxisticko-leninská vôľa k moci*. Bratislava: Bradlo.
- TOPOLESKÝ, M.(1946): Svätopluk Štúr. Rozprava o živote. In: *Philosophica Slovaca I*. SAVU, Bratislava, 242-245.
- UHER, J. (1965): Idealistická filozofia po r. 1945. In: *Prehľad dejín slovenskej filozofie*. Bratislava: Slovenská akadémia vied, 435- 47.

EPISTEMOLOGICKÁ FUNKCIA IDEY V LOCKOVEJ TEÓRII

POZNANIA

FRANTIŠEK MEDO

Katedra filozofie FF UKF, Nitra, frantisek.medo@gmail.com

The aim of article is an analysis of epistemological function of idea in context of Locke's main work dealing with it – *An Essay concerning Human Understanding*. Above all we try to identify the particularity of Locke's idea in relation to his epistemology on which as we suppose it is founded. On the basis of ideas examination we try to define that Locke's starting point is an attempt to such an epistemology possibilities and limits of what are proved by that term, determined by it and can be reducible on it. Further we deal with the question of inquiry of ideas as the form of presentation, i. e. forms which mediate content of thought, attempting on clarifying of that function.

Keywords: John Locke – Theory of substance – Theory of ideas – Epistemology - Knowledge

1. Úvod

Britský filozof Michael Ayers vo svojej rozsiahlej monografii venovanej skúmaniu Lockovej epistemológie a ontológie poukazuje na to, že jedným z primárnych prvkov Lockovho filozofického systému (v rámci jeho epistemologickej časti) je všeobecná teória ideí a poznania.¹ Detailné porozumenie termínu „idea“ (v jeho členitosti) bude kľúčové pre adekvátne porozumenie Lockovej teórie poznania. Pre charakteristiku role, ktorú v kontexte jeho teórie poznania zohráva idea, vyhradzuje výraz „epistemologická funkcia idey“. O epistemologickej funkcii idey v Lockovej *Rozprave o ľudskom rozume* možno hovoriť s ohľadom na jeho teóriu poznania hneď z viacerých dôvodov. Prvým je Lockove formulovanie všeobecného cieľa tohto diela, ktorým je zistiť „pokiaľ siaha obzor nášho rozumu, do akej miery má schopnosti dosiahnuť istotu a v ktorých prípadoch môže iba usudzovať a domnievať sa“ (Locke 1983, 51).² V rozčlenení postupu skúmania, na ktoré sa takto Locke (na základe vyššie zmieneného cieľa) podujíma, je na prvom mieste skúmanie pôvodu ideí ako elementov konštituujujúcich ľudské poznanie. Idea ako takýto element poznania sa tak stáva aj objektom poznania, čo už predpokladá skúmanie s epistemologickým zameraním. Druhým dôvodom je už samotný výskum ideí s ohľadom na ich pôvod, povahu

¹Ayers, 2005, 8

²Locke tým zároveň formuluje aj metodický pokyn skúmania poznania, ktorým je dôkladné ohraničenie sféry toho, čo je pre poznanie ľudského intelektu dostupné (a teda aj toho, čo preň dostupné nie je). Vo všeobecnosti vyjadrené ide o zistenie a vytýčenie rozsahu poznania.

a rozmanitosť ich funkcií. Pre Locka je idea nielen východiskom analýzy poznania, ale aj jej ohraničením, čo sa ukazuje v spôsobe, akým vysvetľuje procesy „získavania poznania“ z ideí. (Ide prevažne o kvantitatívne procesy skladania, spájania, oddeľovania atď., ktorými vznikajú abstraktné alebo napr. aj fantastické idey, t. j. o skúmanie funkčných vzťahov medzi nimi). Predmetom záujmu našej analýzy bude analýza vybraného aspektu podobnosti v reprezentatívnej funkcii jednoduchých ideí zmyslových kvalít a ideí substancií. O epistemologickej funkcii idey budeme teda hovoriť s ohľadom na uvedený model. Dôvodom tejto voľby je snaha porozumieť možnostiam ideí (ako prvkom poznania) v ich sprostredkujúcej funkcii konštituujucej vzťah medzi realitou a intelektom, ktorý Locke predpokladá a v neskorších fázach *Rozpravy o ľudskom rozume* ho aj tematicky skúma.

Akýkoľvek výklad poznania založený na ideistickej koncepcii poznania je ňou vlastne už vopred podmienený, t. j. je na idey už vopred odkázaný. Ak by sme teda mali uvažovať o epistemologickej funkcii idey, stojíme pred úlohou porozumieť jej reprezentatívnej funkcii, t. j. tomu, že čoho je vlastne idea (v Lockovom spôsobe chápania) ideou, a teda nakoľko nám toto porozumenie odhalí jej postavenie v rámci jeho teórie poznania. Je, pravdaže, možné skúmať Lockove idey aj z mnohých iných hľadísk, my však máme za to, že práve zameranie sa na reprezentatívnu funkciu idey veľkou mierou prispieva k pochopeniu jeho teórie poznania (t. j. k epistemologickej časti, resp. vrstve skúmania v *Rozprave*).³

2. Epistemologická funkcia jednoduchých ideí

To, čo je potrebné pri takomto skúmaní sledovať, nie sú ani tak rôzne väzby na tradíciu „ideizmu“ v dejinách filozofie, ako skôr Lockov vlastný prínos do skúmania uvedenej problematiky. Už sme sa zmienili o istom Lockom formulovanom metodologickom obmedzení spočívajúcom v nemožnosti preniknúť za sféru intelektu (intellect) vymedzenú a konštituovanú ideami samými.⁴ Keďže sa v našom príspevku zameriavame na reprezentatívnu funkciu ideí, je potrebné prihliadať obzvlášť na tie časti Lockovej *Rozpravy*, ktoré sú venované práve tomuto momentu, t. j. analýze vzťahu idey a jej príčiny v špecifickom zameraní sa na vzťah podobnosti medzi nimi. Máme za to, že práve od tohto

³ Rozmanité pohľady na „ideu“ ako filozofický termín nadobúdajúci v novovekej filozofii špecifické postavenie podávajú viacerí autori. Upozorňujeme tu najmä na Michaela Ayersa, ktorý sa tejto téme venuje špeciálne u Locka ako aj na štúdiu Roberta McRaea „*Idea*“ as a philosophical term in the Seventeenth Century.

⁴ Miloš Dokulil ako prekladateľ *An essay concerning human understanding* do českého jazyka upozorňuje na to, že Locke na označenie mysle pôvodne používal latinský termín „intellectus“ a anglické výrazy „intellect“, „mind“ a „understanding“ neprekladá paušálne ako myseľ, ale kontextuálne ich rozlišuje.

momentu argumentácie závisí explikácia možností poznania založeného na ideách v špecifickom Lockovom vymedzení. Locke ako novoveký mysliteľ sa pri výklade povahy poznania zameriava na uvažovanie o jeho predpokladoch (a zdrojoch) a uvažuje o ideách a o ustrojení mysle, ktorá svojimi schopnosťami (faculties) dané idey používa ako prostriedky, „z ktorých sa vytvárajú všetky jej ostatné poznatky“ (Locke 1983, 101). Pri bližšom pohľade na štruktúru Lockovej *Rozpravy* zistíme, že jej hlavným zámerom (pokiaľ ide o metodologické vymedzenie predmetu poznania) je skúmanie poznania v tomto základnom dvojstrannom rozlíšení. Na jednej strane je to, čo je poznávané (resp. čo sme si zvolili ako predmet poznania), na strane druhej je to, čím, resp. ako je to poznávané (v zmysle vymedzenia spôsobu, metódy). K týmto dvom Lockov epistemologický zámer vymedzujúcim bodom sa potom ešte pridáva tretí bod, ktorý vyjadruje skúmanie pôvodu „materiálu“ poznania. Práve v tomto bode sa dostávame k nami sledovanému motívu. Nami spomenutú výhradu, že ideami ako konštitutívnymi prvkami poznania je samotné toto poznanie obmedzené tým spôsobom a do tej miery, že iba ich prostredníctvom myseľ poznáva, si Locke uvedomuje v priebehu svojho skúmania počas celej *Rozpravy*. Napokon už úvodné skúmanie jednoduchých ideí popri analýze kauzálneho vzťahu medzi ideou a jej vonkajšou príčinou predznamenuje aj neskoršie explicitné, tematické nastolenie otázky vzťahu reprezentácie.⁵ K nemu sa Locke dostáva v *Rozprave* pomerne neskoro, až po detailnej charakterizácii ideí, typov ich zložeností a schopností mysle, pre ktoré tieto idey predstavujú základ (či materiál). V kapitole nazvanej *O reálnosti poznania* (a taktiež aj v iných kapitolách) hovorí, že poznanie je „len vnímanie zhody alebo nezhody našich ideí“ (Locke 1983, 434). Ako teda pochopiť tento všeobecný pojem poznania, ak sa toto poznanie má vzťahovať nielen k ideám, ale aj k tomu, čo je ich príčinou, t. j. nakoľko je táto príčina v samotnej idei poznateľná, resp. do akej miery nám sprostredkúva poznanie o tom, čo je mimo mysle, teda o tom, čo je voči nej (mysli) vonkajšie? Tam, kde Locke hovorí o reálnosti poznania, vznáša na epistemologickú analýzu poznania požiadavku kritéria zhody ideí a (reality) vecí. Posudzovanie zhody sa týka jednoduchých ideí zmyslových kvalít a ideí substancií. „Reálnosť jednoduchých ideí spočívala v tom, že sa podobajú alebo zhodujú so svojim vonkajším vzorom“ (Manda 2005, 136). Prihliadajúc na úvahu o kauzalite zmyslových kvalít telies a nimi vyvolávaných jednoduchých ideí by sme chceli poukázať najmä na

⁵ Michael Ayers vo svojej monografii uvádza, že práve dostatočné analytické zvládnutie tejto súvislosti, ktorú je potrebné pri interpretovaní Lockovho myslenia sledovať, by malo prispieť k dokonalejšiemu porozumeniu vzťahu substancie a atribútu, tak ako ho Locke predstavuje v *Rozprave* (Ayer, 2005a, 27).

charakter podobnosti, ktorý má mať oná zhoda ideí a (reality) vecí. Locke sa v tejto úvahe usiluje prostredníctvom analýzy procesu získavania ideí zmyslových kvalít vysvetliť získanú ideu ako dôsledok účinku vznikajúceho pôsobením korpuskúl (t. j. najmenších, zmyslovo nevnímateľných čiastočiek) telies na naše zmyslové orgány, pričom základným kritériom posudzovania vzťahu ideí a vecí je podobnosť medzi nimi. Podľa Michaela Ayersa Locke v danej analýze tieto dva typy vzťahov prepája, keďže podľa neho kauzálny vzťah konštituuje základný reprezentatívny vzťah. Jednoduchý jav je myslou uchopovaný ako príznak svojej neznámej príčiny, pričom poznanie toho, čo tento prirodzený znak označuje, sa možnostiam mysle vymyká (Ayers 2005a, 35). Zhodu tak Ayers redukuje na vzťah kauzálnej príznačnosti ideí, v ktorom podľa neho Locke akcentuje iné momenty, než akými sú moment miery presnosti toho, čo v sebe idea zo svojej príčiny vyjavuje.⁶ No kritérium podobnosti vyložené v takomto „oslabenom“ zmysle zrejme nie je veľmi priliehavé tam, kde Locke (z uvedeného hľadiska) skúma jednoduché idey primárnych kvalít. Máme za to, že kritérium podobnosti v „silnom“ zmysle, na ktoré sa Locke pri výklade ideí primárnych kvalít spolieha, odhaľuje náchylnosť Lockovej teórie k takému chápaniu podobnosti, ktorá je niečím viac než iba vzťahom kauzálnej príznačnosti ideí. Z tohto kritéria „silnej“ podobnosti potom pramení aj rozlíšenie ideí zmyslových kvalít na primárne a sekundárne.⁷ Rozdiel medzi nimi spočíva práve v tom, že idey primárnych kvalít vykazujú podobnosť s tým, čo ich vyvoláva, t. j. že „patria“ veciam tak, ako sú samy osebe (resp. pridŕžiavajúc sa Lockovej terminológie tak ako sú „mimo mysle“).⁸ Idey sekundárnych kvalít sú ideami zmyslových kvalít telies schopných pôsobiť na nás tak, že v nás svojimi silami (powers) dané idey vyvolávajú. V konečnom dôsledku sa však žiadna z týchto ideí (sekundárnych kvalít) nepodobá ničomu v telese, ktoré je jej zdrojom a je zapríčinená usporiadaním, pohybom, tvarom a počtom nevnímateľných čiastočiek telesa (Locke 1983, 111-112). Lockova odpoveď na to, prečo by sme mali akceptovať práve takéto rozlíšenie ideí (týkajúce sa reprezentatívnej funkcie ideí pracujúcej

⁶ Podľa Ayersa Locke z epistemologického hľadiska skôr exponuje rozlišujúci charakter ideí fungujúcich ako znaky rozlišovania vecí (Ayers 2005a, 35). Na inom mieste Locke tiež hovorí, že táto funkcia ideí je primeraná potrebám ľudského života. Locke tu akoby prispôboval možnosti vedeckého poznania pôvodu vecí možnostiam praxe, ktorým adekvátne zodpovedá miera poznania vecí dosiahnuteľná človekom.

⁷ Kritériom tzv. silnej podobnosti určujeme charakter zhody jednoduchých ideí primárnych kvalít s ich vzormi s poukazom na to, že idey primárnych kvalít odkrývajú substančný základ toho, čo reprezentujú, keďže podľa Locka „ich predlohy v samých telesách reálne existujú“ (Locke 1983, 107).

⁸ Tu narážame na problémový bod, pretože zdôvodnenie tohto Lockovho presvedčenia, resp. predpokladu v *Rozprave* zjavne chýba. Locke však viackrát zdôrazňuje to, že idey primárnych kvalít sú atribútmi telies, ktoré tvoria stále fyzikálne vlastnosti telies.

s kritériom podobnosti) pochádzajúcich zo zmyslového vnímania je založená na pojme sily (spôsobilosti).⁹ Túto odpoveď v stručnosti predkladáme v nasledujúcom odseku (Locke 1983, 112-113).

Lockom zavedená dištinkcia na sily-zmyslové kvality a sily-spôsobilosti zodpovedá dvom spôsobom, akými vznikajú idey sekundárnych kvalít. Odmietajúc tradičné chápanie kvalít ako reálnych častí jednotlivých materiálnych vecí prichádza Locke s takou interpretáciou kvalít telies, ktorá je založená na jeho teórii ideí, v rámci ktorej je každá zmyslová kvalita chápaná ako sprostredkovaná ideou (t. j. určitým spôsobom reprezentovaná), ktorá je vyvolaná pôsobením najmenších čiastočiek telies. Podľa Locka myseľ získava jednoduché idey zo zmyslového vnímania buď priamym spôsobom, t. j. priamym pôsobením vonkajších telies na naše zmyslové orgány (na základe ich najmenších čiastočiek) alebo nepriamym spôsobom, t. j. pozorovaním zmien nastávajúcich pri vzájomných interakciách vonkajších telies (ale taktiež na základe ich najmenších čiastočiek). Predpokladaný rozdiel medzi nimi spočíva v presvedčení, že prvé z nich (Lockom nazvané ako idey zmyslových kvalít) sú podobné niečomu v tom, čo ich vyvoláva (napr. idea tepla vnímaná hmatom a získaná zo slnka je bežne chápaná ako v slnku sa vyskytujúca kvalita), zatiaľ čo pri druhých takúto podobnosť nepredpokladáme, ale máme skôr tendenciu chápať ich ako sily (či spôsobilosti) jedného telesa pôsobiaceho na iné teleso na základe najmenších častí (Lockom uvedený príklad pôsobenia slnka na vosk meniaceho jeho zmyslovo vnímateľnú podobu). Reálne podobnými sú idey primárnych kvalít, hoci tie sú ako také pozorovateľné len na dostatočne veľkých telesách. Podobnosť je teda kritériom rozlíšenia toho, čomu daná idea zodpovedá, resp. na čo sa vzťahuje. Evidencia podobností pri pozorovaní ideí získaných zmyslovým vnímaním poskytuje poznanie o tom, do akej miery, v akom zmysle a či vôbec nejaká idea korešponduje s tým, čo ju vyvolalo. Ibaže podľa Locka, tak ako podobnosť nepredpokladáme v prípade premeny zmyslových kvalít jedného telesa pôsobením (najmenších čiastočiek) iného telesa (nami uvedený nepriamy spôsob), tak by sme ju nemali predpokladať ani v prípade ideí vzniknutých priamym pôsobením telesa na naše zmyslové orgány (tak ako to podľa Locka bežne robíme).

⁹ Ak hovoríme o spôsobilosti tam, kde prekladáme Lockov termín „power“ robíme tak s prihliadnutím na najnovší český preklad *An essay concerning human understanding* kde prekladateľ Miloš Dokulil volí výraz „spôsobilosť“. Ako dôvod uvádza dispozičný charakter výrazu „power“, t. j. že objekty vnímania sú disponované tak, aby boli mohli vyvolávať určité účinky a subjekty, ktoré ich vnímajú, sú disponované pre prijímanie týchto účinkov.

Napriek tomu, že spôsobilosť, ako analytický prostriedok vysvetľovania fyzikálnych interakcií medzi telesami, poslúžila Lockovi aj ako nástroj redukcie kvalitatívneho prístupu v uvažovaní o substancii na kvantitatívny, neodstránil ňou nedôslednosť spočívajúcu v postulovaní kritéria podobnosti jednoduchých ideí a vecí, ktoré je nejednoznačné a neisté. „Predstavujú nám totiž veci v takej javovej podobe, v ktorej sú schopné ich v nás vyvolať“ (Locke 1983, 436). Toto vysvetlenie je tautologické a jeho konečným zdôvodnením je akási epistemologická dostatočnosť tejto miery poznania vo vzťahu k rozličným ľudským potrebám a cieľom. Locke teda ponecháva toto kritérium „oslabené“ a nakoniec ho formuluje ako zhodu jednoduchých ideí a spôsobilostí dané idey vyvolávajúcich.¹⁰ Lockovi akoby počas celej *Rozpravy* išlo o to, aby oslabil kritérium podobnosti v jeho nároku na sprostredkovanie poznania základu jednoduchých ideí v telesách, a toho, ako a do akej miery v sebe tento základ „odrážajú“ a priznal mu charakter formálneho poukazu uvedenej zhody.

3. Epistemologická funkcia ideí substancíí

Zatiaľ čo v predchádzajúcej časti sme sa zaoberali analýzou reprezentatívnej funkcie jednoduchých ideí zmyslových kvalít, teraz sa budeme venovať analýze tejto funkcie v prípade ideí substancíí. Keďže idea substancie predstavuje v Lockovej *Rozprave* rozsiahlu (a relatívne samostatnú oblasť skúmania), v stručnosti sa zameriame iba na vybraný aspekt epistemologickej funkcie tejto idey. O nej sa Locke zmieňuje vo viacerých súvislostiach, no my sa budeme sústreďovať na tú časť *Rozpravy*, v ktorej tieto idey (substancíí) skúma s prihliadnutím na kritérium podobnosti (podobne ako v predchádzajúcej časti) ako prostriedku dosiahnutia istého a reálneho poznania substancíí. Ibaže pri ideách substancíí je takto zamerané skúmanie zložitejšie, keďže v sebe nesie aj ťažkosť spojenú s primeraným zodpovedaním otázky povahy substancie (resp. jej idey). Kladúc otázku o reálnosti poznania sa Locke snaží odpovedať na to, či a nakoľko je naše poznanie substancíí reálne (Locke 1983, 434). Pokiaľ ide o reálnosť, t. j. o podobnosť ideí substancíí a toho, čo tieto idey reprezentujú, Locke tento moment exponuje ešte naliehavejšie pýtajúc sa na vzťah vzorov a ideí prisudzujúc ideám status kópií (Locke 1983, 434). Pri nich už výslovne (podobne ako pri jednoduchých ideách) vyzdvihuje vzťah podobnosti ideí a vecí samotných, no pojem vecí v tejto súvislosti vyznieva oveľa priliehavejšie, keďže jeden zo spôsobov ako hovoriť o substancii, je hovoriť o nej ako o jednotlivých vecí (resp. ako o druhu jednotlivých vecí).

¹⁰ S ohľadom na Lockovo konečné stanovisko v kapitole *O reálnosti poznania* má Michael Ayers zrejme pravdu keď hovorí, že Locke v danej úvahe o reálnosti poznania traktujúcej kritérium podobnosti uplatňuje kauzálne hľadisko a ideu chápe ako prirodzený znak svojej príčiny (naturalsignofitscause) (Ayers 2005a, 33).

Uvažovanie o ideách substancií z hľadiska ich podobnosti si však už vyžaduje aj zohľadnenie princípu spojenia jednoduchých ideí zjednotených v mysli do nejakej vymedzenej jednotlivej idey substancie. Pochopenie idey substancie sťažuje aj nejednoznačné ontologické vymedzenie povahy vecí, pričom však nesmieme zabúdať, že s ohľadom na to, čo hovorí o ideách Locke, môže byť vymedzenie statusu jednotlivej veci správne uskutočnené iba s ohľadom na idey samotné, resp. že v takomto tematickom výklade poznania sa už vopred podujímame na skúmanie, ktoré „vedie“ cez idey a celé je nimi rámcované (z dôvodov uvedených už na začiatku nášho príspevku). No práve v tomto napätí medzi obmedzením poznania na idey a latentným predpokladom o štruktúre reality nezávislej od procesov mysle schopnej formovať jednoduché idey do komplexov sa jasne rysuje jedna veľmi závažná epistemologicko-ontologická otázka o vzťahoch a spájaní jednoduchých ideí do komplexných, relatívne samostatných celkov, ktorá sa každej koncepcie ideizmu, resp. ideového reprezentacionalizmu dotýka a jej kladenie je legitímne. Locke priznáva, že „ideové“ zjednocovanie do komplexov má byť v súlade s reálnymi rozlíšeniami odhaľovanými v prírode (resp. v realite). Zhoda je zárukou reálnosti poznania.

Otázka toho, nakoľko sa môžu idey substancií kryť so svojimi vzormi, však nie je zodpovedaná úplne jasne. Možnému a nami dosiahnuteľnému poznaniu substancií Locke priznáva všeobecný charakter (vzhľadom na druhy substancií), no zároveň dodáva, že naše idey substancií nie sú veľmi presnými kópiami vecí v realite (Locke 1983, 440). Voči možnosti poznania substancií v ich substančnom základe (t. j. v tom, nakoľko sa v našich ideách substancií odráža ich vnútorné ustrojenie vymedzujúce ich substančný charakter) je však Locke veľmi skeptický (Locke 1983, 432-433). Na jednej strane tomu bránia samotné naše poznávacie schopnosti, na strane druhej je to značne podmienené aj Lockovým odmietaním substančných foriem ako základov rozlišovania tzv. reálnych druhov. Locke tak (na základe viacerých argumentov) odmieta koncept substančnej formy (pochádzajúci z aristotelovskej filozofickej tradície) ako modelu vysvetľovania existencie reálnych druhov substancií a nahrádza ho modelom reálnej konštitúcie substancií, ktorú by sme mohli na ontologickej rovine výkladu substancie identifikovať práve ako substanciu samotnú. Je ale otázne, nakoľko by bol takýto rámcový výklad primeraný, pretože Locke nepochybne rozlišuje pojem substancie a pojem reálnej esencie. Michael Ayers vzťah medzi nimi v Lockovej teórii substancie vysvetľuje ako vzťah medzi jadrom nejakej jednotlivej substancie a jej vonkajšími premenami (avšak závislými na jej vnútornom uspoživení) (Ayers 2005b, 35). Korelátom substancie a reálnej esencie je teda matéria a zmienené dva pojmy Locke zavádza kvôli jemnému, ale veľmi dôležitému rozlíšeniu vyjadrujúceму vyššie

uvedený vzťah – na jednej strane vystupuje substancia ako matéria (ktorá je vždy tá istá) a ktorej súčasťou sú mechanické modifikácie (ktoré sú v pomere k substancii premenlivé).

Tieto mechanické modifikácie na druhej strane vymedzujú reálne esencie jednotlivých druhov substancií (Ayers 2005b, 35). Reálna esencia je teda vnútornou konštitúciou jednotlivej materiálnej veci.¹¹ Ako dodáva Michael Ayers „ide o tie náhodné modifikácie matérie utvárajúce vec, ktoré vyvolávajú tie pozorovateľné vlastnosti, na základe ktorých ju začleňujeme do toho či onoho človekom stanoveného druhu“ (Ayers 2005b, 35).

Reálne poznanie ideí substancií teda Locke orientuje na uchopovanie súvislosti medzi reálnou esenciou ako vnútornou konštitúciou jednotlivej materiálnej veci a substanciou vo forme matérie ako nevyhnutným predpokladom tejto konštitúcie. Na dostatočnú vedeckú explikáciu danej súvislosti by v kontexte Lockovej *Rozpravy* vzhľadom na charakter jeho uvažovania o materii mala slúžiť najmä korpuskulárna teória.

4. Zhrnutie

V našom príspevku sa zaoberáme Lockovou teóriou poznania, v ktorej sme si za základ analýzy zvolili čiastkový problém reálnosti poznania. Pri analyzovaní tohto problému sme sa sústredili na moment podobnosti ideí a vecí nimi zastupovaných, t. j. na Lockov koncept reprezentácie, v ktorom figuruje kritérium zhody. Zaujímalo nás, nakoľko sa v jednoduchých ideách zmyslových kvalít a v ideách substancií „odráža“ charakter reality. Z uvedenej pozície nastoľujúcej vzťah reprezentácie medzi ideami a realitou vecí sme pritom vychádzali ako z predpokladu, keďže máme za to, že ide o predpoklad samotného Locka v *Rozprave*. V prípade jednoduchých ideí zmyslových kvalít sme predstavili niektoré teoretické prostriedky analýzy, o ktorých sa domnievame, že prispievajú k vysvetleniu niektorých rozlíšení, s ktorými Locke pracuje (máme tu na mysli hlavne nami navrhnuté delenie na podobnosť v silnom a oslabenom zmysle). V prípade ideí substancií sme sa obmedzili na analýzu Lockovho stanoviska v otázke reálnosti poznania substancií založeného na predpokladanej zhode medzi nimi a ideami, ktoré ich reprezentujú, pričom sme v stručnosti načrtli aj charakter Lockovej substance vo všeobecnosti.

¹¹ Tu si môžeme všimnúť, že napriek tomu, že Locke odmieta koncept substančnej formy, jeho uchopenie daného problému je založené na istej reformulácii zmieneného konceptu. Máme za to, že Locke neustále skúma väzbu medzi nemenným materiálным základom nejakej substance a jeho javovými formami, ktoré nám sprostredkujú jej poznanie.

Literatúra

AYERS, M. (2005a): *Locke. Epistemology*. Taylor&Francise-Library.

AYERS, M. (2005b): *Locke. Ontology*. Taylor&Francise-Library.

LOCKE, J. (1975): *An Essay concerning Human Understanding*. (Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch). Oxford: Clarendon Press.

LOCKE, J. (2012): *Esej o lidském chápání*. Praha. OIKOYMENH.

LOCKE, J. (1983): *Rozprava o ľudskom rozume*. Bratislava. Pravda.

MANDA, V. (2005): *Teória poznania Johna Locka*. Bratislava. IRIS.

McRAE, R. „Idea“ as a philosophical term in the Seventeenth Century. *Journal of the History of Ideas*, 26 (2), 175-190.

VÝZNAM PRAVDIVOSTNÉHO HODNOTENIA VÝROKOV V TEORII FIKČNÝCH SVETOV

VIERA MEDVIDOVÁ

Katedra filozofie, Filozofická fakulta Katolícka univerzita v Ružomberku,
viera.medvidova@gmail.com

The paper deals with the identity of literary works and the possibility of truth-evaluation of fictional propositions based on the idea of fictional worlds. According to the theory of fictional worlds, the identity of literary works is guaranteed by explicit components of a fictional world (entities which are exactly named as parts of a fictional world). As L. Doležel claims, statements presented by the narrator are performatives, what means they are left out of truth-evaluation. The problem of truth-evaluation relates to propositions about a fictional world. Propositions about a fictional world could be verified by referring to statements in the fictional world. The aim of the presentation is to show that in some cases (e.g. unreliable narrator, first-person narrator) it is not possible to decide, if the statements in the fictional world acquire the status of performatives, which means we cannot verify the statements in the fictional world and so the identity of the fictional world is relativised.

Keywords: Fictional world – Identity of literary works – Doležel

Úvod

Dlhú dobu, ako sa zvykne hovoriť, „od Platóna k Russellovi“, boli fikčné výroky buď prázdne a nepravdivé, pretože neexistovalo nič, na čo by referovali (Russell), alebo v lepšom prípade síce nepostrádali zmysel, no ešte stále boli bez referencie a tak neboli ani pravdivé ani nepravdivé (Frege). Na druhej strane však tušíme, že v istom zmysle je rozdiel medzi pravdivostnou hodnotou vety *Sherlock Holmes žil na Baker Street* a vetou *Sherlock Holmes nežil na Baker Street*. Uplatnením rámca len jedného sveta, kedy predpokladáme, že fikčné vety referujú na akési napodobeniny entít aktuálneho sveta (princíp *mimésis*), by sme sa ďaleko nedostali, pretože ako je známe, mnohým entitám popisovaným vo fikčnej literatúre v aktuálnom svete nič nezodpovedá. S nástupom modálnej logiky a vzrastajúcim záujmom o teóriu možných svetov, však teoretici fikčnej literatúry využili rámec možných svetov, ktorý sa v prostredí literatúry transformoval na pojem fikčných svetov a zbavili sa tak nutnosti odkazovania k aktuálnemu svetu. V tomto článku teda budeme k literárnym dielam pristupovať ako ku fikčným svetom¹, ktoré sú konštituované semiotickými prostriedkami a skrz semiotický systém (teda napríklad text). Takýmto vymedzením sme síce zaručili istý

¹ otázku, nakoľko je fikčný svet naozaj „istým druhom“ možného sveta teraz necháme bokom, aj keď je viac ako sporná a zaujímavá.

status literárnym dielam, avšak o relevantnosti niektorých otázok sa ešte stále môžeme pýtať. Jednou zo sporných oblastí je teda otázka, *či môžeme v nejakom zmysle hovoriť o pravdivostnej hodnote výrokov vzhľadom na fikčný svet*. Najprv ukážeme, v akom zmysle je oprávnené a dôležité hovoriť o pravdivosti fikčných výrokov a následne, poukázaním na moderné naratívne formy, sa zameriame na prípady, v ktorých je pravdivostná hodnota opäť relativizovaná a problematická.

Identita literárneho diela

Ak odmietneme textualistický postoj k literárnym dielam, podľa ktorého identita každého diela tkvie v jeho textovej forme a budeme sa pridržať nami obhajovanej koncepcie fikčných svetov, tak identita literárneho diela spočíva vo *význame textu* (Doležel 2004, 3). Význam textu však neodhaľujeme priamo, ale dokážeme ho identifikovať len v procese interpretácie. Jeden text však častokrát ponúka aj viacero rovnako správnych interpretácií a je bežnou praxou, že interpretácie čitateľov sa mnohokrát líšia. Ak sme však uviedli, že identita diela spočíva v jeho význame a význam diela je v procese interpretácie pluralizovaný, znamenalo by to, že neexistuje spôsob, ako explicitne stanoviť identitu jedného diela. Lubomir Doležel teda špecifikoval dva piliere, na ktorých podľa neho identita literárneho diela spočíva: „1) Literárny text si udržuje vlastnú identitu pretože konštruuje svoj vlastný, vymedzený a ohraničený fikčný svet. 2) Literárny text si udržuje individuálnu identitu, pretože vykazuje svoj vlastný idiosynkratický literárny štýl“ (Doležel 2004, 8). Druhým spomínaným bodom (vlastný idiosynkratický štýl) sa v tejto práci nebudeme zaoberať. V krátkosti, ide o vlastnú naratívnu štruktúru, akou je fikčný svet popisovaný. Zaujímavým pre nás bude prvý spomínaný bod a teda konštrukcia jedinečného fikčného sveta.

Fikčný text ako semiotický objekt teda konštituuje fikčný svet. Nie všetky naratívne formy však majú silu konštituovať jedinečný fikčný svet. Ak by niekto napríklad prepísal cestovný poriadok slovenských železníc, alebo kuchársku knihu, nemohli by sme o tomto hovoriť ako o fikčnom texte, pretože takýto text by nemal silu vytvárať fikčný svet.² Ako teda môžeme testovať, či máme alebo nemáme do činenia s fikčným svetom? „Empirickým testom toho, že fikčný svet bol sformulovaný, je možnosť pravdivostného hodnotenia výrokov, ktoré tento svet popisujú“ (Doležel 2004, 9-10). Vidíme, že na to, aby sme vôbec vedeli rozhodnúť

² Samozrejme, v postmodernej literatúre by sa mohli vyskytnúť aj takéto prípady, kedy by podobné útvary mohli byť súčasťou umeleckej literatúry, avšak samé o sebe by mohli byť za fikčnú literatúru považované len veľmi ťažko. Možnosť vytvorenia fikčného sveta sa tu javí ako demarkačné kritérium medzi umeleckou literatúrou a literatúrou faktu.

o tom, či hovoríme o fikčnom svete, potrebujeme vedieť jednotlivým výrokom popisujúcim fikčný svet *prisúdiť pravdivostnú hodnotu*. Spomínali sme však, že výroky o fikčnom svete sa môžu líšiť od čitateľa k čitateľovi. Existuje teda istý druh výrokov, na ktorých sa zhodnú všetci čitatelia a ktoré tým pádom môžeme označiť za ručiteľov pravdivostnej hodnoty? Na to, aby sme získali odpoveď, sa musíme pozrieť bližšie na povahu fikčného sveta a charakter výrokov, ktoré ho popisujú.

Na interpretácii fikčného sveta a teda hľadani jeho významu sa spolupodieľajú tri zložky: *explicitné komponenty*, *implicitné komponenty* a *miesta nedourčenosti* (Doležel 2004, 12). Miesta nedourčenosti označujú výroky, ktoré sú primárne nerozhodnuteľné, pretože sa o nich v texte nenachádza žiadna zmienka (napr. či mala *Emma Bovaryová* znamienko na ľavom pleci). Implicitné komponenty sú rôzne dohady o fikčnom svete, ktoré vyvodzujeme na základe explicitných komponentov. Môžeme sa napríklad nazdávať, že meno hlavného hrdinu Kafkovho *Procesu Jozef K.*, odkazuje k samotnému Kafkovi, rovnako sa môžeme domnievať aj to, že neurčené priezvisko „K.“ má vyjadrovať nepodstatnosť konkrétnej osoby vzhľadom na systém a podobne. Obe interpretácie by boli oprávnené, no ktorá je vhodnejšia sa môžeme iba domnievať, pretože v texte na to neexistuje priama odpoveď. Iná situácia nastáva pri komponentoch explicitných. Explicitné komponenty sú entity a udalosti fikčného sveta, ktoré sú v texte explicitne popísané a na ktorých sa zhodnú všetci čitatelia (napr. hlavný hrdina *Procesu* sa nazýva Jozef K., má tridsať rokov a pod.). Explicitné komponenty považujeme za *fikčné fakty* a práve ony (spolu s druhou Doleželovou podmienkou) *zaručujú identitu fikčného sveta*. Ak má teda fikčný svet *a* rovnaké všetky fikčné fakty ako fikčný svet *b*, potom ide o dva identické fikčné svety. Nemusíme už uvažovať o syntaktickej identite textu (ako v napríklad v prípade Goodmanovho textualizmu), ale do úvahy berieme len identitu fikčných faktov, čím riešime spornú identitu napríklad diel preložených do iných jazykov, alebo diel po korekčných a iných jazykových úpravách.

Fikčné fakty – výroky vo fikčnom svete

Výroky vo fikčnom svete teda môžu za istých okolností nadobudnúť status fikčného faktu. Sú to špecifické výroky vo fikčnom svete, ktoré explicitne zavádzajú do fikčného sveta istú entitu, alebo udalosť, alebo ich popisujú. Fikčné fakty sú potom stavebným prvkom fikčného sveta a na ich základe si čitateľ do mysle privádza informácie o fikčných entitách a rekonštruuje jedinečný fikčný svet. Takéto výroky sú *mimo pravdivostného hodnotenia*, sú totiž *performatívne rečové akty*. Podľa Doležela: „Fikčný fakt je možná entita overená platným literárnym rečovým aktom“ (Doležel, 2003, 150). Považovať fikčné fakty za

performatívny sa ukázalo ako veľmi schodná cesta. Nie sme síce schopní rozhodnúť, či sú tvrdenia „pravdivé“, alebo „nepravdivé“, avšak o to nám, podľa Doležela, ani nikdy nešlo. Fikčný svet potrebuje fikčné fakty len ako svoje „stavebné prvky“, inými slovami *explicitné komponenty*. Explicitné komponenty textu³ zaručujú identitu fikčného sveta a sú indikátormi toho, či takýto svet bol, alebo nebol skonštruovaný a či fikčný svet *a* a fikčný svet *b* sú identické, alebo rozdielne svety. Ako sme však už vyššie naznačili, nie všetky výroky fikčného sveta sa automaticky stávajú fikčnými faktami. Tu chceme zdôrazniť dva momenty. Po prvé, fikčné svety, podobne ako možné svety, nie sú „objavované mocnými d'alekohľadmi“, ako vraví známy výrok, ale sú navrhované a konštruované. Pred čitateľa sa teda nedostávajú „priamo“, ako keby sa postavil pred obraz v galérii, ale musí si tento svet nanovo vystavať, rekonštruovať. V procese čítania postupne dopĺňa tvar fikčného sveta a ten je ukončený a zrekonštruovaný až dočítaním poslednej vety textu. Fikčný svet a teda všetky jeho explicitné komponenty sa konštruujú v procese čítania a sú zavedené buď *prehovorom postáv*, alebo *rozprávačom*. A po druhé, toto zdôrazňujeme preto, že *postavy fikčného sveta nemusia nutne hovoriť pravdu* – môžu klamať, alebo sa myliť. To, že nejaká postava niečo tvrdí, tzv. nachádza sa to v texte, ešte nemusí znamenať, že sa jedná o fikčný fakt. Uvedme pár príkladov: *Charles Bovary* tvrdí, že tým, že je Emma jeho žena, zvýšil svoj spoločenský kredit. *Don Quijote* tvrdí, že bojuje s obrom. Performatív je totiž naozaj performatívom („robením niečoho“ – v tomto prípade konštituovaním fikčného sveta) len za určitých podmienok. Podľa Austina: „Musí existovať nejaká prijatá konvenčná procedúra, ktorá má určitý konvenčný účinok, pričom táto procedúra zahŕňa vyslovenie určitých slov *určitými osobami*“⁴ za určitých okolností“ (Austin 2004, 35). Alebo inde: „Jednotlivé osoby musia byť v danom prípade primerané na dovolávanie sa konkrétnej dovolávanej procedúry“ (Austin 2004, 42). Teda na to, aby bol fikčný fakt ako základný stavebný kameň fikčného sveta uznaný, je potrebné, aby bol uvedený príslušnou autoritou. Kto je v tomto prípade príslušná autorita?⁵

Začnime tým najjednoduchším. Odkiaľ vieme, že Don Quijote nebojuje s obrami, ale s veternými mlynmi? Pretože okrem Sancha Panzu je tento fakt overený autoritou neosobného rozprávača v Er-forme. „Entity zavedené v Er-forme anonymného rozprávača sú *eo ipso* overené ako fikčné fakty. Prehovorové rysy takéhoto rozprávača postrádajú pravdivosť

³ spolu s vlastným idiosynkratickým štýlom autora

⁴ kurzíva autorka

⁵ Odpoveď „autor“, ktorá možno niekoho napadla, nie je správna, pretože samozrejme, že autor síce vytvára ten-ktorý fikčný svet, robí to však skrz isté naratívne postupy.

hodnotu, sú anonymné a mimo časopriestorovej situácie – rečový akt je mimo kontext“ (Doležel, 2003, str. 152). Takýto rozprávač je v najvlastnejšom zmysle slova tou autoritou, ktorá konštruuje fikčné fakty a určuje čo je a čo nie je vo fikčnom svete. Nie je súčasťou fikčného sveta v pravom zmysle slova, je to akoby „Božie slovo – svet-tvoriace slovo“ (Doležel, 2003, 152). Ak sa o zavedenie fikčného faktu pokúša jedna z postáv, bude ako taký uznaný len ak bude potvrdený autoritou rozprávača. K tejto problematike sa pre zachovanie štruktúry práce vrátíme neskôr.

Výroky o fikčnom svete – výroky s pravdivostnou hodnotou

Vyššie sme spomínali, že empirickým testom toho, že fikčný svet bol sformulovaný, je možnosť pravdivostného hodnotenia výrokov, ktoré tento svet popisujú. Ide teda o pravdivostné hodnotenie výrokov o fikčnom svete. Ak teda chceme vedieť, či je pravdivý výrok o fikčnom svete, že Emma Bovaryová spáchala samovraždu, „nazrieme“ do fikčného sveta Pani Bovaryovej, ktorého súčasťou je fikčný fakt (explicitný komponent) *‘E.B. spáchala samovraždu’*. „Procedúra pravdivostného hodnotenia umožňuje rozhodnúť čo existuje a čo neexistuje vo fikčnom svete (...) vzhľadom k výrokom pôvodného textu predstavujú výroky o fikčnom svete *parafrázy*“ (Doležel 2004, 10). Ak by teda niekto tvrdil, že je pravda, že Don Quijote bojuje s obrami a nie veternými mlynmi, nepravdivosť takéhoto tvrdenia sme schopní dokázať odkazom k pôvodnému textu (kde čitateľ nájde vetu: *V tom uvidel tridsať, alebo štyridsať veterných mlynov, ktoré sú na tej rovine... atď.*). Genéza celého mechanizmu teda vyzerá tak, že čitateľ dokáže identifikovať, ktoré výroky fikčného sveta sú fikčnými faktami, na základe toho vie popísať, čo existuje vo fikčnom svete a tak dokáže tvoriť pravdivé výroky o fikčnom svete. Tým pádom dokáže vyhodnotiť, aké entity sa v danom fikčnom svete nachádzajú a odlíšiť jeden svet od iného. Pre ilustráciu: na základe už spomínaných mechanizmov overovania platnosti performatívu vieme, že je pravda, že Don Quijote, napriek jeho tvrdeniu o obroch, bojuje s veternými mlynmi a na základe tohto svojho vedomia dokážeme tento fikčný svet identifikovať ako rozdielny oproti nejakej inej adaptácii Dona Quijota, v ktorej naozaj bojuje s obrami. V jednom sa totiž „naozaj“ nachádzajú veterné mlyny a v druhom obri.

Relatívna overenosť

Kategória autoritatívneho neosobného rozprávača je teda pomerne neproblematická. Faktom však ostáva, že naratív literárneho diela je častokrát vystavaný tak, že čitateľ je konfrontovaný s istými tvrdeniami postáv, ktoré nie sú automaticky potvrdené alebo

vyvrátené autoritatívnym rozprávačom. Druhým sporným prípadom môže byť tzv. subjektivizovaná er-forma rozprávania.⁶ Čo nám o takýchto prípadoch hovorí Doleželova koncepcia? „Naratívne texty, do ktorých je včlenená subjektivizovaná Er-forma, vyhovujú trojhodnotovej overovacej funkcii, kde sa k hodnotám 'overené' a 'neoverené' pripája tretia hodnota '*relatívne overené*'. Existovať fikčne, znamená existovať v rôznych spôsoboch, v rôznych radoch a v rôznych stupňoch“ (Doležel, 2003, 151 – 156). Relatívna overenosť sa v priebehu čítania môže zmeniť na (úplnú) overenosť, napríklad ak subjektívny výrok fikčnej postavy o inej fikčnej postave je potvrdený jej správaním. Ako príklad Doležel uvádza, že pri charakteristike Charlesa Bovaryho Emmou zaznie: „Jeho konverzácia bola plochá ako chodník.“ Zatiaľ neoverený citovo zafarbený výrok je postupne dokazovaný reálnymi ukázkami Charlesovho spôsobu konverzovania. Čitateľ potom relatívne overený fakt začne považovať za overený a zaradi ho do svojej fikčnej encyklopédie. Druhou oblasťou sú fikčné fakty prenesené v pásme postáv a v rámci Ich-rozprávania.⁷ Doležel tvrdí, že pokiaľ sa pásmo postáv strieda s pásmom rozprávača, môžeme výrokom postáv priradovať pravdivostnú hodnotu (Doležel, 2003, 153). Pôjde o akúsi variantu korešpondenčnej teórie, kedy výroky fikčných postáv buď korešpondujú, alebo nekorešpondujú s overeným fikčným faktom predneseným rozprávačom. Zvyšok výrokov, ktoré sa nedajú overiť, tvoria akúsi *virtuálnu oblasť* fikčného sveta.⁸

Dielo vyrozprávané z pohľadu jednej postavy

Oveľa zaujímavejší je však problém s dielami, ktoré sú celé vyrozprávané z pohľadu Ich-rozprávača. Takýto postup je relatívne bežný, využívaný hlavne v súčasnej literatúre. Doležel to zhŕňa: „Ak by sme takéto rozprávania posudzovali v rámci dvojhodnotovej funkcie, museli by sme dospieť k záveru, že rozprávaniu v prvej osobe chýba konvenčná overovacia autorita a v dôsledku toho, nemá silu konštruovať fikčné fakty. (...) Aby bol Ich-rozprávač prijatý ako zdroj fikčných faktov, *musí dokázať svoju spôsobilosť*. (...) Tento rozprávačský spôsob nutne vyzýva čitateľov k *aktívnejšej úlohe v rekonštrukcii fikčného sveta*“ (Doležel, 2003, 157). Čitateľ by teda mal kriticky posudzovať predstavované informácie a „aktívnejšie“ sa zamýšľať nad tým, čo patrí a čo nepatrí do fikčného sveta. Práve z dôvodu, aby neskôr dokázal daný fikčný svet popísať a tým (okrem iného) zaručiť jeho odlišnosť od iných

⁶ naratívny postup, pri ktorom je rozprávač zaangažovaný v príbehu a podáva napr. citovo zafarbené výroky. Príkladom môže byť veta z Ťažkého románu Pivnica plná vlkov, kedy rozprávač tvrdí, že „SS-áci žrali ako psi“.

⁷ teda rozprávač v prvej osobe.

⁸ fikčný svet fikčného sveta?

fikčných svetov. Okrem tvrdenia, že rozprávanie v prvej osobe nemá silu konštruovať fikčné fakty, si však na tomto mieste dovoľíme rozísť sa s Doleželovou koncepciou. Domnievame sa, že ostatné časti citátu sa vôbec nezhodujú s povahou literárnych diel vyrozprávaných z pohľadu rozprávača v prvej osobe. Pokúsime sa obhájiť naše tvrdenie a na pomoc si vezmeme *Janu Eyrovú* Charlotty Brönteovej, ktorá je príkladom takéhoto typu rozprávania.

Príbeh Jane Eyrovej nám teda rozpráva ona sama. V celom diele neexistuje žiaden overovací mechanizmus, ktorý by nám dokázal poskytnúť informáciu o tom, nakoľko overené sú fakty, ktoré nám Jane popisuje. Na viacerých miestach sa dokonca celkom otvorene stavia do pozície rozprávača, ktorý sa netají tým, že *jednoducho nevie, aká je 'skutočnosť'*. Popisuje nám zážitok, ako sa jej zdalo, že vidí ducha, ako spala pri mŕtvej kamarátke, pretože si myslela, že tiež iba spí a ako by veľmi chcela vedieť, či ju pán Rochester naozaj miluje, ale jednoducho nevie. Z každého jej tvrdenia, ktoré sa čitateľom môže javiť ako sporné (napr. prítomnosť ducha) a ktoré nie sme schopní overiť, však vyplýva celá rada iných tvrdení, ktoré Jane vynáša vzhľadom na predchádzajúci zážitok s duchom. Ponúka nám jedine svoj uhol pohľadu na veci a napriek Doleželovým postulátom, vôbec nemá snahu dokazovať, že je spôsobilá rozprávať nám svoj príbeh. Ako teda máme byť aktívnejší pri rekonštrukcii fikčného sveta, keď je rozprávačka evidentne nekompetentná podávať nám fikčné fakty? Odpoveď podľa nás znie, nijako. Pre naše chápanie diela vôbec nie je dôležité, či Jane ducha videla alebo nie. To, čo nás, čitateľov, zaujíma, je dopad tejto situácie (či už je fikčným faktom alebo nie) na osobnosť a vnútorný svet Jane Eyrovej. Jej osobné prežívanie je dôvodom, prečo túto knihu čítame a je to zároveň *to jediné, čo máme snahu a možnosť rekonštruovať*.

Fikčný svet vs. verzia fikčného sveta

Aký je teda rozdiel medzi tým, či rekonštruujeme fikčný svet, alebo pohľad Jane Eyrovej na fikčný svet, ktorého je súčasťou? Doleželova pozícia, podľa ktorej sa nám v takýchto prípadoch dostáva len „virtuálna oblasť fikčného sveta“ vyzerá, ako keby sme boli o niečo ochudobnení. Ako keby sme mali stále hľadať „stopu“, aby sme sa mohli dopátrať k odpovedi na otázku „tak aká je teda pravda? Videla Jane Eyrová ducha alebo nie?“ Ako sme spomínali, nepovažujeme niečo takéto za „ochudobnenie“ a domnievame sa, že to, čo sa nám v tomto prípade dostáva, je *verzia fikčného sveta* v tom zmysle, aký verzii sveta dáva Nelson Goodman. Podľa Goodmana je verzia sveta tvorená vždy vzhľadom *na istý referenčný rámec*. Pri referenčnom rámci *a* sa slnko stále pohybuje, pri referenčnom rámci *b* vždy stojí (Goodman 1998, 130). V našom prípade, pri referenčnom rámci *a* je v miestnosti s Janou

Eyrovou duch. Referenčný rámec *b* nepoznáme. Ako čitatelia nemáme prístup k overeným fikčným faktom, prístup máme len k verzii fikčného sveta, ktorá môže byť pokojne aj nekompatibilná s fikčným svetom ako takým⁹, ak by bol vyrozprávaný autoritatívnym neosobným rozprávačom. To, čo tým chceme povedať, je, že verzie sveta nie sú utvárané z ničoho, ale z *iných svetov*. Tvorenie verzie sveta je vlastne už *prerábanie* niečoho. A každý popis sveta je vzťahovaný k nejakej inej *sústave popisov* (Goodman, 1998, 130 – 133). Svet Jane Eyrovej je ovplyvnený jej „stretnutím s duchom“ a napríklad neprítomnosťou rodičovskej lásky v detstve. Vzhľadom k týmto skutočnostiam popisuje svet a vzhľadom na to ho *usporiadava, deformuje, pripisuje váhu, či dopĺňa* – čo sú spôsoby svetotvorby.

Podľa Goodmana: „mnoho verzií sveta je nezávisle od seba zaujímavých a dôležitých bez toho, aby to akokoľvek vyžadovalo či predpokladalo redukovateľnosť na jeden základ“ (Goodman 1998, 132). A práve o to nám pri čítaní umeleckej literatúry ide. Nie o explicitné vymenovanie všetkých entít nachádzajúcich sa vo fikčnom svete, ale práve o istú verziu sveta, ktorú nám referenčný rámec jednej postavy ponúka. A hlavne, nemáme záujem poznať „absolútnu pravdu“, ktorú by sme objavili dôslednou rekonštrukciou fikčného sveta, ale, podľa Goodmana, verzia je pravdivá, ak je „verbálna a skladá sa z výrokov“ (Goodman 1998, 142), čo pri umeleckých dielach, podľa nás, úplne stačí. Domnievame sa teda, že v prípadoch, kedy je fikčný svet prezentovaný z pohľadu jednej z postáv (ich-formou rozprávania), sme oprávnení tvrdiť, že máme dočinenia s istou verzou fikčného sveta, nie fikčným svetom ako takým.

Záver

Takýto pohľad, podľa ktorého v istom type fikčných svetov nemáme prístup k fikčným faktom, ale len k ich (možno) „prekrútenej“ verzii, je pre rekonštrukciu fikčných svetov celkom zaujímavý. Na explicitných komponentoch / fikčných faktoch je totiž celá koncepcia identity fikčných svetov vystavaná. Domnievame sa, že ešte stále by sme mohli skúmať pravdivostnú hodnotu výrokov o fikčnom svete jednoduchým preformulovaním otázky (vo fikčnom svete *a* je pravda, že Jana Eyrová *si myslí*, že videla ducha). To, čo by sme ale nevedeli, je rozhodnúť o tom, čo existuje a čo neexistuje vo fikčnom svete (dokázali by sme to len na úrovni verzie fikčného sveta). A ak nevieme rozhodnúť, čo existuje a čo neexistuje vo fikčnom svete, nepoznáme jeho povahu a identita takého sveta je narušená.

⁹ ak by niečo také existovalo – čo teda neexistuje.

Literatúra

AUSTIN, J.L. (2004): *Ako niečo robiť slovami*. Bratislava: Kalligram.

DOLEŽEL, L. (2003): *Heterocosmica*. Praha: Karolinum

DOLEŽEL, L. (2004): *Identita literárního díla*. Praha : Ústav pro českou literaturu AV ČR

GOODMAN, N. (1998): Slová, díla, světy. In: PEREGRIN, J. *Obrat k jazyku: druhé kolo*.
Praha : Filosofia

MASMÉDIÁ A SOCIÁLNY PORIADOK

ANNA SÁMELOVÁ

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta UK, Bratislava, samelova9@uniba.sk

On the boundaries of the social and political philosophy and journalism, an author is searching for the intersections of the power leading to the social order and its two power mechanisms: panoptic/synoptic surveillance. The starting point is the capability of the mass media of encompassing all spheres of the social order, from the individual's identity and integrity, family, community, nation, culturally similar commonalities of the nations, to the global aspect of the human civilisation of all nations and cultures. Hence, there is a crucial question "Who is shaped by whom?" the society by the mass media or vice versa?

Key Words: Mass Media - Social Order - Panoptic Power - Synoptic Power - Editor's Spirit

Namiesto úvodu:

Úvahy o masmédiách a sociálnom poriadku začnem citátom Emila Višňovského z jeho eseje *Atonalita našej doby, disonancie nášho sveta*: „Znakom doby je stále zhon, stres, zápas. Kamkoľvek sa pozrieme, ktorékoľvek médium si zapneme, počujeme a vidíme, že niet pokoja na tejto Zemi. A sú to práve tieto médiá, ktoré sa hrajú na dirigenta nášho životného partu, kamsi nás stále poháňajú... Harmónia je to, čo nášmu dnešnému svetu chýba vari najviac“ (Višňovský, 2000, 150).¹

Existuje množstvo definícií a koncepcií sociálneho poriadku. V tejto rozvahe ho budeme chápať v zhode s Františkom Novosádom (1994, 617) najmä ako **koordinovateľnosť konania**, ako problém medzi možným a dovoleným, ako rozpor medzi: *toto dokážem* (čiže) som schopný to vykonať, a *toto konať mám* (čiže) mal by som to urobiť. Masové médiá majú schopnosť koordinovať ľudí. Obsiahnu totiž všetky úrovne sociálneho poriadku – identitu a integritu jedinca, jeho rodinu, komunitu (sociálne a záujmové skupiny), národ (na tejto úrovni aj štát a jeho inštitúcie), nadnárodnú úroveň (kultúrne podobné spoločenstvá národov) a napokon aj globálnu (ľudskú civilizáciu všetkých národov a kultúr). Každý sociálny poriadok je však iba premietnutím koncepcie človeka, pre ktorého bol zriadený. Vždy vychádza z nejakej predstavy o človeku: čo človek je, čo pre život potrebuje, čo dostať musí a čo dostať síce môže, ale nemusí, čo mu poriadok poskytne a čo nie, na získanie čoho vytvorí predpoklady a čo bude tabuizovať. Z odpovedí na tieto otázky potom vyplynie, ako ho treba

¹ Esej *Atonalita našej doby, disonancie nášho sveta* od Emila Višňovského sa stala víťaznou esejou anonymnej súťaže Literárneho fondu za rok 1999.

vychovávať, aké hodnoty mu vstěpovať. Bez koncepcie človeka nemožno formulovať zmysluplný sociálny poriadok, pretože práve sociálny poriadok formuje a produkuje (svoje) indivíduá. Centrálnym sa tu stáva vzťah (iba zdanlivo) opačný, t.j. nielen akú spoločnosť človek potrebuje, ale práve naopak, akého jedinca potrebuje spoločnosť? Vznikla nám teda nová formulácia otázky.

Sociálny poriadok ako žiaduce napodobňovanie

Keď Jeremy Bentham spoločne s bratom Samuelom v roku 1785 vypracovali projekt Panoptika, dúfajúc, že zaujme ruskú cárovnú Katarínu II., nemohli tušiť, aké uplatnenie nájde o 200 rokov neskôr v koncepcii moci Michela Foucaulta.² A ani Étienne de la Boétie, ktorý v roku 1549 písal svoju Rozpravu o dobrovoľnom otroctve³, nemohol predvídať, akú aktuálnosť jeho text uplatní v priebehu času a dokonca aj o pol tisícročia neskôr.

Civilizácia vypestovala u človeka takmer k dokonalosti schopnosť napodobňovania. Pretože náležité t.j. **žiaduce napodobňovanie je predpokladom sociálneho poriadku**. A sociálny poriadok je predpokladom ďalšieho osobného rastu jednotlivca. Napodobňovanie, aby bolo účinné a účelné, si vyžaduje istý tréning, istý návyk, pravidelnosť, opakovanie, dril, skratka disciplínu. A tak sa od idey dostávame k disciplíne. K disciplíne, ktorá znamená cestu k sociálnemu poriadku (cestu k rešpektovaniu autority, k podriaďovaniu sa požiadavkám). Disciplína znamená poslušné telá, a duše ako väzenia poslušných tiel.⁴ Keď sa disciplína udomácní v telách a dušiach ľudí, moc už nepotrebuje vládnuť silou, nadvládou, ovládaním – skôr laškuje, zľahčuje, zahmlieva, manévruje, zabáva, zvádza a zavádza, pretože kľúčom k úspechu je zdanlivá slobodná voľba. Nazývam ju dobrovoľným otroctvom dneška, ale ako som už spomínala, termín som si len požičala od Étienne de la Boétie. Tento pojem má bezmála 500 rokov a je stále platný. **Sociálny poriadok, v ktorom žijeme, funguje na princípe poslušných jedincov s pocitom slobody**. Taký je, zdá sa, pravdivostný režim modernej západnej civilizácie. Ako v ňom pôsobia masové médiá? Dvojako. Moc slova a obrazu je, nesporne, obrovská. Má však dve tváre. Tvár spoluproducenta sociálneho poriadku a zároveň tvár obete toho istého sociálneho poriadku, ktorý spolutvorí,

² Koncepciu disciplinárnej (normalizačnej) moci rozpracoval Michel Foucault v diele *Surveiller et punir. La naissance de la prison* (1975), Paris: Gallimard. V slovenskom preklade Miroslava Marcelliho: *Dozerat' a trestat'. Zrod väzenia* (2004), Bratislava: Kalligram.

³ Pôvodný názov diela vo francúzskom jazyku *Discours de la servitude volontaire*. V českom preklade Zdeňka Ruckiho: *Rozprava o dobrovolném otroctví* (2011), Praha: Rybka Publishers.

⁴ Pozri oddiel III. *Disciplína*. In: Foucault (2004, 137-227).

spoluupevňuje, spoluchráni a spolubráni. Médiá a ostatné privilegované elity spoločne a systematicky vytvárajú „pravdu“ o svete, v ktorom žijeme. Masové médiá sú tak mocenskou elitou, zároveň však majú aj schopnosť a reálnu moc žiaduce elity vytvárať a nežiaduce elity odsúvať na okraje viditeľnosti a počuteľnosti, alebo dokonca do zóny neviditeľnosti a nepočuteľnosti. Privilegované elity (mediálne aj nemediálne) formujú verejnú mienku, čiže usilujú sa o riadenie spôsobu myslenia nepriviligovanej väčšiny, o reguláciu rozsahu a obsahu ich postojov, názorov, hodnôt, vedomostí. Tento proces zahŕňa prakticky všetko: od monitorovania zdrojov až po elimináciu negatívnych dôsledkov. A patrí sem aj normotvorba alebo klasifikácia toho, čo je normálne a ne-normálne, čo je žiaduce a nežiaduce. *„Norma je to, čo sa dá rovnako dobre vzťahovať na telo, ktoré chceme zdisciplinovať, ako aj na populáciu, ktorú chceme regulovať“* (Foucault, 2005, 226). Dominantný diskurz⁵ je presiaknutý normami a podnormami, celým sitom postupov, pravidiel a schém, ako čo klasifikovať a kam to zaradiť. Žiaduce do viditeľnej, čiže aj medializovanej oblasti a nežiaduce na jej okraje čiastočnej príležitostnej medializácie, alebo rovno do neviditeľnej, teda nemedializovanej oblasti života. Tieto postupy, pravidlá a schémy majú zväčša ušľachtilú podobu zákonov, redakčných štatútov, chárt novinárskych profesionálnych postupov, mediálnych etických kódexov a podobne. Sú podstatou kolektívneho vedomia, Ducha redakcie. Sú dvomi v jednom: cestou k inštitucionálnemu mediálnemu úspechu, aj cestou k úspešnej osobnej mediálnej kariére. Profesionálny život mediálnych tvorcov je nimi skrz-naskrz preniknutý do takej miery, že je jedno, ktorý jedinec má práve službu, výsledok jeho práce bude signifikantne podobný až zhodný s výsledkom práce iného službukonajúceho jedinca. „Užitočná informácia“ bude viditeľná, „ne-užitočná“ nie. Každý z týchto službukonajúcich jedincov „má moc“ zmeniť vo výsledku svojej práce zabehnutý systém dennej rutiny mediálnej selekcie, on ju však neuplatní, pretože je subjektívne presvedčený o správnosti konania „v duchu“ redakčných štandardov a noriem. Nie je nad ním hrozba trestu za porušenie pravidiel selekcie (aspoň nie v prvom pláne). To, čo je rozhodujúce, je práve hĺbka vnútorného presvedčenia o správnosti rutinného postupu. Miera podmanenia jednotlivca disciplinárnou mocou je rozsiahla a intenzívna práve vo svojej nenápadnosti. Práve ona stojí v pozadí veľkého mediálneho paradoxu „mať moc“ niečo zmeniť a dobrovoľne ju neuplatniť. Alebo dokonca si túto moc vôbec neuvedomovať.

⁵ Michel Foucault chápe diskurz ako pravidlami riadenú prax systematicky smerujúcu k formám vedenia, ktoré sú úzko späté s „režimom pravdy“ a jeho selektívnymi procedúrami.

Vráťme sa však k postupom, pravidlám a schémam mediálnej produkcie. Práve preto, že sú základom a podstatou Ducha redakcie, čiže „redakčného“ hodnotenia, posudzovania, triedenia, oddeľovania, odstraňovania a vylučovania odchýlok od „normy“, ich obsah, znenie, návody a pokyny formuluje úzky okruh elity, pretože vo svojom súhrne a aplikácii prispievajú k formovaniu „režimu pravdy“.⁶ Termín „režim pravdy“ používa Foucault na zdôraznenie závislosti pravdy od moci. *„Pravda je vecou tohto sveta; vytvára sa iba prostredníctvom početných foriem prinútenia. A vyvoláva ozajstné mocenské účinky. Každá spoločnosť má svoj režim pravdy, svoju „všeobecnú politiku“ pravdy, t.j. typ diskurzu, ktorý je prijímaný a funguje ako pravdivý; mechanizmus a inštalácie, ktoré umožňujú rozlišovať pravdivé výroky od nepravdivých, prostriedky na potvrdzovanie každého z nich; ... status tých, ktorí sú poverení povedať, čo platí za pravdivé“* (Foucault 2006, 119). A do „režimu pravdy“ nemôže hovoriť hoci kto, hoci čo, hoci kedy ani hoci kde. Základný princíp ne-medializácie akejkoľvek udalosti tak stále spočíva v rozlíšení „užitočnej“ a „ne-užitočnej“ informácie. „Užitočná“ sa zverejní, teda bude viditeľná aj počuteľná a „ne-užitočná“ zostane skrytá, utajená, nezverejnená. Ľudia dostanú filtrovaný prísun očakávaných informácií, ktoré prešli pravdivostným sitom režimu a ostatnú prácu už vykonávajú zažitý disciplinárne princípy a vžitý dobrovoľné otroctvo. Média tak rutinným napodobňovaním „žiaduceho“ v rámci existujúceho sociálneho poriadku šíria medzi ľudí ďalšie a ďalšie podoby „žiaduceho“ napodobňovania, ktoré sociálny poriadok utvrdzujú v možnostiach jeho diktátu. A to všetko v rámci dvoch podôb tej istej moci.

Panoptická / synoptická moc médií a v médiách

Panoptická a synoptická moc nestoja proti sebe, nie sú to opozitá. Naopak, fungujú paralelne vedľa seba tam, kde máme do činenia s dohľadom či dozorom a disciplínou v spoločnosti. O panoptickej moci (Foucaultov termín) hovoríme vtedy, keď „hľstka pozoruje hľbu“, o synoptickej moci (Mathiesenov termín) vtedy, keď „hľba pozoruje hľstku“. V masmediálnej produkcii súčasnosti nájdeme príklady pre oba tieto modely: panoptické pozorovanie „vševidiacim a všadeprítomným okom Veľkého brata“ používajú napríklad reality-šou typu Big Brother či VyVolení, synoptické pozorovanie je prítomné v každom bulvárnom love na klebety o celebritách. Panoptikon ale platí aj na druhej strane: milióny ľudí denne surfujú po internete, na ktorom po sebe zanechávajú ľahko identifikovateľné stopy, sú

⁶ Viac o „režime pravdy“ pozri v stati M. Foucaulta Truth and Power. In Gordon (1980, 109-133) a v stati Ivana Buraja „Režim pravdy“ – pojem, štruktúra a mechanizmy jeho produkcie... (2007, 569-578).

„viditeľní“ a nemajú možnosť vedieť ani vidieť, kto a či vôbec ich práve „vidí“. A iba niekoľko málo privilegovaných tieto milióny surfujúcich „vidí“ bez toho, aby sami boli viditeľní. Synoptikon je tiež obojstranná záležitosť: príbehy celebrit, teda úzkej a málopočetnej skupiny „loví“ hŕba novinárov, paparazzov, ale ešte viac po nich prahne široká verejnosť, ktorá spontánne dáva masmédiám tipy na klebetné „momentky“ aj reportáže. „Videná“ celebritná hŕstka je stále na očiach hŕby neviditeľných pozorovateľov. Ak si jedni aj druhí „videní“, bez ohľadu na to, či ich práve môže pozorovať hŕstka, alebo hŕba, svoju „viditeľnosť“ uvedomujú, prirodzene skorigujú svoje správanie (vystupovanie, výzor, slovník, atď.). V tomto sú si panoptická a synoptická moc rovné – obe vyvolajú samoreguláciu, teda sebadisciplínu. Akokoľvek však chceme, a právom aj môžeme, brať na zodpovednosť za takýto sociálny poriadok práve masmédiá, nemali by sme zabúdať, že sú nielen producentom, ale aj obeťou svojej produkcie. Pretože novinári samotní sú v zajatí tak panoptickej, ako aj synoptickej moci.

Hŕstka sleduje ich denný výkon (redakčné systémy sú nastavené na možnosť neustáleho dozerania a vyhodnocovania nielen ich práce, ale aj osobného postoja k nej – ako dlho trvá spracovanie správy, článku, reportáže, neustály tlak, aby nič podstatné „neušlo“ – aby som mal to, čo majú aj iní – a platí to aj o umeleckej tvorbe: napísať scenár k určenému termínu – mať „kopnutie múzy“ v 8 a pol hodinovom pracovnom čase... Čím vyššia manažérska pozícia, tým univerzálnejšie prístupové oprávnenie na pozorovanie jednotlivcov: kliknem na meno a viem, odkedy dakedy bol „objekt“ v práci, ktorým vchodom či východom vošiel a vyšiel, koľko sa zdržal v jedálni, aký dlhý čas po odovzdaní výsledku práce ešte strávil na pracovisku, kedy sa prihlásil do siete a kedy sa odhlásil, aké stránky na počítači otvoril, s akými pracoval, ako dlho sa na nich zdržal, ktorú správu skopíroval, ktorú upravoval, akým spôsobom a ako dlho, ako a či ju napokon použil, na aké číslo, kedy a koľkokrát telefonoval, aký dlhý čas telefonátmi strávil... panoptická moc ľudí disciplinuje. Preto nielen každá udalosť a informácia má svoje miesto v rasti užitočnosti, ale aj každý redaktor, editor, scenárista, dramaturg, režisér, produkčný má svoje miesto a rang, ktoré v konečnom dôsledku rozhodujú o jeho kariérnom statuse.

A rovnako osobne a vnútorne sa ho týka aj moc synoptická, teda, keď „hŕba“ pozoruje „hŕstku“. Novinár sa ukončením diela „nezbavuje“ svojho produktu („denné správy“ sa začali považovať za produkt, ako každý iný – nechráni ich dokonca ani autorský zákon: ten chráni iba *„dielo obsahujúce informácie najmä o aktuálnych udalostiach alebo témach hospodárskeho, politického alebo iného spoločenského charakteru, ktoré je výsledkom*

vlastnej tvorivej duševnej činnosti autora".⁷ Akoby sa *a priori* predpokladalo, že redakčná práca je len distribúciou na báze Ctrl+C → Ctrl+V, bez autorského vkladu. Tak či onak, (či už informáciu považujeme za dielo, alebo nie, či už jej spracovateľa a interpreta považujeme za tvorivého novinára, alebo len rutinného upravovateľa a sprostredkovateľa šírenia), k informácii má prístup veľa ľudí – čiže „hľba“, a novinári sú tou neustále pozorovanou, sledovanou, hodnotenou, posudzovanou, triedenou, kritizovanou... „hľstkou“, ktorej práci rozumie „predsa každý“ a má právo ju hodnotiť. Máme veľké očakávania, masové médiá a ich produkty sú pod drobnohľadom; informácie o nemravnom súkromnom živote novinárov sa šíria rovnako rýchlo, ako „celebritné“ klebety. Novinárov považujeme za „špiny“, keď sa nám to hodí a za „celebrity“, keď sa nám to hodí inak. Nazveme klamstvom všetko, čo nezapadá do tej našej „správnej“ a „pravdivej“ interpretácie udalosti a diania. (Prečo, ako a či vôbec novinári klamú, je samostatná kapitola, na ktorú tu teraz nie je priestor). Ak máme viac čiastkových informácií, ako sme zachytili v novinovej, rozhlasovej či televíznej správe, obviníme redaktora z manipulácie (a máme tým na mysli vedomú manipuláciu, čiže úmysel). Fakty však nie sú ani pravdivé, ani nepravdivé, ani pozitívne, ani negatívne – prívlastky im dáva až slovo a kontext, v akom sa použijú – až potom nastupuje fáza posudzovania, či sú fakty „dobré“ a „správne“ a pre koho sú „dobré“ a „správne“ a za akých okolností už „dobré“ a „správne“ nebudú, resp. za akých okolností by sa mohli „ne-dobré“ a „ne-správne“ fakty stať „dobrými“ a „správnymi“. **„Režim pravdy“ je veľkým normotvorcom aj kazičom vôle k poriadku** – „režim pravdy“ normy tvorí, „režim pravdy“ normy posudzuje, „režim pravdy“ normy odsúva ako prekonané – „režim pravdy“ nás reguluje, riadi, posúva i brzdí vo vývoji vôle k poriadku. A masmédiá (podobne ako sociálna filozofia) hľadajú oprávnenosť, legitimitu faktov, ich opodstatnenosť. Úlohou masmediálneho rastra užitočnosti je nájsť argumenty v prospech medializácie faktov, ktoré majú pre ľudí zmysel, ktoré sú pre nich hodnotné.

Každý tvorivý pracovník, umelec, architekt, spisovateľ, režisér nesie kožu na trh, keď zverejňuje svoje dielo. Každý z nich vie, že dielo sa nerodí ľahko ani rýchlo, že má svoj život, svoje pozadie, svoje technické a technologické možnosti a obmedzenia (limity) a predsa sa rozhodne toto dielo zverejniť. Čiže sprístupniť ho verejnosti, a teda vedome nechať na posúdenie nielen tým, čo veci rozumejú (tých je len hľstka a sú rovnako v priezore synoptickej moci), ale najmä tým, ktorí tomu vôbec nerozumejú, tej „hľbe“, ktorá v danom

⁷ Pozri § 7(3) c Zákona č. 618/2003 Z.z. o autorskom práve a právach súvisiacich s autorským právom (autorský zákon). Dostupné na: <<http://www.vyvvlastnenie.sk/predpisy/autorsky-zakon/>> [cit. 2014-03-19].

okamihu má moc pozorovať, posudzovať, kategorizovať, triediť, hodnotiť... hŕstku. Masmediálny tlak je fabrikou na diela a dielka, vznikajú a žijú svoje životy takpovediac na počkanie. Mediálny tvorca (nielen novinár) je neustále vystavený panoptickej aj synoptickej moci a ich dôsledkom. Na jednej strane nadriadení „panopticky“ kontrolujú jeho výsledky, je pod neustálou drezúrou k efektívnemu a ešte efektívnejšiemu výkonu, na druhej strane striehne „synoptická“ kontrola verejnosti, ktorá v celostnosti všetkých svojich jednotlivcov má nevyhnutne viac „denných správ“ ako je vôbec možné dostať do novín či éteru, ich detailnejšie popisy, iné interpretácie... Toto vedomie dvojakého tlaku kontroly, tlaku „hŕstky“ aj tlaku „hŕby“, je alfou-omegou denného výkonu mediálneho tvorca. Neustále vie, že je tak aj onak skontrolovateľný, ale nikdy nemôže vedieť, kedy, do akej miery a či vôbec je naozaj aj kontrolovaný. A tak sa dobrovoľne (ne)uvedomene reguluje. Svojou prácou vytvára sociálny poriadok, čo ho v tom istom úkone zomiera. Je to poriadok, v ktorom sa „*v pravom uhle kríži norma disciplíny s normou regulácie*“ (Foucault, 2005, 226). Natíska sa teda otázka, aký sociálny poriadok a aké hodnoty nám môžu poskytnúť „zajaté“ médiá?

Namiesto záveru:

Moc (panoptická aj synoptická) nás núti zmocňovať sa vecí, udalostí, javov, meniť ich, vylepšovať, obracať vo svoj prospech. Robíme to vedome, teda racionálne, aj citovo, teda emocionálne, chýba nám však prispôsobovanie sa. Chýba nám vôľa. Naš hodnotový rámec sa stále viac orientuje na „ja“ namiesto „my“, ovládanie prevažuje nad prispôbovaním, tolerovaním. Nehľadáme svoj domov v práci a nechceme práci dovoliť, aby sa udomácnila u nás doma, hráme množstvo rolí (výstižne na to upozorňuje Alasdair MacIntyre), chceme ovládať aj svoju prácu, aj svoje súkromie, zatiaľ sme však len majstri samoregulácie, ktorú do nás vstúpila tak panoptická ako aj synoptická moc. Dve podoby tej istej mince.

Spoločenský poriadok sa stále „v záujme spoločnosti a najmä v záujme jednotlivca“ vylepšuje, a vylepšenia majú čoraz konzumnejšiu povahu: lepší spoločenský poriadok čoraz viac a čoraz častejšie znamená taký, ktorý „aj mne, nielen tým iným“ umožní mať sa dobre a stále lepšie (bez ohľadu na to, či každému podľa jeho zásluh, alebo podľa jeho možností, alebo každému rovnako solidárne). Kritériom smerovania spoločenského poriadku je smerovanie k „lepšiemu“. Čo presne znamená pojem „lepšie“, je už záležitosťou interpretácie, ideológií, propagandy, marketingu a aj životného pocitu účastníkov daného poriadku. Média sú prostredníkom medzi účastníkmi spoločenského poriadku, zohrávajú teda kľúčovú rolu v spoločenskej nálade odkazujúcej na existujúci spoločenský poriadok. „Lepší“ sa zvykne zamieňať za pohodlnejší, bohatší, bezpečnejší a teda organizovanejší a kontrolovannejší.

Svoju úvahu som otvorila citátom Emila Višňovského, ktorý sa končil vetou: „*Harmónia je to, čo nášmu dnešnému svetu chýba vari najviac*“. Snáď si môžem dovoliť dodať vlastný dôvetok: Harmónia nám chýba a zrejme aj naďalej bude chýbať, pretože disciplinujúca moc, ktorá je všade okolo nás, a najmä v nás samotných, v našich najvnútornejších a najhlbších „ja“, nám dáva iba pravidlá. Iba súhru, ucelenú vyváženosť, súmernosť, súmerateľnosť a zhodu. Harmónia je však najmä súlad, súzvuk, spoluznenie, konsonancia (ľúbozvučnosť). A na takú symfóniu je, zdá sa, moc prikrátka.

Literatúra

- BURAJ, I. (2007) „Režim pravdy“ – pojem, štruktúra a mechanizmy jeho produkcie. (Na motívy myšlienok Michela Foucaulta). *Filozofia*. 62(7), 569 – 578.
- FOUCAULT, M. [Preklad: Marcelli, M.] (2004) *Dozerat' a trestat'. Zrod väzenia*. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. [Preklad: Horák, P.] (2005) Prednáška 17. března 1976. In: Bertani, M. – Fontana, A. (eds.): *Je třeba bránit společnost. Kurs na Collège de France 1975-1976*. Praha: Filosofia, 215-235.
- FOUCAULT, M. [Preklad: Marcelli, M.] (2006) Truth and Power. In: Marcelli, M. (2006) *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava: Kalligram.
- NOVOSÁD, F. (1994): Sociálny poriadok ako zlučiteľnosť koordinácií. *Filozofia*, 49 (10), 617-637.
- VIŠŇOVSKÝ, E. (2000): Atonalita našej doby, disonancie nášho sveta. In: Farkašová, E. (zost.): *Rok 2000: úzkosti s nádeje (Antológia pôvodných esejí)*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 149-165.

PROSTORY A PROSTŘEDÍ

LUCIE ŠARKADYOVÁ

Ústav filosofie a religionistiky, Filozofická fakulta, UK, Praha, lucie.sarkadyova@gmail.com

Interpreting architectural space as a “biomorphic form“, like Moholy-Nagy did, rises the question that should describe the relation between specific understanding of biology and biological spaces or environments. The presentation aims to introduce possible interdependencies between “the organic“ in the architecture and “the creation“ of the natural biological milieu. What are the mechanisms that constitute the milieu and the architecture we live in? For both of these it is important to understand the organism through dynamic reciprocal interaction between the living being and its environment.

Keywords: Architecture – Biology – Space – Environment – Health – Organic – Organism – Movement

Úvod. Prostor, biologie a architektura

Prostor a prostředí jsou dva pojmy, které mají své nezastupitelné místo v historii filosofie, v architektuře a samozřejmě geometrii. Do určité míry najdeme prostor zmiňovaný v souvislosti s vizuálním uměním, ať už výtvarným nebo fotografií, kde se často proměňuje v otázky týkající se perspektivy a možností nahlížení nebo úhlu pohledu.

Spojení biologie a architektury, kterým se zde budeme především zabývat, se na jednu stranu může zdát téměř kontradiktórním. Biologické teorie, alespoň tak, jak o nich budeme mluvit, jsou spíše zaměřené na to, jak si organismus sám prostředí nebo prostor vytváří. Architektura naproti tomu ukazuje, jak bychom mohli prostor utvořit, aby byl organismus nucen vykračovat vstříc novým výzvám, které mu takto mohou být nabídnuty. Mohli bychom trochu nepřesně říci, že se zde jedná o jakési vnitřní a vnější utváření prostoru, kdy biologie ukazuje, jakými mechanismy si vytváříme pro sebe vhodné prostředí, a architektura ukazuje, jak ho můžeme změnit, tedy jak můžeme toto již familiární prostředí přeměnit a přinést tak nové zkušenosti pro organismus, který v něm bude žít. V tomto smyslu bude zajímavé sledovat i mechanismy, které vedou k tomuto zblížování mezi námi a naším prostředím. Zároveň na druhé straně je zřejmé, že vliv biologie na architekturu je i v oblasti konstrukce, vizuální realizace a v hledání jednotlivých mechanismů fungování. Tedy díky pozorování, jak něco funguje v přírodě, můžeme převádět zákony této funkčnosti do architektonické konstrukce. Toto je pak bod, kde se obojí znovu setkává a stírá možný protipól.

Najdeme-li v teorii o architektuře Lászlo Moholy-Nagye snahu pochopit architektonický prostor jako biomorfni formu, je zřejmé, že se musíme snažit uchopit právě tento vztah mezi biologií a architekturou a jejich pojetím prostoru či prostředí. Cílem tohoto textu tedy bude

představit možné vztahy mezi organičností v architektuře a způsobem vytváření si přirozeného biologického milie. Jaké jsou zákonitosti vytváření si známého milie a vytváření architektury, kterou žijeme? Pro obojí je pak důležité pochopení organismu, který není statickou jednotkou v bezmezném ne-čase, ale něčím, co se neustále utváří v prostředí a co samo prostředí utváří. Tento aktivní přístup organismu ke svému prostředí pak najdeme například v stati *Nauka o významu* Jakoba Von Uexkülla, který je znám svými pojmy *umwelt* a *nositel významu*. Na straně architektury je pak důležitým autorem již zmíněný Moholy-Nagy, dále Frederik Kiesler nebo Detlef Mertins, který v jednom svém rozhovoru říká: „*Forma není žádné apriori, není předurčená. Forma je viděná jako výsledek procesu, což nám otevírá dveře k otázce: jaké druhy procesů a media nebo mínění jsou zahrnuté do vytváření formy?*“ (Mertins, 2007, 114). Toto je naprosto klíčová otázka pro pochopení organismu, jeho života a vytváření si životních forem a následně i vytváření forem v architektuře.

Prostor jako vztahy

Tímto chápáním forem v architektuře, tak hodíme v plén také prostor. Prostor, o kterém zde bude řeč, ale není univerzálním prostorem a my se nebudeme snažit chápat kategorie prostoru, spíše nás bude zajímat jeho smysl nebo účel. Jak máme prostoru rozumět a k čemu je dobrý? Moholy-Nagy začíná svou úvahu snahou o jeho definování. „*Určitou – i když ne zcela uspokojivou – definici prostoru nabízí fyzika: 'Prostor je vztah mezi tělesy zaujímajícími určité místo'. Analogicky k tomu můžeme říci, že: formování prostoru je formováním vztahů mezi tělesy (objemy) zaujímajícími určité místo*“ (Moholy-Nagy, 2002, 195). Jak uvidíme níže, určité místo neznamena neměnné místo. Prostor, o kterém zde Nagy mluví, by se možná mohl nazývat i prostředím, ve kterém se utváří vztahy. Není to prostor, který by byl neměnný, ale takový, který je určován vztahy, které se v něm utváří. Můžeme tedy říci, že tento prostor je takový, jaké jsou vztahy, které ho vyplňují. Prostor, který je vytvořen vztahy, které se v něm utváří, je pak i prostor, který se pouze nepozoruje, ale prožívá, a to se podle Nagye děje pomocí pohybu. „*Bezprostředním prožitkem prostoru je tedy z hlediska subjektu pohyb, jeho vyšším stupněm tanec*“ (Moholy-Nagy, 2002, 195).¹ Už zde je zřejmé, že důležité pro nás nebudou vnější znaky prostoru, podle kterých bychom ho mohli klasifikovat, ale bude to prostor, který my žijeme, který utváříme svojí přítomností a který utváří nás svým

¹ Bylo by zajímavé sledovat vztah mezi tímto způsobem poznání prostoru a El Lissitzkeho chápání čtvrté dimenze prostoru, která je symbolizovaná fyzickým pohybem.

existováním. Dovolím si zde krátký exkurz k Fredericku Kieslerovi a jeho stati o korealismu. Když Kiesler definuje korealismus, činí tak skrze podobné prizma, jako kterým Moholy-Nagy uvažuje o prostoru. Realita, a tedy prostor, podle Kieslera nemůže sestávat pouze z forem nebo hmoty, protože jinak by byl statický. Formy jsou podle něj pouze působící síly, které se hýbou velmi pomalu a vedou buď ke spojování, nebo rozpojování. Toto je realita, tato výměna mezi silami je korealitou a věda, která se zabývá těmito vztahy, je korealismus. Tento pojem doslova vyjadřuje neustálou dynamiku mezi člověkem a jeho prostředím (Kiesler, 1939,62).

Pro nás je u Moholy-Nagye zajímavý jeho důraz na formování prostoru, o kterém mluví již Kiesler. Nagy rozlišuje mezi užitečností, která může být chápána jako nejdůležitější kritérium v architektuře, a mezi pojetím architektury jako tím, co formuje prostor. V tomto rozdílu, který zde ukazuje, je skrytý důraz na fakt, že architektura by neměla sloužit jenom k uspokojení našich potřeb, ale měla by být také nástrojem, jak v prostoru žít (Moholy-Nagy, 2002, 197). Tudiž by měla aktivně formovat lidský život a umožňovat nové „jak a co v prostoru“. Doslova Moholy-Nagy říká: *„To znamená, že o kvalitě bydlení by měla rozhodovat schopnost (bytu) zprostředkovat prožitek prostoru jako základní předpoklad psychické pohody jeho obyvatel“* (Moholy-Nagy, 2002, 197). Z tohoto jednoduchého předpokladu plynou ale poměrně zásadní důsledky v chápání architektonického prostoru/prostředí, který v podobě obydlí nemá sloužit jako pouhý úkryt před deštěm a sluncem, který má statickou a neměnnou funkci, ale naopak se z něj stává proměnlivý útvar otevřený vůči všem životním výzvám a je organickou součástí samotného života (Moholy-Nagy, 2002, 198). Tento nárok na architekturu tak vychází z nového chápání lidské podstaty, respektive z uvědomování si biologických základů lidské osobnosti, která vytváří celek spolu s prostředím, které ji obklopuje, která nemá pouze primární potřeby, ale neustále se rozvíjí, a k tomu potřebuje prostředí, které jí to umožňuje. Organismus tak není status quo, ale je to neustále se měnící, tedy vyvíjející se bytost, která se mění podle kombinace svého vkladu s prostředím. *„(...) Architektura má zformovat nový životní prostor sloužící člověku“* (Moholy-Nagy, 2002, 198). S tím také přichází změněný důraz, který již není kladen na vnější znaky určující architektonický sloh a krásu, ale na prožitek architektury. Prostor tak musíme chápat jako homogenní celek, který nemá pouze znaky, ale který nějak funguje, který se prolíná, který v sobě nese určité napětí, určité možnosti života, a tak samotný život utváří.

Výsledek, kam směřuje toto pojetí architektury a prostoru, byl předestřen již na začátku. Místo toho, abychom vnímali prostor jako pouhý vztah mezi objemy, které mají neměnné místo, musíme vypustit ono „neměnné“ a nahradit ho určitým napětím mezi tělesy. Jedná se o

pohyb, ktorý je prítomný v utváraní priestoru. „*Architektúra dnes naopak tkaním preplétá priestorové elementy, ktoré sú väčšinou zakotvené v neviditeľných, ale zreteľne pociťovaných kinetických vzťahoch vo všetkých dimenziách a vo fluktuujúcich vzťahoch síl*“ (Moholy-Nagy, 2002, 211). Architektúra tak nemá byť uzavretím, ale členením „jakéhosi obecného“ priestoru, do ktorého vstupuje a ktorý formuje, mení, uzpůsobuje. A stavebný materiál je len nositeľom všetkých týchto vzťahov, ktoré v priestore vznikajú (Moholy-Nagy, 2002, 211). Toto je nárok, ktorý, ako uvidíme, bude určitým spôsobom koincidovať i s pojetím priestoru v biológii u Jakoba von Uexküllu. Veškeré pojetí priestoru smeruje u Nagye k uvědomování si pouze prostorových vztahů, které se navzájem ovlivňují a kdy stavba bude „*s exteriérem propojena prostřednictvím prostorového členění svého interiéru*“ (Moholy-Nagy, 2002, 222). Budova je tak jakýmsi otevřeným konstruktem umožňujícím plynulou výměnu mezi vnitřním a vnějším prostředím.

Vzájemnost

Dalším důležitým bodem v textech teoretiků architektury, jako je László-Moholy Nagy, Frederick Kiesler nebo Detlef Mertins,² je uvědomění si reciprocity mezi prostředím a organismem. Toto spojení samo o sobě není nijak novým objevem, ale je to nový ohled, který se do architektury dostává takto explicitně. Kiesler v tomto směru nabízí důležitý postřeh. Rozlišuje tři druhy prostředí: 1) geografické; 2) animální/živočišné; 3) technologické, které je devízou pouze člověka. Kiesler zde tvrdí, že technologické prostředí sestává z různých nástrojů dovolujících člověku lépe kontrolovat přírodu. Tímto nástrojem může být cokoli, co splňuje nárok ovládnutí přírody, a tím vytváří technologické prostředí (Kiesler, 1939, 66). Dalším pozoruhodným jevem, který se začíná objevovat přibližně v této době, je důraz na vytváření fluktuujících forem, které vychází z chápání proměnlivosti organismu. Zdá se, že tak máme dva hlavní body, kterým je třeba věnovat pozornost v souvislosti s propojením architektury a biologie. Prvním je onen dynamický vztah mezi organismem a tím, co obývá, a druhým bodem je pak pouze zdůraznění prvního bodu, a tedy jakési fluktuování, neustálá proměna. To, co člověka obklopuje, je pouhým nástrojem, jak rozšířit jeho možnosti života. K těmto dvěma bodům pak přibude ještě bod třetí, a tím bude zdraví.

² Tito autoři se zabývají především architekturou 20. let 20. století. Detlef Mertins v rozhovoru *Kde biologie potkává architekturu*, začíná svoje úvahy analýzou či zamyšlením nad architekturou Mies Van der Roheho. Samotný rozhovor je z r. 2007. Kiesler svoji stať o „korealismu a biotechnice“ píše v roce 1939. A Moholy-Nagy svou knihu o materiálu a architektuře v roce 1929.

Detlef Mertins v rozhovoru, ktorý poskytl na Pensylvánskej univerzite, vyjadruje prekvapenie z toho, že Mies Van der Rohe bol vášnivým čtenárom Jakoba von Uexküll, Raoula Francé a ďalších biológov a vedcov jeho doby. Co je ale tím odkazem biologie pro architekturu?

Tvoření forem a významu

Jakob von Uexküll ve své stati *Nauka o významu* mluví o nositeli významu a umweltu. Ani jeden termín není úplně samozřejmý, a tak se je pokusím trochu vysvětlit. Umwelt, který se do češtiny nepřekládá nijak jinak, než, že z velkého U udělá malé, znamená: žitý svět jakéhokoli organického individua (Kliková, Kleisner, 2006, 7). A tak prostor Jakoba von Uexküll není univerzálním prostorem, který by byl stejný pro všechny, ale naopak mluví o umweltech, které si každý organismus vytváří sám. Tedy umwelt, který každý organismus žije. „*Není žádného objektivního prostoru, neboť každý organismus si svůj životní prostor spoluvytváří sám za účasti okolí. Organismus sám vybírá, co z vnějšího světa ponese význam, a jaký, a tudíž určuje, co bude konstituovat jeho biologický prostor. Co je mouše do gravitace? Nic, za to na světlo nám naletí. V tomto smyslu myšlenka umweltu významně přispívá k svěbytnému chápání prostoru*“ (Kliková, Kleisner, 2006, 7). Takto se nám do hry dostává jeho další pojem, a tím je nositel významu. Mluvíme-li například o lesu, který by mohl být pokládán za objektivní a všem stejně přístupný, bez jakýchkoli restrikcí, von Uexküll tematizuje rozdíl mezi lesem zemědělce, lesem housenky, lesem dítěte, co si v něm hraje a upozorňuje, že jedno není redukovatelné na druhé. Takto si organismus neustále utváří svůj vlastní umwelt, který je pouze jeho a který se proměňuje podle toho, co je pro něj nositelem významu. „*(...) vlastnosti předmětů beze vztahů žádné odstupňování neznají. Teprve těsnější či volnější vazba nositele významu [daný předmět] na subjekt dovoluje dělit vlastnosti na vedoucí (podstatné, essentia) a doprovodné (nepodstatné, accidentia)*“ (Kliková, Kleisner, 2006, 17). Jak už jsem zmiňovala les, tak si tuto větu můžeme představit ještě jednodušeji: například hrneček může být obecně přijímán jako věc na pití čaje, ale třeba mám doma nějaký hmyz, popadnu hrneček, chytím hmyz do hrnečku a vypustím z okna, pak ale přileze housenka, která si z něj udělá prolézačky. Hrneček se tak stal jakýmsi lapačem na hmyz, a změnil tak svůj význam pro mě, poté prolézačkama a tak změnil/vytvořil svůj význam pro housenku. Von Uexküll toto nazývá „tónem“ - hrneček získal tón chytátka na hmyz. Pro mě pak bylo důležité, že hrneček měl miskoidní tvar, do kterého jsem hmyz mohla polapit, a pro housenku bylo důležité už jenom to, že tam hrneček byl, a nejspíše třeba povrch, po kterém se dalo dobře lézt. Von Uexküll dokonce i explicitně zmiňuje dům, kde

bydlí člověk. A říká, že dům nebo byt a věci v něm jsou často pojímány jako objektivně existující věci, ale už nezvažujeme, že v domě nebo bytě jsou nějací jeho uživatelé, kteří vytváří smysl objektů v domě (Kliková, Kleisner, 2006, 17).

Pokud bychom chtěli nalézt nějaké využití Von Uexküllovi teorie biologického prostoru pro architekturu, nabízí se, že uvažovala-li by architektura von uexküllovsky, musela by si být vědoma obrovských možností a moci nad svými uživateli. Když Nagy mluvil o tom, že architektura má být formováním prostoru, a nikoli jeho pouhým vymezením, tak už bychom mohli sledovat to, co nám říká von Uexküll o vlastnostech věcí a tak nositelích významu v našem umweltu. Dům skýtá mnoho možností.³ Takovéto pojetí biologického prostoru nám dává obrovskou svobodu v jeho utváření, protože zde už není něco staticky daného, ale něco, co se může proměňovat a měnit tak svůj význam.

Závěr. Zdraví

Vidíme-li, že dosud jsme se snažili cokoliv objektivního jakoby odsunout na druhou kolej a hájit takové vytváření prostoru, které má především přinášet nové zkušenosti a které není podmíněno obecným konsenzem, tak se zde opět navrátíme k čemuś, co by přeci jen mohlo být chápáno jako objektivní kritérium pro architekturu, kterým by bylo zdraví.

Kiesler ve své stati o korealismu nevyzdvihuje ani funkčnost, ani krásu, ale právě zdraví. Architektura by podle něj měla pečovat, kontrolovat a udržovat zdraví. Důvod je velice prostý. Krása, funkčnost či trvalost může být ponechána individuálnímu názoru, ale zdraví je podle Kieslera univerzálním nárokem architektury. Doslova říká: „*Architektura se tak stává nástrojem pro kontrolu zdraví člověka, jeho degenerací a následnou regenerací*“ (Kiesler, 1939, 69). Toto tvrzení vlastně nejlépe vyjadřuje a propojuje všechny ostatní prvky jako dynamismus a neustálé tvoření forem a ukazuje, o čem mluví Goldstein nebo Canguilhem, když tematizují vliv prostředí na zdraví člověka. Tento krok by mohl být odůvodněn ještě širším rozuměním prostoru, kdy ten není pouze světem těles a jejich vztahů, ale týká se i vlastně neviditelných nebo neuchopitelných, ale naprosto legitimních částí prostoru, jako je například světlo, zvuk, vzduch. Víme, že již Goldstein upozornil na to, že člověk, který je

³ Mies van der Rohe, jak píše Detlef Mertins, byl svým spolupracovníkem, Häringem, kritizován za projektování obrovských vstupních hal. Když se je Häring snažil dělat, co nejmenší, protože je člověk zase tak nepotřebuje a důležité je, kam vedou, a ne, že jsou, Mies van der Rohe odpovídal: ale třeba by to mohlo vést k tomu, že se začnou používat jinak. Stejně tak, když se strhla kritika od kurátorů na jeho národní knihovnu v Berlíně, a to kvůli tomu, že to je prostě obrovský prostor, tak jeho odpověď byla pouze: třeba to jde udělat nějak jinak. Připomeňme jen, že Mies van der Rohe byl čtenářem von Uexkülla.

zdravý tam, kde práve je, môže byť nemocným niekde inde. A to ne kvôli spoločenským konvenciam, čo by sa nabízelo ako prvá možnosť, ale kvôli reálnej zmene ve zdravotníom stavu, napr. zmenou nadmorské výšky, hustoty vzduchu apod. Zmena prostredia teda môže upozorňovať na skryté vady alebo náchylnosti, ktoré sa neprojeví všade, kde žijeme, ale len v určitom priestore.

Zdravie tak môže byť rozhodujúcim kritériom pre architektúru, ktorým by sa architekt mal riadiť, a ako zdôrazňuje Mertins, v súčasnej dobe sa toto kritérium vracia, ale nenachádzať poriadk dostatočne efektívne využitie a ani dostatočnú pozornosť. So zdravím je najúžejšie spojená otázka po tom, ako žiť a ako žiť dobre, teda zdravie. Tento nárok je tým opodstatnenejší, čím viac si budeme uvedomovať, že architektonický priestor nie je tvorený iba viditeľnými objektami. Ale ako už zdôrazňoval i Moholy-Nagy, skôr vzťahy medzi nimi. Priestor a všetko, čo ho vyplňuje, ať už to sú objekty, vôňa, plyny, svetlo, musia teda byť v takom usporiadaní, aby chránil zdravie svojho obyvateľa. Žitá skúsenosť priestoru sa neomezuje iba na videnie a chápanie jeho vzťahov, ale rozširuje sa na prežívanie tohto priestoru so všetkými farbami, svetlom, vôňami a ďalšími „neviditeľnými objektami“.⁴

Literatúra

- Kiesler, Frederick (1939): On Corealism and Biotechnique: A Definition and Test of a New Approach to Building Design. In: Braham, William W., Hale, Jonathan A., (eds.): *Rethinking Technology: A reader in Architectural Theory*, London: Taylor & Francis, 61-75.
- Kliková, A., Kleisner, K., (eds.), (2006): *Umwelt – koncepcie žitého sveta Jakoba von Uexküllu*. Praha: Amfibios.
- Mertins, D. (2007): Where Architecture Meets Biology: An Interview with Detlef Mertins. In: Brouwer, J., Mulder, A. (eds.): *Interact or Die!*, Rotterdam: V2 Publishing, 110-131.
- Moholy-Nagy, L. (2002): *Od materiálu k architektúre*. Praha: Triada.

⁴ K ďalšiemu rozvedeniu viz článok Antona Vydry: *Intimate and Hostile places*. Článok je prijatý k publikácii: *Studia Phaenomenologica*, vol. 14 (2014): Place, Environment, Atmosphere. Edited by Madalina Diaconu and Ion Copoeru.

THE PERSUASIVE LOT OF THE MODERN ETHICS

MICHAL STRÁNSKÝ

Filozofická fakulta Masarykovy university, Brno, stransky@mail.muni.cz

The change in the nature of contemporary philosophy is particularly evident in ethics which is continually trying to be more empirical, but slowly ceases to be a philosophy. This trend in ethics takes away something generally expected – an ambition to answer a question of how people should act in their everyday moral lives. That is because it's becoming apparent that moral life might not be so everyday after all – that is the fact which would be more evident if the persuasive project will be reestablished as an important part of ethics.

Keywords: Persuasive Ethics – Everyday Morality – Ethical Projects – Douglas Walton

The nature of philosophy is changing as its great domains, an interdisciplinary effort in the first place, are taken over by natural sciences. In ethics, this tendency is becoming particularly evident. Ethicists are, with increasing rate, longing to be considered descriptive, naturalized and experience-focused. They welcome cognitive science as an enterprise to which they can contribute as philosophers and as scientists as well. In this respect, fair question is how long it will take for ethics to become a part of cognitive science and how strange it will appear for philosophers to call themselves “scientists”, if ever.

Such concern may be exaggerated. And even if it is not, there is no need to be alarmed by this tendency. But it changes something about the nature of ethical research or, at least, it points out that something should be changed. In this text, I will try to explain what it is and what it might imply for ethics as a discipline.

The growing enthusiasm for empirical ethics isn't anything bad. It is useful, it opens a variety of interesting topics to study and it may even be necessary for survival of moral philosophy. But it diminishes something generally expected in this way – the ambition to advise a man how he should act in his everyday moral life. Some ethicists say this expectation is misguided and that it is not obvious for ethics as a discipline to have such an ambition. Nevertheless, it's a persistent idea that ethicists should provide an answer for a question “what should I do”.

This is a well-known story of the indispensability of ethics and there is no need to repeat it in any exhaustive manner. Ethics as a philosophical discipline will prevail because it solves something which isn't solved by its cognitive, empirical counterpart – it deals with normativity. It, supposedly, fulfills an expectation of moral guide to everyday reality, by ethicists' attempts to create a functional moral system. And this effort isn't taken away by

empirical emphasis – this emphasis puts only one of the ethical projects to the jeopardy of redundancy. But there are more of them.

Actually, three of them, as Sam Harris put it (Harris 2010). The descriptive one, which means the description and explanation of moral facts, the prescriptive (or normative) one, which means to find reasons for implementing some moral practice, and the persuasive one, which means to find a way for this implementation and actually do it. All three of these projects are meaningful and important, but one of them is somehow unpopular and underestimated in comparison to others. There are a couple of reasons for this underestimation – implementation of moral practice is something which cannot be done without knowing what (knowledge ideally provided by descriptive project) and why (knowledge ideally provided by normative project) we are implementing. But ignoring the persuasive project of ethics during the engaging in the other two is an attitude with some serious backfire. Descriptive and prescriptive projects stand isolated without their persuasive counterpart, and cannot be put to a good use.

I will try to illustrate this claim beginning with the aforementioned question: What should I do in my everyday moral life? Let's focus on this question for a while, especially on its "everyday" component. I must admit, this "everydayness" is something like a mortal enemy for me. I am continually failing to understand what it means, exactly. It is quite common to encounter this notion in possibly every ethical publication you can open, sometimes used as an argument of a sort. But the meaning of these words is perhaps so obvious that the authors of these publications fail to provide a satisfying explanation. But is it, in fact, so obvious? Of course, I act in some manner every time I encounter another human being and I'm doing my best not to upset any moral code we can share. I engage in situations which can be described by the terms of ethics. For example, on regular basis I find myself being polite to people I don't really know or considering to lie to someone for some (usually trivial) reasons. These situations surely are a matter for ethicists and can be described in an ethical way. But do I consider them that way? Am I doing things which happened to be moral or at least morally relevant, because I subdue to some moral principle or because it will pay me off? Is it moral reasoning used in these everyday situations or, more generally, a practical one? Of course, in some subtle way, morality is inseparable from such practical decisions of mine. Whether I will lie to my friend or not is influenced by some moral standards inherited by a culture and also by my moral experience and uprising. But how often do I knowingly consider morality of my actions while actually doing them? If I decide not to lie to my friend, it probably won't be because I am uncomfortable with contradicting my moral opinions but, more likely, because I

will be afraid that he will be mad at me in the future. And if someone, some ethicist, will tell me that lying is morally unacceptable, my reasons not to lie (in these everyday situations) will remain probably just the same. I just may feel better about them, afterwards. Considering morality during the course of action is something I do have experience with, of course, but this experience is hardly everyday.

Douglas Walton distinguishes two layers of ethical discourse (Walton 2003). First layer is a layer of moral deliberation. In this phase we are in the middle of some situation with moral relevance and we are motivated to do something about it. We have to decide (for example, whether or not to lie). Now, every motivation, opinion, technicality, self-delusion, fear and personal bias is taken to account. Reflected moral attitude may be taken to account as well, but usually there is hardly time for such a luxury. It is mostly matter of psychology. The second layer is a critical discussion. It is a retrospective critical dialog, pondering upon my previous actions. This is the time when ethical arguments and my reflected moral attitudes come into play. In this second layer of ethical discourse, there is enough time to evaluate and to think through what to do about what has been done. To stick with our example of lying (which is probably the most common instance of everyday morally relevant situation, although we can talk about stealing movies or ignoring the suffering just as well), I don't have any clear idea about when and how much I can allow it. I have never thought about the extent of moral impact of telling someone that it is a pleasure to meet him when it is not. These most common (everyday) examples of moral events are something about which I don't have any instant moral opinion when they occur. It is interesting what moral events I do have complex and elaborated moral opinions about, which I do have in mind and to which I do conform my actions. Issues of death penalty or euthanasia are such examples. I thought them through, mainly because I find them academically intriguing. Maybe I don't care about them so much. After all, these topics are not so easily found in my everyday life. Nevertheless, I am prepared to argue about my opinions on such topics or even support them in public elections. And most importantly, my mind can be changed by good reasons to think otherwise.

The point is that it is quite difficult to influence someone's so-called everyday moral life, even if we really have one. It would demand to change fundamentals of how people think. It's not impossible – some philosophers¹ suggest it can be done by means of disciplined self-training or by systematic moral education. But these mechanisms are rather psychological tools than philosophical. Influencing moral deliberation is too ambitious for philosophers and

¹ For example Darcia Narvaez (Sinnot-Armstrong 2008).

not in their competency. On the other hand, in influencing not-so-everyday moral life, there is a lot what philosopher can do. He might not change moral opinion of a man, but he can be successful in changing moral opinion of public. He can temper with so-called moral climate² by making and displaying persuasive arguments about ethical topics. He can shape a form of ethical critical discussions. This is a very important effort which can be taken in ethics - not to describe and explain moral phenomena (because natural and cognitive sciences can do it better), not to create yet another infeasible moral system, but to criticize moral practices of society and suggest new ones (Toulmin 1950). For philosophers, it means to take active part in public moral life which cannot be done only by knowing what things are right things to do and why, but also by knowing how and to whom it can be presented. For this reason, the persuasive project of ethics is necessary.

But is it legitimate for philosophers to take such a position? It used to be once, at least. In *Nicomachean Ethics* (Aristotle 1925), Aristotle noted that the moral code of society consists not only of opinions of majority but of moral opinions of wise men as well. It means opinions of those who should be listened to, because they are recognized experts on subject of morality. Today, this Aristotelian concept is clearly not the case. There's no obvious moral authority we can rely on with our moral decisions. We have our priests, politicians and celebrities, but we can find somehow troublesome to call these people "wise men". We are influenced by our parents and teachers, but their expertise and mandate to shape our moral opinions are limited or, at least, unwarranted. Philosophers regularly don't have such a position. And that's not only because hardly anyone believes it is useful to listen to them, but also because philosophers themselves don't seem to strive for such a position much. There are other, maybe more interesting and safer things to do: Collecting empirical data on moral phenomena and doing moral psychology, on one hand, doing prescriptive ethics and simultaneously prove that we are still philosophers with some unique agenda, on the other. The persuasive project has never been too popular because it resembles sophistry and rhetorical manipulation. To be too specific looks like some form of casuistry which has been discredited. But without the persuasive aspect of ethical research taken into account, any other ethical project would be compromised. Normative effort would be jeopardized by the possibility of creating such moral systems which requirements cannot be met.³ Descriptive

² This apposite term belongs to Simon Blackburn (Blackburn 2001)

³ Some normative ethicists would surely bite this bullet heartily, but I'm concerned about the general expectation from ethicists in this text and I don't think that inapplicable moral systems are part of it.

effort would exhaust itself by generating facts about social reality, proclaimed to be moral, without any assurance that these facts have a real moral impact (how much time was spend studying everyday morality where everyday morality is not an ethical topic at all). Hence, complex research on means of implementation of ethical theory in practice, persuasive elements of ethical enterprise, is something deserving much more attention. It's hardly the most important project of ethics, but without it, no other project can be satisfyingly accomplished. And at the same time, it means an attempt to return wise men (and women, obviously) back to moral reality. Pervasive fear of sophistry may be dispersed by realizing that this effort isn't necessarily something dubious, it simply means engagement in development of ethical methodology.

To sum up: The nature of philosophy and ethical research is changing. Ethicists seek their place in descriptive projects or their refuge in normativity, but in this way, they are moving away from the ambition to advise a man how he should act. This is apparent in their focus on everyday morality, for which they miss that not-so-everyday morality is something more important and more suited for an attention of philosophers. If they concentrate once again on the persuasive aspect of moral philosophy, they will more likely satisfy a demand for a moral guidance and may return wise men back to morality. There's nothing sophistical or dubious in this effort, it only means to develop ethical methodology and find a way how to connect empirical and normative projects of ethics in order to accomplish something generally expected from ethics.

Literature

- ARISTOTLE. 1925. *Nicomachean Ethics*. Translated by Sir David Ross. London: Oxford University Press.
- BLACKBURN, S. 2001. *Being Good: A Short Introduction to Ethics*. London: Oxford University Press.
- HARRIS, S. 2010. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press.
- NARVAEZ, D. 2008. The Social Intuitionist Model: Some Counter-Intuitions. In SINNOTT-ARMSTRONG, W. (Ed.). *Moral Psychology, Volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. Cambridge: MIT Press.
- TOULMIN, S. 1950. *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALTON, D. 2003. *Ethical Argumentation*. Plymouth: Lexington Books.

SÓKRATOVA NÁMIETKA PROTI KALLIKLOVMU CHÁPANIU SPRAVODLIVOSTI

BEATA URBĹÍKOVÁ

Katedra filozofie, FF UCM, Trnava, beata.urblikova@gmail.com

The paper deals with Plato's dialogue Gorgias, particularly part concerning discussion between Socrates and Callicles about the meaning of justice. Callicles recognizes two types of justice – one according to φύσις and the other to νόμος which are in opposition. Socrates tries to prove that these two types are not in opposition; furthermore, we speak about justice as whole. After failure of the first objection Socrates moves to the second one which seems incomplete because of the change of the topic. The aim of the paper is analysis of the second Socrates' objection and interpretation of the cause of the change of the topic from justice to the satisfaction of desires.

Key words: Justice - Callicles - Satisfaction of desires

Cieľom príspevku je analýza druhej Sókratovej námietky voči dvom typom spravodlivosti – podľa φύσις a νόμος, ktoré prezentuje Kalliklés. Ide o dva pojmy spravodlivosti – prirodzený a konvenčný. Konvenčný pojem spravodlivosti bol podľa Kallikla vytvorený ľuďmi a je prezentovaný zákonmi. Podľa tohto typu spravodlivosti je spravodlivé zachovávať rovnosť. Naopak prirodzený typ spravodlivosti to odmieta. Podľa neho slabším majú vládnuť silnejší a majú mať viac ako oni. Kalliklés stavia tieto dva typy spravodlivosti do opozície.

1 Druhá Sókratova námietka

Druhá Sókratova námietka začína otázkami týkajúcimi sa významu pojmu lepší, pretože podľa Kallikla je spravodlivé, aby lepší mali viac. Kalliklés hovorí o lepších ako o zdatnejších, rozumnejších (489e). Z toho vyplýva, že je prirodzene spravodlivé, aby lepší, rozumnejší a zdatnejší mali viac ako horší. Následne sa Sókratés pýta, či to Kalliklés myslí tak, že ak sa stretne viacero ľudí a je medzi nimi napríklad lekár, ktorý je múdrejší (a tak aj lepší a mocnejší v týchto veciach), zaslúži si viac jedla a nápojov, šiat, obuvi. Ďalej rozvíja tento príklad pomocou rozumných hospodárov, obuvníkov (490b–e). Kalliklés Sókratovu reč zastavuje s poznámkou, že Sókratés hovorí hlúposti nesúvisiace s témou, pretože Kalliklés nemal na mysli týchto ľudí (490e–491a).

Sókratés teda reaguje: „Nuž nepovieš, čoho sa musí týkať tá väčšia miera človeka mocnejšieho a rozumnejšieho, aby ňou vynikal spravodlivo? Či ani neznesieš moje nápovede ani to sám nepovieš?“ (491a). A tak na Sókratov podnet Kalliklés definuje mocnejších ako

tých, ktorí sú rozumní vo veciach obce, tiež statočných, schopných robiť čokoľvek, na čo pomyslia a tých, ktorých neoslabuje malátnosť duše (491b). Takíto ľudia majú vládnuť obci a spravodlivé je, aby mali viac ako ostatní (491d). „Hneď ako Kalliklés vysloví jeho najpriamejšie a najjasnejšie vyjadrenie o spravodlivosti tvrdiace, že nadradení, ako ich teraz definuje, si zaslúžia vládnuť a mať viac ako ostatní, Sókratés náhle odvráti dialóg od spravodlivosti... Sókratés zmení tému zo spravodlivosti na umiernenosť a sebaovládanie,“ (Stauffer 2006, 102). Tento Sókratov postup označil Stauffer (2006) ako jeden z najnepochopiteľnejších bodov celého dialógu s Kalliklom. Sókratés sa totiž po Kalliklovom spresnení, že mocnejší sú tí, čo sú rozumní vo veciach obce, opýtal, aký je u nich pomer k sebe samým, či vládnu sami nad sebou alebo sú ovládaní žiadosťami (391d-e). Prečo Sókratés zmenil tému spravodlivosti na tému zdržanlivosti a sebaovládania? Prečo nepokračoval v otázkach na Kallikla, ako vlastne chápe spravodlivosť? Aký má Sókratés dôvod na zmenu témy?

2 Sókratova zmena témy

Stauffer nám ponúka dve vysvetlenia, pričom ani jedno z nich nie je bližšie objasnené. Prvé sa týka Gorgia alebo svedkov tohto dialógu. Práve svedkovia dialógu by sa podľa Stauffera mohli domnievať, že Kalliklov záujem o spravodlivosť je príliš plytký na to, aby na ňom mohla byť vystavaná plodná konverzácia. A tak je možné, že Sókratova zmena témy je spôsobená snahou o prispôsobenie sa Kalliklovi, respektíve jeho skutočným záujmom. Podľa Stauffera Sókratés sám tiež podnecuje tento dojem v pasážach 492d1-e1, 495b8-c2. V tomto bode so Staufferom nesúhlasíme, pretože tento dojem Sókratés nepodnecuje o nič viac ako v ostatných pasážach dialógu. Svoju interpretáciu Stauffer ukončuje vetou: „Sókratov obrat od spravodlivosti nemôže byť správne vysvetlený ako obrat k niečomu, čo je Kalliklovi bližšie,“ (Stauffer 2006, 121). V tomto bode môžeme so Staufferom súhlasiť, pretože sa nedá tvrdiť, že by Sókratés zmenil tému, aby sa priblížil Kalliklovým záujmom. Druhé vysvetlenie sa týka názoru, že morálne názory ovplyvňujú Kalliklov úsudok – jeho názory na všetko – vrátane Sókrata i filozofie. Stauffer však bližšie neobjasňuje svoju interpretáciu, preto ani jedno z týchto vysvetlení nepovažujeme za dostačujúce.

Naopak Klosko je už presnejší, keď píše: „Práve keď [Kalliklés] prezentuje konvenčnú koncepciu spravodlivosti ako umelé uloženie zákonov nad fyzis, tak tiež odmieta konvenčnú striedmosť ako pokus obmedziť prirodzene silného jedinca, čo je zakorenené v slabosti väčšiny. Podobnosť medzi konvenčnou striedmosťou a konvenčnou spravodlivosťou sa ukazuje v Kalliklovej reči (492a-b), a tak vo svetle jeho oddanosti prirodzenej morálke,

Kalliklés vyslovuje dôvody na odmietnutie obmedzovania žiadostí prezentovaných väčšinou,“ (Klosko 1984, 132). Ako poukazuje Klosko, Kalliklés sa v časti 492a-b vracia k dvom typom spravodlivosti. Kalliklés tvrdí, že rabi resp. obyčajní ľudia vymysleli umiernenosť, zákon, spravodlivosť. Rabi nie sú schopní naplno uspokojiť svoje túžby, a tak neskrotnosť túžob vyhlasujú za zlú – pričom seba prezentujú ako tých dobrých. Kalliklés sa v tejto časti pýta: „čo by bolo pre takýchto ľudí [ľudí z kráľovského rodu alebo tých, ktorí majú prirodzenú schopnosť stať sa vodcami] naozaj škaredšie a horšie ako umiernenosť a spravodlivosť, pre ľudí, ktorým bolo dovolené užívať dobré vecí a nikto im v tom neprekážal, ktorí si však sami ustanovili nad sebou pánom zákon, úsudok a hanu všeobecného množstva?“ (492b). Mohli by sme teda povedať, že Stauffer má pravdu, že morálne názory ovplyvňujú Kalliklove chápanie spravodlivosti a vnímať Kallikla ako hedonistu.¹ Keď sa Sókratés pýta, či podľa Kallikla ľudia, ktorí sú rozumní vo veciach obce, sú vládnuci alebo ovládaní, odpovedá, že ak chcú títo ľudia správne žiť, musia dať svojim žiadostiam voľnosť (491e-492a). Teda podľa Kallikla je spravodlivé dať voľný priechod žiadostiam.

Sókratova zmena témy môže byť spôsobená dvomi podnetmi: 1. Sókratés si uvedomil, že Kalliklova koncepcia spravodlivosti vychádza z morálnej filozofie², 2. samotná Sókratova idea spravodlivosti z nej vychádza tiež. V dialógu s Pólom totiž Sókratés hovorí: „ale o spravodlivých veciach bolo tuším uznané, že sú krásne?...A ak je krásna [vec], je teda iste dobrá, že áno?... [človek] stáva sa lepším na duši, ak je spravodlivo trestaný,“ (476e-477a). Z uvedeného by sme mohli usudzovať, že cieľom ľudského konania je dobro, teda spravodlivosť, teda aj Sókratov koncept spravodlivosti vychádza z morálnej filozofie. Preto sa presúva dialóg o spravodlivosti do morálnej sféry.

3 Uspokojenie žiadostí

Dialóg ďalej sleduje líniu, v rámci ktorej sa snaží Sókratés presvedčiť Kallikla, že uspokojovanie žiadostí nie je správnym spôsobom žitia. Uspokojovanie žiadostí súvisí s Kalliklovou spravodlivosťou podľa φύσις, ktorú Sókratés odmieta. Kalliklés totiž hovorí:

¹ Viacerí autori Kallikla označujú za hedonistu, ako upozorňuje Urstad: „Kalliklés býva tradične interpretovaný ako typ pôžitkárskeho hedonistu“ (Urstad 2011, 5). Iní autori, vrátane Urstada, zastávajú názor, že ním nie je: „Pokúšam sa tiež ukázať, že Kalliklés nie je hedonistom,“ (Urstad 2011, 9).

² Východiskom Kalliklovej morálnej filozofie je téza: Silnejší jedinci majú mať viac, pretože sú schopní naplňovať svoje túžby. Morálka je tak tvorená silnejšími jedincami – dobré je prospešné pre silnejších, pričom dobro stotožňuje s rozkošou, ktorú vedľa lepšie naplniť práve tí silnejší. Naproti tomu, Sokrates chápe dobro ako prospech pre všetkých a má byť cieľom ľudského konania.

„ale toto je po prirodzenosti krásne a spravodlivé, čo ja teraz otvorene hovorím, že totiž kto chce správne žiť, musí ponechať svojim žiadostiam čo najväčší rast a nesmie ich krotiť; a keď sú čo najväčšie, musí byť schopný im slúžiť svojou statočnosťou a múdrosťou a spĺňať čokoľvek by sa mu kedy zachcelo,“ (491e-492a). Preto ak sa Sókratovi podarí vyvrátiť Kalliklovu hedonistickú koncepciu, naruší aj jeho chápanie spravodlivosti.

Sókratés začína s metaforou o sudoch.³ Kalliklés reaguje, že ľudia, ktorí neustále neuspokojujú žiadosti a nestarajú sa o ne, sú ako kamene – necítia radosť, ani bolesť (493e-494b). Prvý pokus vyvrátiť Kalliklovo stanovisko je neúspešný.

Ďalej sa Sókratés pýta, či škrabúci sa človek a κίμαιδος⁴ prežijú šťastný život, ak majú hojnosť všetkého, čo si žiadajú. Kahn v tomto kontexte poznamenáva: „Politicky ambiciózny Kalliklés, ktorý obdivuje mužské cnosti, nemôže vážne opísať kinaidov život ako šťastný alebo blažený... Vo svetle tejto výzvy Kalliklés v záujme konzistencie [svojej koncepcie] zastáva totožnosť príjemného a dobrého,“ (Kahn 1996, 136). Pre Kallikla je teda zahanbujúce priznať, že človek škrabúci sa (nech sa škrabe kdekoľvek) má šťastný život, nehovoriac o κίμαιδος. Kalliklés je porazený hanebnými dôsledkami svojho tvrdenia.

3.1 Totožnosť dobrého a príjemného

Následne sa dialóg posúva k téme totožnosti dobrého (ἀγαθός) a príjemného (ἡδύς). Kalliklés prezentuje stanovisko totožnosti - uspokojovanie žiadostí je príjemné, a teda dobré.

Sókratés v zhode s Kalliklovým názorom tvrdí, že smäd je nepríjemný pocit, kým pitie je pocitom príjemným. Bez smädu však nemôžeme cítiť príjemný pocit z pitia, teda človek prežíva zároveň príjemný i nepríjemný pocit. Slasti žijú zo svojho protikladu. Kým dobro či šťastie nie sú na rozdiel od slastí v sebe protikladné, nemôžeme teda slasti a dobro stotožniť. Kalliklove ambivalentné pocity v jednom momente spôsobujú narušenie jeho chápania totožnosti príjemného a dobrého.

³ Dvaja muži majú sudy. Jeden má sudy zdravé a plné medu, vína, mlieka... Keď tieto sudy naplní, nemusí sa o ne už viac starať. Druhý však má sudy deravé a chatrné, a tak je nútený dňom i nocou tieto sudy plniť.

⁴ Brethes o pojme κίμαιδος píše: „Hoci je status kinaida fascinujúci, je veľmi ťažké preložiť ho tak, aby korešpondoval s našimi sexuálnymi kategóriami, zvažujúc, že jeho etymológia sama o sebe je diskutabilná. Pre Winklera kinaidos nie je homosexuál, ale ani obyčajný chlap, ktorý sa z času na čas rozhodne konať kinaidicky. Koncept kinaida bol konceptom sociálne deviantného muža v celom svojom bytí, primárne pozorovaného v správaní, ktoré očividne narušalo alebo porušovalo dominantnú sociálnu definíciu maskulinity. Analýza Maud Gleason je veľmi podobná: argumentuje, že to, „čo robilo [cinaedus] odlišným od normálnych ľudí nebol iba fakt, že jeho sexuálni partneri zahŕňali ľudí rovnakého pohlavia ako on [...] ale skôr obrátenie či zvrátenie jeho rodovej identity: jeho vzdanie sa mužskej role v prospech ženskej“ (Brethes 2012 137).

Ďalší argument, ktorý sa snaží vyvrátiť Kalliklove stanovisko, sa týka spravodlivých a zbabelých. Ak by bolo dobré a príjemné totožné, dominantné postavenie odvážnych nad zbabelcami by bolo neodôvodnené. Je totiž nemožné, aby človek zastával konzistentný názor, že slasti sú dobré a zároveň, že odvaha a rozumnosť sú dobrými, pretože ak by priznal, že príjemné pocity sú dobré, tvrdil by, že sú prospešné pre človeka a robia ho lepším a zároveň by zastával názor, že odvážni sú lepší. Uspokojujú teda odvážni viac svoje žiadosti, pociťujú viac príjemných pocitov? „Nie je teda pravdou, že človek zlý býva rovnako zlý i dobrý ako človek dobrý, alebo snád' ešte viac dobrý?“ (499b). Táto paradoxnosť vyplýva z tvrdenia, že ak zlý človek viac prežíva slasti, je lepší ako dobrý človek prežívajúci menej slastí. Toto Kalliklés odmieta, pretože podľa neho sa zlí - nerozumní a zbabelí trápia a radujú podobne ako dobrí, prípadne ešte viac (499a). Zlí sa teda javia v kontexte príjemného ako dobrí resp. lepší, avšak v kontexte cností zlými. Jeho tvrdenie teda nie je konzistentné.

3.2 Hierarchia slastí

Kalliklova reakcia na nekonzistentnosť jeho tvrdenia robí jeho koncepciu ešte komplikovanejšou, pretože vyhlási: „Ako si len môžeš myslieť, že ja alebo ktokoľvek iný na svete pokladá jedny slasti za lepšie, druhé za horšie!“ (499b) V tomto momente podľa Kahna (1996) Kalliklés prijíma racionálny výber ako rozhodujúce kritérium pri výbere šťastia a cnosti, a tým dospieva k záveru, že kontrola žiadostí je pre dušu lepšia ako ich neviazané uspokojovanie. Človek musí hodnotiť žiadosti a vybrať a uspokojiť len tie, ktoré sú dobré. Otázkou však zostáva, ktoré žiadosti sú dobré? Podľa Kallikla sú dobré tie, ktoré sú prospešné (499d). Nie je to však tak, že všetky žiadosti môžu byť prospešné a zároveň škodlivé? Kým napĺňanie hladu je prospešné, obžerstvo už nie. Nejde pri tom o tú istú potrebu – potrebu jedla? Kalliklove tvrdenie teda narúša jeho koncepciu neviazaného uspokojovania žiadostí.

3.3 Analógia s umením a telom a dušou

Sókratova argumentácia proti neviazanému uspokojovaniu žiadostí však nekončí. Sókratés pokračuje analógiou s umením. Ako príklad uvádza maliara, staviteľa domov a staviteľa lodí, ktorí pri tvorbe svojich diel postupujú určitými krokmi, teda každý z nich ukladá určitú časť v určitom poradí. A tak vytvárajú diela, ktoré sú v súlade a usporiadané. Ak je výsledným dielom dom, ktorý je usporiadaný a upravený, je dobrý, naopak ak je neusporiadaný, je zlý. Rovnako je to aj s loďami, či našimi telami – učitelia telocviku a lekári telá upravujú a usporadúvajú.

Následne Sókratés rozvádza analógiu medzi dušou a telom (503d-504d). „Sókratés už v dialógu s Gorgiom rozvíja analógiu medzi fyzickým a psychickým zdravím, keď konštatuje, že existuje dobrý stav tela aj dobrý stav duše (464a). Je to objasňovanie problematiky zdravia smerujúce od jeho fyzickej podoby k podobe psychickej,“ (Wollner 2010, 233). Najprv vytvára analógiu usporiadaného stavu tela a duše – stav tela, ktorý vzniká z poriadku, nazývame zdravím a silou. Ako nazývame stav, ktorý vzniká z úprav a poriadku v duši? „Usporiadanosť a upravenosť duše má meno „zákonitý stav“ a „zákon“ a ním sa ľudia stávajú zákonitými a riadnymi a to je spravodlivosť a umiernenosť,“ (504c-d). Sókratés pokračuje v ďalšej analógii, tentokrát medzi chorým telom, ktorému lekár nedovoľuje dopriať si, čo chce a chorou dušou, ktorá by sa tiež mala uzatvárať pred žiadosťami. Sókratés dodáva: „Teda udržiavanie v disciplíne [τὸ κολλάζεσθαι] je pre dušu lepšie ako neviazanosť, ako si sa ty najprv domnieval,“ (505b). Sókratés teda potvrdzuje dominanciu morálnej disciplíny nad neviazaným uspokojovaním.

4 κόσμος

Posledným pokusom presvedčiť Kallikla o nesprávnosti jeho presvedčení je narušiť jeho chápanie κόσμος. Podľa Kallikla sa totiž príroda neriadi morálkou, a tak dospieva k názoru, že rovnako ako medzi zvieratami, i medzi ľuďmi by mali vládnuť a mať viac silnejší. Svoje tvrdenie potvrdzuje príkladmi správania sa zvierat a tiež príkladmi z dejín (483e). Sókratés nesúhlasí s týmto výkladom κόσμος a hovorí: „Hovoria múdri muži, Kalliklés, že i nebo i zem i bohovia i ľudia majú medzi sebou spoločenstvo, priateľstvo, usporiadanosť, umiernenosť a spravodlivosť, a preto nazývajú, milý druh, tento svet kozmom, poriadkom, a nie neusporiadanosťou ani neviazanosťou,“ (508a). Môžeme predpokladať, že Kalliklés tento Sókratov názor nepreberá, pretože jeho odpovede s približujúcim sa koncom dialógu sú strohejšie a vynútené⁵ Gorgiom.

5 Záver

Sókratova druhá námietka voči Kalliklovým dvom typom spravodlivosti sa presunula do morálnej sféry, v rámci ktorej sa Sókratés snaží vyvrátiť Kalliklove chápanie prirodzenej spravodlivosti, ktorá prezentuje uspokojovanie žiadostí ako spravodlivé a krásne. Sókratés teda svoje argumenty zameria na koncepciu neviazaného uspokojovania žiadostí.

⁵ 505c

Prvým úspešným argumentom je škrabúci sa človek a κίναϊδος. Ďalším je nekonzistentnosť tvrdení, že spravodliví sú nadradení zbabelým a zároveň slasti sú dobré. Následne Kalliklés naruší svoju koncepciu hierarchizáciou slastí. A v závere Sókratés argumentuje pomocou analógie s umením, analógie medzi telom a dušou a koncepciou κόσμος ako vzorom pre správanie človeka. Napriek tomu, že Sókratove argumenty proti Kalliklovi sú úspešné, dalo by sa očakávať, že Kalliklés odstúpi od teórie dvoch typov spravodlivosti. Dialóg však končí Kalliklovým nepresvedčením, keďže neustúpi od svojich názorov napriek tomu, že uzná rozporuplnosť svojich tvrdení.

Literatúra

- BRETHES, R. (2012): How to Be a Man: Towards a Sexual Definition of the Self in Achilles Tatius' Novel Leucippe and Clitophon. In: Marília P. Futre Pinheiro - Marilyn B. Skinner - Froma I. Zeitlin (eds.): *Narrating Desire Eros, Sex, and Gender in the Ancient Novel*. Berlin/New York: Walter de Gruyter GmbH & Co., 127-146.
- KAHN, CH. H. (1996): *Plato and the Socratic Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KLOSKO, G. (1984): *The Refutation of Calicles in Plato's Gorgias*. Greece and Rome, 31 (02), 126-139.
- PLATÓN (2000): *Gorgias*. Praha: OIKOYMENH.
- STAUFFER, D. (2006): *The Unity of Plato's Gorgias*. New York: Cambridge University Press.
- URSTAD, K. (2011): The question of temperance and hedonism in Calicles, In: *Leeds International Classical Studies* [online]. Dostupné na: <http://www.leeds.ac.uk/classics/lics/> (Dátum návštevy: 15.03.2014)
- WOLLNER, U. (2010): *Starosť o seba v Platónovom dialógu Gorgias*. *Filozofia*, 65 (3), 227-238.

ΠΑΙΔΕΥΤΙΚΑ INTERPRETÁCIA KRÁSNA V PLATÓNOVOM DIALÓGU *SYMPOSION*

ZUZANA ZELINOVÁ

Katedra filozofie a dejín filozofie, FiF UK, Bratislava, zelinova13@mail.com

This paper aims to explain the social and pedagogical dimension of Greek symposions on the background of Plato's philosophical reception of the traditional Greek education. This dimension then defines the terms of Plato's philosophy of education. On the one hand, we are revealing those moments in which Plato adopts the traditional values of the Greek *paideia* and on the other hand, we are interested in moments, in which come to the fore Plato's effort to reform the inherited concepts and methods of education. The most important element of Old *Paideia* for our interpretation of Plato's *Symposion* – as a way of his dealing with traditional Greek education and establishing his own educational paradigm – is the relationship between two men. The contribution tracks changes within the *paideutic* process from beautiful bodies (characteristic for Greek homoerotic relationship) to the beauty of ideas (as product of Platonic' Association).

Key words: *Paideia* – *Synousia* – *Symposion* – *Eros* – *Beauty* – *Knowledge*

Cieľom predkladaného príspevku je interpretovať dialóg *Symposion*, ako Platónov spôsob vyrovnania sa s tradičnou gréckou výchovou a stanovenia vlastnej výchovnej paradigmy. Ústredným problémom sa stáva jeden z najdôležitejších prvkov starej *paidei*: asociácia medzi dvomi mužmi. Tento problém sa spája s prechodom od túžby po krásnom tele k túžbe po krásnych myšlienkach.

1. *Paideia* a sympóziá

Vo všeobecnosti sa *παιδεία* prekladá ako výchova, či vzdelávanie, avšak význam tohto pojmu svojou šírkou prekračuje hranice súčasných edukačných praktík a ostáva nevyhnutne spätý s gréckym antickým prostredím.¹ Všadeprítomnosť náboženstva, epická tradícia reprezentovaná Homérom a Hésiodom, aristokratické ideály *κάλος* a *ἀγαθός* zrkadliace sa v gymnastickom a múzickom umení, tvorili prostredie, ktorého pôsobením sa formoval grécky občan. Predtým, ako začali vznikať prvé školy a predtým, ako sa pôsobením sofistického hnutia zvyšovala gramotnosť, sa vedomosti šírili orálne. Orálna tradícia sa spájala s pôsobením aiódov a rapsódov, s prednášaním Homéra a s poznaním, ktoré sa prenášalo zo staršej generácie na mladšiu v procese nazývanom *συνουσία* – združovanie sa.

¹ Pre rôzne významy tohto slova pozri bližšie heslo v LSJ 1996, 1286.

Tento proces zohrával významnú úlohu v orálnej tradícii, pričom k združovaniu zvyčajne prichádzalo v domácnostiach, *palestrách*, alebo počas sympózií. Práve paideutické hodnoty, ktoré mohli byť produktom spomínaných sympózií, tvoria jadro tohto príspevku. Je dôležité poznamenať, že výsledkom paideutických procesov², ktoré prostredníctvom gréckeho kultúrneho života pôsobili na jedinca, nemalo byť nahromadenie akýchsi vedeckých poznatkov, či rozličných informácií, ale predovšetkým formovanie povahových vlastností osobnosti v zhode s istým typom *ἀρετή*.

Sympózium si je možné predstaviť ako jeden veľký konglomerát, ako obraz gréckej spoločnosti v malom, v ktorom sa spája celé spektrum vplyvov pôsobiacich na formovanie individua. Počas sympózia sa stretávala jedna generácia s druhou, prednášali sa úryvky z Homéra, spievali sa oslavné piesne, vykonávali sa náboženské obete a víno preverovalo zdatnosť spolubesedníkov. Obsahy niektorých sympotických skladieb a zachované maľby³ na vázach dokazujú erotický komponent, ktorý bol významnou súčasťou spomínaných hostín.⁴ Práve erotický prvok bude zohrávať významnú úlohu pre dokonalejšie pochopenie Platónovej transformácie paideutického procesu vo vzťahu dvoch osôb.

2. Synousia a homoerotické vzťahy

Vzťah medzi dvomi mužmi mal v antickom Grécku mnohé podoby a plnil najrozličnejšie funkcie v rámci spoločnosti. Sociálna úloha tohto vzťahu bola určovaná jeho konkrétnou povahou. Tento vzťah mohol, ale aj nemusel byť založený na homosexuálnom styku. Homosexualita spájajúca sa so *synousiou*⁵ bola doménou najmä vyššej vrstvy obyvateľstva. Najvýznamnejšiu úlohu v rámci rozmanitosti vzťahov medzi rovnakým pohlavím

² Vo všeobecnosti k otázke orálnej tradície pozri W. Jaeger: *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, New York: Oxford University Press, Vol.I., 1946.

³ T.K. Hubbard: *Homosexuality in Greece and Rome*, London: University of California Press, 2003.

⁴ Xenofontovo *Sympósium* je významným antickým zdrojom, ktorý zachytáva sympotické prostredie a jeho erotický charakter. Všimnime si priame odkazy antickej záľuby k „mužsko- mužskej“ láske (Xen. *Symp.* IV 8 - 10), k otázke krásy (Xen. *Symp.* V 1), alebo podrobné uvedenie milostnej scény medzi Dionýzom a Ariadné (Xen. *Symp.* IX 3-7).

⁵ T.K. Hubbard na margo pederastie vo vzťahu k Platónovmu učeniu poznamenáva: „Nie je nesprávne čítať vývoj „platónskej lásky“ v textoch štvrtého storočia ako pokus o rehabilitovanie pederastie, avšak ako jej umiernennejšiu a eticky prijateľnejšiu formu, v rámci sociálneho prostredia, ktoré stále viac vytláča na okraj tradičnú pederastiu ako nedemokratickú (vyššie triedy) a kaziacu (učenie predajnosťou).“ (Hubbard, 2003, 15) V širšom zmysle by sme teda mohli chápať Platónovu rekonštrukciu tradičnej pederastie ako neustále vyrovňovanie sa so Sókratovou obžalobou z kazenia mládeže (Platón, *Apol.* 24c).

v spoločnosti hrala tzv. pedagogická alebo sociálna pederastia. Jej pôsobenie sa spája s termínom *μειράκιον*,⁶ označujúcim obdobie mladého muža približne vo veku medzi 15 a 21 rokom, ktorý práve dokončil svoj výcvik v gymnastickom a múzickom umení. Približne v týchto rokoch bol mladík formovaný stretávaním sa so starším a náležite vychovaným mužom, ktorý sa stával jeho mentorom. Tento vzťah určoval jeho hodnoty, vstúpil mu poznatky o tom, ako riadiť domácnosť, štát, ako sa podieľať na spoločenskom živote v čase mieru a rovnako aj v čase vojny.⁷ Cnosti a hodnoty jednej generácie sa prenášali na druhú.

Homosexuálna erotika, zosobnená vo vzťahu staršieho milovníka (*ἐραστής*) k svojmu miláčikovi (*ἐραστός, παιδικά*), bola neraz súčasťou týchto vzťahov. Erotická túžba viedla milovníka k tomu, aby pred svojím milovaným vyzeral čo najlepšie, a aby mu odovzdal svoje skúsenosti a poznanie. Okrem iného, vzťah s krásnym mladíkom mohol zvyšovať aj jeho spoločenskú prestíž. Mladíkovou odmenou bolo tiež nadobudnutie istého spoločenského postavenia a vedomostí, neraz výmenou za sexuálne služby. Cieľ tohto pedagogického procesu – nie dominantné podrobenie si mladíka, ale naopak jeho uvedenie do sveta mužskej elity, naplneného sympóziami, atletickými zápasmi, účasťou na politickom a kultúrnom živote – korešpondoval s povahou samotných homosexuálnych aktivít. Homosexualita – či vo fyzickom slova zmysle, alebo v jemnejšom prevedení ako citová náklonnosť a estetický obdiv ku kráse rovnakého pohlavia – bola tradičnou súčasťou gréckej kultúry už od jej počiatkov. Láska medzi rovnakým pohlavím sa pohybovala na rôznych úrovniach. Jej intenzita a charakter osciloval: od mytologického vyjadrenia Diovej lásky ku Ganymedovi, cez vzťah Patrokla a Achilla, Theognidove vyznania Kyrnovi až po filozofickú lásku, ktorou sa preslávil aj Sókratés.⁸

Tradičná povaha gréckej orálnej kultúry spôsobovala, že poznanie sa šírilo z jednej generácie na druhú v rámci vzťahov, ktoré boli v rôznom slova zmysle naplnené erotickým citom. V dôsledku absencie vzdelávacích inštitúcií – Gréci prakticky nemali žiadny výraz pre „školu“ – sa tento prenos poznania a vedomostí odohrával na rôznych miestach a pri rôznych

⁶ Podrobnejšie k termínu *μειράκιον* pozri K.Robb: *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 1994, str. 201.

⁷ Homérske cnosti sa spájali najmä s vojenskou a bojovou morálkou. Prijímanie homérskeho ideálu formovalo individuum v zmysle známej Achillovej voľby – večný život vďaka vojnovej sláve (*κλέος*) a statočnosti (*ἀνδρεία*) na úkor dlhého života v pohodlí domova.

⁸ O sokratovskej láske hovorí nielen Platón, ale aj Xenofón v dielach *Symposion* a *Spomienky*. Taktiež ďalší významní sokratíci – napr. Aischinés v dialógu *Alkibiadés* – vnímali filozofickú činnosť Sókrata cez prizmu lásky.

príležitostiach.⁹ Symptotické prostredie¹⁰ bolo jedným z najdôležitejších priestorov, v ktorých sa odohrával proces „vyššieho“ vzdelávania v antike. Z tohto dôvodu vyvoláva Platónov dialóg *Symposion* priamu asociáciu s výchovou. V nasledujúcej časti príspevku sa zameriame na analýzu tých motívov, ktoré poukazujú práve na jeho pedagogický rozmer.

3. Platónove *Symposion* a *paideia*

Dialóg *Symposion* sa nesie v znamení chválorečí na Erota, z ktorých každá odkazuje istým spôsobom na vybrané prvky tradičnej *paideia*. V opozícii k týmto chválorečiam stojí Sókratova reč, prostredníctvom ktorej predstavuje Platón svoju vlastnú výchovnú paradigmu. Pre krátkosť priestoru sa zameriame na vysvetlenie toho, aké miesto patrí prvkom tradičnej výchovy v Platónovej koncepcii a budeme hľadať odpoveď na otázku, v čom konkrétne spočíva jeho rekonštrukcia zdedeného systému gréckej *paideie*.

Najvýznamnejšia zmena spočíva v chápaní erotického a krásneho, ako toho, po čom individuum túži. Z týchto hlavných zmien vyplývajú i tie vedľajšie – napríklad spôsob dosahovania večnosti, alebo cieľ výchovy. V úvodných rečiach sa stretávame s obrazom Erola, ktorý je v priamej súvislosti s tradičnou „homérskou“ hodnotou spájajúcou sa s víťazstvom v boji¹¹ a z neho prameniacej nesmrteľnosti a slávy, pretrvávajúcej v naratívnych príbehoch, ktoré boli prezentované orálnou tradíciou. Stretávame sa tu s predstavou milovníka, ktorý nekoná cnostne preto, lebo cnosť je krásna sama o sebe, ale pre následky takéhoto konania – jeho činy zostanú navždy krásne v očiach milovníka, žije večne vďaka sláve (*Symp.* 208d) svojich činov. Eros je vo väčšine rečí, ktoré predchádzajú Sókratovmu výstupu, previazaný s telesnosťou¹² – či už v Aristofanovom podaní ako ten,

⁹ Grécky termín σχολή, od ktorého odvodzujeme náš názov pre školu, pôvodne znamenal „voľný čas“ medzi prestávkami v gymnastických cvičeniach. Platónova Akadémia a Aristotelovo Lykeion fungovali pod úradným názvom θίασος, čo bol termín označujúci skôr náboženský spolok. Alexandrijská knižnica, ktorá sa z historického hľadiska asi najviac približovala našim vzdelávacím inštitúciám, sa nazývala Μουσεῖον, teda akýsi chrám Múz. Pozri Kalaš, 2005, 75-77.

¹⁰ Bližšie o povahe antických sympózií pozri (Porubjak, 2006, 11-29).

¹¹ W. Jaeger upozorňuje na význam slova *agathos* v spojení s homérskymi ideálmi. „Adjektívum ἀγαθός, ktoré korešponduje s podstatným menom areté napriek tomu, že má iné korene, implikuje kombináciu výrazov vznešený a udatný v boji. Niekedy znamená „vznešený“ a niekedy „statočný“ alebo „zdatný“, ale len zriedka znamená „dobrý“ v neskoršom zmysle slova...“ (Jaeger, 1946, 6).

¹² Na to, že kritika telesného rozmeru spájajúceho sa s tradičným typom výchovy je prítomná v tomto dialógu už hneď na začiatku (*Symp.* 175d), upozorňuje T. Vitek vo svojom článku *Prameny Eróta v Platónovom Symposiu*, pozri (Vitek, 2010, 49-70).

ktorý vedie dve oddelené polovice pôvodnej bytosti, aby sa spojili (*Symp.* 191d), alebo v Pausaniovej chváloreči, ktorá zvýrazňuje dominantné postavenie mužsko-mužskej lásky v spoločnosti (*Symp.* 181c). Najväčšiu kritiku tradičným výchovným metódam však ironicky uštedruje Platón v podobe Agathonovej reči. Agathon je víťazom dramatickej súťaže a celé sympózium sa koná práve na jeho počesť. Jeho chváloreč je dokonalým umeleckým predstavením krásne znejúcich slov, rečníckych obrátov a prirovnaní, celkový obsah tejto chváloreči však zíva prázdnotou a o ničom konkrétnom nevypovedá.

Slovo *καλός*, teda krásna v starogréčtine, označuje zároveň všetko to, čo bolo v súlade s tradíciami ctihodné a najmä morálne správne. V Platónovej filozofii výchovy však dochádza k zjednoteniu toho, čo je krásne a zároveň morálne správne, s tým, čo je pravdivé. V predošlom vzťahu medzi vychovávateľom a tým, kto je vychovávaný, neboli zásady, ktorým sa jeden učil od druhého, nevyhnutne späté s pravdou. Napríklad v tomto type výchovy hrala istú úlohu mytológia.¹³ Agathonova reč je priamym dôkazom toho, že krásne nebolo vždy aj pravdivé. Rovnako estetický zážitok z prednášania homérskych veršov bol pre gréckeho občana isto krásny, avšak jeho obsah nemusel participovať na pravdivosti. Tento aspekt sa v Platónovom koncepte stráca, krásne môže byť jedine to, čo je pravdivé.

Úloha Erosa v Platónovom ponímaní zostáva takmer rovnaká, len predmet túžby sa mení. Eros podobne spôsobuje v milovníkovi túžbu, nie je to však už túžba po krásnom tele, ale vedie ho túžba po pravde. Úlohou erotického vzťahu už nie je sexuálne spájanie a plodenie, ale abstraktné spájanie pojmov a plodenie nových myšlienok (*Symp.* 209a). Platón hypostazuje terminológiu inšpirovanú paideutickým homoerotizmom, alebo erotikou vo všeobecnosti, aby vyjadril proces získavania pravého poznania a zároveň spoznávania krásy osebe. Všimnime si napríklad, že používa spojenia ako „plodivé duše“ (*Symp.* 209a) alebo hovorí o duši, ktorá „plodí a rodí“¹⁴ (*Symp.* 209b) a za samotný výsledok takéhoto poznania považuje „plod“, ktorý musí byť „živený“ (*Symp.* 209c). Nadobudnutie pravého poznania je priamo označené ako „vrchol erotického zasvätenia“ (*Symp.* 210e). Možnú odpoveď na otázku, v čom spočíva podľa Platóna pravá erotika, ponúka podobnosť medzi slovami *Ἔρως*

¹³ To, že argumentácia v prospech istého typu konania bola neraz podmienená poukázaním na konanie niektorých bohov, alebo héroov, exemplárne dokazuje Faidrova chváloreč *Symp.* 179e-180a. Por. tiež Platónovu *Apológiu* (28c-d), kde takto argumentuje aj samotný Sokrates a Aristofanove *Oblaky*, v ktorých podobne argumentuje nespravodlivý rečník (*Nub.* 1055-6). Platónov slovník je tiež plný mytologických výjavov, ich funkcia je však odlišná. Využíva ich „vsadenosť“ do gréckeho života a v jeho rukách sa stávajú účelným nástrojom, prostredníctvom ktorého individuum prijíma pravdu, alebo sa aspoň k nej začne približovať.

¹⁴ Por. *Resp.* 490a-b

a slovesom ἐρωτῶ, pýtať sa. Toto tvrdenie sa môže zdať sporné, keď si uvedomíme, že slovo Eros sa v starogréčtine píše s omikronom. Na druhej strane Platón priamo hovorí, že v tomto slove najskôr figurovala omega (Crat. 420a) a sám používa Ἐρως¹⁵ namiesto Ἐρος. Schopnosť byť pravým erotikom sa spája so schopnosťou pýtania sa, s procesom neustáleho hľadania¹⁶ pravdy. Je možné, že táto zdanlivá protikladnosť medzi čistým rozumovým poznávaním a erotickým slovníkom v antickom prostredí – naplnenom praktikami, v ktorých sa poznávanie, či výchova prekrývala s erotizmom – mizne.

4. Sókratés ako vychovávateľ

Najzaujímavejšie možnosti interpretácie ponúka symbolické označenie Sókrata ako satyra Marsya (*Symp.* 215b). Veľké množstvo zachovaných vázových malieb zobrazuje satyrov ako fantastické bytosti, ktorých dominantou, do ktorej sa centruje ich roztopašnosť a erotický duch, sa stáva stoporený úd. V týchto metaforách možno vidieť priamu súvislosť medzi pôsobením libida a filozofickou činnosťou. Erotická, sexuálna vytrvalosť satyrov (stelesnená práve v trvalej erekcii) sa transformuje do obrazu Sókrata, ktorý dokáže celú noc prebdiť v rozhovoroch a stáva sa „erotikom duše“. Jeho filozofické pôsobenie ako analógia k satyrskému sexuálnej vytrvalosti, môže nadobúdať ešte hlbší zmysel, ak si uvedomíme, ako Platón na viacerých miestach vo svojich dialógoch sofistickovane zamieňa Sókratovo vzrušenie z tel krásnych mladíkov za vzrušenie z ich krásnych duší.¹⁷ Filozofické bádanie, ktoré sa snaží preniknúť k podstate všetkého, sa v tomto zmysle, stáva priamou metaforou plodivého aktu. Označenie pedagogického vzťahu medzi dvoma jednotlivcami – συνουσία – nadobúda v Sókratovom pôsobení svoj plný význam. Platónov Sókratés sa „spolu so (σύν)“ spolubesedníkom snaží objaviť pravú „podstatu (οὐσία)“ vecí.

V poznávacom procese mení vzťah medzi dvomi ľuďmi svoj význam. Zatiaľ čo v predchádzajúcom type „transferu“ vedomostí s cieľom stať sa lepším išlo iba o pasívne prenášanie, či prijímanie vedomostí z učiteľa na žiaka, v Platónovom spôsobe výchovy je potrebná aktívna účasť individua, ktoré pod odborným dozorom „pôrodníka“ plodí vlastné myšlienky, kriticky ich prehodnocuje a sám sa pokúša dospieť k nejakému poznaniu, ktoré by bolo pravdivé.

¹⁵ Pozri napr. *Symp.* 177a, 179a, 179b, 181a atď., alebo *Faidr.* 265b

¹⁶ Por. *Crat.* 398d

¹⁷ Por. *Charm.* 154d-e

5. Krása

Otázka túžby a telesnej krásy je v tomto dialógu oveľa spleťitejšia, než by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Fyzická krása zohráva totiž v Platónovom učení stále významnú úlohu.¹⁸ Túžbu po krásnom tele by sme mohli v rámci cesty za pravým poznaním a krásou, považovať za istý typ počiatočného východiska. Pri jednotlivom krásnom tele sa cesta filozofa len začína (*Symp.* 210a). Láska k miláčikovi (παῖδικά) je iniciačným bodom, v ktorom milovník zisťuje, že existuje niečo krásne. Spoznáva mnohé „krásna“, a to ho vedie k túžbe spoznať samotnú krásu osebe. Individuum tak vystupuje po „rebríku lásky“ a objekt túžby sa stáva univerzálnym. Túžba po jednote s krásnym telom milovníka mení svoju podobu. Individuum v súlade s takýmto typom uvažovania/výchovy už netúži iba po jednom tele, ale po všetkých krásnych telách. Vedenie, že na Kráse sa zúčastňujú všetci krásni, ho oslobodzuje od telesnosti a približuje jeho myseľ k pravej podstate krásy (*Symp.* 210b-210e). Dôležitým aspektom tohto túženia je, že sa odohráva na mentálnej úrovni. V spojení dvoch krásnych ľudí nejde podľa Platóna o fyzické spojenie, ale o spojenie dvoch duší. Duše sa spolu spájajú a neplodia pre zachovanie rodu a večnosti deti, ale plodia krásne myšlienky – tie robia ľudí lepšími, lebo sú založené na pravej podstate krásy.

Napriek tomu, že pojem „platonickej lásky“ sa bežne používa ako synonymum pre netelesnú lásku, zbavenú všetkých pozemských vášní, Platónov Eros nie je úplne netelesný a zbavený žiadostivosti, ktorá sa spája s fyzickým erotizmom. Na jednej strane sa túženie „primárne“ odohráva na mentálnej úrovni – človek túži plodiť krásne myšlienky. Na druhej strane, iniciačným bodom tohto procesu je práve pudová, telesná žiadostivosť – žiadostivosť po jednom, konkrétnom krásnom tele.¹⁹ Tento aspekt platonizmu býva často zanedbávaný, v opozícii k jeho duchovnému rozmeru. Platón nie je vo svojich názoroch až taký radikálny,

¹⁸ Na dôležitosť telesnej krásy vo vzťahu s duševnou krásou v Platónovom metafyzickom systéme upozorňuje K. J. Dover: „Predovšetkým v dvoch dielach, v Symposiu a Faidrovi, Platón berie homosexuálnu túžbu a homosexuálnu lásku ako východisko, z ktorého rozvíja svoju metafyzickú teóriu. Najdôležitejšie je, že filozofiu nepovažuje za činnosť spočívajúcu v osamelej meditácii a v odovzdávaní tvrdení ex cathedra z učiteľa na žiaka. Považuje ju však za dialektický pokrok, ktorý môže začať reakciou staršieho muža na podnety mladíka, ktorý je kombináciou telesnej krásy a „krásy duševnej“ ...“ (Dover, 1989, 12).

¹⁹ G. Grote upozorňuje na špecifickú a ojedinelú povahu krásneho objektu a Idey Krásy v rámci Platónovho Sveta Ideí. „Osobná krása (toto je pozoruhodná doktrína Platóna vo Faidrovi) je hlavnou pointou viditeľnej podoby medzi svetom zmyslom a svetom Ideí: Idea Krásy má žiarivú reprezentáciu seba samej medzi konkrétnymi objektmi – Idea Spravodlivosti a Umiernenosti nemajú žiadnu“ (Grote, 1865, 209).

ako by sa mohlo zdať – do istého momentu²⁰ je typickým Grékom, ktorý je každodenne vystavovaný žiadostivosti tela: v zápasocho, tancocho, či pri pití vína. To, že na začiatku výstupu k ideám stojí fyzická láska ku konkrétnym telám, je na jednej strane prirodzenou súčasťou procesu abstrakcie, ktorý sprevádza tento výstup. Na druhej strane postavenie fyzickej lásky súvisí s Platónovým vnímaním žiadostivosti. Platón netvrdí, že žiadostivosti je potrebné sa úplne zbaviť – tretia vrstva „ideálnej obce“ predsa existuje, nie je hodená zo skaly. Žiadostivosť v duši, i v obci je potrebná v istej forme, vo forme, ktorá ju robí podriadenou rozumu, alebo rozumovej zložke *polis* – filozofom (*Resp.* 442a-b). Sama má však dôležitú úlohu. Je túžbou, ktorá vedie človeka, či dokonca akousi motiváciou, podobnou Erotovi z predchádzajúcich chvállorečí. Individuum koná a žije cnostne, ak je táto pudiaci, motivačná sila presmerovaná, samozrejme podľa zásad rozumu. V rámci platónskej psychológie nemôžeme v žiadnom prípade hovoriť o potrebe úplnej sublimácie tejto žiadostivej zložky duše. Žiadostivosť, či Eros, by teda mohla byť akousi podmienkou spoznania idey krásy.

Zhrnutie

Na záver je nutné zdôrazniť, že Platón pri snahe vyjadriť proces nadobúdania poznania, ktoré by bolo pravdivé a kladne by pôsobilo na morálny vývin jednotlivca, do veľkej miery preberá slovník tradičnej pedagogickej pederastie a prekračuje povahu ako aj produkt tohto typu združovania sa. Mení sa pohľad na účel krásneho tela a na krásu vo všeobecnosti. Cieľom paideutického procesu už nie je automatické preberanie zakorenených poznatkov, ale samostatný a kritický prístup žiaka. Erotika pôvodného vzťahu medzi milovníkom a milovaným dosiahla u Platóna vyšší stupeň, ktorého výsledkom sú poznatky, vďaka ktorým obaja participujú na večnosti. Milovník už nepozera na krásu očami, ale dušou. Rozumie tomu, že krásne je to, čo je pravdivé.

²⁰ Spojenie „do istého momentu“ by sme mohli vysvetľovať aj istou ambivalenciou spájajúcou sa s problematikou Platónovho vnímania telesnosti. V dialógu *Symposion* je krásne telo prvým krokom, ktorý vedie k spoznaniu Idey Krásy. Na druhej strane dialóg *Faidon* (65b-d) dokazuje, že telo je to, čo prekáža filozofovi v odpútaní sa od tohto sveta. Možným riešením tejto rozporupnosti by mohlo byť rozdelenie významov „telesnosti“ podľa toho, akú majú úlohu na stupnici nadobúdania pravého poznania. Zatiaľ, čo fyzická podstata bráni individu v spoznaní počiatkov, z ktorých pramení všetko pravé vedenie, v rámci výchovného procesu, ktorý je iba cestou k tomuto typu poznania, má úlohu východiska, ktoré je neskôr prekonané – krásne telo majúce účasť na Kráse. „... Diotima sa nezameriava úplne na počiatky, ale na výchovný proces, ktorý sa podieľa na zrodení múdrosti a cnosti ...“ (Hunter 2004, 90).

Literatúra

- ARISTOFANÉS (2000): *Oblaky*, Prel. J. Šprincl, Praha: Rezek.
- DOVER, K.J (1989): *Greek Homosexuality*, Massachusetts: Harvard University Press.
- GROTE, G. (1865): *Plato and the Other Companions of Socrates*, London: John Murray, Albemarle Street, Vol. II.
- HUBBARD, T.K. (2003): *Homosexuality in Greece and Rome*, London: University of California Press.
- HUNTER, R. (2004): *Plato's Symposium*, New York: Oxford University Press.
- JAEGER, W. (1946): *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, New York: Oxford University Press, Vol. I.
- KALAŠ, A. (2005): Helenizmus – nové výzvy gréckej filozofie. In: *Studia philosophica. Sborník prací filozofické fakulty Brněnské Univerzity*, Masarykova univerzita, Brno.
- PLATÓN (1990): *Dialógy I., II., III.* Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran.
- PLATO (1925): *Lysis, Symposium, Gorgias*. In: *PLATO III.* Prel. W.R.M. Lamb, Cambridge, London: Harvard University Press.
- PORUBJAK, M. (2006): Xenofón a jeho obraz Sokrata. In: *Xenofón: Hostina. Sokratova obhajoba*. Prel. A. Kalaš, úvodná štúdia M. Porubjak. Bratislava: Kalligram.
- ROBB, K. (1994): *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press.
- VÍTEK, T. (2010): Prameny Eróta v Platónovom Symposiu. In: *Aithér*, roč. II., č. 3, 49-70.
- XENOFÓN (2006): *Hostina, Sokratova obhajoba*, Prel. A. Kalaš, Bratislava: Kalligram.

DESAKRALIZÁCIA A OPÄTOVNÁ SAKRALIZÁCIA

LUCIA ZIMANOVÁ

Katedra filozofie, FF UKF v Nitre, lucia.zimanova@ukf.sk

The intention of this paper is to explain desacralization. We want to give examples of desacralisation following the work of E. Durkheim and M. Eliade. On the base of desacralisation we can nowadays also monitor the process of resacralization. Resacralization can be observed in various spheres of human life. We choose the examples from art and culture.

Keywords: Profanne – Sacred – Sacralization - Secular

Problémom, ktorý sa pre mnohých mysliteľov začiatku 20. storočia stal markantný, je vzdľaťovanie sa človeka náboženstvu a teda transcencii. Človek sa uzatvára do svojho imanentného, sekularizovaného sveta oslobodeného od sakrálneho, ktorému sa bráni. V kontexte Eliadeho myslenia ide o desakralizáciu, ktorú dnes môžeme pozorovať vo svojej najširšej miere. Samozrejme, nebolo by správne domnievať sa, že desakralizácia a jej dôsledkom vzniknutá sekulárna spoločnosť, ktorá sa prejavuje imanenciou, je niečím, čo sa objavilo až v dnešnej dobe. V celom ľudskom myslení by sme mohli pozorovať snahy o desakralizovanie každodenného života. Dnešný stav je len ich dôsledkom a možno – avšak toto tvrdenie nie je isté – ich vyvrcholením.

Philip Goodchild vo svojich úvahách o sekulárnom veku, význame sakrálneho pre človeka a jeho nahrádzanie profánnymi činnosťami, vychádza zo súčasného diela Ch. Taylora *Sekulárny vek*. Do oblasti jeho záujmu sa dostávajú tie isté fenomény, ktoré zaujímajú aj nás – profánne, sakrálne, desakralizácia a moderná sekulárna spoločnosť. Východiskom akýchkoľvek úvah je otázka, prečo profánne začína vytláčať sakrálne? Túto príčinu môžeme hľadať v rôznych sférach, ale väčšinu mysliteľov zaujíma práve kríza náboženstva a silnejúci vplyv kapitalizmu – čiže nahrádzanie posvätného ekonomickými javmi a sakrálne hodnoty hodnotami finančných trhov. Ch. Taylor píše: „V posledných dvoch storočiach sa tieto podoby vyrovnávali s dvojakým prekliatím: na jednej strane oslabenie pozície cirkví spojených so silnou národnou alebo menšinovou identitou a na strane druhej odcudzenie ľudí od veľkej časti etických a autoritatívnych štýlov týchto cirkví“ (Taylor 2013, 167). Podľa kanadského filozofa Charlesa Taylora je tento jav – tj. snaha človeka o čisto sekulárnu spoločnosť bez nejakých náboženských a sakrálnych prvkov - dôsledkom „exkluzívneho humanizmu“. Sám zavádza tento zvláštny pojem, ktorý predstavuje spoločnosť odpútanú od všetkého náboženského, a tým pádom od akéhokoľvek vzťahu k transcencii: „Tento

exkluzívny humanizmus sa vyznačuje tým, že sa obíde bez akéhokoľvek vzťahu k transcencii, a tým predstavuje historické novum“ (Buss 2009, 101). A práve v tomto vidí Taylor, ale aj iní myslitelia, príčinu vzniku sekulárnej spoločnosti, ktorá sa snaží byť úplne desakralizovaná.

Pri hľadaní príčin vzniku desakralizovanej a teda sekulárnej spoločnosti nemôžeme obísť skutočnosť, že vychádza z minulosti. Ako každá ľudská činnosť, aj vznik sekularizovanej spoločnosti má svoj pôvod v ľudskej minulosti. Ch. Taylor však napriek tomu nesúhlasí s tvrdeniami, podľa ktorých je sekularizovaná spoločnosť výsledkom rozvoja pokroku moderny. Na jednej strane by toto odôvodnenie síce bolo celkom zrozumiteľné, avšak aj rovnako ľahko napadnuteľné. Sám preto hľadá hlbšiu dejinnú podstatu desakralizácie zavŕšenú v sekularizme dnešnej doby a na základe tohto skúmania vyčleňuje tri významy (príp. druhy) sekularizácie: Odlúčenie štátu od Cirkvi – štáty západnej kultúry sú väčšinou profánneho základu; Pokles praktizovanej religionizity – človek sa odlúčil od náboženských zvykov a viery; Zmenené podmienky viery v modernej dobe. Práve tretí druh sekularizácie je podľa Ch. Taylora príčinou vzniku desakralizovanej spoločnosti, pretože: „Čo sa tu Taylor pokúša formulovať, je zmena ‚podmienok skúsenosti‘ v západných spoločnostiach. ... Podľa Taylora sa naopak musíme zaoberať svetom predstáv ľudí a ich sebapochopenia“ (Buss 2009, 103). Podobný názor o postupnom vytrácaní sa sakrálneho nám predstrel už M. Eliade. Tvrdí, že odkedy sa človek začal vzdŕaľovať mýtu, desakralizuje svoj životný priestor a aj čas. Unikanie z profánneho času pre človeka začína strácať význam a sakralizovanie svojho obydľia má už len čisto symbolické a viac-menej kultúrne opodstatnenie. Napriek tomu netvrdí, že by sa sakrálne vytratilo úplne alebo že by bol tento proces len jednosmerný a nezvratný. Pohľad na vieru sa v dnešnej dobe mení, ale môžeme si myslieť, že sa viera a teda sakrálne z ľudského života vytráca úplne?

Pokiaľ ide o náboženstvo, je zjavné, že ak sa nevyvíja a nedokáže reflektovať súčasnú dobu, je samozrejmosťou, že ho spoločnosť prestáva uprednostňovať ako morálnu a zákonnú autoritu. Mýtus už prestáva dôveryhodne vysvetľovať svet, človek už nechce unikáť z profánneho a participovať na transcencii, práve naopak, začína mu záležať na svojom vlastnom blahu, ktorého dosiahnutie už nevidí v transcendentne, ale v napĺňaní vlastných potrieb. To, čo náboženstvo nedokáže v dnešnej dobe reflektovať, je snaha človeka tieto svoje potreby naplniť. Náboženstvo vychádza zo systému, v ktorom si človek k dosiahnutiu vyššieho blaha musí prv niečo odriekať a týmto gestom tak narušovať svoju profánnu (tj. každodennú) činnosť: „Príznačnou črtou náboženského človeka je, že takýto rozkvet možno bežne dosiahnuť pomocou odriekania sa: čas strávený plodnou činnosťou či potešením

prerušuje rituálna či posvätná činnosť. Duchovné putá a ciele prevažujú nad svetskými putami a cieľmi“ (Goodchild 2011, 86). Podstatou náboženstva a života náboženského človeka je teda opúšťanie profánneho toku života a jeho narúšanie sakrálnymi prejavmi, prostredníctvom ktorých sa človek snaží participovať na transcencii. Úlohou tejto transcencie je preniknúť do podstaty sveta, v kresťanstve najmä skrz milosrdenstvo.

Život človeka je tak rozdelený do dvoch na pohľad nesúrodých svetov – do sveta každodenného života, pre ktorý je príznačná profánnosť. V tomto svete vykonáva každodenné činnosti spojené s tým, aby prežil, mohol pracovať, jesť, oddychovať. Na druhej strane však prostredníctvom rôznych sakrálnych gest, akými sú napríklad modlitba či meditácia, preniká do sféry sakrálneho, ktorá mu ponúka diametrálne odlišnú skúsenosť, než svet profánný. V ňom, ako to chápe aj M. Eliade, človek participuje na niečom vyššom, ktoré nie je viazané bežnou časovosťou či homogénnym priestorom, aký je podľa neho typický pre život profánný. Preto si môžeme položiť otázku: Z akého dôvodu by chcel človek pretrhnúť toto puto s transcendentným? Na prvý pohľad sa nám predsa môže zdať tento stav ako ideálny. Človek žije svoj každodenný život, ktorý je narúšaný gestami a obradmi privolávajúcimi sakrálnu, ktoré je garantom poriadku a blaha samotného človeka. Čo mu na tomto stave prekáža?

Ešte raz sa zamyslime nad príčinami, prečo sa človek vedome vzdáva transcencie. V minulosti k tomu človeka viedla snaha vyhnúť sa nepriazni osudu mýtov a mýtických predstáv o svete. Avšak v tej dobe, ako na to Eliade vo svojej archaickej ontológii poukazuje, ide o unikanie od jedného typu transcencie k druhému – či už smerom k hierofánii v priestore, alebo o snahu vystúpenia z profánneho času do času sakrálneho, v ktorom nastáva istý druh bezčasovosti.¹ V dnešnej dobe, kedy človek na základe rozvoja kultúry, vedy a techniky nepotrebuje v takej miere unikať pred pomyselným nebezpečenstvom z neznámeho, sa podľa Taylora vytvorili protiklady doby: „...okúzenie verzus odkúzenie, transcencia verzus imanencia, teizmus verzus exkluzívny humanizmus, univerzalizmus verzus pluralizmus, spoločenstvo verzus jedinec a heteronómia verzus autonómia“ (Buss 2009, 104). Nejde však o nové pojmy, uvádzame ich len ako bližšie špecifiká sekulárneho veku. Snaha vyrovnať sa s týmito dvojicami v desakralizovanej spoločnosti vedie k potláčaniu transcencie a vyvyšovaniu imanencie. To, z čoho celý problém vyvstáva, rozčlenil Taylor na tri zvláštnosti sekularizovanej doby a to Usadzovanie – Taylor poukazuje na skutočnosť,

¹ Podrobnejší popis prejavu hierofánie a sakralizovanie priestoru v článku *Chrám ako príklad estetického aspektu profánneho a sakrálneho priestoru*, Zimanová 2013.

že aj sekulárna doba čerpá zo svojej minulosti, ktorá je sakrálna; Irónia dejín – sekularizačné hnutie bolo podľa neho vyvolané náboženstvom (Buss 2009, 104); Rekompozícia – sekulárnej spoločnosti, ktorá sa môže stále opakovať.

Najmä z rekompozície a možnosti jej neustáleho opakovania môžeme vyčítať, že plne sekularizovaná spoločnosť nie je tak úplne možná. Človek vždy bude pociťovať akési prázdno vyvolané tým, že mu chýba skúsenosť s transcenciou: „Podľa Taylora je sekulárne obdobie preniknuté hlboko zakoreneným nepokojom, ktorý je označovaný ako ‚nevoľnosť moderny‘, alebo tiež ako ‚nepokoj imanencie‘. Na jednu stranu modernému človeku pripadá ťažké otvoriť sa voči transcencii, pretože ‚sociálna predstavivosť‘ to takmer neumožňuje; na druhú stranu imanentná alternatíva – teda exkluzívny humanizmus – často nedokáže utíšiť ‚metafyzický hlad‘“ (Buss 2009, 106). Sekulárny vek teda vyvoláva nepokoj, pretože človeku chýba transcencia, s ktorou by prichádzal do kontaktu tak, ako tomu bolo v sakralizovaných spoločenstvách, zároveň však túto transcenciu odmieta. Túžbu po aspoň nejakom strete s transcenciou, a teda hľadaním prejavov sakrálneho, môžeme pozorovať napríklad aj v turizme. Taylor uvádza ako príklad návštevu kostolov, katedrál a chrámov turistami ako prejav toho, že im chýba stretnutie s transcenciou (Buss, 2009, 107). Ľudia sa stále, aj dnes, snažia nájsť bezprostredné stretnutie s transcenciou, so sakrálnym, niečím, čo je mimo rád autenticity sekulárnej spoločnosti: „Ide o hľadanie, ktoré nemôže hneď na počiatku začať čokoľvek a priori vylučovať a nemôže ani začínať od nevyhnutelných východísk, ktoré by mohli túto skúsenosť znemožniť“ (Taylor, 2013, 172). Práve chrám uvádza M. Eliade ako príklad sakrálneho priestoru, kde sa prostredníctvom prejavu hierofánie dostávame do kontaktu so sakrálnym. Avšak tento kontakt je príliš krehký a hierofánia môže hocikedy zmiznúť – či už ako trest za hriechy, alebo stratí význam pre svoje okolie.

Nová forma náboženstva, ktorá by oslovila aj dnešného človeka sekularizovanej doby si však vyžaduje nový slovník, ktorý by reflektoval vzťahy medzi desakralizovaným svetom moderny a sakrálnou minulosťou, ktorá sa v nej reflektuje. Transcendentná skutočnosť je a vždy bola prítomná aj v imanencii moderny a jej života. Z toho vyplýva, že aj v sekularizovanej prítomnosti je vždy prítomná sakrálna minulosť, ktorej sa nemôže zbaviť. Taylor si kladie otázku, ako dnešný človek môže túto transcenciu odhaliť? Prichádza s teóriou intuície. Ide o náboženskú intuíciu, prostredníctvom ktorej sa aj dnes prejavuje viera. Táto náboženská intuícia predstavuje schopnosť človeka rozoznať prejavy posvätna od profánneho a je úzko spätá so psychickou intuíciou individua. Viera preto závisí od intuícií jednotlivca: „Toto zdôraznenie významu náboženskej skúsenosti neudivuje, ale je

„expresívnym individualizmom“, jedným zo základných charakteristických prvkov nášho „veku authenticity“ (Buss 2009, 112).

Z nášho pohľadu sa však zameriame na problém desakralizácie spoločnosti a s ňou nevyhnutne spojený vznik sekulárnej spoločnosti. Podstatou desakralizácie je, ako už vyplýva z koreňa tohto slova, potlačanie prejavov sakrálneho. Sekulárna spoločnosť je jej dôsledkom – spoločnosť, ktorá už nepočíta so sakrálnym, jeho prvkami či prejavmi a je zameraná čisto na človeka, jeho schopnosti a činnosť, ktorá sa neodvoláva na žiadnu transcendenciu: „Taylor naznačuje, že podstatnou črtou sekulárneho veku by mohlo byť odstránenie akýchkoľvek spoločne odsúhlasených cieľov presahujúcich prosperitu človeka. Osvietenstvo by vyzeralo ako oslobodenie ľudskej činnosti od dodržiavania poverčivých obradov a usmernení“ (Goodchild 2011, 86). Cieľom sekularizovanej spoločnosti je teda zameranie sa človeka na vlastný blahobyt a prospech, ktorý však nedosahuje prostredníctvom skúseností s transcendentnom, ale spoliehaním sa iba na vlastné sily. Sakrálne gestá a obrady, ktoré sú pre náboženského človeka príznačné, sú v sekulárnej spoločnosti eliminované a takmer úplne potlačené. Žije vo vlastnej ilúzii, že sa spolieha len a jedine na schopnosti človeka, nezaťažené mýtickými predstavami a poverčivosťou.

Pri týchto prístupoch k svetu sa nám môže na prvý pohľad zdať, že je medzi profánnym a sakrálnym priepastný rozdiel. Princíp chápania ľudského blaha je diametrálne odlišný – kým náboženský človek svoje blaho nachádza mimo svojich schopností, vlastne mimo celý tento svet, človek sekularizovanej spoločnosti kladie dôraz na svoje schopnosti a zručnosti. Skutočne tieto svety však nemajú nič spoločné a každý je založený na inom princípe? Už podľa M. Eliade tomu tak nie je a ani nemôže byť. Podľa jeho prác môžeme dôjsť k záveru, že Eliade bol presvedčený o tom, že sa postupom dejín až do súčasnosti sakrálne vytráca v profánnom a tento jav nazývame desakralizácia, vždy môžeme aj v tom najdesakralizovanejšom prejave nájsť aspoň malú časť sakrálneho. Aj dnes, kedy môžeme deliť tieto dva svety na náboženský a ekonomický, pozorujeme zvláštny fakt – aj ekonomicky orientovaný svet, zameraný len na človeka potrebuje nejakú autoritu. P. Goodchild uvádza: „Náboženské starosti boli odjakživa hlavnou súčasťou ekonomického života a praxe. Rozkvet ľudstva sa jednoducho nedá získať materiálnymi prostriedkami: blaho ľudí závisí od spoločenskej spolupráce a materiálnej distribúcie, a vo väčšine spoločností bola autorita, ktorá prepožičiava dôveryhodnosť takýmto praktikám, náboženská“ (Goodchild 2011, 88). To, na čo sa tu P. Goodchild snaží poukázať, je prepojenosť sakrálneho a sekulárneho života – sekulárny potrebuje ako garanta nejakú autoritu, ktorá je častokrát náboženská, či už ide o konkrétnu vieru, alebo ideu, ktorou sa riadi. Na strane druhej, sakrálny život nie je tým,

ktorý je „odtrhnutý od reality“, ale rovnako ho zaujíma aj základné, mohli by sme uviesť ekonomické blaho človeka.

Položme si otázku: prečo človeku chýba transcendencia, ak si sám a úmyselne vytvoril plne desakralizovanú, sekulárnu spoločnosť? Môže táto túžba po transcencii vychádzať z nadväznosti na minulosť? Podľa Taylora, ale aj Eliadeho áno. Aj dnešný človek túži aspoň po nejakej forme transcencie, a teda sekulárna spoločnosť nemôže byť nikdy plne desakralizovaná, pretože človek sa tejto túžby nezbaví a to z toho dôvodu, že človek sa nemôže zbaviť svojej minulosti. Prejavom tejto túžby po transcencii je okrem iného aj náboženstvo, ale vlastne celá škála ľudskej činnosti a kultúry, pri ktorých dochádza k opätovnej resakralizácii.

Literatúra

BUSS, G. 2009. „Hlad po transcencii“ Kresťanský pohľad Charlese Taylora na sekulárny vek. In: *Salve – revue proteologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, s.r.o.

ELIADE, M. 2006. *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH.

ELIADE, M. 1993. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: OIKOYMENH.

DURKHEIM, E. 2002. *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH. ISBN: 8072980564.

GOODCHILD, P. 2011. Je sekulárny vek naozaj taký, za aký sa pokladá? In: *Kritika & Kontext*. č. 43. roč. XVI. Bratislava: Sinael.

JAKUBOVSKÁ, V. ZIMANOVÁ, L. *Filozoficko-estetické reflexie profánního a sakrálního*. Nitra: UKF. 86 s. ISBN 978-80-558-0489-7. 2013.

TAYLOR, CH. 2013. *Sekulární věk*. Praha: Filosofia. ISBN: 9788070073933.

ZIMANOVÁ, L. 2013. Chrám ako príklad estetického aspektu profánního a sakrálního priestoru. In: *Občan a dnešok '13*. Nitra: Katedra filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre.

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov grantového projektu UGA č. I/15/2014. „Skúmanie problému desakralizácie a opätovná sakralizácia v postmoderne“, riešeného na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

VEDECKÉ A FILOZOFICKÉ POZNANIE V DIELE A. N. WHITEHEADA

ŠTEFAN ZOLCER

Katedra filozofie a dejín filozofie FiFUK, Bratislava, stefan.zolcer@uniba.sk

My presentation aims to introduce Whitehead's philosophical thinking through a particular problem which is presented in his works – the relationship between science and philosophy. I start with a very brief introduction to Whitehead's work and philosophy in general, outline the historical context in which his work emerged and which led him to formulate his huge metaphysical system. Then I choose some aspects of his metaphysics which could outline the relationship between science and philosophy and their method of discovery, as well as outline some of the implications of Whitehead's metaphysical system.

Keywords: Whitehead – Metaphysics – Science – Method – Philosophy

1. Úvod

Na úvod by som chcel načrtnúť kontext, v ktorom vznikalo dielo A. N. Whiteheada a tiež predstaviť jeho filozofiu, ktorá reagovala na potreby a výzvy jeho doby. V ďalšej časti by som sa chcel venovať vede a filozofii v jeho diele a ich vzájomnému vzťahu. Načrtnem základné funkcie (úlohy) filozofie a tiež metódu, akou by mala postupovať pri plnení svojich úloh. Ukážeme si, že o takýto druh poznávania je dôležité sa usilovať, pretože ako hovorí sám Whitehead, „čo i len čiastočný úspech je veľmi dôležitý“ (Whitehead 1978, 9).

Veda je systémom poznatkov, je systematickým poznávaním sveta – prírody, človeka, spoločnosti. Otázka poznávania sa dostala do popredia vo filozofii raného novoveku, bola ústredná počas celého ďalšieho obdobia a nadobudla nový rozmer na začiatku dvadsiateho storočia. Vtedy sa filozofia preorientovala na problémy vedy. Do popredia sa dostala otázka vedeckého poznávania. Filozofia bola predovšetkým filozofiou vedy a svoju úlohu videla vo vyjasňovaní pojmov, vymedzení vedeckosti, v metodológii a pod. Mala byť jednoducho analýzou jazyka vedy.¹ Táto úloha filozofie vyplynula z potrieb doby. Veda sa vtedy vyrovnávala s novými objavmi, ktoré mali nesmierny dopad na jej ďalšie smerovanie. Filozofia sa okrem toho musela vyrovnávať s niektorými problémami, ktoré zanechalo devätnáste storočie, predovšetkým so skepticizmom, iracionalizmom a dôsledkami Kantovej filozofie, aby som uviedol aspoň niektoré.

V takomto kontexte začal tvoriť aj A. N. Whitehead. V prvom období svojej tvorby sa musel vyrovnávať s krízou matematiky, ktorá nútila mysliteľov prehodnotiť základy svojej

¹ To, samozrejme, platí hlavne o pozitivistickú filozofiu, na ktorú bola nasmerovaná Whiteheadova kritika.

disciplíny. Vyústením tejto snahy zo strany Whiteheada bolo veľdielo *Principia Mathematica*, pokus o vybudovanie matematiky na logických základoch. V druhom období jeho tvorby sa presunul záujem na prírodné vedy. Boli to predovšetkým Einsteinova špeciálna teória relativity a počiatky kvantovej mechaniky (a neskôr všeobecná teória relativity), ktoré podnecovali vedcov aj filozofov k prehodeniu základných pojmov nielen fyziky ale nášho celkového náhľadu na svet. Prírodné vedy nabrali nové smerovanie a filozofia reagovala na túto potrebu prehodenia rôznym spôsobom – napr. aj v podobe novopozitivismu či fenomenológie. Whitehead sa ujal tejto veľkej úlohy celkom odvážne. Cítil, že nová fyzika so sebou prináša potrebu redefinovať základné pojmy prírodnej vedy. Zo začiatku sa chcel vyhýbať akýmkoľvek metafyzickým úvahám. No keď zistil, že na úlohu, ktorú si vytýčil, nestačí ostať v medziach filozofie prírody, začal budovať metafyzický systém, ktorý by bol v súlade s novými objavmi fyziky a ich dôsledkami a nahradil by tak starý rozpadnutý systém Newtonovej metafyziky. „Ak sa veda nemá zvrhnúť na zmes hypotéz *ad hoc*, musí sa stať filozofickou a musí sa podrobiť dôkladnej kritike vlastných základov“ (Whitehead 1989, 71). Je to práve tretie (metafyzické alebo filozofické) obdobie jeho tvorby, ktoré zanechalo najväčšiu stopu v dejinách filozofického myslenia. Whitehead v nej totiž nielenže prehodenie základných pojmy prírodnej vedy, ale aj vytvára úplne nový ontologický aj kozmologický systém.

2. Vzťah vedy a filozofie

V určitom zmysle tvoria veda a filozofia iba jednu stránku toho istého veľkého diela ľudského myslenia. V oboch prípadoch ide o snahu pochopiť jednotlivé fakty ako názorné príklady všeobecných princípov (pozri Whitehead 2000, 143). Pri vzniku takéhoto typu poznávania ešte neboli od seba oddelené veda a filozofia. Bol potrebný určitý typ myslenia, ktorý následne viedol k takému systematickému mysleniu – poznávaniu, že mohla vzniknúť filozofia a veda. Prvý krok smerom k takémuto mysleniu bol spoločný pre vedu aj filozofiu. Každý rutinný postup, teda nejaký opakujúci sa dej, jav, je príkladom nejakého princípu, ktorý môže byť vyjadrený abstraktne, bez toho, aby sa musel obrátiť na jednotlivé konkrétne prípady, ktoré exemplifikujú všeobecné princípy (Whitehead 2000, 144). Na jednej strane existuje poriadok vecí. V širokom rámci sa určité všeobecné stavy prírody opakujú. „Súčasne však existuje komplementárny fakt, ktorý je rovnako pravdivý ako zřejmý: nič sa presne do detailov skutočne neopakuje“ (Whitehead 1989, 57). Neexistujú dve rovnaké udalosti ako ani dva rovnaké listy na strome. A predsa Whitehead tvrdí, že „nijaká skutočná vedecká činnosť nemôže existovať bez všeobecne rozšíreného inštinktívneho presvedčenia o existencii

poriadku vecí a osobitne poriadku prírody“ (Whitehead 1989, 56). Túto inštinktívnu vieru je podľa Whiteheada potrebné zdôvodniť. To je jedna z úloh filozofie.

Skúsme sa pozrieť na to, prečo považoval Whitehead za dôležité venovať sa filozofii, konkrétne metafyzike, v období kedy ju väčšina mysliteľov zavrhla (sčasti oprávnene) ako nepotrebnú, alebo priam škodlivú. Predošlé obdobia jeho tvorby nasvedčujú tomu, že tento negatívny postoj k metafyzike má svoje opodstatnenie. Whitehead teda musel mať dobrý dôvod na to, aby sa vôbec pustil do výstavby svojho monumentálneho metafyzického systému. Aká je vlastne funkcia metafyziky? Aký má cieľ? Cieľom je „pokúsiť sa vytvoriť koherentný, logický a nevyhnutný systém všeobecných ideí v pojmoch, v ktorých môže byť interpretovaná každá zložka našej skúsenosti“ (Whitehead 1978, 3). Taký systém teda musí byť vnútorne koherentný, nemôže byť protirečivý (musí byť konzistentný) a musí byť nevyhnutný, t. j. nemôže sa nájsť prípad, ktorý by neexemplifikoval všeobecný metafyzický princíp. Tento cieľ metafyziky však musí ostať ideálom, ktorý sa nikdy úplne nerealizuje. „Filozofi nikdy nemôžu dúfať, že sa im konečne podarí naformulovať tieto metafyzické prvé princípy“ (Whitehead 1978, 4). Inde sa o vede a hlavne o filozofii vyjadruje v podobnom duchu: „Ide o postupný proces, ktorý nikdy nedospeje k niečomu definitívne platnému“ (Whitehead 2000, 147).

3. Filozofia ako kritika abstrakcií

Ak cieľ metafyziky nie je úplne realizovateľný, prečo je dôležité usilovať sa oň? Jedným z dôvodov je, že každé vyslovené vyjadrenie predpokladá nejaký všeobecný svetonáhľad. Každé tvrdenie, aj to najbežnejšie, predpokladá určitú interpretáciu sveta (pozri Whitehead 1978, 11-13). Nie je možné sa tomu vyhnúť. Ako hovorí aj Burt (Whiteheadov mladší súčasník), „jediný spôsob ako sa vyhnúť metafyzike, je nepovedať nič“ (Burt 2003, 227). Jedným z kľúčových pojmov Whiteheadovej filozofie je abstrakcia. Neustále od niečoho abstrahujeme. Človek nikdy neobsiahne celú konkrétnu realitu vecí, o ktorých uvažuje. Každý spôsob uvažovania sa zameriava len na niektoré aspekty aktuálneho sveta a iné vynecháva. Sú to zjednodušenia celej komplexnej reality našej skúsenosti, ktoré nám však umožňujú uchopovať jednotlivé entity. Abstrakcie nie sú zlé, sú vlastne nevyhnutné pre naše poznávanie sveta. Na jednej strane sú veľmi užitočné, no na druhej sú veľmi nebezpečné. Problém nastáva hlavne vtedy, keď zabudneme, že ide o abstrakcie (Hosinski 1993, 6). Práve tohto omylu sa často dopúšťa moderná veda. Tvrdenia špeciálnych vied majú určitú ohraničenú oblasť platnosti, no niekedy si nárokuje širšiu alebo všeobecnú platnosť, ktorá im neprislúcha.

Vezmime sa na ilustráciu napríklad môjho psa. Fyzik sa na neho bude pozerat' zrejme ako na súbor atómov alebo subatomárnych častíc, biológ sa bude skôr zaujímať o jeho bunky, možno molekuly, genetický kód a pod., zverolekár sa bude zaujímať o jeho zdravotný stav, stravovanie, vek atď., zatiaľ čo návštevu bude zaujímať skôr jeho poslušnosť, vycvičenosť, hravosť a pod. Je jasné, že všetky tieto aspekty sú súčasťou reality toho, čím je môj pes. Každý jeden opis k niečomu prihliada a od niečoho iného odhliada. Ak by chcel vedec tvrdiť, že práve jeho abstrakcia je tá pravá, že napr. práve to, že pes je súborom atómov je ten pravý a skutočný aspekt bytia môjho psa, nič by to nehovorilo o tom, že môj pes je krásny, vycvičený a poslušný, že nešteká na ľudí a je milý, keď vrtí chvostíkom. Takisto to nehovorí nič o tom, že pes je priateľom človeka, že spríjemňuje naše chvíle, alebo že prítomnosť psa v domácnosti môže učiť deti k starostlivosti a zodpovednosti. Toto všetko je nepochybne súčasťou reálneho bytia môjho psa, súčasťou aktuálneho sveta. Tvrdiť, že práve jedna abstrakcia je tá pravá, resp. pozabudnutie na fakt, že ide o abstrakciu, tvorí to, čo Whitehead nazýva ako omyl nesprávne umiestnenej konkrétnosti (*the fallacy of misplaced concreteness*). To môže znamenať, že sme zabudli na to, že naša idea veci je tvorená len na základe niektorých aspektov a ignoruje mnoho iných aspektov veci, ktoré rovnako patria k nej; alebo že sme si pomýlili ideu veci a aktuálnu vec (Hosinski 1993, 6). Existuje kontext, v ktorom je užitočné uvažovať o psovi ako o súbore atómov, ale sú iné kontexty, v ktorých to užitočné nie je.

Jednou zo základných funkcií metafyziky je kritika abstrakcií. Metafyzika nám má pomáhať vidieť ohraničenia našich rôznych spôsobov uvažovania o tom, čo zažívame, našich rôznych modov myslenia o našej skúsenosti. Mnohé abstrakcie si nárokuje všeobecnú platnosť, kompletnosť, ktorú nevlastnia. Vedci niekedy hovoria takým spôsobom, akoby boli reálne iba tie aspekty vecí, ktoré skúma veda. No keby sme chceli napr. tvrdiť, že reálne vlastnosti môjho psa sú len tie, ktoré zaujímajú mojich hostí alebo zverolekára, odmietli by sme tento názor ako absurdný. Zanedbáva totiž mnohé iné aspekty, ktoré sú rovnako súčasťou života nášho domáceho zvieratka. Metafyzika má tak byť kritikou abstrakcií, ktorá ukáže obmedzenia jednotlivých odhliadnutí a poukáže na iné aspekty aktuality, ktoré sú nepopierateľne tiež prítomné. Whitehead chce vybudovať filozofiu, ktorá nebude ignorovať žiadne aspekty, ale naopak bude prizerať na všetko, čo je aktuálne prítomné v našej skúsenosti (Hosinski 1993, 7).

Dôležité je ešte pripomenúť, že metafyzické predpoklady našich tvrdení, či už z každodenného života alebo z oblasti vedy, môžu mať veľký význam. Pokiaľ nie sú odhalené, nie sú vyslovené explicitne, ale ostávajú len nevyslovené a implicitné, tak

predpoklady z jednotlivých oblastí (ale aj vo vnútri, v rámci jednej oblasti) nevieme porovnávať. Nevieme, či v jednotlivých tvrdeniach nie je konflikt predpokladov. Metafyzické predpoklady v sebe zahŕňajú a vytvárajú implicitnú interpretáciu sveta. Kým nie sú explicitné, nevieme ich otestovať, opraviť ani vylepšiť. Nevieme, či naše rôznorodé tvrdenia predpokladajú ten istý náhľad na svet. Naše tvrdenia z rôznych oblastí – z umenia, z vedy, z náboženstva, z každodennosti – môžu predpokladať nekonzistentné a nezlučiteľné svetonáhľady a byť tak vo vzájomnom konflikte.

4. Úloha filozofie v kontexte vedy

To je prvý dôvod, prečo je potrebná metafyzika. Má byť kritikou abstrakcií v hore uvedenom zmysle. Druhý dôvod vychádza z Whiteheadovho záujmu o vedu. Filozofia má podľa neho v tomto ohľade tri úlohy: poskytnúť solídny základ pre vedy, zharmonizovať poznanie – rôzne vedné disciplíny a skompletizovať poznanie. Ku každému bodu sa stručne vyjadrím.

Veda stojí na niekoľkých základných metafyzických predpokladoch. Whitehead uvádza tri: existuje poriadok vecí v prírode; tento poriadok je kauzálny (a kauzalita je reálne súčasťou prírody) a existuje možnosť poznávania pomocou indukcie (Hosinski 1993, 8). Prvé dva sú metafyzického charakteru. To, že môžeme objavovať poriadok prírody načrtávaním kauzálnych spojitostí pomocou indukcie, je skôr epistemologického charakteru. Každopádne, veda si tieto predpoklady sama nedokáže zdôvodniť, pretože sú filozofického charakteru. Jednoducho prekračujú rámec vedy. To by nemusel byť problém, keď filozofia má za úlohu takýmto spôsobom zabezpečiť rozumnú opodstatnenosť vedeckého poznania. No moderná filozofia od Huma až po pozitivistov nedokázala poskytnúť racionálny základ pre tieto predpoklady. Ostali záležitosťou viery. Podľa Whiteheada to nie je postačujúce (Hosinski 1993, 8). Bez metafyzického zdôvodnenia týchto predpokladov stojí veda na slabých základoch ponechaná napospas slepej viere. „Žiadna veda nemôže byť spoľahlivejšia ako neuvedomelá metafyzika, ktorú mlčky predpokladá“ (Whitehead 2000, 155-156). Jednou z úloh filozofie je teda poskytnúť rozumný základ pre tieto predpoklady (ktoré sú filozofického charakteru) a naopak filozofia, ktorá to nedokáže, tým odhaľuje svoju neadekvátnosť a musí prehliadať nejakú kľúčovú evidenciu, ktorá je prítomná v našej skúsenosti (Hosinski 1993, 9).

Whitehead chápe indukciu ako pokus o načrtnutie spojenia medzi udalosťami. Je presvedčený, že indukcia môže byť rozumne podložená jedine ontologickou analýzou, ktorá ukáže, ako sú vo všeobecnosti konkrétne udalosti usúvzťažnené. Ak ontologická analýza

nedokáže ukázať na vzťah medzi minulými, prítomnými a budúcimi udalosťami, tak indukcia nemá žiadne opodstatnenie. Podobne je to s kauzalitou. Zdravý rozum aj veda sú presvedčené, že minulosť ovplyvňuje prítomnosť a tá zas budúcnosť. No moderná filozofia toto nevedela dokázať. Pre Huma aj Kanta bola kauzalita skôr spôsobom akým človek nazerá na svet, spôsobom ako sme schopní poznávať javy a nie ako niečím, čo je reálne prítomné v skutočnom svete. Whitehead sa snaží ukázať, že kauzalita je naozaj súčasťou aktuálneho objektívneho sveta a nielen niečím, čo si my myslíme o svete. Podobne to platí o poriadku, ktorý sa nachádza v prírode.

Ďalšou úlohou filozofie je harmonizácia vied. Musíme si pripomenúť, že špeciálne vedy abstrahujú od plnej aktuality vecí, ktoré skúmajú. Každá veda produkuje rôzne druhy abstrakcií o svete prírody. Žijeme v čase, kedy sa vedy stali extrémne špecializovanými. Vedec z jednej oblasti nevie takmer nič o druhej oblasti. Naše poznanie prírodného sveta sa stalo fragmentárnym a je čoraz komplikovanejšie rozumieť tomu, ako je zmieriteľný pohľad na prírodu, ktorý ponúka fyzika, s pohľadom, ktorý ponúka psychológia, biológia, astronómia alebo hociká iná veda. Ako sa dajú uviesť do súladu? Síce sú už na svete interdisciplinárne odbory ako biochémia, kognitívne vedy a pod., ale ak máme vyjadriť jasne náš pohľad na prírodu, potom abstrakcie jednotlivých vied musia byť navzájom harmonizované. Podľa Whiteheada to nie je možné bez metafyzickej interpretácie reality. Harmonizácia vied je preto úlohou filozofie (Hosinski 1993, 10).

Nakoniec je úlohou filozofie skompletizovať poznanie. Veda nie je jediným druhom poznávania. Abstrakcie jednotlivých vied je potrebné uviesť do súladu s inými spôsobmi myslenia, ktoré uchopujú svet z iných perspektív. Ani všetky špeciálne vedy dokopy nedokážu obsiahnuť celú komplexnosť aktuálneho sveta. Medzi ostatné spôsoby myslenia, resp. oblasti, ktoré tiež prispievajú k poznávaniu sveta a prihliadajú k určitým aspektom skutočnosti, patria okrem vedy a filozofie – umenie, náboženstvo a každodennosť. Whitehead konkrétne hovorí, že napríklad poézia nám môže poskytnúť intuitívnejšie vzhľady do povahy univerza (Whitehead 1989, 151).² Žiaden aspekt skutočnosti, na ktorý prihliadajú jednotlivé oblasti kultúry (jednotlivé mody myslenia), nemá privilegované postavenie a žiaden by nemal byť ignorovaný. Je práve úlohou filozofie, aby skompletizovala vedecké poznanie, priamym porovnaním konkrétnejších intuícii o univerze a tak podporilo utváranie úplnejších schém myslenia (Whitehead 1989, 151).

² „[V]yjadrujú hlboké intuície ľudstva, prenikajúce k tomu, čo je v konkrétnom fakte univerzálne“ (Whitehead 1989, 151).

5. Metóda racionálneho poznávania

Nakoniec sa pozrieme na to, akou metódou by mala postupovať filozofia pri plnení svojich úloh. Whitehead tvrdí, že existuje jedna všeobecná metóda racionálneho poznávania, ktorú rôznym spôsobom aplikujú veda aj filozofia. Nie je to tak, že by mala filozofia postupovať podľa vzoru empirických vied a ani naopak. Túto všeobecnú metódu nazýva racionálnou aj empirickou, práve preto, že sú potrebné obe zložky. Proces poznávania pozostáva z troch fáz: 1. konkrétne pozorovanie (skúsenosť a indukcia) 2. tvorivé zovšeobecnenie (*imaginative generalization*) (rozum, tvorivosť, predstavivosť, intuícia a dedukcia) 3. opätovné pozorovanie (opäť skúsenosť a indukcia). Vo vede sú tieto fázy známe skôr ako: pozorovanie, tvorba hypotézy, testovanie. Všeobecnú metódu prirovnáva k letu lietadla. Začína na povrchu pozorovaním. Potom sa vznáša do výšin tvorivou generalizáciou a napokon opäť klesá k zemi, aby mohla preveriť generalizáciu opätovným pozorovaním (Whitehead 1978, 5).

Uvádza dve racionálne kritériá, ktoré riadia priebeh imaginácie a rozumu a dve empirické kritériá metódy, ktoré riadia testovanie hypotézy. Racionálne kritériá sú koherencia a logická dokonalosť. Koherencia znamená, že základné idey tvoriace hypotézu sa musia navzájom vyžadovať, musia držať pokope. Logická dokonalosť znamená, že hypotéza musí byť konzistentná, základné idey si nemôžu protirečiť (Hosinski 1993, 14). Empirické kritériá poznávania sú použiteľnosť (aplikovateľnosť) a adekvátnosť (primeranosť, prijateľnosť) (Hosinski 1993, 12). Použiteľnosť znamená, že daná hypotéza musí byť použiteľná na niektoré prípady skúsenosti mimo okolností, v ktorých vznikla. Spočiatku bola totiž každá hypotéza vytvorená na základe niektorých konkrétnych okolností, prítomných pri počiatočnom pozorovaní. Pri testovaní, pri opätovnom pozorovaní sa musí ukázať, že hypotéza je aplikovateľná aj za iných podmienok. Adekvátnosť znamená, že dané zovšeobecnenie musí byť podporované všetkými relevantnými faktami skúsenosti. Hypotéza musí takpovediac odolávať všetkým pokusom o jej vyvrátenie. Vo vede sa to nazýva aj kritérium opakovateľnosti. Experimentálne výsledky, ak majú byť dôveryhodné, musia byť opakovateľné.

Vedecké skúmanie začína pozorovaním. Niekedy je to voľným okom, inokedy pomocou prístrojov, robia sa merania, zhromažďujú sa údaje. Vzniká akýsi opis pomocou induktívnej činnosti mysle. Vedec nikdy nie je uspokojený všeobecným opisom pozorovaných udalostí. Vždy hľadá vysvetľujúci opis, ktorý poukazuje na kauzálne prepojenia udalostí. Pri tejto prvej fáze ešte nedochádza k tvorbe hypotézy. Najskôr sa vymedzí problém. Problém, na ktorý

natrafi, je zároveň hnacou inšpiráciou pre prácu vedca. Usilovne sa hľadá riešenie. V tomto momente je veľmi dôležitá predstavivosť. Často prichádza odpoveď na tie najnáročnejšie otázky a problémy vedy v podobe intuitívnych zábleskov. (Existuje mnoho príbehov z dejín vedy, kedy dnes už slávny vedec došiel k svojmu najväčšiemu objavu práve vtedy, keď to najmenej čakal, počas odpočinku. Intuícia, tvorivosť, predstavivosť, intuitívny vhľad tu zohrávajú nepochybne dôležitú úlohu.) Výskyt takéhoto (tvorivého) vhľadu je prvotným pohybom mysle smerom od konkrétnych vecí k všeobecnej hypotéze. Hypotéza však nemusí byť správna. Vedci sa nikdy neuspokoja len so samotným formulovaním hypotézy. Chcú si byť istí, že ich chápanie vecí vyjadrené v hypotéze je správne a presné. Inými slovami, hypotéza musí podliehať testovaniu. To prebieha pomocou experimentov či predikcií, ktoré sú odvodené z hypotézy pomocou dedukcie. Ide sa od všeobecnej hypotézy ku konkrétnej skupine okolností. V tretej fáze veda robí opätovné pozorovania. Výsledkom týchto pozorovaní má byť posúdenie hypotézy. Ak sa predikcie odvodené z hypotézy naplnia, potvrdí sa tým hypotéza. Ak sa nenaplnia, spochybní to hypotézu a ak sú výsledky nepresvedčivé alebo nič nehovoriace, musí sa spraviť ďalšie testovanie (Hosinski 1993, 13).

Vo filozofii sú prítomné tie isté štádiá procesu poznania ako vo vede, je to takisto prípad všeobecnej empirickej metódy. Začína tiež na pôde skúsenosti. Pozorujú sa základné idey prítomné v špeciálnych vedách alebo v hocijakom výraze ľudskej skúsenosti (v umení, v náboženstve, v jazykových zvykoch, v bežnom živote). Tieto idey, koncepty tvoria vstupné údaje pre filozofiu. Generalizujú sa tak, aby mohli byť aplikované mimo rámec svojho pôvodu. Idea je pozbavená svojej konkrétnosti v jednej špeciálnej sfére, aby mohla byť aplikovaná na iné typy skúsenosti a zároveň, aby sme videli jej relevantnosť v bežnej ľudskej skúsenosti. Tým sa uspokojí požiadavka aplikovateľnosti. V druhej fáze filozofickej metódy ide o pokus vytvoriť koherentnú a logickú interpretáciu sveta pomocou ideí zovšeobecnených v prvej fáze. Táto fáza zodpovedá tvorbe hypotézy vo vede. Hľadajú sa také faktory, ktoré ovplyvňujú všetky udalosti, každý príklad skúsenosti, alebo sú v nich exemplifikované. Takéto všeobecné idey sa zvyčajne volajú metafyzické kategórie. Filozofická schéma interpretácie tiež musí splniť dve racionálne kritériá koherencie a konzistentnosti. A tiež musí byť empiricky otestovaná. Pomocou dedukcie sa odvodí určité závery. Predikcie vyplývajúce z teórie sú otestované v tretej fáze konfrontovaním metafyzickej hypotézy s faktami s rôznych sfér skúsenosti. Testuje sa adekvátnosť hypotézy. To znamená, že musí obstať každé konfrontovanie s faktami čo najrôznejších druhov skúseností. (Vo vede ide o opakovateľnosť experimentov a obstatie hypotézy voči rôznym pokusom vyvrátiť ju.)

Takéto testovanie vo filozofii sa predsa len trochu líši od experimentálneho testovania vedeckých hypotéz. Filozofické testovanie spočíva v odhalení, v objasnení a v samoevidencii. Každopádne je to trochu vágnejšie ako v experimentálnej vede. Musíme mať pocit, že v teórii bolo naozaj vyjadrené niečo, čo je skutočne prítomné v našej skúsenosti. Metafyzika nikdy nedosiahne konečné, absolútne isté poznanie. Ona hľadá predovšetkým lepšie chápanie skutočnosti ako to, ktoré momentálne máme k dispozícii. Poznanie, ktoré nadobudne, je stále čiastočné a otvorené budúcim opravám a vylepšeniam.

6. Záver

Whitehead nechápal metafyziku ako štúdium transcendentnej oblasti presahujúcej možné poznanie človeka, ale ako úsilie zovšeobecniť naše poznanie (Messle 2008, 3). Hľadal spôsob ako uvažovať o svete čo najkomplexnejšie. Aj keď tvrdil, že metafyzika nikdy nedosiahne konečné úplné poznanie sveta, je nesmierne dôležité sa usilovať oň. Charakter takéhoto typu poznávania vyjadruje tento citát z jeho *opus magnum*: „Racionalizmus sa nikdy nestrasie svojho statusu experimentálneho dobrodružstva. Je to dobrodružstvo vyjasňovania myslenia, progresívne a nikdy nie konečné. Ale je to dobrodružstvo, v ktorom čo i len čiastočný úspech má svoju dôležitosť“ (Whitehead 1978, 9). Má svoju dôležitosť preto, že záleží na tom, ako uvažujeme o svete. Neznamená to, že existuje len jeden správny spôsob, ale určite na tom záleží. Súčasná doba je poznamenaná úzkou špecializáciou a rozštiepenosťou poznania, pluralizmom nezlučiteľných ideí. Whitehead predstavil svoju špekulatívnu filozofiu vo veľmi nevhodnom čase, kedy bola doba nepriateľská voči akejkoľvek metafyzike. No tento jeho počín mal svoje opodstatnenie, ako som sa snažil ukázať vyššie. Potreba komprehenzívneho náhľadu na svet je dnes viac než akútna. Objavenie sa ekologických problémov, rôznorodosť náboženských postojov, konflikt a potreba dialógu medzi náboženstvom a filozofiou a rôzne podoby krízy prejavujúce sa v rozmanitých sférach ľudskej kultúry, to všetko si pýta viac než inokedy nájdenie takého spôsobu uvažovania, ktorý by dokázal viesť takéto konverzácie zmysluplne. Filozofia procesu, ktorú vypracoval A. N. Whitehead, by mohla poskytnúť takýto jednotiaci náhľad na svet (Messle 2008, 4). Núti nás prestať uvažovať o nás ako o izolovaných atómoch a začať uvažovať v pojmoch vzťahov a procesov. Ak je skutočnosť vzájomne prepojená, vzťahová a dynamická, tak je nebezpečné uvažovať čisto v pojmoch oddelenosti a nemennosti bytia. Závisí od toho naša schopnosť zmysluplne uvažovať o svete, kvalita nášho života, dokonca naše prežitie ako ľudského rodu. Neznamená to, že sa všetci musia stať procesuálnymi filozofmi. No musíme brať vážne vzájomnú spleť (prepojenosť) ekologických, kultúrnych, náboženských a ekonomických problémov s našimi

životmi. Filozofia procesu nám k tomuto pochopeniu môže dopomôcť (Messle 2008, 11). Na záver uvediem jeden výstižný citát z Whiteheadovho posledného diela, ktorý vyjadruje jeho vlastnými slovami to, čo som chcel pred chvíľou ukázať: „Okrem detailu a okrem systému, filozofický názor je základom nášho myslenia a života. Typ myšlienok, ktorým venujeme pozornosť a typ myšlienok, ktoré odsúvame do bezvýznamného pozadia, riadia naše nádeje, naše obavy, našu kontrolu nad správaním. Ako myslíme, tak žijeme. To je dôvod, prečo je zostavenie filozofických myšlienok niečím viac ako sú špeciálne štúdie. Dáva formu nášmu typu civilizácie“ (Whitehead 1938, 63).

Literatúra

- ANDRLE, M. (2010): *Whiteheadova filosofie přírody*. Praha: Pavel Mervart.
- BURTT, E.A. (2003): *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. New York: Dover Publications.
- HOSINSKI, T.E. (1993): *Stubborn Fact and Creative Advance. An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers.
- LECLERC, I. (1958): *Whitehead's Metaphysics. An Introductory Exposition*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- MESSLE, C.R. (2008): *Process - Relational Philosophy. An Introduction to Alfred North Whitehead*. West Conshocken: Templeton Foundation Press.
- WHITEHEAD, A.N. (2000): *Dobrodružství idejí*. Praha: Oikymenh.
- WHITEHEAD, A.N. (1938): *Modes of Thought*. New York: The Macmillan Company.
- WHITEHEAD, A.N. (1978): *Proces and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.
- WHITEHEAD, A.N. (1948): *Science and the Modern World*. New York: Pelican Mentor Books.
- WHITEHEAD, A.N. (1989): *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda.