

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

Slovenské filozofické združenie pri SAV  
*Slovak Philosophical Association*



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

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

*The conference proceedings from international conference for PhD Students  
as the 10th 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 desiateho ročníka cyklu Mladá filozofia  
The conference proceedings from international conference for PhD Students  
as the 10th annual conference of the Young Philosophy cycle

Bratislava 2013

Vydalo vydavateľstvo : Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava

Editori: Mgr. Jozef Adámat', Mgr. Lucia Galovičová, PhDr. Ivana Klimová, Mgr. Martin Kompiš, Mgr. Martin Vacek

Recenzenti: Prof. PhDr. Emil Višňovský, PhD.  
Mgr. Martin Nuhliček, PhD.

Za odbornú a jazykovú stránku textov zodpovedajú autori sami.

ISBN 978-80-970494-5-4

## Preface

In March 21-22, 2013, the Institute of Philosophy of Slovak Academy of Sciences hosted the 10<sup>th</sup> annual graduate philosophy conference called *Young Philosophy: The Character of the Current Philosophy and its Methods*. The aim of the conference was, and always is, to put together graduate students in philosophy from central Europe and network thus young philosopher from all branches of the field. We are glad that every year the conference attracts more and more ambitious students to present their work. This year, we had over seventy speakers from such areas of philosophy as logic, epistemology, metaphysics, ethics and phenomenology. It is thus not a surprise that we felt obliged to prepare the proceedings from the event.

We would like to express our gratitude to all authors for their contribution to the proceedings. Also, we would like to thank prof. Tibor Pichler, the director of the Institute of Philosophy of Slovak Academy of Science, whose support made the conference not only possible, but even actual. Finally, we thank to our referees for their comments. Without their corrections, suggestions and comments the proceedings would only hardly see the light of the world.

*Organizers and Editors*

## **Obsah**

Jozef Adámat'	
<b>Poíesis ako výzva pre modernú filozofiu</b>	<b>5</b>
Sebastian Bandelin	
<b>„A Picture Holds Us Capative“: Ideology, Identity and the Process of Recognition</b>	<b>14</b>
Milan Cmár	
<b>Enviromentální aspekty Bondyho <i>Invalidních sourozenců</i></b>	<b>22</b>
Petr Dvořák	
<b>Konsekvenčialistická kritika násilných počítacových her</b>	<b>30</b>
Martin Husárik	
<b>Princíp zodpovednosti v kontexte enviromentálnej etiky</b>	<b>37</b>
Katarína Jánošová	
<b>Starostlivosť o dušu v Platónovom dialógu <i>Alkibiádes I</i></b>	<b>44</b>
Martin Kompiš	
<b>Otázka prelínania subjektivity a intersubjektivity. (Sebauchopenie Ja vo vzťahu k druhému vo vybraných Husserlových textoch o intersubjektivite)</b>	<b>52</b>
Zuzana Laluhová	
<b>Pravda ako epistemický cieľ edukácie?</b>	<b>60</b>
Ondrej Marchevský	
<b>„Viera v žaby“ ako nedostatočné východisko pre určenie zmyslu dejín a podmienok progresu Ruska a sveta vo filozofickom myslení N. K. Michajlovskeho</b>	<b>67</b>
Miroslava Mináriková	
<b>Demokracia ako otvorená spoločnosť u H. Bergsona</b>	<b>74</b>
Sandra Palenčárová	
<b>Otázka pravdy vo vzťahu k diskurzu vo Foucaultovej koncepcii</b>	<b>89</b>
Michaela Poskočilová	
<b>Problém duchovní moci u Jana Patočky</b>	<b>111</b>
Lukáš Procháska	
<b>Metafora z pohľadu kognitívnej vedy a jej filozofické dôsledky</b>	<b>119</b>
Mária Ribárová	
<b>Čo existovalo skôr – človek alebo dinosaurus? (Problematika sporu realizmu a sociálneho konštruktivizmu)</b>	<b>126</b>
Zuzana Rybaříková	
<b>Je Arthur Prior nominalista?</b>	<b>132</b>

Zoltán Sallay <b>Evaluating the Information Theoretical Approach to Quantum Mechanics</b>	<b>141</b>
Ivan Souček <b>Indický termín „daršana“ a filozofia</b>	<b>152</b>
Lucie Šarkadyová <b>Východiská francouzské epistemologie a filosofie</b>	<b>158</b>
Peter Takáč <b>Slepá ulička modernity?</b>	<b>165</b>
Kristína Uvírová <b>Honethova kritická teorie uznání</b>	<b>176</b>
Lucia Zimanová <b>Problém dvoch podôb priestoru podľa M. Eliadeho</b>	<b>194</b>

## **POIÉSIS AKO VÝZVA PRE MODERNÚ FILOZOFIU**

JOZEF ADÁMAŤ, Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická Fakulta UK, Bratislava

A starting point of my paper is a conviction that the original structural unity of a Greek life can be understood through the concept of *poiésis*. *Poiesis*, as I will try to show, did not mean only *techné*, arts and crafts, but it referred to the realm of practice (*praxis*) as well as knowledge (*theória*). The main objective of my paper is to reconstruct the potential of this Greek concept of *poiésis* for modern and current philosophical culture, its relevance for seeking and discovering an integrity that was presented in Greek thought.

**Keywords:** Modernity – *Poiesis* – Greek Philosophy

### **1. Úvod**

Európska moderna sa odohráva predovšetkým v znamení vedy. Pod vedou v najširšom zmysle slova možno rozumieť taký postoj k skutočnosti, ktorý nazývame teóriou. „Veda je teóriou skutočného“ (Heidegger 2004b, 37). Čo však toto na prvý pohľad triviálne tvrdenie v konečnom dôsledku znamená?

Na úsvite európskej moderny stojí Descartova radikálna pochybnosť. Na základe tejto pochybnosti nič zdedené neostalo nielen nedotknutým, ale ani nedotknuteľným. Presvedčenie o dokonalosti kozmu, o pevnom a nemennom usporiadani všetkých vecí vo svete, o večnom súlade, ktorého výrazom bola harmónia, presvedčenie o tom, že ľudská moc nesiahá ďalej ako iba k pochopeniu tejto harmónie, k pochopeniu, v ktorom sa snúbi ľudské s božským, základy všetkých týchto presvedčení sa zrúcali a na týchto ruinách sme začali budovať niečo nové. Výťažkom Descartových *Meditácií* neboli už len aristotelovský postulát súcna ako súcna, ale postulát celkom špecifického, privilegovaného „súcna“, subjektu. Objavom subjektu sa svet narysoval odznova a nanovo – a na celkom inom pôdoryse. Východisko „*ego cogito*“ predstrelo nový horizont, ktorý sa nám na mnohé storočia, ako sa zdá, stal osudným.

Subjekt, ktorý Descartes postavil ako metodologické východisko vedy, Kant obsahovo zlegitimizoval. Od transcendentálnej analytiky *Kritiky čistého rozumu* možno považovať vedu za tú, ktorá principiálne „vie“. Kantovým najväčším prínosom však nebolo postulovanie „poznania“ vedy, pretože to,

„ako“ máme poznať, aby sme „poznali“, v *Rozprave o metóde* vyslovil už Descartes, ale to, že ukázal, *o čom* takéto principiálne poznanie máme. Toto principiálne poznanie vedy predstavuje autonómnosť sveta vedy napriek tomu, že Kant za jeden z koreňov vedy považuje skúsenosť. Bez skúsenosti veda – v Kantovom zmysle prírodoveda – samu seba ruší. Avšak Kantova skúsenosť je mysliteľná iba ako *seba-skúsenosť*, pretože to, čo sa nám ukazuje v skúsenosti, je vždy iba naším vlastným dielom, priemetom našej transcendentálnej výbavy. Veda preto spoznáva len to, čo do poznávaného sama podľa vlastného rozvrhu prináša<sup>1</sup>. To, čím sa veda zaobera, preto nie sú, Kantovými slovami, „veci osebe“, ale púhe rozvrhnutosti, priemety rozvrhu, ktoré nazývame „pred-mety“.

To, čo bolo započaté Descartom a dovršené Kantom, ukazuje sa ako radikálna subjektivizácia vedy a jej dôsledkom je „svet ako púha projekcia“. Svet sa správa podľa našich očakávaní a výrazom týchto očakávaní je práve *teória*. Veci sú skrátka tým, čím sú ako predmety na horizonte teórie. Kde antické vedenie vyvieraťo z darovania sa vecí samých, tam moderná veda a jej prax hovorí už iba o predstavách týchto vecí, čiže o „predmetoch“. Tam, kde stojíme s presvedčením „sveta ako predstavy“, svet stráca svoju pôvodnú svojbytnosť, tam stojíme s presvedčením „sveta ako vôle“, našej vôle, tam sa stáva svet tým, s čím možno ľubovoľne disponovať. Svet nie je svetom osebe a pre seba, svet je svetom pre nás, je skrz-naskrz v našej moci. Kde veda vnáša do sveta svoj vlastný rozvrh, tam nastupuje technika ako vlastná prax vedeckej teórie. Vedecká teória tým neplní inú úlohu než takú, akú plní stratégia na bojovom poli; technika nemá iné poslanie než to, ktoré je zverené pešiakom na fronte.

Rozumie však takto predstavená teória samu seba *theoreticky*? Rozumie moderná prax samu seba z pôvodného významu slova *praxis*? Práve tieto otázky nás privádzajú k pojmu *poiésis*.

## 2. *Poiésis* ako integrálny moment teórie a praxe

To, že Platon v dialógu *Symposion* hovorí, že „tvorba, *poiésis* (...) je príčinou každej veci prechádzajúcej z nebytia do bytia“ (Platon 1990b, 205B), nás nesmie pomýliť jednoduchosťou svojho znenia. V nijakom ohľade

---

<sup>1</sup> „(...) rozum chápe len to, čo sám podľa vlastného návrhu vytvorí (...)“ (Kant 1979, 42).

nie je *poiétés* tvorcom v zmysle stvoriteľa. Myšlienka stvorenia bola antike celkom neznáma; ani grécky *demiurgos* neboli – v našom zaužívanom význame slova – stvoriteľom. Priviesť „z nebytia do bytia“ znamená pre Platona práve toľko: vyhliadnuť *eidos*, podobu. Len skrze *eidos* niečo v pravom slova zmysle „je“, pretože je tým, „čím“ je. Nebytie v Platonovom zmysle znamená eidetickú neurčenosť. To, čo je neurčené, čo nemá *eidos*, to naskrize „nie je“. Aj častá Heideggerova poznámka, že už Platon nemyslí bytie ako bytie, ale výlučne iba ako súčno, a teda ako *eidos*, sa vzťahuje práve k tejto myšlienke. Priviesť „z nebytia do bytia“ znamená ukázať to, skrze „čo“ je nejaká vec tým, čím „je“. *Poiétés* je teda tým, kto ono eideticky neurčené, kto ono „bytiu skryté“, chápané ako nebytie, necháva v bytí odhaliť tým, že ho priviedie do podoby, že ho stvárni.<sup>2</sup>

***Poiésis* ako rozmer *théorie*.** Pozrime sa v tejto súvislosti na dávny význam slova *théoria*. *Theória* v pôvodnom gréckom kontexte bola výrazom účasti na náboženských slávnostiah, ako aj odovzdávania posolstiev týchto slávností *polis*. Účasťou na niečom však nemožno rozumieť iba to, čo možno fyzicky vidieť. *Theóros*, označujúci diváka, neboli len tým, kto v prvoplánovom zmysle niečo vidí. Vidieť predsa môžeme aj to, čo môžeme inak *prehliadnúť*. Náboženská slávnosť, ktorej sa *theóros* účastnil, však nemala charakter takejto prehliaduteľnosti, nebola *len* niečím videným, ale svoje posolstvo mu ponúkala v jeho vlastnom zaujatí, skrze ktoré náboženskú slávnosť *on sám* vzhliadal. To, čo vzhliadame, nie je len to, na čo sa dívame. Od dívaného môžeme pohľad odtrhnúť, ale to, čo vzhliadneme, ostáva vzhliadnutým aj bez pohľadu. Aj dnes máme výraz „vzhliadať“ rezervovaný takmer výlučne pre náboženskú, poprípade umelecko-estetickú oblasť, v ktorej rezonuje prvok odkázanosti, dokonca prvok pokory. „Vzhliadnuť niečo“ znamená v pravom slova zmysle „vzhliadnuť k niečomu“, zveriť sa moci vzhliadnutého, nechať sa ním ovládnuť a v tomto ovládnutí aj zotrvať. „Vzhliadnuť niekoho alebo niečo v jeho plnej kráse“, ako idiomaticky azda

---

<sup>2</sup> Heideggerov preklad uvedenej Platonovej vety je v tomto ohľade zrejme výstižnejší: „*poiésis* je to, čo niečo primáje, aby prešlo z ne-prítomnosti do prítomnosti“ (Heidegger 2004a, 11). „Neprítomnosť“ tu znamená to, čo som nazval eidetickou neurčitosťou, skrytosťou „pred bytím“, a teda – v Platonovom zmysle – „ne-bytím“. Priviesť niečo do prítomnosti znamená určiť to niečo ako „toto niečo“, a teda ukázať. To, čo sa ukazuje, vystupuje zo skrytosťi, z neurčitosťi, z nebytia – trojica týchto pojmov vyjadruje to isté práve tak, ako nasledujúca trojica vyjadruje identický opak – do neskrytosťi, určitosťi, do bytia. *Poiétés* je teda tým, kto vyvádzza vec zo skrytosťi k jej vlastnému výrazu, k neskrytosťi, ktorá – v Heideggerovom zmysle – je sama pravdou (*alétheia*). Pravda je tým, čím táto vec sama ako neskrytosť je.

najčastejšie hovoríme, znamená pred týmto vzhliadnutým až zmeravieť, od ohromenia ochromiť, v úzase postáť. To, čo predstavovala účasť na náboženskej slávnosti, nebolo nič iné, než takéto „v úzase postáť“, než zverenie sa do rúk vzhliadnutého, a zo slávnosti, z ktorej *theóros* – zotravávajúc v rukách vzhliadnutého – odchádzal, odchádzal premenený. Koľkí veštci v Platonových dialógoch vyšli ako veštci práve z takejto premeny! A koľkí básnici! V ich premene sa ukazovalo živé posolstvo slávnosti, ktoré sa šírilo ďalej a z ktorého vyrastali napokon aj dobro a poriadok v *polis*.

*Theória* v pôvodnom význame preto neznamenala – tak ako rozumieme teórii dnes v zmysle spredmetňujúcej činnosti rozumu – vykázanie „veci“ do ríše predmetov. Práve naopak: bola prehovorením tejto veci samej, dokonca – v zmysle *theórie* – prehovorením tej najvyššej „veci“<sup>3</sup>

*Theória* vyjadruje v prvom rade *zážitok*. Poslaním vyslanca *polis*, účastníka náboženskej slávnosti, ako som už povedal, bolo vyjaviť ono skryté posolstvo slávnosti, priniest oňom zvest. *Theóros*, ten, ktorý je oslovený slávnosťou, stáva sa rozozneným týmto hlasom, znie, hovorí týmto hlasom počutého. Vyslovuje to, čoho bol svedkom, prehovára tým, čo zažil, zjavuje to, čo bolo skryté. Tak ako umelec, *technités* pretavuje tajomný hlas skrytosti do eidetickej určitosti diela, *theóros*, v zážitku božského, privádza do neskrytosťi toto božské samo tým, že nadobúda podobu božského: jeho dielom je vyjavenie božského, ktoré – ako vyjavenie – je vyjavením skrže podobu, skrže tvar. Preto možno povedať, že bytie božského – prinajmenšom v gréckom období – spočívalo výlučne v jeho ukazovaní sa. Božské sa stalo

---

<sup>3</sup> Tento aspekt *theórie*, domnievam sa, ostáva zachovaný aj v dialógu *Faidros*, kde Platon razí výraz *theórie* už na - jemu vlastnej – filozofickej úrovni. Klúčom k takému pochopeniu *theórie* je práve Platonova myšlienka *anamnésis*.

„Spomínanie“ neznamená to, čo zámerne dolujeme z pamäti. Väčšmi ako činom je spomínanie výrazom trpnosti. Niečo v nás predsa spomienky vyvoláva a niečo zase nie, a to, čo nás k spomienkam privádza, voči tomu sme spravidla bezmocní – spomienky akoby nás prepadli a diali sa mimo našej vôle. Takto je u Platona spomínanie vyvolávané zážitkom krásnych tiel. Sám Platon nás však implicitne varuje, aby sme spomienky nechápalí povrchne ako iba spomienky na to, čo raz bolo a čo už nie je. Iba vtedy, „ak človek dokáže správne použiť tieto spomienky, (...) stáva sa skutočne dokonalým“ (Platon 1990a, 249C). „Správne použiť tieto spomienky“ však neznamená iba *navracanie sa* do dávnych čias, ale väčšmi *prinavracanie si* týchto čias, vyvolávanie minulého z jeho minulosti a zotrávanie s ním. Spomínanie je v pravom slova zmysle kriesením toho, čo bolo, čo sa však vo vzkriesení ukazuje ako to, čo nejakým spôsobom stále je, čo stále trvá, stále pôsobí – bytie vzkrieseného spočíva v jeho neodvolateľnej platnosti. Zážitok krásy, vyvolávajúci spomienky na božský pôvod duše, nestavia pred človeka fixne uzavretý stratený čas, ale ako znamenie, ako pripomienka je pokynom hľadania tohto *strateného času*; zážitok krásnych tiel prezrádza do prítomnosti otvorené posolstvo minulosti, ktoré musí byť znova, nanovo prečítané. Platonove rozpomnenie sa na svet idei nie je spomienkou na niečo, v čom ľudská duša spočívala a odkiaľ sa dostala na svet, ale je aktualizáciou tohto prvobytného stavu, jeho sprítomnením a ako sprítomnenie predstavuje neustály nárok kladený na dušu človeka. Preto môže Platon napokon aj povedať, že „iba duša filozofa (...) ostáva v spomienke pri tých bytiach, pri ktorých je boh, a preto je božská“ (Platon 1990a, 249C).

určitým, prešlo zo skrytosti do neskrytosti, a teda – v duchu Platonových spomínaných slov – stalo sa bytím. *Theória* sa preto v základe ukazuje ako *poiésis*, a síce ako *poiésis* v najhlbšom zmysle tohto slova práve preto, že jej dielom je to „najvyššie dielo“.

**Poiesis ako rozmer praxe.** V súvislosti s praxou sa obmedzí na emblematický pojem antickej praxe, ktorým je Aristotelova *fronésis*. V rozumnosti zdôrazňujem predovšetkým jej situačný rozmer. Situáciu si spravidla nevolíme, v situácii sa ocitáme. *Fronésis* znamená porozumieť tomu, v čom sa ocitáme, k čomu nás – ako ocitnutých sa – táto situácia vyzýva. Každá situácia je totiž výzvou a ako výzva znamená príležitosť. Príležitosť, ako hovoríme, môžeme využiť, príležitosť môžeme však rovnako aj prepáť.

Rozumnosťou nadaného človeka preto nazývame toho, kto voči tejto výzve, ponúkanej situáciou nezostáva slepý, ale sa tejto výzvy chopí, a to takým spôsobom, že to, čo v situácii na neho dolieha, môže premeniť na svoj vlastný čin, na svoje dielo. V tomto zmysle možno povedať, že každá situácia nám nahráva – a to aj vtedy, keď – na prvý pohľad – zjavne hrá proti nám. To však, že nám nahráva, neznamená, že v nej prvoplánovo sledujeme alebo máme sledovať výlučne vlastné záujmy. Pochopiť situáciu, v ktorej sme sa ocitli, ako výzvu, predpokladá určité sebazabudnutie; znamená sledovať – väčšmi ako svoje vlastné záujmy – záujmy toho, k čomu sme vyzvaní, to, kým by sme – ako vyzvaní – mali byť<sup>4</sup>. To, čo je kladené situáciou ako výzva, je preto výzvou k zdokonaleniu, k lepšiemu života, je príležitosťou pre tento lepší život, a to, čo sa od rozumného človeka očakáva, nie je nič iné než to, aby tejto príležitosti k zdokonaleniu vyšiel v ústrety.

Rozumný človek preto výzve kladenej situáciou odpovedá takým spôsobom, že sa prostredníctvom tejto výzvy stáva tým, kým má byť. Tento normatívny apel ale neznamená len akési priopodobnenie sa nejakému vopred danému vzoru. Nijakého predobrazu v otázkach konania, dobrého života totiž nict. Presnosť etiky nie je presnosťou metafyziky. Aristoteles nám chce povedať niečo iné: to, „kým má človek byť“, neznamená iné než to, kým človek od prirodzenosti je – kým je, ale takpovediac netušene, skryto.

---

<sup>4</sup> „(...) znakom rozumného človeka je schopnosť správne uvažovať o tom, čo je pre neho dobré a prospiešné, nie však čiastočne (...), ale o tom, čo slúži správne vedenému životu vôbec“ (Aristotelés 1996, 1140a 25).

Účelom a cieľom každej veci je predsa prirodzenosť tejto veci<sup>5</sup>; preto sa v správnych rozhodnutiach, ktoré človek robí, a v správnych činoch, ktoré koná, ukazuje to, čím človek ako tento človek je, vychádza na povrch jeho skrytá, vlastná prirodzenosť, ukazuje sa ono nezjavné, ktoré nazývame *fysis*.

To je dôvodom, pre ktorý Aristoteles kladie taký veľký dôraz na „situáciu“. Tam totiž, zoči-voči nepredvídateľnému, kde na človeka dolieha priazeň či nepriazeň náhod, tam sa ohlasuje ľudská prirodzenosť, tam sa ukazuje to, čím človek od prirodzenosti je: objavuje svoju vlastnú podobu tým, že v rozhodnutiach a skutkoch, ktoré činí, túto svoju vlastnú podobu vytvára. Ono vytvárané, ktoré nazývame životom, je napokon oným objavovaným, a to nazývame „dobrým životom“. Preto je len „dobrý život“ v pravom slova zmysle životom človeka: je totiž uskutočnením jeho prirodzenosti.

Spomeňme si v tejto súvislosti na Platonovu definíciu *poiésis* ako privádzania „z nebytia do bytia“. V bytí, ako som povedal, sa dostáva k slovu skrytá podstata veci. V tomto zmysle je Aristotelov cnostný občan *polis* práve tak *poiétom*, ako bol *poiétom technités* či *theóros*. Tam, kde *technités* privádza „z nebytia do bytia“ dielo ako *eidos*, tam, kde *theóros* vyjavuje božské tým, že nadobúda jeho podobu, tam je dielom rozumného človeka jeho ľudský život sám.

### **3. *Poiésis* ako otvorená otázka pre modernú filozofiu**

Na základe doterajších úvah, domnievam sa, *poiésis* v pôvodnom gréckom kontexte nemožno považovať za nejakú samostatnú činnosť, ktorá by bola od iných činností oddeliteľná<sup>6</sup>. Väčšmi ako niečim špecifickým je skôr immanentným momentom celku antického života vôbec; je vyjadrením hlbokej skúsenosti základnej súvzťažnosti človeka a sveta, výrazom spriaznenosti oslovovaného s oslovujúcim. Túto slovnú dvojicu nevolím náhodne. Tam totiž, kde nás niečo oslovuje, tam tomu, čo nás oslovuje, venujeme pozornosť. Svojím oslovením nás nalaďuje na započúvanie sa do jeho vlastného hlasu. To, čo nás oslovuje, oslovuje nás ako „nás“. Tam, v

<sup>5</sup> „(...) prirodzenosť je konečný stav; pretože aká je každá jednotlivá vec po ukončení svojho vývoja, tomu hovoríme prirodzenosť každej jednotlivej veci, ako napríklad človeka, koňa alebo domu“ (Aristotelés 1998, 1252b 32).

<sup>6</sup> Polemiku o charaktere *poiésis*, teda o tom, či ide – vo vzťahu k *praxis* – o celkom „iný typ činnosti“ alebo len o iný aspekt činnosti sumarizuje J. Čapek. Porov.: (Čapek 2007, 100-104).

každodennosti, kdekoľvek, kde nás niekto oslovuje, oslovuje nás po mene. Meno je tým, čím nás ten niekto volá, je tým, na čo počujeme. Meno je tým, čo nás stavia do pozoru pred jeho samotným hlasom. Ale nielen to. Na meno počujeme, pretože neodmysliteľne patrí nám, je tým, s čím je bytosť identifikovaná, čo je bytosti vlastné. Preto je meno výlučne „vlastné meno“. Súvzťažnosť človeka a sveta, oslovovaného a oslovujúceho, preto prihovára v tom zmysle, že človek – ako oslovovaný – je oslovovaný po tom, čo je mu vlastné, čo sa ho bezprostredne týka, čím on sám *je*. To, čo je svet, je svetom potiaľ, pokial' sa mi prihovára; to, čo je svet, je svetom potiaľ, pokial' je *mojím* svetom. Toto „*mojím*“ však nemôžeme chápať v zmysle akéhosi privlastnenia a už vonkoncom nie v modernom význame vedeckého *seba-znázornenia*. To, čo je moje, „nie je to, čo patrí mne“, ako hovorí Kierkegaard v prvom diele *Bud'-alebo*, „ale to, čomu patrím ja, čo obsahuje celú moju bytosť, čo je moje potiaľ, pokial' mu patrím ja“ (Kierkegaard 2007, 416). Ak sa filozofia začína údivom – ako ostatne od Platona tradujeme –, potom tento údiv nie je údivom nad neznámym, nad cudzím, ale nad tým, čo sa človeku prihovára dôverou a známostou rečou, čo je človeku tak blízke, že to azda práve pre jeho blízkosť ani nevidí<sup>7</sup>. Svet, ktorý človeka oslovuje, zdáľka nie je svetom predmetov, je svetom, s ktorým je späť hlbšie, podstatnejšie, ale predovšetkým pôvodnejšie, než ako nám to ukazuje moderná veda, je svetom, *kterým* človek skôr „*je*“, *kterým* „*žije*“, než takým, o ktorom by *iba* „*vedel*“. Odvážim sa povedať, že základom celého gréckeho života – práve tak konania ako aj poznania – bola práve takáto bazálna skúsenosť oslovujúceho sveta.

Tam, kde je predmetný svet pre modernú vedu púhou ozvenou jej vlastného volania, tam je svet – aspoň tak ako mu rozumeli Gréci – primárne hlasom, ktorým sa nám prihovára tento svet sám, je hlasom, ktorým nás zároveň aj vyzýva k odpovedaniu.

*Poiésis* tak preniká celkom antickey skúsenosti, je vyjadrením dialektickej jednoty, v ktorej sa človek a svet snúbia navzájom. V tejto

<sup>7</sup> Nie nadarmo J. Lacroix spája údiv s obdivom, a to doslovne: „Obdiv, to v skutočnosti znamená údiv“ (Lacroix 1970, 68). Tak ako v obdive zabúdame samých seba, v zanietení pre druhé či pre druhého vystupujeme zo svojho ja, ako „*je* obdiv realizáciou toho najlepšieho, čo v sebe nosíme“ (Lacroix 1970, 69), tým, že sa vidíme v nejakom vzore, tak je údiv vlastným pátem filozofa preto, že sa v ňom vidí v tom, čo samotný údiv vyvoláva, že to, čo vyvoláva údiv, je tým, čo v sebe nosí. Ak je údiv začiatkom filozofie (Platon 1990c, 155D, Aristotelés 2008, 982b 12), potom je tento údiv výrazom jednoty: diviť sa, to predovšetkým znamená priznávať sa (*homologein*) k tomu, čo je – v Herakleitovom zmysle – *logos*.

súvislosti treba poznamenať, že ani Aristotelovo rozčlenenie vied, ktoré podáva v *Metafyzike*, na vedy teoretické, praktické a poietické<sup>8</sup>, túto základnú súvzťažnosť, túto integrálnu jednotu nielenže nepopiera, ale, naopak, predpokladá ju. Aristotelovo rozdelenie vied, ako vieme, je rozdelením na základe predmetu, ktorým sa jednotlivé vedy zaobrajú, a teda na základe cieľa, ktorý ich vedie. Práve táto orientácia podľa predmetu, podľa „veci samej“, bola charakteristická – v najširšom zmysle slova – práve pre *poiésis*. To, že Aristoteles hovorí aj o samostatnej poiétickej vede sice znamená, že jej vymedzuje konkrétnu oblasť pôsobenia, samostatný predmet, avšak samotné jej osamostatnenie je vedené tým, čo toto osamostatnenie spôsobuje a čo – v duchu *Metafyziky* – je súčno samo. Aristotelova katalogizácia vied preto nevyrastá z toho, s čím sa tak výrazne stretávame v modernej vede v podobe rozvrhujúceho rozumu, ale z vecí samých. Táto katalogizácia je tak sama vlastne odpoveďou – odpoveďou na to, ako sa nám prihovára sama vec. Vec je tým, na čo nás nabáda, k akej odpovedi nás vedie.

Tento motív sa ukazuje ako určujúci pre to, čo mám na mysli pod formuláciou „*poiésis* ako výzva pre modernú filozofiu“. Táto výzva je v prvom rade výzvou k obratu nášho myslenia. Obrat myslenia, o ktorý tu ide, nie je obratom k novým predmetom či tématom, k niečomu, čo by vo filozofickom diskurze doposiaľ absentovalo. *Poiésis* v takomto zmysle nie je novou témuou. Naopak, možnože je dokonca tým najstarším, čo nás zamestnáva a z čoho oddávna vyviera aj celok toho, čo nazývame filozofiou<sup>9</sup>. Pokiaľ hovoríme o *obrate* myslenia, myslíme tým obrat *myslenia* samotného, teda odvrat od takého myslenia, ktoré je iba pred-stavujúce a ktoré sa v nás – či už právom alebo neprávom – zafixovalo ako výlučné, k takému mysleniu, ktoré sa v nás skôr deje, ktoré vyviera väčšmi z účasti, než z nejakej vedomej aktivity subjektu<sup>10</sup>.

V tomto zmysle nachádzame u Grékov veľmi silnú inšpiráciu, aj keď nemôžeme zostať iba pri nich. Od čias gréckej filozofie sa v našom myslení totiž udialo niečo, čo nemožno už obísť, čo si vyžaduje hlbokú filozofickú

---

<sup>8</sup> Porov.: Aristoteles 2008, 1064a 10.

<sup>9</sup> Napriek „rozmanitosti nálad myslenia“ ostáva filozofia – aspoň podľa M. Heideggera – stále jedným a tým istým. Porov.: Heidegger 2006, 113-145.

<sup>10</sup> Gadamerovo tvrdenie, „že „filozofia“ je stále tou istou udalosťou ľudského bytia, vyznačujúcou človeka ako človeka, a že v nej neexistuje pokrok, ale iba účastenstvo“ (Gadamer 2010, 9), je, podľa môjho názoru, azda najpregnantnejšou formuláciou myšlienky filozofickej hermeneutiky, poukazujúcej na neudržateľnosť výlučnosti onoho objektivizujúceho myslenia.

reflexiu, rozsahom azda podobnú tej gréckej. Nejde predsa o to, aby sme mysleli tak, ako mysleli Gréci. Grécke myslenie je už v istom zmysle pre nás neprístupné. Patrí minulosti. A spolu s ním zostávajú nám neprístupnými aj všetky *archai*, ktoré zobúdzali grécku myseľ. Kde sa Gréci navracali k prapočiatkom, tam my – žijúci už nie len vo svete, ale aj v dejinách – vieme, že každý návrat je napokon ďalším krokom vpred, že počiatok je – kierkegardovsky povedané – vecou nekonečnej reflexie.

Hoci je myšlienka *poiésis* pôvodne grécka, nejde len o to, aby sme ju vyextrahovali z jej pôvodného kontextu, vtesnali do súradníc nášho súčasného sveta, a tým sa ju snažili nejakým spôsobom napodobňovať; túto myšlienku skôr vnímam ako posolstvo, ono posolstvo, ktoré – naprieč dejinami – v rôznosti podaní hovorí napokon stále to isté.

## Literatúra

- ARISTOTELÉS (1996): *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek.
- ARISTOTELÉS (2008): *Metafyzika*. Praha: Rezek.
- ARISTOTELÉS (1998): *Politika*. Praha: Rezek.
- ČAPEK, J. (2007): *Jednání a situace*. Praha: OIKOYMENH.
- HEIDEGGER, M. (2006): *Co je to – filosofie?*. In: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 113-147.
- HEIDEGGER, M. (2004a): *Otázka techniky*. In: *Věda, technika a zamýšlení*. Praha: OIKOYMENH , 7-36.
- HEIDEGGER, M. (2004b): *Věda a zamýšlení*. In: *Věda, technika a zamýšlení*. Praha: OIKOYMENH, 36-61.
- GADAMER, H.-G. (2010): *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem*. Praha: OIKOYMENH.
- KANT, I. (1979): *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda.
- KIERKEGAARD, S. (2007): *Zvodcov denník*. In: *Bud'-alebo*. Bratislava: Kalligram, 313-455.
- LACROIX, J. (1970): *O Obdivu*. In *Smysl člověka*. Praha: Vyšehrad, 67-71.
- PLATÓN (1990a): *Faidros*. In: *Dialógy I*. Bratislava: Tatran, 797-857.
- PLATÓN (1990b): *Symposion*. In: *Dialógy I*. Bratislava: Tatran, 665-721.
- PLATÓN (1990c): *Teaitetos*. In: *Dialógy II*. Bratislava: Tatran, 423-515.

## „A PICTURE HOLDS US CAPATIVE”: IDEOLOGY, IDENTITY AND THE PROCESS OF RECOGNITION

SEBASTIAN BANDELIN, Philipps-Universität, Marburg

The theory of recognition is an important approach for the development and normative foundation of a critical social theory. One central thesis is here that the formation of a positive personal identity depends on the affirmation by others in contexts of mutual recognition and that this affirmation is the decisive normative criteria for the constitution of social institutions. But insofar as this personal identity is in many cases only conceived as an identification of the actor with his own qualities and abilities, it follows that the social context, in which this positive personal identity is achieved, remains arbitrary. The trouble is here that the affirmation of a certain personal identity may than correspond to the existing expectations of the actor and ensure his integrity but at the same also reaffirm the power relations of the social context, in which this identity was formed. I want to develop in the second part of my paper an alternative, which may help to avoid this problem. Recognizing has to be conceived not as a affirmation of an already existing identity, but as a social process. In this process the actors are always confronted with unintended social consequences of their actions for others and are therefore led to a crisis and reformulation of their actual personal identity. Mutual critique is in this view the condition to elucidate the action-guiding dispositions and beliefs of actors and social groups and to come to a better self-understanding. In consequence, critique refers to blockades of this process of experience, in which existing practical identities and institutionalized rules are questioned and reformulated.

**Keywords:** Ideology – Justice - Identity – Recognition

The theory of recognition is an important approach for the development and normative foundation of a critical social theory. With the concept of recognition Honneth tries to elaborate the normative foundations of critique and to connect given experiences of injustice and claims for respect with social movements and transformations of the whole society. I want to show in this paper that these intentions of Honneth's theory can only be realized if some of its key-concepts, especially those of practical identity, are reformulated and based on other foundations. But before I come to this, it may be helpful to structure and to summarize this complex program of a critical social theory by distinguishing the three following points:

First, Honneth's theory includes a concept of social justice. The central idea is that the possibility of actors to achieve within their social relations a positive self-conception or a positive practical identity has to count as the central criterion to evaluate the justice or injustice of the social order in question. This positive practical identity is conceived as a result of an identification of the actor with his own wishes and abilities. I will say more about this in the following part. Second, it is said that such an identification and thereby the formation of a positive practical identity is only possible if these abilities and wishes of the actors are also affirmed or recognized by others. And this affirmation must find its own expression not only in isolated

acts or on the level of direct interaction but also on an institutional level (Honneth 2000: 57). Third, the normative development of a society is in this perspective the result of a conflict, in which social groups and movements struggle to fulfil their claims for recognition. But the claims for recognition of these social groups and movements need to be justified. And such a justification cannot be based on essential features of the human nature or transhistorical norms. Rather, it has to refer to the norms of recognition, which are established within a given society. These norms, as Honneth interprets them, shape our character and whole world-view in such a deep manner that it is nearly impossible to distance ourselves from them. They form our practical identities as ways we understand ourselves as actors. Love and the satisfaction of needs in the sphere of personal relations, respect in the sphere of formal rights and social esteem in the sphere of social division of labour can count as such norms. They define what we can legitimately expect from others within a certain sphere of interaction. In this way, the articulation of claims has to be justified by showing that accepted norms of recognition are not fully realized within a certain context or within a certain institution. In consequence, justified critique is here always bound to an already existing normative consensus and it seems impossible, that it will overcome it (Boltanski and Honneth 2009, 97).

In what follows, I will try to reconstruct and to criticize these three points of Honneth's argumentation and to develop an alternative, inspired by the social philosophy of Hegel and its pragmatist reinterpretation.

I will come to the first point. To clarify the concept of a positive practical identity, the central criterion for social justice in his theory, Honneth goes back to analytical considerations about this topic, especially those of Harry G. Frankfurt (cf. Honneth 1994: 327). According to this the practical identity of a person is given by her identification with her own wishes and abilities. It is an essential characteristic of human beings that they are not directly pushed by their wishes and desires, but that they are able to evaluate them, to identify with some of them and to thereby decide which ones should guide their course of action. Therefore they need some deep values, or as he calls them in other contexts second order volitions, which are the basis of this evaluation of their wishes. „Someone has a desire

of the second order either when he wants simply to have a certain desire or when he wants a certain desire to be his will. In situations of the latter kind, I shall call his second order desires “second order volitions” [...]. Now it is having second order volitions [...] that I regard as essential to being a person” (Frankfurt 1971, 8). These evaluations or deep values constitute the character or practical identity of an actor which guides him in his practical decision making. The theory of recognition completes this conception by claiming that persons need the affirmation or the recognition of others to build up such stable identifications and to develop a positive practical identity. With this argument, recognition given by others and by social institutions is the necessary condition for the formation of a practical identity and for the realization of social justice, but at the same time the social relations in which the actors recognize each other have no influence on the content of that practical identity. This point needs of course some clarification. What counts as recognizable, which qualities of the actors are affirmed by others and what can therefore constitute their practical identity, is always bound to an existing normative order. Thus, the actions and qualities we estimate change with the development of social institutions. But the problem remains that this concept of practical identity is nevertheless individualistic or self-centered. This means here that the content of the practical identity of an actor is only defined by his relations to his own qualities and not by his relationship to his social environment. In this conception, recognition is in danger of being used only for instrumental reasons. Social relations and institutions can be seen by the actor only as means for his own ends: for the realization and stabilization of his own practical identity. On the other side, insofar as personal identity is in many cases only conceived as an identification of the actor with his own qualities and abilities, it follows that the social context in which this positive personal identity is achieved remains arbitrary. This is not only an abstract philosophical, or, as Honneth puts it, historical problem. To take a concrete example: Some companies established arrangements like the “election to the worker or colleague of the month”. They thereby want to compensate motivational problems of their employees and strengthen their bindings to the company, but without giving them higher salaries or more decision-making

competences. In this case, the need to be recognized is used instrumentally: the company gives recognition, but it uses it as a means to motivate to the expected actions.

The trouble here is that the affirmation of a certain personal identity may correspond to the existing expectations of the actor and ensure his integrity, but at the same time reaffirm the power relations of the social context in which this identity was formed. As long as the actors achieve some kind of positive practical identity at all, there can be no critical discussion on the question of how and by whom it is determined who receives recognition and for what. The actors do not appear here as participants in the constitution and organization of their social relations but as needy receivers of means for their individual ends. With that Honneth's theory of recognition is open to criticisms which can be formulated on the background of Althusser's theory of ideology. This theory reflects the dependence of the isolated individual on established criteria of recognition. From this perspective these criteria of recognition also determine the demands the actors have to fulfill to get accepted within a given social order: it tries to show that some practical identities are nothing but an adaption to these demands (Althusser 2010, 96). In consequence, a critical reflection has to refer also to the demands these orders set as conditions of recognizability, as well as to the exclusions these conditions imply. Therefore the model of critique offered by Honneth is no longer sufficient: it is not enough to explain the normative grammar of social conflicts. Rather, a critical discussion and evaluation of basic assumptions implied in this grammar are necessary. Critique has to be conceived as critique *based* on these criteria of recognition as well as critique *of* these criteria itself. Especially if we have learned from the theory of recognition how much the self-understanding of individuals and social groups depends on the recognition of others, we have to take into account that this dependence could be exploited in asymmetrical relations in which only one side defines the criteria of recognition.

To avoid these problems, recognizing has to be conceived not as an affirmation of an already existing identity, but as a social process. In this process the actors and social groups are always confronted with unintended social consequences of their actions for others and are therefore led to a

crisis and reformulation of their actual practical identity. I think that some passages of the early writings of Hegel can be interpreted as a critique of an individualistic understanding of practical identity. He also has a normative ideal of mutual recognition, but it is impossible to understand this ideal by referring to the level of individualistic practical identity alone. He rather shows that the realization of a practical identity depends on the organization and creation of common relations. This becomes clear in parts of his phenomenology of spirit, in which he unfolds what he calls the “pure concept of recognition”. The actors and their actions are always embedded in a shared social context. That is the reason why an action can never count only as an expression of the self-understanding of the actor; it is at the same time also the creation of a relationship to other persons. Who is engaged into practical decision making never only refers to his own desires, abilities and deep values. He must also reflect on his relations to other persons, their claims, rights, etc. This implies that every practical identity, and hence the conceptions which guide our practical decision making, include not only a concept of the own self but also a concept of the other self. „A self-consciousness exists *for a self-consciousness*. Only so is it fact self-consciousness; for only in this way does the unity of itself in its otherness become explicit for it” (Hegel 1977: 110). The actor sees himself as a part in a common relation - and he sees the other as someone who sees himself also as a part in a common relation. The same idea was reformulated by John Dewey in the following way: „Each acts, insofar as the connection is known, in view of the connection. Individuals do the thinking, desiring and purposing, but *what they think of* is the consequences of their behavior upon that of others and that of others against themselves” (Dewey 1984, 250). The content of practical identity is here defined by the relationship to other actors. But that means that the realization of his intentions never depends on him alone. The actor can realize his practical identity, which includes, as we saw, always a concept of his own self and those of others, only insofar as this practical identity corresponds to that of the others. The others need to interpret their relationship in the same way as he does. „Each sees the other do the same as it does; each [...] does what it does only insofar as the other does the same. [...] Thus the action has a double significance not only

because it is directed against itself as well as against the other, but also because it is indivisibly the action of one as well as of the other" (Hegel 1977, 112).

But it cannot be taken for granted that all participants in a common relation have in fact a corresponding interpretation that they in fact understand themselves and others in the same way as the others do. Thus it is not self-evident that there is or always will be such a shared interpretation of the common situation. But if there is no corresponding interpretation, if the actor understands her own claims, rights and duties as well as the claims, rights and duties of others differently from the others, then the realization of their practical identities fails. That means: if there is such a difference, then there will also be a difference between the intentions of the actor and the factual social consequences caused by her actions. I will call this the difference between acting and doing. But to elucidate this difference between acting and doing the actor needs the reactions and responses of the others. The other is needed to become aware of the social consequences caused by the action or of its social meaning. It is only in communication with others that we learn whether something that we did can count as the realization of our practical identities, which includes, as we saw, always a concept of our own self and those of the others, or if we missed our claims. This mutual critique is the precondition to explicate the existing action-guiding beliefs, to evaluate them and eventually to reformulate them. We cannot know what we are before we act, because we need the reactions and the critique of others to reflect upon the preconditions of our actions, especially action-guiding beliefs and dispositions. In consequence, the normative ideal of recognition has to be placed on two levels. First, its realization depends on the question of whether the actors remain open minded for such a form of mutual critique and for the questioning of their existing practical identities. Second, it depends on an institutionalization of such a process of mutual critique and the possibility of every actor to participate in this process equally.

To summarize this point: In Honneth's conception recognition is always an affirmation of what someone actually is. In the proposed alternative, recognizing is the process in which someone learns that she did something

other than she expected. No-one can know who he or she is, before he has engaged in some kind of action. The reactions of others provoked by the social consequences of an action are the condition to achieve a deeper self-understanding, and this means to achieve a critical distance towards the own action-guiding beliefs and dispositions. Hence, recognizing is not an affirmation of an already existing practical identity but the possibility to become different.

And this holds not only on the level of the individual, but also on that of collective habits and institutions. Even if these institutions are established with the best intentions, no one can foresee the whole range of social consequences they may provoke. So what I called the difference between acting and doing, between the intentions of the actor and the social consequences of the action, reappears here on a higher level. It may be conceived as the difference between the ends these institutions were created for and the social reality they produce. To realize a Hegelian ideal of recognition on that level, a democratic public in the sense of John Dewey is needed. Such a democratic public has to give all actors the possibility to articulate how they are affected by the existing institutions and to formulate claims for a rearrangement. „The public consists of all those who are affected by the indirect consequences of transactions to such an extent that it is deemed necessary to have those consequences systematically cared for” (Dewey 1984, 245-246). This ideal of recognizing refers not to a perfect set of institutions but to the possibility to correct mistakes. The normative ideal of recognition has to be conceived as a social process in which social groups are confronted with unintended social consequences of their institutions and are therefore led to a crisis and reformulation of the norms guiding these institutions. „The formation of state must be an experimental process” (Dewey 1984, 256). The scope of such a public cannot be limited to a certain set of institutions, but it has to be expanded to all of them, especially the economy. „The idea of democracy is a wider and fuller idea than can be exemplified in the state even at its best. To be realized it must affect all modes of human association, the family, school, industry, religion” (Dewey 1984, 325). The democratic public is the realm in which a common elucidation of problematic social consequences of the existing institutions

takes place. This elucidation is then the background for a critical reflection on, and a reformulation of the guiding norms of these institutions. At the level of the individual, the reflection on social consequences is the condition for a critical distance towards the existing social norms. The difference to the conception of Honneth should be clear. For him, every claim for recognition has to be justified by referring to the existing normative order. In the alternative I proposed in this paper, recognizing is the process through which the existing social norms and institutions guided by these norms are questioned and reformulated. In consequence, critique refers to blockades of this process of experience in which existing practical identities and institutionalized rules are questioned and reformulated.

## Bibliography

- ALTHUSSER, L. (2010): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. VSA Verlag, Hamburg
- BOLTANSKI, L. - HONNETH, A. (2009): Soziologie der Kritik oder Kritische Soziologie? Ein Gespräch mit Robin Celikates, in: Jaeggi, R. and Wesche, T. (eds.): *Was ist Kritik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- DEWEY, J. (1984): The Public and its Problems. *John Dewey, The Later Works, Vl. 2: 1925-27*, Carbondale and Edwardsville
- HEGEL, G.W.F. (1977): *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller, Oxford
- HONNETH, A. (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- HONNETH, S. (2000): Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, In: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- HONNETH, A. (2003): Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Frazer. In: *Honneth, Axel und Frazer, Nancy, Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main
- FRANKFURT, Harry G. (1971): Freedom of the Will and the Concept of a Person , *The Journal of Philosophy*, Vol. 68: (1), 5-20.

## ENVIROMENTÁLNÍ ASPEKTY **BONDYHO INVALIDNÍCH SOUROZENCŮ**

MILAN CMÁR, Katedra filosofie FF UP, Pardubice

The goal of this contribution is to point out the environmental opinions of Egon Bondy which appeal in his work *Invalidní sourozenci*. The paper shows the role of environmental themes in author's philosophical conception and moreover, the connection between Bondy's environmental and philosophical ideas is highlighted. The further aim is to categorize Bondy's propositions to the environmental (or environmentally ethical) movements.

**Keywords:** Egon Bondy - Czech Philosophy - Environmental Philosophy – Nature - Classless Society

Hlavním úkolem tohoto příspěvku je ukázat, že Egona Bondyho nemusíme chápát pouze jako myslitele zabývajícího se ontologickými či axiologickými otázkami, ale i environmentální problematikou. Tímto krátkým článkem chci poukázat na to, jakým způsobem se objevují environmentální otázky v Bondyho díle<sup>1</sup>. Abych co nejvíce zúžil téma příspěvku, rozhodl jsem se vybrat pouze jedno dílo, Bondyho nejproslulejší prózu, *Invalidní sourozenci*<sup>2</sup>.

Před tím, než se pustíme do analýzy environmentálních tezí *Invalidních sourozenců*, je zapotřebí, abychom si ve stručnosti uvedli něco málo o filosofovi a o knize samotné. Egon Bondy (1930 – 2007), vlastním jménem Zbyněk Fišer, patří k nejvýznamnějším českým myslitelům druhé poloviny dvacátého století. Je autorem více jak padesáti prací z oblasti filosofie, prózy i poezie. Za hlavní body jeho filosofického tázaní můžeme pokládat koncept takzvané nesubstanční ontologie, otázky po smyslu lidského života či religionistická téma. Ve většině jeho prozaických děl a filosofických esejích se zřetelně objevuje kritika reálného socialismu či třídní společnosti. V polistopadové době se Bondy vymezuje rovněž proti vládnoucímu režimu a

<sup>1</sup> K dalším Bondyho dílům, ve kterých se objevují environmentální otázky, můžeme počítat např. filosofické práce *Útěcha z ontologie* (napsáno 1962) či *Juliiny otázky* (1970), z řady prozaických děl uvedeme *Nepovídka* (1983) nebo *Bezejmennou* (1987). Environmentální problematika se objevuje i v politologických esejích, např. v díle *O globalizaci* (2005).

<sup>2</sup> Omezená délka příspěvku nedovoluje, abychom se zaměřili na environmentální tématiku v Bondyho díle komplexněji. Je zapotřebí upozornit, že Bondyho environmentální stanoviska nejsou konzistentní, lépe řečeno – jeho postoj k environmentálním otázkám se často mění, i přesto ale můžeme tvrdit, že vždy zastává jakýsi pro-environmentální postoj. Nedá se tedy říci, že by Bondy za celou dobu tvorby zastával tatáž stanoviska (Viz Cmár 2012, 57).

je jedním z nejhlásitějších kritiků kapitalismu. Je jistě důležité připomenout si, že základem Bondyho filosofování je marxismus, respektive marxistická dialektika.

*Invalidní sourozenci* jsou filosofickým antiutopickým románem, který líčí možný vývoj lidstva v totalitním socialistickém režimu. Kniha představuje život člověka v daleké budoucnosti, který nenalezl smysl a význam svého života. Jeho existence je naprosto skeptická a nihilistická. *Invalidní sourozenci* jsou dílem, ve kterém jsou zřetelně patrný autorovy obavy ze zničení přírody lidstvem. Environmentální tématika je tedy jedním z ústředních motivů tohoto díla. Je nutné podotknout, že popisovaná společnost je alegorií k totalitní socialistické společnosti, jak ji viděl Bondy v sedmdesátých letech v Československu. Hlavní postavy, A. a B., neboli bratranc a sestřenice, jsou invalidními důchodci. Z pohledu socialistické společnosti v Československu představují skupinu intelektuálů, kteří byli ze společnosti ideologicky odstraněni.

Po obecném představení díla nám náleží podívat se, jaké environmentální problémy Bondy v románu reflektuje. Bondy v celém díle poukazuje na problémy člověka, který se soustavně nezodpovědně staví k životnímu prostředí. Environmentální tématika je v díle úzce spjata s kritikou totalitní společnosti, jež člověku brání v seberealizaci a v zodpovědném životním stylu. Román je prostoupen celou řadou motivů, jež symbolizují autorovu obavu o vývoj života na planetě jako takové.

Děj románu se odehrává na ostrově, který zůstal jako jediný kus země na planetě nezatopený vodou. Respektive nejen vodou samotnou, ale i směsi nejrůznějších olejů, chemikálií a odpadků. Bondy ironicky dodává, že ve vodách se nebylo možné utopit a to kvůli její hustotě. Podél cest na ostrově se tvořily obrovské kopce odpadků, které tam lidé vyhazovali. Odpadky se hromadily, jelikož „*s rozvojem páté vědecko-technické revoluce nebylo třeba sběru odpadových surovin, protože bylo lacinější vyrábět nejnovější umělé hmoty z volného dusíku a kyslíku v atmosféře*“ (Bondy 2002, 106). Z těchto tezí můžeme usuzovat, že otázka znečišťování planety člověkem byla pro Bondyho velice živá a aktuální. Bondy v díle znatelně kritizuje člověka jako vládce nad vším živým, odsuzuje jeho pánský přístup k okolnímu světu. Za

tragický stav životního prostoru si člověk může sám, protože „*se (mu) příšerně vymstilo jeho manipulování se vším, přírodou, rostlinstvem a zvířaty. Manipuloval tak dlouho, až došlo pravdy přísloví o tom, kdo čím zachází tím také schází... svět, vesmír, proud bytí, na nichž se (člověk) neuvěřitelným způsobem dopouštěl neuvěřitelných zhovadilostí, nechaly ho prostě v tom, co udělal*“ (Bondy 2002, 106).

Na ostrově nežili téměř žádní živočichové. Všechna hospodářská zvířata byla zabita při bombardování. Dříve žila na vesnicích, ale po zracionálizování a zcentralizování chovů byla přesunuta do velkovýroben, které byly zasaženy bombami, tak už na ostrově žádná hospodářská zvířata neexistovala. Elektronické iontové kypření již po několik staletí nahrazovalo tradiční způsoby zemědělského obdělávání půdy. Zemědělská úroda byla bezvýhradně závislá technice, která ji obhospodařovala. Kvůli nízkému počtu polí a přelidnění byly obyvatelé nuceni vyrábět potraviny synteticky. Obyčejná potrava se vyráběla z atmosférického dusíku a kyslíku, ty nejlepší potraviny poté ze syntetického uhlí či z umělého benzínu (Bondy 2002, 35).

Z těchto Bondyho myšlenek můžeme odvodit, že si plně ovědomoval a obával se problému úživnosti člověka na planetě, což je jeden z hlavních globálních environmentálních problémů dnešního světa. Za aktuální riziko dnešního světa se počítá rovněž související problém přelidnění planety, který Bondy v díle rovněž reflekтуje.

Další kritiku moderního člověka podává Bondy v lidské závislosti na technice. Právě technika totiž člověka odpoutává od bytostného vztahu k přírodě a tak ho z ní vyděluje. V románu je technika jednou z hlavních příčin katastrofálního stavu životního prostředí. Jestliže člověk ztratí i kvůli technice vztah ke svému přirozenému životnímu prostoru, nebrání mu tedy již nic k tomu, aby přírodu bezmezně ničil a rovněž ji svou technikou opanoval. Člověk není s to si uvědomit, že ničením přírody vlastně ničí i sebe samého, protože devastuje vlastní prostředí, které nutně potřebuje k životu. Bondy v románu ukazuje, že ani lidstvo, které je sebelépe technicky vyspělé, se neubrání ekologickým katastrofám. Bondy dodává, že „*za posledních 600 let se člověk dopustil neomluvitelných zhovadilostí. To už nebyly jen klukoviny*

páchané z dětinské nerozváženosti a sadismu. To byla víceméně uvědomělá abdikace na místo v řadách ostatních bytostí v univerzu“ (Bondy 2002, 166).

Hlavní hrdina románu (B. čili bratranec) je jediným obyvatelem ostrova, který si plně uvědomoval existenciální krizi, ve které se lidstvo nacházelo. Neustále se tázal, jak je možné, že lidstvo dospělo ke svému zániku a nenapravitelně zničilo okolní svět. Právě myšlenky bratrance dávají románu filosofický rozměr. Můžeme říci, že Bondy promlouvá ke čtenáři ústy svého hlavního hrdiny, jenž se zamýslí žalostným a nihilistickým osudem člověka. Bondy se táže „*jak mohou vůbec žít lidé, kteří necítí stále tak jako já tu neznámost naší a vůbec veškeré ontologické existence, kteří od probuzení do usnutí necítí tu naléhavou nutnost rozluštit ji, kteří necítí úzkostiplnou zodpovědnost ze svého života a necítí tíhu a prekérnost svého konání a svého životního díla*“ (Bondy 2002, 166).

Jedním z hlavních námětů díla je kritika konzumního stylu života. Bondy nazývá takovýto život životem pro konzumování. Člověk, jenž je v zajetí spotřeby, vidí svůj život pouze jedním zorným úhlem – zajímá ho jen materiální bohatství a to duchovní stojí zcela stranou. Konzumní člověk se tímto stává otrokem své práce a je neustálým spotřebitelem, který investuje vydělané peníze do znásobování svého blahobytu (Bondy 2002, 132). Kritiku konzumního stylu života můžeme považovat za jedno z hlavních témat *Invalidních sourozenců*. Je nabíledni, že tato Bondyho kritika úzce koresponduje s environmentální problematikou.

Kořeny ekologické krize Bondy spatřuje v třídní společnosti. Je přesvědčen, že člověk žijící v třídní společnosti, ať v socialistické nebo kapitalistické, je vždy ovlivněn vládnoucí třídou. Jinými slovy, člověk je zbaven své zodpovědnosti a svobody. Člověk podle Bondyho nedokáže převzít zodpovědnost za svůj život a tak ji odevzdává do rukou státu. Zodpovědnost je pro člověka riziko, kterému není hodně vystavovat. Jakmile člověk odevzdá zodpovědnost do jiných rukou, pak se vzdává následků svého chování. V přeneseném smyslu se tedy člověk žijící v třídní společnosti nedokáže zodpovědně vztahovat k životnímu prostředí, které pak

ustavičně ničí. Bondy je přesvědčen, že člověk je schopen vládnout si sám bez vládnoucí třídy<sup>3</sup>.

Doposud jsme si tedy ukázali jaké motivy s environmentální tématikou Bondy v *Invalidních sourozencích* předkládá. Můžeme tvrdit, že environmentální problematika je jedním z hlavních témat románu a prolíná se s filosofickými a politickými náměty díla. Otázka odpovědnosti člověka, odcizení člověka od přírody, problém třídní společnosti jako problém ekologický, technizace člověka a další téma mají místo nejen v *Invalidních sourozencích*, ale i v dalších Bondyho pracích, ať filosofických tak prozaických. Domnívám se, že Bondyho můžeme oprávněně označit za ekofilosofa či ekosofa. Nyní nám náleží abychom se pokusili zařadit Bondyho zelené myšlení do některého ze současných environmentálních směrů.

Použijeme – li Bondyho terminologii, člověk v třídní společnosti není schopen nalézt smysl a význam vlastní ontologické existence, ani ontologické existence veškerých jednotlivin ve skutečnosti a tudíž nedokáže správně najít takové hodnoty, které jsou důležité. Takový člověk není podle Bondyho absolutně schopen zachovávat nějaký pozitivní vztah k živému, poněvadž kdo nenaleze význam své vlastní existence, není s to najít význam a smysl skutečnosti, tedy přírody. Bondy jednoznačně upřednostňuje společnost beztřídní, kde neexistuje žádná vládnoucí nadřazená skupina, která by byla schopna ostatní členy společnosti vykořisťovat. V beztřídní společnosti je člověk svobodnou individualitou, která je schopná přijmout zodpovědnost za svoje jednání a učinit ho tak plně uvědomělým a to i v otázkách environmentálních. Podobně jako Bondy chápe environmentální problematiku úzce propojenou se společenským systémem sociální ekologie, jejímž hlavním představitelem a zakladatelem je americký myslitel Murray Bookchin.

Sociální ekologie je směr, který tvrdí, že ekologická krize „...je důsledkem krize společenské a v nápravě společnosti je proto třeba hledat i její řešení... Sociální ekologie slouží jako východisko ke kritice dnešních technologií, společenského uspořádání a zejména kapitalismu“ (Binka 2008,

---

<sup>3</sup> Díky myšlenkám o beztřídní společnosti, je Bondy politology považován za anarchistu (Tomek - Slačálek 2006, 578). Sám Bondy se tomuto zařazení nebrání, když říká: „Chcete-li dejte mne do škatulky k anarchistům. Nic proti tomu nemám“ (Bondy 1998, 36).

105). To znamená, že nepříznivý vztah k přírodnímu a všemu živému je dán hierarchicky uspořádanou společností a dominancí vládnoucích skupin v ní. Mohli bychom tedy říci, že Bondyho můžeme v tomto kontextu zařadit do skupiny sociálních ekologů, kteří vidí tragické zacházení vůči přírodě jako problém politický. Bookchin, stejně jako Bondy, spatřuje kořeny ekologických problémů v třídní společnosti a společenských problémů obecně.

V eseji *What is social ecology?* Bookchin tvrdí, že „...téměř všechny současné ekologické problémy vychází z hluboce zakořeněných problémů sociálních. A naopak, současné ekologické problémy nemohou být dostatečně pochopeny, tím méně vyřešeny, bez rozhodného vypořádání se současnými společenskými problémy“ (Bookchin, 1993). Bookchin vidí nápravu lidstva v přeměně třídní společnosti na společnost beztřídní. V beztřídní společnosti by vymizely veškeré společenské problémy mezi lidmi a rovněž by byl odstraněn nezodpovědný kořistnický přístup ke všemu živému. Bookchin upozorňuje, že „...již nemůžeme ignorovat působení hierarchické třídní společnosti na přírodu“ (Bookchin 1993). V tomto přístupu vidíme zřejmou paralelu mezi Bondyho environmentálně – politickým smýšlením a Bookchinovou sociální ekologií. Měli bychom uvést ještě jednu podobnost, která pojí Bondyho a Bookchinovo myšlení. Oba autoři jsou vnímáni jako zastánci anarchistického myšlení.

Je patrné, že v *Invalidních sourozencích* stojí Bondyho environmentální stanoviska na platformě antropocentrismu. Environmentální antropocentrismus můžeme vnímat jako snahu o zachování konceptu ústředního postavení člověka a zároveň přijmutí ochrany ostatních živých tvorů a životního prostředí, které znamenají pro člověka významnou hodnotu. V románu vyjadřuje Bondy obavu z výsledku lidské nadvlády nad vším živým. Upozorňuje na nebezpečí rozmachu technologií, na nezodpovědný přístup k přírodnímu, což může znamenat zničení planety. Tento Bondyho environmentální postoj bychom mohli přirovnat k takzvanému realistickému antropocentrismu, který uznává, že jediným, kdo může poznávat hodnoty, je člověk, ovšem jeho poznávání jej vede k postoji, který ochranu ne-lidských bytostí považuje za jednu z nejvyšších hodnot (Binka 2008, 99).

Závěrem si shrňme, jaká zelená stanoviska Bondy v románu zastává. V jeho tezích můžeme zřetelně vidět, že otázka ochrany životního prostředí zaujímá pro-environmentální postoj. Vyjadřuje obavu před exploatačním vztahem člověka k přírodě, který ztrácí odpovědnost vůči všemu živému v rámci třídní společnosti. Bondy rovněž varuje před znečištěním planety či před vyhubením veškerých živých tvorů. Tyto a další zelená téma *Invalidních sourozenců* nás opravňují zařadit Bondyho do skupiny filosofů, jejichž tázání je úzce spjato s environmentální problematikou. Bondyho tedy můžeme nazvat ekofilosofem. Na základě Bondyho environmentální stanovisek, jsme jeho myšlenky přirovnali k Bookchinově sociální ekologii a k environmentálnímu antropocentrismu.

## Literatúra

- BINKA, B. (2008): *Environmentální etika*. Brno: Masarykova univerzita.
- BONDY, E. (2001): *Bezejmenná*. Brno: „Zvláštní vydání...“
- BONDY, E. (1999): *Filosofické eseje. Svazek 1. Útěcha z ontologie*. Praha: DharmaGaia.
- BONDY, E. (1993): *Filosofické eseje. Svazek 2. Juliiny otázky a další eseje*. Praha: DharmaGaia.
- BONDY, E. (2002): *Invalidní sourozenci*. Brno: „Zvláštní vydání...“.
- BONDY, E. (1994): *Nepovídka*. Brno: „Zvláštní vydání...“.
- BONDY, E. (2005): *O globalizaci*. Brno: L. Marek.
- BONDY, E. (1998): *Týden v tichém městě*. Bratislava: PT.
- BOOKCHIN, M. (1993): *What is social ecology?* [online] Dostupné na: [www.anarchija.lt/images/pdf/Murray%20Bookchin%20-%201993%20-%20What%20Is%20Social%20Ecology.pdf](http://www.anarchija.lt/images/pdf/Murray%20Bookchin%20-%201993%20-%20What%20Is%20Social%20Ecology.pdf). (Datum návštěvy: 12.3. 2013).
- CMÁR, M. (2012): *Environmentální dimenze vybraných děl Josefa Šafaříka a Egonu Bondyho* (diplomová práce). Brno: Masarykova univerzita.

TOMEK, V., SLAČÁLEK, O. (2006): *Anarchismus: svoboda proti moci.*  
Praha: Vyšehrad.

## KONSEKVENCIALISTICKÁ KRITIKA NÁSILNÝCH POČÍTAČOVÝCH HER

PETR DVORÁK, Katedra filosofie FF UP, Olomouc

Some people believe that playing violent computer games is morally objectionable. These claims are often grounded in various ethical theories. In my paper I argue that consequentialist arguments against violent computer games are too weak. The proposed causal link between playing violent games and subsequent real-life violence is unproven and benefits gained from playing are probably larger than its costs – and if we claim that they are smaller, we must be willing to re-evaluate moral status of many other human activities.

**Keywords:** Ethics - Computer Games – Consequentialism – Utilitarianism - Violence

Počítačové hry se v posledních letech staly významným kulturním fenoménem. Souběžně s tím se rozvíjí i jejich reflexe ve společenských vědách. Počítačové hry se také etablovaly jako nové téma aplikované etiky (Sicart 2009). Etických otázek souvisejících s počítačovými hrami je celá řada (Zagal 2009), ale zájem veřejnosti nejvíce vzbuzuje problematika násilí ve hrách<sup>1</sup>, které se chci ve svém příspěvku věnovat. Pokud je mi známo, toto téma nebylo dosud v české či slovenské filosofii řešeno. Je zajímavé i proto, že představuje jeden z případů, kdy nás rozvoj informačních technologií (umožňujících vytvářet komplexní simulovanou realitu) staví před zcela nové etické problémy.

Je špatné hrát násilné počítačové hry? Jsou hry, ve kterých se hráči aktivně zapojují do simulovaného okrádání, ubližování (série GTA) či brutálního vraždění (Manhunt) z morálního hlediska odsouzení hodné? Je správné, že podobné hry vznikají? Na trhu s hrami je podle agentury PEGI přes 1000 násilných titulů (PEGI 2011), z nichž mnohé jsou mezi hráči velmi oblíbené, prodávají se ve stovkách miliónů kopií a jsou glorifikované herní komunitou i novináři.

Z reakcí veřejnosti na násilné hry a ze snahy některých politiků o jejich regulaci lze soudit, že alespoň některým lidem připadají násilné hry morálne odsouzení hodné. Cílem tohoto textu je prozkoumat, zda je tato intuice ospravedlnitelná na základě jedné z klasických etických teorií –

---

<sup>1</sup> Problematika násilí ve hrách sahá poměrně daleko do počítačové historie – Kocurek uvádí jako příklad první násilné kontroverzní hry Death Race z roku 1976.

konsekvenčialismu, a to v jeho utilitaristické variantě<sup>2</sup>. Pro účely našeho článku odhlédnu od rozmanitosti zastávaných konsekvenčialistických a utilitaristických pozic (viz. Walter Sinnott-Armstrong 2011). Pod konsekvenčialismem budu široce chápat filosofickou teorii, jejímž jádrem je posuzování morálneho statusu jednání nikoli podle motivu či charakteru jednajúceho, ale výhradne podle jeho následků. Z hľadiska utilitarizmu je dobré jednání takové, jehož pozitívne následky prevažujú nad následky negatívne mi (Mill 2002). Jinými slovy, dobré je jednání, ktoré zvyšuje nebo alespoň zachováva well-being zúčastnených.

Ve známém masakru v americkom meste Columbine jeden ze útočníkov pojmenoval svoju zbraň po charaktere z násilné hry Doom a na jedné z nahrávek pořízených pred strelbou prohlašuje: „It's going to be like f...king Doom“ (Byrd 2007, 413). Podobné incidenty vedou k odsouzeniu hrania násilných her, ktoré média prezentujú ako jednu z príčin kriminálneho jednania. Odpúrci násilných her se domnívají, že tyto hry navádzajú hráče k agresívnumu jednaniu a že sú „tréninkovými simulátory pre zabijáky“ (Byrd 2007).

Jak by mohlo vypadat čistý konsekvenčialistický argument proti násilným hram? Ve své nejjednodušší podobe napríklad takto:

P1 Hranie násilných her má negatívne následky (je príčinným faktorem ubližujúceho jednania v reálnom svete).

P2 Negatívne následky hrania násilných her prevažujú nad pozitívne mi následky.

P3 Jednanie, jehož negatívne následky prevažujú nad pozitívne mi následky, je morálne odsouzeníhodné (utilitaristická teza).

Z Hrania násilných her je morálne odsouzeníhodné.

V našom textu budu považovať utilitaristickou tezu P3 za danou. Jde o obecnou utilitaristickou maximu tvrdiacu, že dobré jednanie zvyšuje well-being spoločnosti, zatímco špatné jednanie je takové, ktoré ho snižuje. Jestliže hranie násilných her vede k ubližujúcemu chovaniu, ktoré zpôsobuje utrpenie druhým,

---

<sup>2</sup> Násilné počítačové hry je možné kritizovať také z hľadiska deontologické etiky a etiky ctností. Rozebírat tyto alternatívne priblížky presahuje rámec článku, pre úvod do problematiky doporučují McCormick 2001.

a jestliže toto jednání není ospravedlněno podstatnějšími přínosy, jedná se o špatné jednání. To, co nás zajímá, jsou předpoklady P1 a P2.

Jednání, při kterém jeden člověk neoprávněně ublíží druhému, bude mít patrně mnoho příčin. Může jako jedna z těchto příčin figurovat hraní násilných her, tj. participace na aktech simulovaného násilí? Jaký vliv na chování člověka násilné hry mají? Mezi odborníky bohužel neexistuje konsensus ohledně vlivu násilných her na lidské chování. S jistou mírou zjednodušení se dá říci, že proti sobě stojí dva tábory. Na jedné straně jsou výzkumníci (např. Anderson, Bushman 2001, Bartholow, Sestir, Davis 2005 a jiní) tvrdící, že existuje dostatečná empirická evidence pro tvrzení, že hraní násilných počítačových her vede k vyšší míře agresivity a k násilnému chování v reálném životě. Tito badatelé se obvykle opírají o teorii sociálního učení a imitace. Podle tzv. Obecného Modelu Agreese (General Aggression Model – GAM) vyvinutého Andersonem dochází k tomu, že opakovaným hraním dochází k posilování a upevňování kognitivních schémat spojených s agresivitou, které jsou potom snadněji přístupné v reálném světě a aktivují se zejména ve stresujících situacích (Anderson 2001).

Na druhé straně stojí řada jejich kritiků, kteří poukazují zejména na metodologické problémy provedených experimentů a na publikační bias v oboru (např. Goldstein 2001, Freedman 2001, Ferguson 2005 a 2008). Ferguson a kol. předložili alternativu ke GAM: Podle této teorie je tendence k násilnému chování biologicky podmíněná a agresivita jako rys osobnosti se rozvíjí především v interakci s rodinným prostředím. Jedinci s tendencí k agresivnímu jednání reagují agresivně zejména v době, kdy jsou pod tlakem a typ agresivního jednání je zásadně ovlivněn sociálními vzory. Násilné hry mohou fungovat jako „stylistický katalyzátor“, t.j. násilní hráči počítačových her stylizují své jednání podle vzorců chování, se kterými se ve hrách setkávají. Ferguson tedy tvrdí, že hraní násilných her ovlivňuje pouze způsob násilného jednání a nezvyšuje míru jeho výskytu (Ferguson 2005)<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Další alternativa k výše uvedeným koncepcím – katarzní teorie – v současné době příliš populární není. Idea, že by počítačové hry mohly představovat pro hráče nástroj katarze a umožnit jim ventilovat agresivní sklon má jen velmi slabou empirickou podporu (Buckingham 2007). V jedné z nedávných studií (Denzler, Häfner, Förster 2011) se nicméně ukázalo, že vliv hraní násilné hry na následné chování hráče může být determinován záměrem, se kterým hráč ke hře přistupuje. Pokud bylo tímto záměrem explicitně ventilovat agresi, hraní vedlo ke snížení

Výsledky více než dvaceti let bádaní v oblasti násilných her jsou tedy nejednoznačné. Výzkumníci z obou táborů poskytují plauzibilní argumenty pro své pozice a příliš světla do situace nepřinesly ani rozsáhlé meta-analýzy provedených studií (Byrd 2007, Buckingham 2007). Rozhodnout, zda je první předpoklad konsekvenzialistického argumentu pravdivý či nikoli, jednodušeme zatím nedokážeme.

Uvažujme nicméně, že by první předpoklad pravdivý byl a že by hraní násilných her bylo kazuálním faktorem pro budoucí násilné chování. I v takovém případě ale zbývá prokázat druhý předpoklad, tedy že negativní následky hraní (tendence k násilí) převažují nad následky pozitivními. Jak bude vypadat cost-benefit analýza hraní násilných her<sup>4</sup>?

Na jedné straně váhy stojí již probírané udajné negativní následky. Nejzávažnější je vyšší pravděpodobnost ubližujícího jednání vůči ostatním. Dále se hovoří o riziku vzniku závislosti, zhoršeném školním prospěchu apod. (Ferguson, Coulson, Barnett 2011). Hraní her (včetně násilných) má ale i přínosy. V literatuře se uvádí zejména rozvoj gramotnosti, schopnosti řešit problémy, rozvoj senzomotorických schopností a budování pozitivního vztahu k novým technologiím (Dodig-Crnkovic, Larsson 2005; Reynolds 2002). Zdá se ale, že studie, které se snaží demonstrovat pozitivní vliv hraní her, trpí obdobnými metodologickými potížemi jako studie demonstrující jejich škodlivost, a v současné době jsou důkazy o výše zmíněných přínosech neprůkazné (Buckingham 2007). Musíme ale zvážit ještě jeden přínos hraní násilných her, který je nezpochybnitelný a rozhodující. Tyto hry přinášejí svým hráčům potěšení. Těžko si jinak vysvětlit, že se jich prodávají milióny kopií, získávají vysoká hodnocení v herních časopisech a vznikají kolem nich komunity nadšených hráčů.

To, na kterou stranu se utilitaristické váhy převáží, je dáno tím, jakou hodnotu potěšení získanému hraním přisoudíme. Je potěšení získané hraním zanedbatelné ve srovnání s rizikem násilného chování? McCormick upozorňuje, že pokud odpovíme kladně, budeme nuceni přehodnotit morální status celé řady jiných aktivit, které nám přinášejí potěšení, ale zároveň se

---

následné agresivity. Zdá se, že katarzní teorie není ještě zcela odepsána a výzkum v této oblasti by mohl přinést zajímavé výsledky.

<sup>4</sup> Reynolds se pokouší o utilitaristickou analýzu konkrétní hry (GTA3) a dochází k tomu, že u ní pozitivní přínosy hraní převažují nad negativními a že z konsekvenzialistické perspektivy hra není nemorální (Reynolds 2002).

sebou nesou podobná rizika. Jako příklad uvádí hraní a fandění fotbalu – zranění hráčů jsou při fotbalových zápasech poměrně častá, stejně jako škody na zdraví a na majetku při řádění fanoušků. Akceptovat tato rizika u jedné aktivity a neakceptovat je u druhé znamená zastávat nekonzistentní pozici. Pokud konsekvenčilista odsoudí z morálního hlediska násilné hry, měl by odsoudit i fotbal a další podobně riskantní aktivity, např. rallye závody (McCormick 2001).

Z výše uvedeného je zřejmé, že kritika násilných počítačových her z konsekvenčialistické perspektivy má řadu slabin. Tvrzení, že hraní násilných her vede k následnému násilnému chování je v současné době neprůkazné. I pokud by se ukázalo, že je toto tvrzení pravdivé, zbývá druhá obtíž. Konsekvenčialisticky jsme schopni ospravedlnit odsuzování násilných her pouze za cenu přehodnocení morálního statusu řady jiných aktivit – a je na zvážení, zda se nejedná o cenu příliš vysokou.

Jako slibnější se jeví kritizovat násilné hry z perspektivy etiky lidských práv nebo etiky ctností. Několik pokusů již bylo provedeno (Sicart 2009, Reynolds 2009, Coeckelbergh 2007), ale i tento přístup skrývá četná úskalí. Jedno je, domnívám se, jisté – hysterie, kterou často rozpoutají média v souvislosti s údajným vlivem násilných her na těžké kriminální činy, je neopodstatněná. Veřejnou debatu je zde třeba vést v racionálním duchu a založit ji na vědeckém výzkumu a důsledné filosofické analýze.

## Literatura

- ANDERSON, C.A., BUSHMAN, B.J. (2001): Effects of Violent Videogames on Behavior, Aggressive Cognition, Aggressive Affect, Physiological Arousal, and Prosocial Behavior: A Meta-Analytic Review of the Scientific Literature. *Psychological Science* 12 (5), 353 – 359.
- BARTHOLOW, B. D., SESTIR, M.A., DAVIS, E.B. (2005): Correlates and Consequences of Exposure to Video Game Violence: Hostile Personality, Empathy, and Aggressive Behavior. *Personality and Social Psychology Buletin* 31, 1573. Dostupné na:  
<http://psp.sagepub.com/content/31/11/1573.full.pdf+html>.
- BUCKINGHAM, D. (2007): *The Impact of the Media on Children and Young People with a particular focus on computer games and the internet*. Londýn:

Centre for the Study of Children, Youth and Media, Institute of Education, University of London. Dostupné na:

<http://dera.ioe.ac.uk/7363/1/Buckingham%20Impact%20of%20Media%20Literature%20Review%20for%20the%20Byron%20Review.pdf>.

BYRD, P. R. (2007): It's All Fun and Games until Someone Gets Hurt: The Effectiveness of Proposed Video-game legislation on Reducing Violence In Children. *Houston Law Review* 2007. Dostupné na:

<http://heinonline.org/HOL/LandingPage?collection=journals&handle=hein.journals/hulr44&div=19&id=&page=>.

COECKELBERGH, MARK (2007): Violent Computer Games, empathy and cosmopolitanism. *Ethics and Information Technology* (9), 219-231.

DENZLER, M., HÄFNER, M., FÖRSTER, J. (2011): He Just Wants to Play: How Goals Determine the Influence of Violent Computer Games on Aggression. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37 (12), 1644 – 1654.

FERGUSON, CH. J. (2005): The School Shooting / Violent Video Game Link: Causal Link or Moral Panic? *Journal of Investigative Psychology and Offender Profiling* (5).

FERGUSON, CH. J. (2011): Much Ado about Nothing: The Misestimation and Overinterpretation of Violent Videogame Effects in Eastern and Western Nations: Comment on Anderson et al. *Psychological Bulletin (American Psychological Association)* 136 (2), 174 – 178.

FERGUSON, CH. J., COULSON, M. BARNETT, B. (2011): A Meta-analysis of Pathological Gaming Prevalence and Comorbidity with Mental Health, Academic and Social Problems. *Journal of Psychiatric Research* 45, 1573 – 1578. Dostupné na

<http://www.tamiu.edu/~cferguson/Video%20Game%20Addiction.pdf>.

FERGUSON, CH. J., RUEDA, S. M., CRUZ, A. M., FERGUSON, D.E., FRITZ, S., SMITH, S.M. (2008): Violent Video Games and Aggression: Causal Relationship or Byproduct of Family Violence and Intrinsic Violence Motivation. *Criminal Justice and Behavior* 35 (3), 311-332. Dostupné na <http://www.tamiu.edu/~cferguson/CJBGames.pdf>.

- FREEDMAN, J. L. (2001): *Evaluating the Research on Violent Video Games*. Chicago: Cultural Policy Center. Dostupné na:  
<http://culturalpolicy.uchicago.edu/papers/2001-video-games/freedman.html>.
- GOLDSTEIN, J. (2001): *Does playing violent videogames cause aggressive behavior?* Chicago: Cultural Policy Center. Dostupné na:  
<http://culturalpolicy.uchicago.edu/papers/2001-video-games/goldstein.html>.
- GOLDSTEIN, J. (2005): Violent Video Games. In: Joost Raessens – Jeffrey Goldstein (eds.): *Handbook of Computer Game Studies*. The MIT Press, 341-359.
- KOCUREK, CARLY A. (2012): The Agony and the Exidy: A History of Video Game Violence and the Legacy of Death Race. *Game Studies* [online]. Dostupné na: [http://gamestudies.org/1201/articles/carly\\_kocurek](http://gamestudies.org/1201/articles/carly_kocurek).
- McCORMICK, M. (2001): Is it wrong to play violent video games? *Ethics and Information Technology* (3), 277 – 287.
- MILL, J. S. (2002): *Utilitarianism*. Amazon Digital Services.
- PEGI Annual Report 2011. Dostupné na: <http://www.isfe.eu/about-isfe/news/2011-pegi-annual-report>.
- REYNOLDS, R. (2002): Playing a "Good" Game: A Philosophical Approach to Understanding the Morality of Games. *IGDA 2002*. Dostupné na:  
[https://www.inst.cs.berkeley.edu/~cs10/fa09/dis/02/extra/reynolds\\_ethics.pdf](https://www.inst.cs.berkeley.edu/~cs10/fa09/dis/02/extra/reynolds_ethics.pdf)
- SICART, M. (2009): *Ethics of Computer games*. The MIT Press.
- SINNOT-ARMSTRONG, W. (2012): Consequentialism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*. Dostupné na:  
<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/consequentialism/>
- ZAGAL, J.P. (2009): Ethically Notable Videogames: Moral Dilemmas and Gameplay. *DIGRA*. Dostupné na:  
<http://www.digra.org/dl/db/09287.13336.pdf>.

## **PRINCÍP ZODPOVEDNOSTI V KONTEXTE ENVIROMENTÁLNEJ ETIKY**

MARTIN HUSÁRIK, Katedra filozofie, FF UCM, Trnava

Person's attitude to the environment has become one of the central themes of philosophical thinking in the present. Duty of humanity in the new paradigm is a responsible approach to future generations. Environmental ethics cannot be applying only traditional ethical theories, it has to deal with finding new ones. It promotes the ethic of responsibility for the future of the planet. Responsibility becomes a key concept of environmental ethics.

**Keywords:** Responsibility – Environmental Ethics – Hans Jonas

Vedecký pokrok priniesol ľudstvu okrem pozitívne vnímaných technologických výdobytkov aj množstvo problémov, ktoré presahujú do morálnej dimenzie. Technika sa v rukách človeka nestáva len užitočným nástrojom, ale je zároveň aj hrozbou. Obracia sa nielen proti človeku, ale aj proti životnému prostrediu. Tým, že ohrozuje podmienky pre život, núti človeka zaoberať sa nielen intersubjektívnymi vzťahmi, ale tiež prehodnocovať svoj vzťah k životnému prostrediu. Ochrana životného prostredia sa nestáva len predmetom ľudskej činnosti, ale je aj predmetom teoretického prístupu človeka k prírode. Postoj človeka k životnému prostrediu sa tak stáva jednou z centrálnych tém filozofického uvažovania v súčasnosti.

Kríza životného prostredia má korene v tom, ako človek chápal prírodu. Príroda bola vždy samostatnou entitou, mala vlastné zákony, ktoré človek nemohol ovplyvniť. Postavenie prírody voči človeku malo vždy nadradený charakter. Človek sa chápal ako prírodné bytie, ako súčasť prírody. Uvedomoval si svoju podriadenosť voči prírode a jej zákonitostiam, preto mu ani len nenapadlo, že by ich svojou činnosťou mohol narušiť, či dokonca trvalo zvrátiť. Tým sa aj jeho konanie voči prírode ako niečomu presahujúcemu jeho bytie, vnímalо ako neškodné, nevinné pohrávanie sa. Technologický pokrok tento vzťah zmenil. Nové paradigmatické poňatie vzťahu človeka a prírody mení i úlohu etiky. Sme tak vystavení otázke: má byť etika životného prostredia len aplikáciou tradičných etických teórií alebo

sa má zaoberať hľadaním nových?

Nový diskurz volá po nových normách dobra a zla, ktoré by reflektovali činnosť človeka vo vzťahu k prírode. Etika sa preto už nemôže dištancovať od reality, či ju dokonca interpretovať len v historickom, resp. sociokultúrnom kontexte. „Etika budovaná bez akceptovania pozornosti k tomuto nesporne existenčnému a súčasne antropogénne vzniknutému problému bude zrejme len ľažko zodpovedať teórii morálky, a to ani v prípade, že počíta len s deskriptívou rolou. Na druhej strane to však neznamená, že by akákoľvek etická teoretická aktivita mala byť prenesená na perspektívu environmentálnu, resp. bioetickú“ (Jemelka 2008, 18).

Technologický pokrok so sebou priniesol nárast moci, na základe čoho sa zmenila povaha ľudského konania. Koncentrácia moci v nesprávnych rukách môže mať fatálny vplyv na človeka i na životné prostredie (zneužívanie zbraní hromadného ničenia, likvidácia rádioaktívneho odpadu, a pod.). Keďže etika sa týka konania, resp. regulácie konania, je potrebné ju aplikovať na redukciu moci. A pretože nemáme takú etiku, ktorá by vhodne reagovala na technologický pokrok, a redukovala moc, je potrebné priať tézu, že zmenená povaha ľudského konania si vyžaduje aj zmenu etiky.

Nová oblasť, reprezentovaná technologickým pokrokom, v etike predstavuje nepopísaný papier. Nemecký filozof Hans Jonas poukazuje na potrebu rekonštrukcie etiky v duchu požiadaviek súčasnej technologickej spoločnosti. Podľa neho tradičná etika už nedokáže dať odpovede na otázky súčasnosti, pretože sa kvalitatívne zmenil kontext, v rámci ktorého uvažujeme o etických dimenziách konania. Doterajšie etické koncepcie nemuseli riešiť napríklad problémy podmienok pre život (v zmysle environmentálnom). Keďže neboli tak nastavené, nemôžu sa ani vyrovnať so situáciou, ktorá nastala. Etika sa tak v dobe technologického pokroku týka takého konania, ktoré má nevídany kauzálny dosah do budúcnosti, s nezvratnými následkami.<sup>1</sup> „Žiadna doterajšia etika nemusela brať ohľad na globálne podmienky ľudského života a na vzdialenosť budúcnosti, ani na existenciu ľudského rodu. To, že práve tie sú dnes v stávke, vyžaduje, stručne povedané, nové poňatie práv a povinností, pre ktoré žiadna predchádzajúca etika a metafyzika neponúkajú ani princípy, nehovoriac o hotovej náuke“

---

<sup>1</sup> Etika vo vzťahu k životnému prostrediu bola doteraz neutrálna.

(Jonas 1997, 29). Jonas vidí riešenie problému v novom poňatí pojmu *zodpovednosť*.<sup>2</sup> „Pri formulovaní svojej koncepcie zodpovednosti dal Jonas prednosť pojmu „princíp“ pred pojмami „hodnota“ alebo „cnosť“, pretože zodpovednosť pre neho predstavuje podstatu etiky ako najzákladnejšieho princípu, ktorý riadi akékoľvek myslenie o etične“ (Chalierová 1995, 5). Princíp zodpovednosti stavia jasný cieľ: „...zachovať človeka v trvalej mnohoznačnosti jeho slobody, ktorú nikdy nemôže zrušiť žiadna zmena okolností a zachovať neporušiteľnosť jeho sveta a jeho podstaty proti prešlapom jeho moci“ (Jonas 1997, 14-15). Jonas vo svojej antropologickej reflexii vníma človeka ako „pána tvorstva“, ktorý nielenže dominuje živočíšnej ríši, ale svojou aktivitou si podmaňuje aj neživú prírodu. Avšak vo vzťahu k smrti a prírodným živlom je stále bezradný. Tradičným etickým koncepciam Jonas vyčíta ich jednoznačnú antropocentrickú orientáciu, tzn. etické koncepcie sa nezaoberajú realitou mimo ľudského bytia ani otázkou možných vývojových zmien ľudskej existencie, teda otázkou budúcnosti. „Etika sa zaoberala len oblasťou toho, čo je tu a teraz, príležitostami, ako sa vytvárajú medzi ľuďmi a opakujúcimi sa situáciami, charakteristickými pre súkromný a verejný život. (...) Mravný svet sa skladá zo súčasníkov a jeho horizont budúcnosti je obmedzený na predpokladanú dobu ich života“ (Jonas 1997, 24-25). Napriek tomu, že Jonas kritizuje antropocentrické zameranie tradičných etických koncepcií, sám zastáva akýsi umiernený antropocentrismus, čo mu v konečnom dôsledku umožňuje formulovať silné argumenty v prospech zachovania podmienok pre trvalo udržateľný život.

V kritike etických teórií, ktoré sú podľa neho v ére technologického pokroku nepoužiteľné, zašiel tak ďaleko, že po vzore Kanta sformuloval vlastný kategorický imperatív. Kantov kategorický imperatív pritom podľa neho z morálneho hľadiska nemá etický, ale logický základ. Vyjadruje logickú únosnosť alebo neúnosnosť, nie však mravný súhlas alebo nesúhlas. Kantovi sa často vyčíta jeho rigoróznosť. Kategorický imperatív tak pôsobí chladne, ako pravidlo správania sa, vyplývajúce z povinnosti, odtrhnuté od reálneho života. Podľa Smrekovej takto založená morálka ústi do skepticizmu vo vzťahu k etike a jej možnostiam. Tento skepticizmus „...je podmienený

---

<sup>2</sup> Nejde o zavedenie nového pojmu. Pojem „zodpovednosť“ má v morálnej filozofii svoje relevantné postavenie. Jonas však rozširuje extenzitu pojmu smerom do budúcnosti.

predovšetkým permanentnou obavou z prevahy inštrumentálnej rationality (preferujúcej stratégiu racionálneho zvažovania nákladov a výhod cez prizmu vlastného záujmu) nad racionalistou hodnôt. Inštrumentálna racionalita sa orientuje na voľbu najlepších prostriedkov na dosiahnutie daných cieľov s vylúčením normatívnych faktorov rozhodovania (posúdenia hodnôt v rámci konania, ktoré je do istej miery racionálne). Pravda, ani najlepšie či z hľadiska predpokladaného efektu najvhodnejšie prostriedky ešte negarantujú, že cieľ bude morálne obhájiteľný. Naopak, vo svojich dôsledkoch môžu byť otvorené amorálne. Ukazuje sa, že úloha rozumu vo vzťahu k morálnym normám je protirečivá: rozum nielen odôvodňuje morálne normy, ale môže ich aj poprietiť“ (Smreková 1999, 15). Problém Kantovho kategorického imperatívu spočíva, podľa Jonasa, v tom, že je zameraný na prítomnosť a z hľadiska budúcich dopadov ľudského konania neberie do úvahy túto kauzalitu, v dôsledku čoho umožňuje aj také skutky, ktoré sa v budúcnosti môžu ukázať ako negatívne. Jonas pristúpil k formulácii svojho kategorického imperatívu nasledovne: „*Konaj tak, aby účinky tvojho konania boli zlúčiteľné s trvaním skutočne ľudského života na Zemi*“, alebo, vyjadrené negatívne: „*Konaj tak , aby účinky tvojho konania nezničili budúcu možnosť takéhoto života*“, alebo, jednoduchšie povedané: „*Neohrozuj podmienky neobmedzeného trvania ľudstva na Zemi*“, alebo, opäť pozitívne: „*Vezmi do úvahy svojej súčasnej voľby rovnako budúcu integritu človeka ako súčasť svojho chcenia*“ (Jonas 1997, 35). V tejto koncepcii Jonas vychádza z akéhosi prirodzeného ľudského pudu, a tým je snaha zachovať ľudský život (sebazáchova). Morálny vzťah k životnému prostrediu preto interpretuje na základe tejto snahy, a to tak, že berie do úvahy dlhodobý časový horizont ľudských potrieb a záujmov. „V predstave, že ľudstvo raz prestane existovať, však nespočíva žiadny vnútorný rozpor, a preto nie je vnútorný rozpor ani v predstave, že šťastie súčasných a najbližších nasledujúcich generácií je zaplatené nešťastím, či dokonca neexistenciou neskorších generácií – je v nej obsiahnutý práve tak málo, ako nakoniec v opačnom tvrdení, že existencia a šťastie neskorších generácií sú zaplatené nešťastím a z časti dokonca zničením súčasných“ (Jonas 1997, 34). Oproti Kantovmu kategorickému imperatívu, ktorý sa vzťahuje len na individuálne konanie vzhľadom na prítomnosť, pripája Jonas časový horizont, ktorý v logických operáciách

Kantovo kategorického imperatívu, vzťahujúcich sa k danej chvíli, absentuje. Jonas tak zakladá svoj princíp mravného zákona na zásade kolektívneho konania s časovým horizontom smerujúcim do budúcnosti, v ktorej vychádza z predpokladu, že Kantova etika ospravedlňuje aj zlé konanie, pretože nepočíta s budúcnosťou. „Podľa Jonasa je poslaním zodpovednosti to, aby si človek uchoval integritu svojho sveta a svojej podstaty v dobe, keď sú oboje ohrozené jeho vlastnou mocou“ (Chalierová 1995, 5). Jonasova koncepcia teda od človeka súčasnosti vyžaduje prevziať zodpovednosť za stav pozemskej reality mimo ľudského bytia a súčasne požaduje prijatie zodpovednosti za životy ďalších ľudských generácií v tom zmysle, že je našou povinnosťou zanechať im obývateľný svet. Ďalej upozorňuje, že hrozba ekologickej katastrofy nevyplýva len z možnosti zlyhania našich technológií (tzv. ekologickej havárie), ale že je viazaná i na úspešnosť techniky. Technologický pokrok totiž so sebou prináša okrem primárnych úžitkov pre ľudstvo a spoločnosť aj sekundárne následky, ktoré súvisia s využívaním technologických výdobytkov (napr. letecká doprava versus ozónová diera). Dokonca konštatuje, že: „Technologická moc ženie vpred, k cieľom takého druhu, ktoré boli predtým vyhradené utópiám“ (Jonas 1997, 48).

Významným momentom presadenia tejto novej zodpovednosti je obava o budúcnosť ľudského rodu. „Naša schopnosť tvoriť, konáť, ďaleko presahuje našu schopnosť predvídať, hodnotiť a posudzovať túto našu moc. V podstate platí, že všetko, čo je možné, sa môže stať“ (Palovičová 2012, 19). Túto obavu v súčasnosti nedokážeme vždy a vo všetkých aspektoch vymedziť presnou formuláciou konkrétnych rizík, čo však neznamená ich nereálnosť. Jonas preto odporúča rozvíjať tzv. „heuristiku strachu“ ako posilňovanie obáv z budúcich možných problémov. Heuristika strachu tvorí dôležitú súčasť jeho etiky. Je to pravidlo, ktoré ovláda akékoľvek morálne uvažovanie, doplnujúce rozumovú reflexiu nebezpečenstva, vyplývajúceho z nášho konania. Strach, podľa Jonasa, vyplýva z vedomia, „...že moderná doba so sebou nesie ohromnú moc, ktorú nie je možné porovnať so žiadnym predchádzajúcim obdobím, pretože ľudia nikdy nemali toľko sily a moci ako majú dnes“ (Jonas 1997, 58). To, že nevieme predvídať dopady našich činov vzhľadom na budúcnosť, by nás malo viest k čoraz väčšej pokore vzhľadom na využívanie

technologických výdobytkov.

Etika zodpovednosti pred nás kladie novú úlohu smerom k budúcnosti, a tou je predstava o vzdialených účinkoch. Ak prijmeme Jonasovu pozíciu, tak musíme uvažovať o dobrом alebo zlom, vzhľadom na budúce generácie. Takéto uvažovanie nás privedie k problému pravdepodobnosti, keďže s istotou nevieme predvídať dopady nášho konania. Budeme sa musieť rozhodovať medzi pravdepodobne dobrým alebo pravdepodobne zlým. Z hľadiska zabezpečenia budúcich dobier sa preto musíme zaoberať pravdepodobným zlom. Musíme eliminovať dôsledky zlého konania na minimum. „Korektnosť musí prevládať i vo vzťahu k budúcim generáciám, i tu musíme myslieť predovšetkým na dôsledky nášho konania, musíme myslieť na to, že okrem chcených a predvídanych dôsledkov sa vždy dostavia aj nechcené a nepredvídateľné dôsledky. Dnes je to tak, že zodpovednosť nesieme i za to, čo nevieme predvídať“ (Palovičová 2012, 33). Jonasovi však nejde len o konštrukciu etickej koncepcie, ale o možnosť jej prevodu do praxe. Spomenutá „heuristika strachu“ je tak nástrojom formovania morálneho subjektu, ktorý tak nadobúda nové podoby a formy pôsobnosti. Viac menej ide o to, že zlo je síce z nášho dnešného uhla pohľadu ľažšie identifikateľné, nie je však abstrakciou. Zlo je anonymné, súčasne má však nadindividuálny (kolektívny) dopad. V kolektívnom konaní sa negatívna činnosť človeka znásobuje, a tak nestačí, aby zodpovednosť bol vystavený iba jednotlivec. Kolektívny musí byť aj subjekt čeliaci zlu (spoločnosť a jej politická reprezentácia). Nový imperatív sa tak zameriava viac na verejnú politiku ako individuálne správanie, zároveň však nemožno z novej zodpovednosti vylúčiť ani jednotlivcov (napr. vlastníkov technológií). Najdôležitejšou sférou pôsobnosti tejto novej zodpovednosti je politika ako spôsob riadenia všeobecných záležitostí. „Našou povinnosťou by malo byť udržanie podmienok vhodných pre budúci život. Tento imperatív od nás vyžaduje nielen obozretne a zodpovedne hospodáriť s energetickými zdrojmi a zabrániť deštrukcii podmienok pre budúci život, ale aj chrániť prírodu pred sebou samou, pred jej sebazničením, pokiaľ je to v ľudských schopnostiach a možnostiach“ (Palovičová 2012, 78).

Jonasom prezentovaná etika zodpovednosti, z ktorej vyplýva, že treba chrániť, nie je len samotný ľudský život, ale život všetkého, čo môže byť z

časového hľadiska skôr alebo neskôr ohrozené, výrazne ovplyvnila environmentálnu etiku v posledných rokoch. Jonas zdôraznil potrebu založenia novej etiky v dôsledku imperatívu, ktorému ľudstvo doteraz nikdy nemuselo čeliť a ktorý sa objavil v súvislosti s technologickým pokrokom: je ním zachovanie trvalo udržateľných podmienok pre život. Tento imperatív nás nerobí zodpovedných konkrétnemu človeku resp. ľuďom, ale idei človeka, ktorá si žiada stelesnenie svojej existencie vo svete. Sme zodpovední voči ľudstvu ako takému a je našou povinnosťou umožniť trvanie ľudského života na Zemi. Takéto metafyzické chápanie človeka umožnilo Jonasovi postulovať silné argumenty v prospech ľudstva napriek tomu, že sa antropocentrizmu chcel vyhnúť. V kontexte súčasnej krízy životného prostredia Jonas upozornil na nevyhnutnosť rehabilitácie prírody v očiach modernej civilizácie, ktorá ju nemá vnímať len ako zdroj pre realizáciu ekonomických aktivít, ale v prvom rade ako nutnú podmienku ľudskej existencie.

## Literatúra

- CHALIEROVÁ, C. (1995): *Tři komentáře k filosofii H. Jonase a E. Lévinase*. Praha: Ježek.
- JONAS, H. (1997): *Princip odpovědnosti*. Praha: OIKOYEMENH.
- JEMELKA, P., LEŠNÁK, S. (2008): *Environmentálna etika*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.
- PALOVIČOVÁ, Z. (2012): *Úvod do environmentálnej etiky*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda.
- SMREKOVÁ, D., PALOVIČOVÁ, Z. (1999): *Podnikateľská a environmentálna etika*. Bratislava: Iris.

## STAROSTLIVOSŤ O DUŠU V PLATÓNOVOM DIALÓGU *ALKIBIÁDES I*

KATARÍNA JÁNOŠOVÁ, Katedra filozofie, Fakulta humanitných vied UMB, Banská Bystrica

The paper deals with Plato's conception of the care of the self in Plato's *Alkibiades*. The first part of the paper is a short introduction of the dialogue between *Sokrates* and *Alkibades*. The main problem, which is the way of the care of soul will be analyze in the next part of paper. The man has to know himself, and the self-knowledge is one of the preconditions of the self-care. Finally, I discuss the ways of knowledge of self-knowledge.

**Keywords:** Alkibiades – Plato – Care of Self – Self-Knowledge

Podľa mnohých názorov sa celá platónska náuka točí okolo pojmu duša a starostlivosti o dušu. Problematiku starostlivosti o dušu Platón rozpracováva vo viacerých dialógoch. V článku sa zameriame na jeden z nich, konkrétnie na dialóg *Alkibiádes I*. Dialóg rozsahovo patrí medzi kratšie Platónove diela, čo však neznamená jeho obsahovú chudobu. Dielo nesie so sebou zvláštny závoj skepticizmu ohľadom pravosti dialógu. V tomto článku sa ale nebudem pokúšať zodpovedať túto zložitú otázku autorstva dialógu a budeme hovoriť z pozície originality (pravosti) dialógu.

Skôr, ako sa pustíme do analýzy problému starostlivosti o dušu, stručne si priblížime štruktúru dialógu. Dielo predstavuje dôverný rozhovor medzi Sokratom a mladým Alkibiádom, ktorým Sokrates privádza Alkibiáda k sebareflexii a k poznaniu, čo je podmienkou politicko-spoločenského úspechu, resp. toho, aby sa Alkibiádes mohol stať dobrým vládcom v gréckej *polis*. Sokrates postupne dostáva zo začiatku sebavedomého a presvedčeného Alkibiáda do pasce svojej neistoty, a tak už zmätený Alkibiádes prichádza k záveru, že sám nevie, čo sa to s ním deje (Platón 1996, 116e)<sup>1</sup>. Priznáva, že v skutočnosti nepozná veci, o ktorých bol presvedčený, že ich pozná (Platón 1996, 118b). Sokrates tu reflektuje jeho stav nevedomosti a nevzdelanosti, v ktorom sa Alkibiádes vrhá do politickej činnosti. V tomto stave sa však nenachádza len mladý Alkibiádes, ale Sokrates konštatuje tento stav nevedomosti za bežný u väčšiny politikov. Na konci tejto časti dialógu prechádza Alkibiádes z nevedomej neznalosti do vedomej nevedomosti a je odhodlaný tento svoj súčasný stav zmeniť starostlivosťou o seba. Tu prichádzame k druhej časti dialógu, kde sa

---

<sup>1</sup> Pri ďalšej citácii z Platónovho dialógu budeme používať len čísla konkrétnych zlomkov.

prvýkrát objavuje pojem „starostlivosť“. Z teoretickej roviny dialógu nastáva zdánivo obrat a posun do praktickej roviny.

Na prvý pohľad sa nám môže zdať prvá pasáž dialógu irelevantná, hoci to tak nie je, pretože pokiaľ si niečoho nie sme vedomí, tak to predsa nemôžeme ani zmeniť. Dialóg vo svojej prvej časti predstavuje základnú podmienku toho, aby Alkibiádes dospel k motivácii na zmenu samého seba. Táto zmena sa však dá dosiahnuť jedine starostlivosťou o seba. Spomínaná zmena má viesť k obratu osobnosti na „najlepšieho“ (Platón 1996, 124e). Najlepším sa človek ale nestáva z ničoho nič, len tak náhodou, ale práve naopak - cieľavedomou a vytrvalou prácou. Sokrates sa však ďalej pýta, v čom presnejšie chce byť najlepší, s ohľadom na akú zdatnosť (124e). Alkibádes hned' odpovedá, že s ohľadom na tú, vďaka ktorej sa stane dobrým. Sokrates neváha ani chvíľu a pýta sa ďalej, v čom má byť tento človek dobrý. Alkibiádova odpoveď je, aby človek bol dobrý vo vybavovaní svojich vecí, konkrétnie v činnostiach, ktoré zariadené vznešení občania Atén.

Aby ctižiadostivému Alkibiádovi Sokrates zdôraznil ešte viac nutnosť starostlivosti, vedie ho k tomu, aby si ujasnil najprv to, kto majú byť jeho budúci politickí súperi (len Aténčania alebo skôr Spartania, či perzskí monarchovia). Poznanie budúceho súpera je pre Alkibiáda dôležité, pretože čím väčšieho a silnejšieho súpera máme, tým viac nás to núti, aby sme sa o seba starali (Hobza 2009, 29).

Pokiaľ sa predsa ctižiadostivý Alkibiádes rozhodne práve pre spartských a perzských kráľov, je na mieste Sokratova otázka, v čom Alkibiádes môže nad nimi vyniknúť. A tu Sokrates v názornom dialógu (121a – 124b) ukazuje, že všetko, v čom si bol Alkibiádes istý, že vyniká nad Aténčanmi (jeho krásou, pôvodom, bohatstvom), sa javí ako celkom ničotné v porovnaní so spartskými a perzskými kráľmi. Práve na tomto mieste navádzia Sokrates Alkibáda, že jediné, čím môže vyniknúť medzi spomínanými kráľmi, je starostlivosť (*epimeleia*) (Hobza 2009, 29).

Kardinálna časť problému sa teda začína praktickou otázkou, ako sa o seba samého staráť. Zároveň táto otázka implikuje ďalšiu, a to, kedy sa človek stará o seba samého a kedy o svoje veci? (128a) Ako nám to dialóg viackrát naznačuje, Sokrates spája starostlivosť o seba s mûdrostou (123d) a

taktiež s *techné*. Múdrost môžeme vnímať ako hodnotu, o ktorú sa je hodno usilovať v každom prípade. Skôr sa pristavíme pri pojme *techné*, ktorý sa najčastejšie prekladá ako „remeslo“ či „umenie“. Tento preklad je významovo odlišný od toho, ako bol chápaný v starovekom Grécku, kde za umenie či remeslo považovali aj činnosti ako veštenie, ba dokonca aj teoretické vedy ako je matematika, a preto niektorí dnes používajú preklad *techné* ako „technická činnosť“ (Hobza 2009, 30). Existujúci vzťah medzi múdrostou a *techné* bol pre Grékov prirodzený, pretože keď niekto zvládal nejakú činnosť, bol považovaný za mûdreho. Tento vzťah je príznačný aj v Sokratovej reči, z ktorej je zjavné, že termíny „*techné*“ a „*sofia*“ ponímal ako synonymá. Sokrates naznačuje, že starostlivosť treba chápať ako súbor určitých praktík (analogických k *techné*), „...s jejichž pomocí lze dosáhnout takové (lidské) dokonalosti, že člověk může být nadřazen dokonce takovým výjimečným jedincům, jakými jsou v Sókratově pojetí spartští a perští králové“ (Hobza 2009, 31). Spomínanú analógiu medzi starostlivosťou a vzdelením naznačuje Sokrates Alkibiádovi v kontexte, v ktorom mu ukazuje, ako môže nad spartskými a perzskými kráľmi vynikať práve „prostredníctvom starostlivosti o seba a mûdrosti“, pričom nezabúda o Alkabiádovi konštatovať, že je nevzdelený (123d).

V prípade, že sa nepodarí nájsť vhodné *techné*, ktoré by pomohlo upresniť pojem starostlivosti, ako snahy „stať sa čo najlepším“, mohlo by to viest k záveru, že starostlivosť sa nedá chápať ako *techné*. „*Spojení péče a techné není totiž třeba hned chápat tak, že techné musí představovat nějakou konkrétní technickou činnost, nýbrž lze ho chápat i tak, že techné zde obecně hraje roli jakéhosi modelu poskytujícího koordináty či kritériá pro porozumění péči*“ (Hobza 2009, 33). To, že ovládame nejaké umenie, ešte neznamená, že sme aj cnostní, pretože ak rozumieme svojím veciam, budeme napr. dobrými poľnohospodármami, ale ak ako poľnohospodári nebudeme poznať samých seba, tak nebudeme rozumní ani cnostní. Teda, ak poznáme samých seba, potom poznávame „svoje veci“, to, či ich robíme dobre alebo zle. Nie je možné poznať svoje veci bez znalosti seba samých. Práve preto sa snaží Sokrates priviesť Alkibiáda k uvedomieniu si rozdielu medzi sebou samým a svojimi vecami (128a). Sokrates sa to snaží vysvetliť na príklade technickej činnosti, s pomocou ktorej sa staráme napr. o nohy na jednej

strane a na druhej o veci prislúchajúcim k nohe, ktoré neznamenajú ani v najmenšej mieri jedno a to isté, pretože, ako ďalej Sokrates vysvetľuje, „...telocvikom sa staráme o nohu a obuvníctvom o veci nohy“ (128c). Tu Sokrates poskytol inú perspektívnu problematiku starostlivosti ako *techné*, ktorá sa týka rozdielu medzi sebou samým a svojimi vecami. Práve toto je moment, ktorý v nás môže evokovať otázku, do akej miery je právoplatné toto Sokratove tvrdenie, že prostredníctvom seba samého spoznáme i spôsob ako sa máme o seba starať. „*U běžných technických činností rozhodne neplatí, že z projasnění předmstu vyplýne i povaha jejich postupů a praktik*“ (Hobza 2009, 35).

Problém starostlivosti o seba, ale aj problém vzťahu duše a tela, je tak presunutý z roviny *techné* do roviny *areté*. Každé naše konanie má totiž určitú kvalitu na základe cnosti (*areté*) duše. Ak budeme mať „dobrú dušu“, bude aj naša konanie dobré, a naopak, ak bude duša „zlá“, tak aj naše konanie bude zlé.

Sokrates posúva problematiku starostlivosti o seba z pragmatickej roviny nie do roviny praktickej, ako by sme mohli očakávať, ale do roviny epistemologickej. Kladie ďalšiu otázku Alkibiádovi, a to, či môžeme poznať aké umenie nás robí lepšími bez toho, aby sme poznali, čo sme my sami (128e). Prirodzene Alkibiádova odpoveď znie, že je to nemožné, a preto musíme v prvom rade nájsť odpoveď na otázku, kto sme my sami? Keď spoznáme kto sme my sami, spoznáme aj spôsob ako sa o seba starať.

Sokrates vo svojej argumentácii konkretizuje práve pochopenie „ja“. V tejto argumentácii sa Sokrates odvoláva na činnosť „rozprávania“. Tento model reči je podstatný pri rozlíšení „ja“ ako užívateľa reči a rečou ako aktivitou rozprávajúceho. Práve v tomto „rozprávaní“ sme schopní „sa stretnúť“ so svojim „ja“. Vždy je to len nejaké to „ja“, ktoré rozpráva (129 b). A toto „rozmlouvající ,já‘ zase môže rozmlouvať pouze s nejakým jiným ,já‘, například s Alkibiadom, a nikoli třeba s Alkibiadovou tváří či jinou částí jeho těla“ (Hobza 2009, 35). T.j. rozprávať môžem jedine „ja“ sám s nejakým iným „ja“ a v tejto väzbe si môžem uvedomiť, čo to znamená byť sám so sebou. Príklad rozlíšenia medzi užívateľom reči a rečou ako aktivitou prislúchajúcej hovoriacemu, prenáša Sokrates na človeka, kde

poukazuje na rozdiel medzi človekom, ktorý užíva svoje telo, a ktorý je zároveň odlišný od svojho tela, čiže je dušou (130 a).

Pokial' však Sokrates stotožnil „ja“ s dušou, je prirodzené sa ďalej pýtať, ako sa dá táto duša poznať.

Platón v dialógu píše, že ak chceme pochopiť, kto sme „my sami“, musíme nájsť „samo to samo“.

„Sok.: *Nuže tedy, jakým zpôsobem by se nalezalo samo to, čemu říkame „sám“? Takto bychom totiž nalezli, co asi jsme my sami, avšak když jsme ještě toho neznali, je to bezpochyby nemožné*“ (Platón 1996, 129 b).

Jirsa J. rozpracoval celý argument do piatich krokov:

1. užívající a užívané (napr. remeselník a nástroj) jsou dvě různé věci (129d);
2. člověk (*anthrōpos*) užívá své tělo (129e);
3. takže člověk je cosi odlišného od svého těla (129e);
4. skutečným uživatelem těla je duše (130a);
5. takže *anthrōpos* je duše (Jirsa 2010, 85)

Po týchto slovách sa Alkibiádes ďalej pýta, ako je potrebné sa o seba staráť (132 b). Sokrates stále neponúka odpoveď v praktickej rovine, práve naopak posúva túto problematiku ešte hlbšie do roviny epistemologickej: „*tak tedy jakým zpôsobem od sebe tělo a duši poznáme?*“ (Jirsa 2009, 92). Duša podľa Sokrata ovláda telo, ktoré je „*chápáno jako pasivní entita náležející duší*“ (Jirsa 2009, 86). *Alkibiádes* dvakrát súhlasí s tým, že človek nie je ničím iným, než dušou (130c). „*Takové určení je však správné jen natolik, nakolik se chápe jako pedagogický krok v rámci celého dialogu; definice totiž podle Sókrata nebyla provedená náležitým zpôsobem; nebylo prozkoumáno, co je „samo to samo“ zmíněné na 120 b, nýbrž se přešlo rovnou k jednotlivým výskytům jako „ja sám“ či „my sami“.* Obecný výklad o „sám“ postrádáme tedy stejně, jako postrádáme obecný výklad o duši“ (Jirsa 2009, 86).

„Sok: *I když to, že duše jest člověk, není docela přesný, nýbrž jen prostřední, stačí nám to; neboť docela přesně to budeme vědět tehdy, až nalezneme, co jsme nyní přešli, protože to vyžaduje velkého uvažování.*

*Alk.: Co to?*

*Sok.: Co bylo před chvílí řečeno nějak tak, že nejprve je zkoumati samo to, čemu říkáme „sám“; nyní však místo tohto sama jsme začali zkoumat samu jednotlivou věc, co asi jest“* (Platón 1996, 130c).

Z textu vyplýva, že došlo k posunu medzi dvoma odlišnými problémami. Zatiaľ, čo na začiatku sme zistovali obsah príkazu „poznaj seba samého“, „samo sám“, teda ideu „seba“, tak teraz sa skúmajú „samé jednotlivé veci, čo asi sú“ (Platón 1996, 130d). T.j. predmetom skúmania sa stalo „samo jednotlivé“. Otázka je, čo by mohlo byť týmto „jednotlivým sám“? Doslova došlo k redukcii otázky „čo je samo sám?“ na otázku „čo sme my sami?“, t.j. z idey „sám“ sa prešlo k „nám“, t.j. k Sokratovi a k Alkibiádovi. Ide práve o Alkibiáda ako toho, kto sa chce stať lepším ako ostatní králi. Práve o tomto Alkibiádovom „jednotlivom sám“ je povedané, že sa musí staráť o svoju dušu, o jej božskú zložku, dívať sa na boha a dosiahnuť cnosti.

Odpoveď na už toľkokrát položenú otázku „ako poznať seba samého?“ popisuje Platón na riadkoch 132c – 133c. Sokrates pokračuje vo svojej metaforickej reči a v tomto prípade berie za svoj jazykový obraz videnie, resp. naše oko. Tak, ako oko potrebuje zrkadlo k tomu, aby bolo schopné uvidieť seba samé, tak aj človek pokial má správne hodnotiť výkony svojej duše, ktoré sa prejavujú v rozhodnutiach a činoch, potrebuje niekoho druhého na opačnej strane. Sokrates však ďalej hovorí, že pokial oko chce uvidieť samo seba, okrem zrkadla sa môže zadívať do druhého oka, a to presne do toho miesta, v ktorom je zdatnosť (*aréte*). Tou zdatnosťou je „*vidění – zrak a to místo se nazýva panenkou*“ (Platón 1996, 133a-b). Súčasne toto pravidlo platí aj pre našu dušu, pokial má poznať sama seba, musí sa dívať do duše, a konkrétnie do tej časti, v ktorej povstáva zdatnosť duše, ktorou je múdrost (*sofia*) (133b). Svoju dušu môžeme totiž poznať jedine skrz niečo dokonalejšie, čo, v tomto prípade, je „lepšia“ duša, ktorá v sebe nesie múdrost ako svoju zdatnosť (Jirsa 2010,100). A keď touto cestou uvidíme samých seba, spoznáme, ako sa o seba najlepšie starať. Toto miesto nazerania Sokrates charakterizuje ako to, čo sa z nás podobá bohu. Je to miesto, v ktorom sa nachádza myslenie a uvažovanie.

*„Sok.: Můžeme tedy jmenovat některou božštější část duše než-li tu, které náleží vědění a myšlení?“*

*Alk.: Nemůžeme.*

*Sok.: Tedy tato její čás se podobá bohu, a člověk, který se do ní dívá a pozná všechno to božské, boha i myšlení, poznal by takto nejlépe i sám sebe“ (Platón 1996, 133c).*

Výsledkom tohto pohľadu je poznanie boha, všetkého božského a rozumnosti. Z dialógu vyplýva, že poznanie seba samého neprebieha introspekciou, akoby sme možno na začiatku očakávali, ale práve naopak, je obrátené navonok, k druhej duši (Jirsa 2009, 50) .

Pre pochopenie toho, prečo sa Sokrates venuje tak dôkladne poznaniu duše, je kľúčová Sokratova otázka: „*Zdaj sme neuznali, že poznávat sebe sama je rozumnost (sófrosyné)?*“ (Platón 1996, 133c). Ako píše J. Jirsa: „*Domnívám se tedy, že morální vědění nám poskytuje nutný a hlavně dostatečný důvod k určitému jednání. Znalost' statečnosti mi tak v každém potřebném okamžiku poskytne dostatečný důvod ke statečnému jednání, znalost spravedlnosti mi zase vždy poskytne dostatečný důvod jednat spravedlivě*“ (Jirsa 2009, 51). Cnostný človek koná vždy cnostne na základe svojej znalosti určitých cností. Vďaka inej cnostnej duše dokážeme poznať nás samých, kde toto poznanie nám ukáže nielen to akí sme, ale aj akí by sme mali byť. Nájdením cnostnej duše získame znalosť o najlepšom možnom spôsobe ľudského života, a to o cnostnom živote. T.j. poznanie dobrej duše so sebou prináša aj poznanie dobrého života, a teda i spôsobu starostlivosti o našu dušu. Takto je teda znalosť samého seba zároveň poznaním starostlivosti o samého seba a jedinec s takouto znalosťou je potom umiernený (*sófron*) (Jirsa 2009, 52). Z iných Platónových diel nám môže jasnejšie vyplývať obsah tohto pojmu, a teda, že *sófrosyné* bola chápána ako umiernenosť v kontexte sebaovládania a sebakontroly, a to znamená, že človek ktorý vlastnil túto cnosť, nepodliehal svojim vášnam a túžbam. Takéto správanie si vyžaduje veľkú mieru sebakontroly, a práve na tomto mieste Platón spája umiernenosť so starostlivosťou o seba, pretože sa stávajú nutnou podmienkou pre spoločensko-politickej úspech, o ktorý práve Alkibiádovi ide.

Na záver vidíme, že došlo k zvláštnemu posunu nášho problému starostlivosti o seba k problému poznania seba samého, resp. našej duše. V konečnom dôsledku pre Platóna neexistuje jasný rozdiel medzi pozaním

seba samého a starostlivosti o seba samého. Ako píše aj Pavel Hobza, vďaka poznaniu seba samého môže mať človek správnu predstavu o tom, kto je on vo vzťahu k ostatným veciam. Len vtedy ak poznám, kto som ja sám, môžem mať správnu predstavu o „svojich veciach“, čo mi následne umožní vedieť, čo sú „veci ostatných ľudí“ (Hobza 2009, 46). Už je nám jasné, že podľa Platóna poznanie seba prebieha cez vonkajšie spoznávanie, teda prostredníctvom rozumu a boha, ktorý sa potom stáva naším vzorom.

### Literatúra

- BOHÁČEK, K. (2009): O pravosti dialogu. In: HAVLÍČEK, A. - JINEK, J.: *Platónuv dialog Alkibiadés*. Praha: OIKOYMEMNH, 9-23.
- HAVLÍČEK, A. (2009): Duše, tělo a „já“. In: HAVLÍČEK, A. - JINEK, J.: *Platónuv dialog Alkibiadés*. Praha: OIKOYMEMNH, 124-134.
- HOBZA, P. (2009): „Já“ mezipéči o sebe a poznáním duše. In: HAVLÍČEK, A. - JINEK, J.: *Platónuv dialog Alkibiadés*. Praha: OIKOYMEMNH, 26-48.
- JINEK, J. (2009): Otázka technického vědění. In: HAVLÍČEK, A. - JINEK, J.: *Platónuv dialog Alkibiadés*. Praha: OIKOYMEMNH, 107-123.
- JIRSA, J. (2009): Duše a vědění – Poznání sebe sama v dialozích Charmidés a Alkibiadés. In: SUVÁK, V. (ed.): *Sokratika: Sebapoznanie a starosť o seba*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 38-56.
- JIRSA, J. (2009): Epistemologické problémy poznání sebe sama. In: HAVLÍČEK, A. - JINEK, J.: *Platónuv dialog Alkibiadés*. Praha: OIKOYMEMNH, 88-106.
- JIRSA, J. (2010): Platón – poznání sebe samého jakož to péče o sebe. In: SUVÁK, V. (ed.): *Sokratika: Sebapoznanie a starosť o seba*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 79-111.
- LUHANOVÁ, E. (2009): Sebepoznání a vzájemnosť. In: HAVLÍČEK, A. - JINEK, J.: *Platónuv dialog Alkibiadés*. Praha: OIKOYMEMNH, 75-87.
- PLATÓN. (1996): *Alkibiadés I, Alkibiadés II, Hipparchos, Milovníci*. Praha: Oikoymenh.

## **OTÁZKA PRELÍNANIA SUBJEKTIVITY A INTERSUBJEKTIVITY. (SEBAUCHOPENIE JA VO VZŤAHU K DRUHÉMU VO VYBRANÝCH HUSSERLOVÝCH TEXTOCH O INTERSUBJEKTIVITE)**

MARTIN KOMPIŠ, Filozofický ústav SAV, Bratislava

The aim of the paper is to investigate the problem of intertwining subjectivity and intersubjectivity. We will scrutinize the problem of subjectivity and intersubjectivity by examples of Husserl's articles on *Intersubjectivity*. The questions 'when Self is getting to relation with the other' and 'when the intersubjective contact is created' are considered. For understanding intersubjectivity it will be important to analyze the problem of the other and the problem of otherness and strangeness in relation to subjectivity. The problem is based on the thesis that intersubjectivity means the mutual relationship between subjects and therefore it is not possible to describe it without subjectivity. If we want to understand intersubjectivity it is necessary to study the original subjectivity. For understanding subjectivity and intersubjectivity it is important to explore the sphere of Self, others and the world in reciprocal interconnection. In conclusion we will try to show that subjectivity and intersubjectivity are in fact mutually interdependent and complementing notions. Therefore it is not possible to separate them.

**Keywords:** Phenomenology – Subjectivity – Intersubjectivity – Self – Other - Others

Problém vzťahu medzi subjektom a druhými sa odohráva na úrovni subjektivity a intersubjektivity. Rôzne podoby intersubjektívnych vzťahov opísal Edmund Husserl vo svojich textoch k *Intersubjektivite*, ktoré obsahujú tri zväzky.<sup>1</sup> Problematika intersubjektivity má širší charakter a súčasný výskum vytvoril mnoho interpretácií vychádzajúc najmä z týchto troch zväzkov, preto sa zameriame na niektoré jej špecifické znaky. Prelínanie alebo prepájanie subjektivity s intersubjektivitou sa odohráva v stretnutí medzi Ja a druhým, iným, ktorý sa odlišuje od mojej vlastnej subjektivity a vyznačuje sa svojou osobitostou, inakosťou až cudzostou. Na jednej strane je otázne, či druhý neostáva len v mojej predstave ako mnou predstavovaný a či si zachováva vlastnú inakosť (Husserl 1968, 87). Na druhej strane existuje aj určitá skúsenosť, v ktorej zakúšam druhého ako seba samého a pri ktorej dochádza k recipročnému procesu poznávania (Zahavi 2001, 160). Zároveň je v rámci tejto skúsenosti pochopenie seba samého sprostredkovane druhým.

Súčasný výskum problematiky intersubjektivity, ktorý vychádza z fenomenologických analýz, sa sústredzuje na stretnutie medzi Ja a druhým, iným v rôznych skúsenostiach a na rozdielnych úrovniach od patologickej

---

<sup>1</sup> HUSSERL; E: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I. Texte aus dem Nachlass 1905-1920*. Vyd. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff. Husserliana XIII., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II. Texte aus dem Nachlaß, Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana, XIV., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III. Texte aus dem Nachlaß, Dritter Teil: 1929-1935*, Husserliana XV.

izolácie, personálneho štiepenia cez otvorenie sa Ja, seba-alteráciu až k otázkam sociality. Na základe tejto štruktúry je možné opísať rôzne nuansy a javy, ktoré vystupujú v prepájaní subjektivity s intersubjektivitou a naopak. Týmto témam sa podrobne a z rôznych hľadísk v súčasnosti venujú napríklad Natalie Depraz, Dan Zahavi a Evan Thompson. V rámci témy intersubjektivity ide o interdisciplinárny výskum, ktorý sa opiera o poznatky z oblasti psychológie, kognitívnych vied a neurovied. V nasledujúcom texte sa však chceme zamerať na pôvodné Husserlove analýzy toho, že subjektivitu nie je možné oddeliť od intersubjektivity a toho, že subjekt potrebuje vo svojom vnímaní, predstavovaní, cítení, poznávaní druhého.

Husserl chcel preukázať, že ak niečo zakúšam, zisťujem, že druhí zakúšajú podobne ako ja a ak zakúšam sám seba, zisťujem, že som zakúšaný druhými. Intersubjektívna skúsenosť sa vyvíja a má rôzne stupne. Zakúšanie seba samého je tvorené a konštituované intersubjektívnym spôsobom. Uznanie druhých neznamená zrušenie subjektivity, ale práve rozvíjanie vlastného Ja a je súčasťou procesu seba-chápania. Ja ako subjektivita predstavuje oblasť, ktorá je mi vlastná, je mi konstitutívne blízka a zakúšam ju v originálnej skúsenosti (Bernet, Kern, Marbach 2004, 172). V rámci konštitúcie intersubjektívnej skúsenosti Husserl medzi rokmi 1915 až 1917 píše: „Táto konštitúcia však zdôrazňuje samotné myslenie ako myslenie, ktoré je založené na pôde intersubjektívnej skúsenosti a oprávnene má intersubjektívnu platnosť. S ‚objektívnym‘ svetom ostáva intersubjektívne uznaný a nevyhnutne platný prirodzený svet aj zachované subjektom vlastné psycho-fyzické štruktúry“ (Husserl 1973a, 381-382). Problematiku intersubjektivity budeme sledovať na pozadí týchto hlavných bodov: 1. Každá skúsenosť vlastného Ja sa týka druhých. 2. Svet, druhí a Ja patria k sebe a objasnenie každej z týchto oblastí je možné až pochopením ich vzájomnej korelácie.<sup>2</sup> Na základe týchto bodov sa budeme snažiť opísať subjektivitu vlastného Ja a problém druhého, pretože obidve oblasti vystupujú spolu vo vzájomných vzťahoch a v rôznych formách.

**Subjektivita ako oblasť Ja.** Najskôr sa budeme snažiť určiť a objasniť sféru vlastnej subjektivity, čím sa dostáva do hry aj priestor pre druhých, preto je tu tematika intersubjektivity vždy už prítomná. Vymedzenie voči

---

<sup>2</sup> Pozri (Zahavi 2001, 166).

inakosti formuje subjektivitu v oblasti, ktorá je jej vlastná. Ja sa už v prirodzenom postoji orientuje tam, kde je dobre oboznámené a pohybuje sa v oblasti, ktorú dôverne pozná. Podľa Husserla vie Ja rozlísiť, čo je v pravom zmysle jeho a čo je cudzie, čo je ďalej uňho predmetom fenomenologickej metódy: „redukcia na transcendentálnu sféru toho, čo je mi vlastné alebo na moje transcendentálne konkrétné ‚ja-sám‘, pomocou abstrakcie od všetkého, čo mi transcendentálna konštitúcia dáva ako cudzie“ (Husserl 1968, 91). Do tejto oblasti, teda do toho, čo je pre Ja vlastné, patria zážitky, spomienky, ktoré subjekt prežil, ale aj skúsenosť o druhom. Podľa Vydrovej „redukcia na primordiálnu sféru, redukcia vzťahujúca sa na rôzne vrstvy prirodzeného, ktoré sú prístupom k rôznym vrstvám fenomenologického, redukcia v rámci celkovej vztiahnutosti na svet... redukcia smerujúca k subjektivite je zároveň odhalením prepojenia s intersubjektivitou“ (Vydrová 2007, 671).

Tematizáciou subjektívnej oblasti na to, čo mi je primárne vlastné, Husserl neeliminuje druhého na iluzórnu predstavu a neizoluje Ja od druhých, ale presne vymedzuje oblasť subjektivity. „Takto vymedzená ‚primordiálna sféra‘ či ‚sféra toho, čo je mi vlastné‘ nie je totiž v žiadnom prípade sférou solipsistickou, pretože zahŕňa i zážitky, ktoré má ego o druhých“ (Bernet, Kern, Marbach 2004, 172). Táto sféra vlastnej subjektivity nevytvára jednotku nezávislú od druhých, ale je len prvotnou oblasťou v skúsenosti. Bez druhých a iného je táto originálna oblasť vlastného Ja neúplná. Subjektivita a štruktúra vlastného prezívania sú možné vďaka tomu, že prúd živej prítomnosti smeruje a otvára sa smerom k druhým. Na základe toho vidíme, že u Husserla je primordiálna oblasť a vlastná skúsenosť iného Ja v úzkom spojení s vnútornou časovou štruktúrou a bezprostredne z nej vyplýva a viaže sa na ňu. Prítomný akt, ktorý ego vníma ako tu a teraz, tvorí základ uvedomenia si vlastného Ja. „Toto prítomné, v najpôvodnejšom zmysle skutočné primordium – ako zdôrazňuje Husserl, ktoré zakladá moju pôvodnú minulosť i budúcnosť, v sebe nesie moje časové bytie“ (Mokrejš, 1969, 104).

Druhého Ja nevníma ako samého seba a neukazuje sa mu vo sfére originality, ale apercipuje ho na základe skúsenosti a zakúša ho v aprezentácii ako druhé Ja. Je to ten druhý, ktorý tak svojím spôsobom rozširuje hranice mojej vlastnej subjektivity. Ja si uvedomuje, že druhý sa od neho odlišuje, že nepatrí do jeho originálnej sféry seba uvedomovania a že je

iný ako on sám. Inakosť druhého však štiepi, narúša, obohacuje ma a vstupuje do mojej vnútornej oblasti, a tým ma aj oslovouje. Tento proces sa však začína najskôr na základe podobnej telesnej štruktúry: „Je tu vonkajšie javenie tela, ktoré je identické s telom, ktoré... je nositeľom seba samého s týmto javiacim telom, a to javiacim sa vo „vnútornom“ javení sa subjektu. *Vonkajšie javenie tela je myslené ako to isté, ktoré je vo vnútornom javení telom Ja*“ (Husserl 1973a, 263). Druhé vtelené subjekty tu vystupujú ako podmienka imanentného sebauvedomenia vlastného Ja. Zakúšanie a pochopenie seba samého sa anticipuje s druhým, ktorý má skúsenosť so mnou a Ja mám skúsenosť s ním.

Môj prístup k druhému sa odohráva na rôznych úrovniach konštitúcie. Natalie Depraz na základe Husserlových analýz opisuje štyri stupne vciťovania: „1. Pasívna asociácia môjho živého tela s tvojím živým telom; 2. Imaginatívne seba-prenesenie do tvojich psychických stavov; 3. Interpretatívne porozumenie teba ako iného, než som ja; 4. Etická zodpovednosť voči tebe ako bytosti“ (Depraz 2007, 406).<sup>3</sup> Porozumenie a chápanie druhého sa odohráva v rôznych stupňoch a formách, ktoré Ja môže prežívať individuálnym spôsobom, takisto ako aj druhý prežíva svoje zážitky a prejavuje svoje pocity. Rôznorodosť postojov spočíva aj vo vlastnom prežívaní a sebauvedomovaní každého Ja, pretože prežívanie jednotlivcov sa mení a má vždy individuálny charakter a tento charakter nie je nikdy uzavretý.

K znakom prepojenia medzi Ja a druhým patrí aj zvláštny jav odcudzenia, cudzosti a inakosti vlastného Ja (alterita). Takýto prípad nastáva napríklad vtedy, keď si reflexívne uvedomím, že vo mne sa ako keby konštituuje niekto druhý. V takomto spojení sa ruší hranica medzi vlastnou subjektivitou a cudzostou, pretože Ja sa stáva cudzie. „Iný vystupuje fenomenologicky ako modifikácia mojej vlastnej bytosti (...) je tým v analogizujúcej modifikácii aprezentované všetko to, čo patrí ku

---

<sup>3</sup> Takisto Mokrejš uvádza štruktúru konštitutívnej analýzy skúsenosti o druhom a teóriu konštitúcie intersubjektivity. Táto analýza je charakterizovaná týmito motívmi: „1. Usiluje o odhalenie tých indikácií v primordiálnej sfére, ktoré podmieňujú ustanovenie intencionálnych štruktúr smerujúcich k inému ja; 2. Iné ja má byť odkryté vo svojej inakosti... pretože prvé nie-ja je iné-ja; 3. Odkrytie iného ja nie je niečím náhodným, ľubovoľným alebo svojvoľným, nejde o konštrukciu; iné ja môžem nájsť, ale nemôžem ho vytvoriť; 4. Teória konštitúcie intersubjektivity je teóriou stupňovitej výstavby „objektívneho sveta“, t. j. teóriou hierarchického združenia jednotlivých podôb objektivity; 5. Teória konštitúcie intersubjektivity so sebou nesie tematizáciu špecifických časových štruktúr“ (Mokrejš 1969, 132).

konkrétnosti tohto Ja, najskôr ako jeho primordiálny svet a potom ako plne konkrétné ego. Inými slovami, v mojej monáde sa aprezentatívne konštituuje iná“ (Husserl 1968, 111). Cudzosť, inakosť, odlišnosť sa tak stáva súčasťou môjho Ja. Niečo, čo bolo pre ego, ipseitu, cudzie, sa teraz stáva hlboko súčasťou môjho vlastného Ja (Depraz 2007, 405). Hlavné znaky druhého, cudzieho sa prenášajú a splývajú s vlastnou subjektivitou.

**Ja – druhí – svet.** V prvej časti sme sledovali, ako sa skúsenosť vlastného Ja týka druhých, na čo nadväzuje druhá rovina, ktorú sme určili ako štruktúru svet – druhí – Ja. Druhý vystupuje autonómne a nezávisle od mojej sféry, ale subjektivita sa neuzatvára do nedostupného bloku, pretože subjektívne skúsenosti sú otvorené. Táto rovina je sprostredkovaná už v rámci redukcie: „Svet v univerzálnom duševnom zmysle, do ktorého transcendentálne subjekty hlbšie vnikajú priadením transcendentálnej redukcie, taktiež ľudsky spoločenské bytie a život majú transcendentálny význam“ (Husserl 1973b, 110). Husserl chcel ukázať, v akom zmysle je druhý dôležitý pri spolukonštítúcii platnosti a zmyslu sveta. Nezávislosť inej subjektivity sa preto zároveň spolupodieľa na utváraní zmyslu sveta platného pre každý subjekt.

V určitej skúsenosti chápem a vnímam druhého ako seba samého a podľa Husserla je to zvláštny druh skúsenosti druhého. „Zmizne rozdiel medzi mnou a druhým. Druhý ma poníma ako cudzieho a Ja ho tiež ponímam ako cudzieho, ktorý je sám sebou. Tak dochádza k rovnakému usporiadaniu: rôznorodosť rovnakých, v rovnakom zmysle samostatných, cítiacich, chcejúcich Ja“ (Husserl 1973a, 243-244). Medzi mnou a druhým vznikla skúsenosť podobného druha, pri ktorej sa obidvaja chápeme navzájom. Ide o určitú originálnu recipročnú skúsenosť, pri ktorej moja vlastná predstava seba samého je sprostredkovaná druhým. Sebareflexívne si uvedomujem, že som alter ego pre druhého presne takým spôsobom, ako je ním on pre mňa. Následne prichádzam na to, že som jeden subjekt medzi mnohými a moja subjektivita patrí k iným subjektivitám. „Intersubjektívne otvorené vedomie závisí od konkrétnej perceptuálnej skúsenosti druhého, inými slovami, konkrétna perceptuálna skúsenosť druhého je základom pre intersubjektívne otvorené vedomie“ (Thompson 2001, 15). Moje stretnutie s konkrétnym

druhým záleží na intersubjektívne otvorenom vedomí, ktoré je poháňané konkrétnym vnímaním druhého.

Seba-skúsenosť subjektivity zahŕňa aj dimenziu druhého, pretože bez druhého intersubjektivita nie je možná (Zahavi 2001, 161). Z hľadiska perspektívy prvej osoby by subjektivita vnútorne neobsahovala oblasť druhého, ale to nie je možné, pretože uznanie telesnosti môjho Ja súčasne zahŕňa aj telá druhých ako vtelených subjektov. Určitý intersubjektívny popis seba samého je možný poznaním a pochopením druhých.

Zvláštny príklad orientácie vlastnej subjektivity vo vzťahu k druhému je možné nájsť v Husserlovom texte z rokov 1910 – 1911. „Všetky Ja sa ponímajú ako relatívne stredy, v jednom a tom istom priestorovo-časovom svete, ktorý je vo svojej neurčitej nekonečnosti spoločným okolím každého Ja. Pre každé Ja nie sú druhé Ja stredovými bodmi (Mittelpunkte), ale okolitými bodmi (Umgebungspunkte), na základe svojich tiel zaujímajú rôzne priestorové umiestnenia a časové umiestnenia v jednom a tom istom univerze (Allraum), respektíve v jednom a tom istom svetovom čase (Weltzeit)“ (Husserl 1973a, 116).<sup>4</sup> Subjektívna časovo-priestorová lokalizácia sa uskutočňuje na základe relatívno-orientačného bodu. Táto lokalizácia vymedzuje oblasť subjektivity voči okolitému prostrediu, v ktorom sa nachádzajú druhí. Relatívny charakter orientácie určuje, že moje „tu“ ako stred pre mňa je druhým chápáné ako „tam“, pretože má inú orientačnú polohu. Je vhodné uviesť, že na rovine vnímania, zmyslovosti v ideálnom, normálnom stave dochádza k bežnej výmene pozícii medzi dvoma individuami.

Z hľadiska skúsenosti, zážitkov a spomienok vzájomné stretávanie medzi jednotlivcami sa neodohráva v imaginárnom alebo v konštruovanom priestore, ale vo svete. Predpoklad konkrétneho stretávania sa subjektov, ktorý tvorí základnú formu intersubjektivity, sa zakladá na relačnom vzťahu medzi subjektitou a svetom (Zahavi 2001, 166). Natalie Depraz uvádza, že živé vciťovanie sa javí ako vzájomné objavovanie (Depraz 2007, 408). Znamená to, že v rôznych podobách a v rôznych krokoch konštitúcie skúsenosti o cudzom si vlastné Ja uvedomuje podobnosť s druhým, keď sa konštituuje na základe telesnosti podobne ako druhé telo, keď zakúša rôzne

---

<sup>4</sup> Porov. (Husserl 1968, 90-95).

objekty podobne ako ich pozoruje druhý. Skúsenosť o druhom je možná vždy len v stretnutí s druhým, ktoré sa odohráva vo svete.

**Subjektivita v intersubjektivite.** Na záver možno vidieť, že oblasť vlastnej subjektivity sa prelínajú s druhým v podobe primárnej skúsenosti o druhom, vzájomných stretnutí a na úrovni spomínania a reflexie. Dva hlavné body textu sa preplietajú v intersubjektivite. Konštitutívny charakter intersubjektivity predpokladá rôzne podoby vzťahov medzi Ja a druhým, ktoré sa uskutočňujú na rôznych stupňoch konštitúcie a majú vždy jedinečný charakter. Husserl v XIII. zväzku textov o intersubjektivite, v texte č. 6, v § 6 vyobrazuje ukážku jednej podoby takéhoto intersubjektívneho vzťahu: „Opísali sme zmysel nachádzaní sa (Vorfindlichkeiten), ktoré nesú titul cudzieho tela ako nositeľa cudzích Ja s ich zážitkami a personálnymi vlastnosťami, ktoré sa ‚nachádzajú‘ celkom odlišným spôsobom než moje vlastné Ja, nie cez ‚sebavnímanie‘ a ‚sebaspomínanie‘, ale prostredníctvom vcítenia“ (Husserl 1973a, 119). Takýto opis vzťahu medzi Ja a druhým môžeme rozvíest tak, že Ja nikdy nemôže prežívať to, čo prežíva druhý, pretože skúsenosti druhého nie sú moje vlastné zážitky, ale, ako sme videli, na určitej úrovni konštitúcie skúsenosti chápem to, čo druhý prežíva, ako vníma, premýšľa a pocituje.

Subjektivita sa prepája s intersubjektivitou, z čoho vyplýva aj to, že intersubjektivita sa skladá zo živých a menlivých skutočností a nemá objektívnu štruktúru v tom zmysle, že ju nie je možné skúmať z perspektívy tretej osoby, ale je potrebné sa na ňu pozerať ako na konkrétny vzťah medzi subjektmi. Druhého nie je možné oddeliť od vlastnej subjektivity, pretože subjektivita a intersubjektivita sú doplňujúce sa a od seba závislé pojmy (Zahavi 2001, 166).

## Literatúra

- BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E. (2004): *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*. Praha: Oikoyemenh, 287 s.
- DEPRAZ, N. (2007): Husserlova teória intersubjektivity ako alterológia. Nové teórie a tradičná múdrost vo svetle genetickej fenomenológie. *Filozofia*, 62, (5), 403-412.

- HUSSERL, E. (1968): *Karteziánské meditace*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 209 s.
- 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.
- MOKREJŠ, A. (1969): *Fenomenologie a problém intersubjektivity*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 276 s.
- THOMPSON, E. (2001): Empathy and Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 8, (5-7), 1-32.
- VYDROVÁ, J. (2007): Medzi subjektivitou a intersubjektivitou. *Filozofia*, 62, (8), 668-674.
- ZAHAVI, D. (2001): Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8, (5-7), 151-167.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0201/11 pod názvom „Intencionalita, afektivita, existencia v intersubjektívnej situácii“.

## PRAVDA AKO EPISTEMICKÝ CIEL EDUKÁCIE?

ZUZANA LALUHOVÁ, Ústav výskumu sociálnej komunikácie SAV, Bratislava

Paper introduces philosophy of education as a separate philosophical discipline. The main aim is to specify a selected area of interest of philosophy of education as a discipline dealing with questions of nature, objectives and importance of education. Points that the topic is an important part of teaching, but is a part of philosophical investigation as well. This paper considers the relation of philosophy of education to epistemology and is searching the epistemic goals of education. Paper is asking what are the right targets and main ideas of education-the truth , as usual elementary epistemic goal, the critical thinking, the rationality. Following selected social aspects (indoctrination, trust, multiculturalism) defends critical thinking as a crucial and necessary addition to the epistemic goal of education.

**Keywords:** Education - Philosophy of Education - Epistemic Goals of Education – Truth - Critical Thinking - Social Aspects of Education

Naša spoločnosť ja stále viac orientovaná na vzdelanie. Deti trávia v školách a iných výchovno-vzdelávacích zariadeniach stále viac času, počet vysokoškolských študentov stúpol o niekoľko desiatok percent. Spolu s ním aj počet vysokých škôl, ktoré vzdelanie poskytujú. Stále aktuálnejšou je tiež požiadavka celoživotného vzdelávania. Fenomén výchovy a vzdelávania je všadeprítomnou tému posledných desaťročí. Jeho význam narastá najviac kvôli otvoreniu otázok kvality či cieľov edukačného procesu. Čo očakávame od výchovy a vzdelávania? Aké ciele by mali napĺňať? V historickom pohľade na tieto oblasti sa stretávame s často protirečivými pohľadmi. Kant preceňuje možnosti výchovy tvrdiac, že „človek sa môže stať človekom len prostredníctvom výchovy. Je len tým, čo z neho výchova učiní“ (Kant 1999, 43). Na druhej strane sa však v čase krízy s obľubou spochybňuje autorita klasickej edukácie, ktorá má byť nahradzaná alternatívnymi formami. Za najhlbšiu krízu možno považovať 60. roky 20. storočia, keď podľa niektorých teoretikov nezareagovala edukačná „teória i prax na zmenu myslenia spoločnosti a nezachytili nástup postmoderny a s ňou spojené zmeny v myslení človeka“ (Kudláčová 2012).

**Pojmy výchova, vzdelanie, edukácia.** Anglický pojed *education* či francúzsky *l'education* sú významovo tak široké, že zahŕňajú oboje, výchovu i vzdelanie. Pre niektoré oblasti, Slovensko nevynímajúc, je špecifické odlišovanie pojmov výchova a vzdelávanie a vymedzovanie každého z nich zvlášť. Je to zrejme dôsledok novovekého obratu, ktorý predpokladá hodnotovú neutralitu vzdelávania a de facto oddeluje

vzdelávanie (vedu) od výchovy (morálky, svetonázoru). „Novovek vo svojej snahe očistiť vedu od nevyhovujúcej a zaväzujúcej morálky feudalizmu oddelil vzdelávanie od výchovy, pričom výchove prenechal všetok nános zastaraných svetonázorov a privlastnil si údajne „bezpredpokladové“ poznanie reality takej, aká skutočne je. Tento postoj bol veľmi účinný, pretože umožnil novovekej vede vydať sa na cestu skutočne empirického poznania a teda uchopiť moc, ktorú poznanie ponúka“ (Šíp 2011, 255-256). Spomínaný postoj umožnil rozvoj empirického vedeckého poznania a tým prispel aj k oddeleniu oblasti vzdelávania od výchovy. Je však možné vzdelávať bez toho, aby sme vychovávali a naopak? Pojem edukácia preto chápem ako jednotu výchovy a vzdelávania, keďže sa domnievam, že súčasná edukácia by mala spájať obe tieto oblasti. Ideály edukácie je nemožné naplniť na základe jedného étosu- vedeckého, či duchovedného. Takýto výklad edukácie navyše umožňuje pozerať sa na oblasť výchovy a vzdelania všeobecnejšie.

**Filozofia edukácie.** Filozofia edukácie je filozofická disciplína, ktorá sa zaoberá otázkami povahy, cieľov a významu edukácie. Predmetom jej skúmania je edukácia, na ktorú nahliada z filozofickej perspektívy, použitím filozofických metód skúmania, stavajúc na podnetoch a poznatkoch ďalších filozofických disciplín. Možno ju označiť za oblasť praktickej filozofie, ale môžeme sa stretnúť aj s nie celkom častým pojmom „praktická teória“ (Craig, E., Craig, E, jr. 1999, 232).<sup>1</sup> Otázky, ktoré sú v centre jej záujmu, boli pre spoločnosť zaujímavé dávno predtým, než sa vymedzila ako samostatná disciplína. Azda najširšou oblastou záujmu filozofie edukácie sú otázky cieľov a ideálov edukácie. Aké sú správne ciele, k naplneniu ktorých by mala edukácie smerovať? Nezanedbateľnou kategóriou otázok, ktoré filozofiu edukácie taktiež zaujímajú a ktoré vo svojom výskume musí zohľadňovať, sú otázky spadajúce pod nefilozofické disciplíny. V prvom rade otázky výučby a kurikulárneho obsahu. Okrem nich tiež otázky psychologické či sociologické.

**Epistemické ciele edukácie.** Predmetom skúmania epistemológie je povaha poznania, jeho možnosti či pravdivosť, ale rovnako aj otázky

---

<sup>1</sup> Táto encyklopédia označuje filozofiu edukácie za druh praktickej teórie, ktorá týmto spojením ideálne poskytuje možnosť užitočného teoretického poradenstva pre edukačnú prax, pre jej štruktúru aj obsahovú náplň.

poznávacieho procesu ako procesu, ktorý k poznaniu smeruje. „Všetci súhlasia, že poznanie je hodnotné, ale tým sa zhoda končí. Filozofi sa rozchádzajú v tom, čo je poznanie, ako k nemu dospievame, ba dokonca aj v tom, či možno nejaké poznanie dosiahnuť“ (Lehrer 1999, 11). Tradičná teória poznania, založená na vzťahu subjektu a objektu bola v súčasnosti doplnená o sociálny rozmer. Poznanie sa začalo chápať ako sociálny proces, ktorý konštruuje človek ako sociálny subjekt a sociálna bytosť. Vďaka tomuto obratu môžeme o poznaní a poznávaní hovoriť ako o sociálnom učení sa významom, vzorom a normám spoločnosti. Poznanie sa preto už nesústredí na poznanie absolútnej pravdy. Pozornosť sa upriamuje na to, v akých rámcoch, štruktúrach, prípadne jazykových hrách pravdu ako sociálny konštrukt tvoríme. Zdôrazňujú sa teda sociálne aspekty poznania. Takýto pohľad sociálnej epistemológie skúma, na rozdiel od tej tradičnej, „interpersonálne rozmery vedomostí človeka tvrdiac, že naše intelektuálne aktivity sú pretkané s mentálnymi aktivitami iných“ (Goldman 2010, 82).

Jednou z významných sociálnych oblastí je i oblasť edukácie. Je preto zaujímavé pátrať po tom, aké sú základné ciele edukácie vzhľadom k epistemológií. Aké poznávacie ciele by edukácia mala napĺňať vzhľadom na jej aktivitu vo vzťahu k jednotlivcovi, či celej spoločnosti. Otázky poznania a poznatkov, ktoré edukácia sprostredkúva, sú otázkami epistemologickými. Filozofia edukácie preto skúma ich legitimitu a analyzuje ich. Jednou zo základných úloh v tomto smere je nájsť základné ciele edukácie v oblasti poznania. Sociálny epistemológ A. Goldman píše: „Fundamentálnym cieľom edukácie, tak ako aj vedy, sú vedomosti, pravdivé poznanie. Kým veda prináša poznatky, ktoré sú nové pre ľudstvo, edukácia hľadá tie, ktoré sú nové pre individuum“ (Goldman 1999, 349). Odovzdanie konkrétnych pravdivých vedomostí je azda najbežnejším a najočakávanejším cieľom edukačného procesu. Na základe toho by sme za hlavný epistemický cieľ edukácie mohli označiť pravdu. Keď hľadáme informácie, hľadáme pravdu, učiac sa, veríme, že naše poznatky sú pravdivé. Pravda je prvou požiadavkou, ktorú chceme naplniť. Z pohľadu sociálnej epistemológie je možnosť poznania univerzálne platných zákonov, pravidiel, či princímov pravdy prekonaná. Keďže poznanie ako proces je procesom sociálnym,

možno aj pravdu pokladať za sociálne podmienenú? Neproblematický prístup tradičnej korešpondenčnej teórie, vyjadrujúci pravdu ako zhodu medzi výrokom a objektom myslenia, sa prehodnocuje. V dôsledku toho sa pri hľadaní pravdy začal zohľadňovať nielen spôsob vyjadrenia spomínanej zhody, ale aj špecifické podmienky, v ktorých k takejto zhode dochádza. Poznanie pravdy sa preto nedá oddeliť od spoločenstva, v ktorom pravdu spoznávame. Pravdivá skutočnosť nie je statická, čakajúca na svoje objavenie. Jej objavovanie sa deje v tvorivom procese, za účasti všetkých členov spoločenstva. Pravda, ktorá platí v rámci daného spoločenstva si nenárokuje univerzálnu platnosť a stáva sa rovnocennou voči iným pravdám. „Žiadny slovník, v ktorom myslíme, nie je nadradený druhým slovníkom“ (Rorty 2000, 140). Poznatky sú výsledkom sociálnej praxe a jej dôsledkov. Hodnota pravdy teda závisí najmä od vzťahu medzi abstraktnými entitami a poznatok musíme chápať ako aktivitu, pri ktorej analyzujeme vzťah medzi subjektom a objektom poznania. Z uvedeného vyplýva, že poznanie je neoddeliteľné od podmienok či okolností, v ktorých sa poznávajúci subjekt nachádza. Pozornosť sa preto presúva najmä na konkrétnu podmienky, ktoré určujú akým spôsobom myslíme a poznávame. Čo to znamená pre edukáciu a edukačný proces? Obstojať pravda ako jediný epistemický cieľ, ktorý od edukácie očakávame? Je dostačujúcim aspektom, ktorý určuje epistemickú hodnotu poznatku?

Prax ukazuje množstvo edukačne neakceptovateľných metód, ktorými je možné dosiahnuť, aby študenti verili pravde. Z edukačného hľadiska je však určite dôležité aj to, na základe čoho poznatku veríme a osvojujeme si ho. Ide teda o spôsoby, akými študent poznatky nadobúda. Rozporuplnosť v otázke priameho prístupu k pravde naznačuje, že jediným epistemickým cieľom nebude pravda sama osebe, ale skôr schopnosť posúdiť ju. Edukácia by sa bez tejto kompetencie zúžila len na kázanie a nekritické preberanie faktov. „Tieto a iné dôvody sú dostatočné pre spochybnenie titulu pravdy ako rozhodujúceho epistemického cieľa edukácie“ (Goldman 1999, 363).

Vzhľadom na to sa ako dôležitý cieľ edukácie objavuje racionalita, často označovaná ako kritické myslenie, ako schopnosť alebo dispozícia preveriť poznatok. Ako argumentuje A. Goldman, „ciele kritického myslenia nezahŕňajú len schopnosti a možnosti, ale tiež dispozície a zvláštnosti

charakteru“ (Siegel 2004), ktoré sú kľúčovým znakom edukácie ako procesu plného objavovania, skúmania a posudzovania. Kritické myslenie je veľmi dôležitou súčasťou pravdivého poznania, ktoré samo osebe nespĺňa požiadavku poznávacieho cieľa, ale je jeho základným predpokladom. Preto, pokiaľ sme doteraz pátrali po jedinom epistemickom cieli edukácie, uvažujeme teraz o dvoch základných cieľoch - pravde a racionalite. Tieto dokážu zachytiť fundamentálny epistemický cieľ vo vzájomnej kombinácii. Úlohou edukácie je v ideálnom prípade „sprostredkovať pravdu a zároveň dosiahnuť to, aby študenti boli schopní samostatne posudzovať a overovať ponúkané poznatky“ (Robertson 2012, 12).

Dnešná kritická racionalita nie je chápana podľa klasického modelu karteziánskej metódy. Kritické myslenie už nechápeme descartovsky, racionalita sa taktiež stala sociálne podmieneným fenoménom. „Ľudská individuálna myseľ (tak ako Ja, subjekt, osobnosť) je svojou podstatou sociálna, lebo funguje a rozvíja sa v prostredí, ktoré nie je len prírodné, ale aj sociálne. Lebo nežijeme izolované, ale spolu s druhými, konáme v sociálnom prostredí“ (Višňovský 2009). Ak teda poznanie chápeme ako sociálny proces, musíme pri jeho skúmaní vnímať sociálne aspekty, ktoré ho ovplyvňujú. Sledujúc tieto aspekty je možné obhájiť kritické myslenie ako rozhodujúci a popri pravde nevyhnutný epistemický cieľ edukácie.

Jedným z takýchto aspektov je indoktrinácia ako jav nekritického preberania a nasledovania. Jej prejavy sledujeme v troch hlavných oblastiach pôsobenia. Prejaviť sa môže v osobe učiteľa, ktorý vedie študentov k tomu, aby poznatky prijímali bez ich preverenia. Neberie do úvahy možnosti študentov a úroveň ich kognitívnych možností na to, aby ich naučil poznatok kriticky zhodnotiť. Ďalšou môže byť samotná metóda výučby, ktorá sama de facto vylúči študentskú účasť na osvojovaní si poznatku. Edukačný proces sa tým obmedzí na jednostranný výklad, kázanie, bez akýchkoľvek aktívnych zásahov študenta. Napokon, samotný obsah edukácie môže podporovať rôzne doktríny a stáva sa nekritickým a zavádzajúcim. Poznatky takto nadobudnuté nebudú výsledkom kritického preverenia a kontroly študentov. Oblast' sociálnej epistemológie sa touto tému zaoberá z dôvodu zistenia, či „je indoktrinácia ako jav nevyhnutná, alebo je možné vzdelávať tak, aby k nej nedošlo? Aké dôsledky z nej pre-

poznávací proces plynú?“ (Siegel 2004, 129-137). Prijatím kritického myslenia ako dôležitého epistemického cieľa edukácie sa tento jav dá eliminovať a vylúčiť jeho neželaný vplyv.

Ďalším z aspektov, ktorý pri pohľade na edukáciu ako na sociálny jav ovplyvňuje poznávací proces, je dôvera. A. Goldman uvádza, že dôvera v prednášané vedomosti, je kladným zdrojom nadobúdania poznatkov (Goldman 1999). Prijímajú študenti predkladané poznatky bez podporných dôvodov? Za akých okolností sú im oprávnení veriť? Ich dôvera v ne sa buduje postupne, zároveň s dôverou v učiteľa samotného. Vzťah medzi nimi sa stáva jedinou zárukou, ktorú študent má. Dôvera sa zväčšuje časom, keď učiteľ s nimi diskutuje a získava si tým dôveryhodnosť. Dôvera alebo naopak nedôvera v učiteľa sa do značnej miery formuje za účasti kritického myslenia žiaka, ktoré ju môže buď podporiť, alebo naopak oslabiť.

Tretím aspektom je multikulturalizmus, ktorý je všadeprítomnou črtou súčasnej spoločnosti, oblasť edukácie nevynímajúc. V oblasti filozofie edukácie sa v ostatných desaťročiach objavilo znepokojenie vo vzťahu sociálnej spravodlivosti a vzdelania. Tieto otázky, uvažujúc najmä o inkluzii, exklúzii a multikulturalizme, ovplyvňujú edukáciu nielen v oblasti etiky. Rovnako majú dôležitý epistemologický rozmer. Hlavná téza vyjadruje názor, že študenti s rôznym kultúrnym pozadím by mali mať rovnaké vzdelávacie príležitosti a zároveň by za svoju kultúrnu identitu a záväzky voči nej nemali byť penalizovaní. „Kultúrne rozdiely by mali byť potvrdené, ocenené a rešpektované skôr, ako ignorované a odsúdené príslušníkmi dominantnej hegemónnej kultúry“ (Siegel 2004, 129-137). Podpora kritického myslenia, ako hlavného epistemického cieľa edukácie, smeruje k zámeru „odovzdať študentom také zručnosti, schopnosti a myslenie, aby sa rozvíjali ako kritickí myslitelia a uvažovali tak o svojej i ostatných kultúrach“ (Siegel 2004). Práve kritické myslenie zaručí aktívny dialóg medzi kultúrami v oblasti edukácie.

## Literatúra

CRAIG, E., CRAIG, E., jr. (1999): *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Padstow: Routledge.

- GOLDMAN, A. (1999): *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- GOLDMAN, A. (2010): Social Epistemology. In: Dancy, J.- Sosa, E.- Steup, M. (eds.): *Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- KANT, I. (1999): *O pedagogice*. Lodž: Dajas.
- KUDLÁČOVÁ, B. (2012): Problém výchovy vo vývoji pedagogického myslenia. In: *Pedagogika.sk. Slovenský elektronický časopis pre pedagogické vedy* [online]. Dostupné na: [www.casopispedagogika.sk](http://www.casopispedagogika.sk) (04.04.2013).
- LEHRER, K. (1999): *Teória poznania*. Bratislava: Infopress.
- ROBERTSON, E. (2012): The Epistemic Aims of Education, In: Siegel, H. (ed.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Education*. Oxford: Oxford University Press .
- RORTY, R. (2000): Nahodilost, ironie, solidarita. In: Blecha, I.(ed.): *Filosofická čítanka*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- SIEGEL, H. (2004): Epistemology and Education: An Incomplete Guide to the Social- Epistemology Issues. In: *Episteme*, 1 (1). 129- 137.
- ŠÍP, R. (2011): Edukační ideály v době pozdní moderny a globalizace. In: *Pedagogická orientace. Vedecký časopis České pedagogické společnosti*, 21, (3), 255- 256.
- VIŠŇOVSKÝ, E. (2009): *Štúdie o pragmatizme & neopragmatizme*. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

## „VIERA V ŽABY“ AKO NEDOSTATOČNÉ VÝCHODISKO PRE URČENIE ZMYSLU DEJÍN A PODMIENOK PROGRESU RUSKA A SVETA VO FILOZOFOICKOM MYSLENÍ N.K. MICHAJLOVSKÉHO

ONDREJ MARCHEVSKÝ, Inštitút filozofie a etiky FF PU v Prešove, Prešov

„He doesn't believe in principles but he believes in fogs“. The idea of Turgenev's novel „The Fathers and the children“ addressed to the young doctor Bazarov by his older companion Kirsanov represents the basis for the Russian philosopher Nicolai Konstantinovich Michajlovskiy, representative of the so-called „core“ of Russian Narodism movement. The motive of faith in frogs in confrontation with the notion of principle was used in Michajlovskiy's reflections on the history and progress of the society which is considered to be one of the central problems of philosophical thinking of his time. This problem has been reflected behind the Russian way of thinking. The paper represents an attempt to acknowledge the public with the initiative of the Russian philosopher in this field. This paper presents the conviction of the author on the impossibility to determine the course of history in spite of the fact that in the process of history it is possible to uncover certain laws, regulations and standing undisputed facts. The conviction on the senselessness of history includes the work with other terms such as man, understanding of the history and above mentioned progress of the society which should be implemented in the real life of the society.

**Keywords:** Russian Philosophy – Progress of Society – History from the Perspective of Meaning

„V princípy neverí a v žaby verí“ (Turgenev 1947, 38). V románe *Otcovia a deti* takto hodnotí Kirsanov postoj mladého lekára Bazarova<sup>1</sup>, ktorý je skalopevne presvedčený, že za pomoci poznatkov prírodných vied je možné vysvetliť všetky javy sveta, všetky elementy nášho života v celej jeho spletitosti, potláčajúc všetko ľudské presvedčenie, hodnoty a vieru, stelesnené slovom princípy. Tento motív využíva vo svojej koncepcii filozofie dejín aj N. K. Michajlovskij<sup>2</sup>, no dáva mu nové významové roviny. Pre nás bude určujúce to, *ako* a *prečo* s týmto motívom ruský mysliteľ pracuje. Odpoveď na otázku „*ako*“ bude predstavovať priblíženie uvažovania Michajlovského o zákonitosti a zmysle dejín<sup>3</sup>. Odpoveď na otázku „*prečo*“

<sup>1</sup> Postava Jevgenija Vasilieviča Bazarova sa v románe Ivana Sergejeviča Turgeneva zaobráva v rámci svojho výskumu pitvaním žiab, preto ďalšia románová postava a jeho protivník v zapálenej dišpute Pavol Petrovič Kirsanov využíva práve motív viery v žaby (rus. *vera v l'jagušek*) pre ironické vyjadrenie presvedčenia o sile prírodných vied, ktoré zastáva Bazarov.

<sup>2</sup> Nikolaj Konstantinovič Michajlovskij (Николай Константинович Михайловский) (1842-1904). Predstaviteľ ruského národnictva – jedného z najdominantnejších prúdov ruského filozofického myslenia druhej polovice 19. Storočia (Zverev 2009). Ako spomína Blochin (2010) išlo o autora, ktorého myšlienkom bolo ešte počas jeho života venovaných viac ako šesťsto prác tak knižnej ako aj časopiseckej povahy.

<sup>3</sup> Michajlovského chápanie dejín asi najvýstižnejšie charakterizuje toto určenie: „Pred nami sa rozprestiera taká bezhraničná perspektíva minulosti, v ktorej sa rozličné spoločenské elementy najčudesnejším spôsobom križujú, prepletajú, zachytávajú jeden o druhého, zbiehajú a rozchádzajú na tisíce spôsobov.“ (Michajlovskij 2010, 123)

umožní objasniť dôvody záujmu Michajlovského o tieto otázky. Takto je určená naša centrálna sféra záujmu.

Rozhodujúce postavenie v Michajlovského filozofickom myslení zastáva vztiahnutie daného motívu na problematiku dejín a nasledujúce kľúčové hodnotenie: „...holá téza: všetko sa deje podľa určitých zákonov – bez smerodajného princípu“ (Michajlovskij 2010a, 131). Uvedená „holá téza“ znie ako aprobatia postojov Bazarova. Išlo by však o nenáležitý výklad, ktorý je potrebné vysvetliť. Spomínané rozhodujúce postavenie spočíva v rozdelení na akceptovateľnú zákonitosť a neprijateľnú principiálnosť, v akceptácii platnosti istých zákonov spoločenského diania pozorovateľných v celých dejinách, no v popieraní teleologickosti dejín ako nejakého celku. Michajlovskij odmieta existenciu jedného všeobecného princípu, určujúceho celý chod dejín. Odmieta princíp, ktorý by určoval zákony dejín, a rovnako možnosť predstaviť zákon určujúci tvorbu princípov v absolútnej a konečnej podobe. Naopak, verí v množstvo takýchto princípov, ktoré sú vlastné človeku a sú zároveň aj človekom tvorené. Sú vlastné človeku ako bytosti plnej vlastných určení v podobe cieľov a túžob, bytosti, ktorá zároveň poznáva výskyt týchto princípov v dejinách. Uvažuje o princípoch ako určujúcich elementoch vlastných istému dejinnému obdobia. Dovolíme si upozorniť na fakt, že pri používaní pojmu princíp je Michajlovskij mierne nedôsledný<sup>4</sup>, čomu sa budeme ešte venovať neskôr. Tiež ho zamieňa s pojmom zmysel dejín, o ktorom uvažuje rovnako ako v prípade princípov.

Vo vzťahu k problematike zákonov dejín sa stretávame s takýmto postojom Michajlovského: „V dejinách ľudstva, rovnako ako v dejinách sveta, panuje zákon sebazáchovy, a zákon sily je najvyšším zákonom v oboch prípadoch.“ (Michajlovskij 2010b, 383) Ako bolo povedané, Michajlovskij priamo zdôrazňuje možnosť nachádzať v dejinách isté periodicky sa objavujúce javy, no zároveň upozorňuje čitateľa: „Od nejasného vedomia existencie istej pravidelnosti striedania historických faktov je ešte ďaleko k jasnej predstave a formulácii samotnej tejto pravidelnosti. My radšej hádame,

---

<sup>4</sup> Nielien u tohto ruského autora ide o príznačnú črtu, teda o nevyjasnenie základných pojmov. Predstavuje to osobitú prekážku pri štúdiu filozofického myslenia tejto proveniencie daného obdobia. Táto prekážka, či možno osobitosť, je často spôsobená produkciou prác počas aktuálnych dobových intelektuálnych debát. Ide často o reakcie na tieto debaty, ktoré sú publikované v periodickej tlači. Sám Michajlovskij označuje svoje práce ako publicistické aj keď majú rozsah napríklad viac ako 170 strán (*Borba za individualnosť*). V ruskom prostredí ide o „príspevky“ do tzv. hrubých časopisov (rus. *tolstych žurnalov*).

než by sme si jasne a zreteľne uvedomili, že na historickej scéne existuje istý poriadok objavovania a strácania sa všetkých tých veľkých hrdinov a bezvýznamných naničodníkov.“ (Michajlovskij 2010a, 122 – 123) Vzhľadom k uvedeným myšlienкам je pre nás opodstatnenejšie používať aj pojem zákonitosti dejín a nie len pojem zákona. Ďalšie potvrdenie Michajlovského presvedčenia o možnosti vymedzenia zákonitosti v dejinách ľudstva nachádzame aj na inom mieste: „Porovnávajúc niekoľko historických období, viac či menej od seba vzdialených, môžeme si všimnúť väčší i menší rozdiel v stave spoločnosti, ktorý je im vlastný“ (Michajlovskij 1998, 57).<sup>5</sup> Michajlovskij pripúšťa existenciu dejinných faktov: „...samotný fakt rodenia detí, t. j. samotný fakt dejín“ (Michajlovskij 2010b, 254). Avšak ani existencia zákonov, ktoré skúmajú dejiny a dejinné udalosti v rôznej hĺbke, ako ani historické fakty neumožňujú vysvetlovať o zmysle dejín alebo absolútnych princípoch ako takých, ale vždy len dejinne podmienených, príslušných pre dané obdobie. Teda dejiny nesmerujú k niečomu absolútne danému a nedejú sa na základe nejakej jednej sily či hýbateľa, Boha nevynímajúc. Jeho názory na určenie konečného zmyslu dejín vyjadruje toto priovnanie: „... príroda je nekonečne pestrá, a preto nie je možné považovať kolobeh v dejinách za všeobecné pravidlo. V tomto zmysle je dejiny možné prirovnávať k najbohatšiemu švihákovi, ktorý si za nič na svete nenavlečie dvakrát ten istý pár rukavíc. Je o nich možné povedať to, čo povedal Goethe o ich staršej sestre, o prírode: Was da ist, war noch nie; was war, kommt nicht Wieder“ (Michajlovskij 2010c, 402). Uvedená myšlienka precizuje Michajlovského opatrnosť a potrebu rozlišovať medzi zmenou a tým, čo je stále. Pričom stálou je len neustála existencia zmeny, v ktorej možno badať isté spoločné rysy počas celých dejín, to však neznamená, že ide o poznanie podstaty realizovaných zmien v celom procese zmien. Opatrnosť autora vyplýva z uvedomenia si zložitosti a mnohostrannosti faktorov, vplývajúcich na dejiny a na spoločenské dianie.

Nedbanlivosť pri používaní pojmu princíp, ktorú sme naznačili vyššie, sa ešte jasnejšie objavuje pri Michajlovského uvažovaní o tzv. „viere v

---

<sup>5</sup> V prípade práce Michajlovského *Čo je progres?* (*Čto takoje progress?*) pracujeme s dvoma jej verziami z dvoch rôznych vydaní. Je to spôsobené začiatkom práce s tvorbou Michajlovského ešte v čase, kedy jeho zobrazené práce publikované vydavateľstvom *Rosspen* neboli vydané. Neskôr práve práce vydané spomínaným vydavateľstvom predstavovali študijný materiál, s ktorým sme mohli ďalej pracovať v domácom prostredí.

<sup>6</sup> „Čo je teraz, ešte nikdy nebolo, čo bolo, opäť nepríde“

žaby“. Čo znamená „viera v žaby“ u Michajlovského? Michajlovskij to ozrejmuje nasledovným spôsobom: „...viera v žaby, t. j. v silu prírodných zákonov nielenže nevyvracia vieru v princípy, teda úlohy duchovnej činnosti človeka, ale vytvára pre ňu pevné opory“ (Michajlovskij 2010c, 437). Michajlovskij takto tvorí syntézu dvoch princípov – vedeckého a toho, čo je človeku vlastné (túžby a ciele). Uvedené dva princípy musia pôsobiť synergicky, ale bez nároku na absolútne poznanie chodu dejín. O postavení tejto viery v prostredí skúmania dejín uvažuje Michajlovskij nasledovným spôsobom: „Condorcet veril v žaby a ako prvý položil základy modernej historickej školy. Páni profesori však veria v princípy a sú pripravení radšej vzkriesiť Atilu ako pripustiť, že dejiny nie sú veľkolepé z ničoho nič. Preto niekedy minulosť, ktorá vo svojom mocnom a železnom objatí zovrela veľký život a veľké idey, dáva súčasnosti výdavok v drobných minciach, medenánoch novej razby“ (Michajlovskij 2010c, 437). Nejasnosť používania pojmu princíp spočíva v tom, že na jednej strane uvažuje o princípoch ako zadaniach duchovnej činnosti človeka, ľudských potrebách, cieľoch a túžbach. Tieto zadania napĺňali dejiny ako iracionálny a ľažko presne postihnutelný element. V druhom prípade uvažuje o princípoch ako o pojmoch často chápaných absolútne, ako sú spravodlivosť, morálka, ktorými sa na dejiny pozerajú profesori kriesiaci Atilu. Profesori hovoria o niečom, čoho základy sú akoby samozrejme dané, pričom Michajlovskij trvá na tom, že všetko v dejinách je výsledkom človeka ako hlavného dejinného činiteľa, realizátora dejín. Ak postuluje menlivosť princípov, ktorými sú určované jednotlivé obdobia, tak zároveň trvá na potrebe vnímať obsahy pojmov spravodlivosť a morálka v tých určeniach, ktoré im dáva jednotlivé dejinné obdobie a nie skrze nejaké absolútne chápanie. Snaha o nájdenie univerzálnych rámcov skúmania dejín má za následok len prijímanie medenákov, ktoré nám dejiny dávajú, lebo takýmto prístupom sa k ničomu hodnotnejšiemu nemôžeme ani dopracovať. Michajlovskij poukazuje na nevyhnutnú obmedzenosť nášho pohľadu na dejiny, nech by sme sa tento pohľad snažili založiť akokoľvek presvedčivo a fundamentálne. Existuje množstvo takýchto prístupov. Ústredný problém vidí Michajlovskij v tom, že zo svojej poznávacej pozície nechceme prijať možnosť existencie iných

rovnako relevantných, a teda nevyhnutne rovnako obmedzených pozícií ako tá naša.

Uvedomujúc si nemožnosť úplného poznania chodu dejín a tiež všetkých určení spoločenského diania, svoj zorný uhol profiluje nasledovne: „Z nášho uhla pohľadu sa daná úloha redukuje na odhalenie zákonov kooperácie, t. j. fundamentu spoločenských vied“ (Michajlovskij 2010b, 215). Objavuje sa pojem „kooperácie“, ktorý si dovolíme obohatiť o pojem „progresu“ tak, aby mohli dotvoriť významovú štruktúru Michajlovského myšlienok. Považujeme za potrebné začať vysvetlením dobovo podmieneného chápania progresu, ktoré si žiada redefiníciu: „Na nami formulovanú otázku: Čo je progres? odpovedáme: Progres je postupné priblíženie sa k celistvosti individuá, k čo možno úplnému a všestrannému rozdeleniu práce medzi orgány a čo možno menšiemu rozdeleniu práce medzi ľuďmi<sup>7</sup>. Nemorálne, nespravodlivé, zhoubné, nerozumné je všetko, čo spomaľuje tento pohyb. Morálne, spravodlivé, rozumné a užitočné je len to, čo zmenšuje rôznorodosť spoločnosti, zvyšujúc tým istým rôznorodosť jeho jednotlivých členov“ (Michajlovskij 2010b, 213). Ak pre nás znejú dané myšlienky príliš abstraktne, tak musíme podotknúť, že v žiadnej z preštudovaných prác, sme sa nestretli s tvrdením, ktoré by nás odvolávalo na konkretizáciu podôb takto vnímaného procesu v existujúcich spoločenských formách<sup>8</sup>. Definovanie progresu Michajlovským v jeho ponímaní nám odhaľuje dva elementy, ktoré sú v neustálej interakcii, dokonca v konflikte, teda spoločnosť a individuum. Práve nevyhnutnosť ich vzťahu, a zároveň problematická povaha tohto vzťahu si nevyhnutne vyžaduje cestu, akou to dosiahnuť. Michajlovskij uvažuje neustále o možnosti dosiahnutia progresu, teda ceste k progresu. Touto jedinou cestou je práve kooperácia, alebo spolupráca, ktorú sa nám pokúša priblížiť nasledujúcim spôsobom: „Človek spoločne s niektorými inými živočíchmi už dlho disponuje nástrojom, ktorý paralyzuje nevýhody

---

<sup>7</sup> Michajlovskij postuluje potrebu vysokej univerzálnosti jednotlivcov žijúcich v spoločnosti. Univerzálnosti vo význame všestrannosti pre pôsobenie v spoločnosti, vo výrobnej sfére a pri plnení ďalších úloh spojených so životom spoločnosti. Človek má byť „konštruovaný tak“, aby sa vedel prispôsobiť a nebol odkázaný na svoje jediné zaradenie do spoločnosti. Týmto zásadne vystupuje proti organicky chápanej teórii progresu, ktorú pre Michajlovského zastupuje pozitivizmus a stelesňuje myšlenie Herberta Spencera.

<sup>8</sup> Pojmom „spoločenské formy“ rozumieme rámce, v ktorých sa pohybuje usporiadanie vzťahov medzi členmi spoločnosti ako rodina, štát, zákon, štátne zriadenie a podobne. U Michajlovského nenachádzame priame aplikovanie jeho koncepcie do týchto foriem ani rozpracovanie v nejakom dejinne existujúcom usporiadaní spoločenských vzťahov, ktoré by mu slúžilo ako vzor

individuálnej premenlivosti<sup>9</sup> a zachováva jej prednosti. Týmto nástrojom je kooperácia“ (Michajlovskij 2010b, 360). Kooperácia sa ale vyčleňuje z inštrumentária dostupného zvieracej ríši na základe morálneho elementu, ktorý zároveň naberá význam v rovine dosiahnutia progresu: „Spomedzi všetkých nástrojov prispôsobenia má najpoprednejšie miesto kooperácia, ktorá iniciuje sled zmien práve morálneho charakteru“ (Michajlovskij 2010b, 393). Vidíme opis kooperácie z funkčného hľadiska, lebo samotný význam slova kooperácia či spolupráca je pre Michajlovského natoľko jasný, že ho nemá potrebu bližšie rozvádzkať. Kooperácia vystupuje aj ako pomyselný filter, ktorým sa Michajlovskij pozerá na celé spektrum dejinných udalostí.

Úvahy Michajlovského vystupujú s ambíciou posunúť dané uvažovanie aj ďalej, teda do prostredia skutočných zmien, pre ktoré je postoj k dejinám zásadný. Michajlovského úvahy nemajú povahu kabinetného filozofovania. Predstavujú snahu vytvoriť rámce pre reálne zmeny v cárskom Rusku. Michajlovskij si uvedomuje svoju vlastnú determinovanosť dobou, čo ho podľa jeho slov líši od absolutisticky zmýšľajúcich autorov. Predmetom skúmania budúcich historikov sa môže stať podľa Michajlovského posúdenie toho, ako boli ciele ním stanovené reálne naplnené.

## Literatúra

- BLOCHIN, V. V. (2010): Nikolaj Konstantinovič Michajlovskij. In: Michajlovskij, N. K.: Izbranye trudy: Moskva: Rossppen, 5-57.
- MICHAJLOVSKIJ, N. K. (2010a): Čto takaje progress? In: Michajlovskij, N. K.: Izbranye trudy: Moskva: Rossppen, 61-213.
- MICHAJLOVSKIJ, N. K. (2010b): Teorija Darvina i obščestvennaja nauka. In: Michajlovskij, N. K.: Izbranye trudy: Moskva: Rossppen, 214-399.
- MICHAJLOVSKIJ, N. K. (2010c): Analogičeskij metod v obščestvennoj nauke. In: Michajlovskij, N. K.: Izbranye trudy: Moskva: Rossppen, 400-457.
- MICHAJLOVSKIJ, N. K. (2010d): Borba za individualnosť. In: Michajlovskij, N. K.: Izbranye trudy: Moskva: Rossppen, 458-629.

---

<sup>9</sup> Rus. „nevody individualnoj izmenčivosti“. Ruské slovo „izmenčivost“ môže znamenať aj nestálosť, menlivosť, variabilitu. Michajlovskij tak poukazuje na dedičné a nededičné osobitosti vlastného ľudí, ktoré ho robia originálnym, jedinečným. Rovnako však jeho individuálna osobitosť môže predstavovať zdroj napäťia v medziľudských interakciách odohrávajúcich sa v spoločnosti, ktoré je potrebné regulovať či usporiadať.

- MICHAJLOVSKIJ, N. K. (1998): Čto takaje progress? In: Michajlovskij, N. K.: Geroi i tolpa. Tom 1. Sankt Peterburg: Aletejja, 1-139.
- TURGENEV, S.I. (1947): Otcovia a deti. Bratislava: Pravda.
- ZVEREV, V. V. (2009): Russkoje narodničestvo. Moskva: Izdateľstvo RAST.

## DEMOKRACIA AKO OTVORENÁ SPOLOČNOSŤ U H. BERGSONA

MIROSLAVA MINÁRIKOVÁ, Katedra filozofie FF UCM v Trnave

The aim of this paper is to make an analysis of the democracy as a particular form of open society in the philosophy of H. Bergson. Since it is based on the principle of brotherhood's love that makes its true essence, democracy is the opposite of natural political regimes. Bergson takes democracy as an ideal and separates it from the parliamentarianism ridigly as a particular form of its realization.

**Keywords:** Bergson – Democracy – Open society – Parliamentarianism

**Úvod.** Bergson, ktorý sa zaoberá demokraciou v prvej a v štvrtnej kapitole *Dvoch zdrojov morálky a náboženstva* (1932), zaujíma k demokracii pozitívny postoj, keď jej prisudzuje evanjeliovú podstatu.<sup>1</sup> Pre väčšinu z nás môže byť jeho stanovisko prekvapujúce. Nadobúdame dojem, že demokracia sa od svojho evanjeliového ducha skôr vzďaľuje, ako by bola jeho prejavom. Nemôžeme však strácať zo zreteľa, že Bergson sa vyjadruje k demokracii ako filozof (konkrétnie z pozície bergsonizmu), a nie ako odborník (politológ), ktorý by riešil, z akých dôvodov je demokracia vhodným alebo nevhodným politickým zriadením.<sup>2</sup> V štúdii sa kvôli rozsiahlosti problematiky zameriame na analýzu demokracie výhradne s ohľadom na štvrtú kapitolu *Dvoch zdrojov*. Keď však bude potrebné vysvetliť alebo spresniť Bergsonove tvrdenia o demokracii zo štvrtej kapitoly (ide iba o jeden prípad pri analýze republikánskeho hesla), berieme si na pomoc prvú kapitolu. V štúdii najsôr skúmame demokraciu u Bergsona ako ideál. Ďalej poukážeme na určité obmedzenia demokracie, ktorých najzreteľnejším prejavom je podľa neho práve parlamentarizmus ako spôsob uskutočňovania

<sup>1</sup> Evanjeliová podstata demokracie odkazuje na štyri Evanjeliá, ktoré zachytávajú život a učenie Krista. Bergsonova narážka na Evanjeliá v tomto prípade nie je náhodná, pretože Kristova idea univerzálneho bratstva tvorí základ otvorennej morálky. Vzhľadom na to, že vytvorenie demokracie je (podľa jeho interpretácie) podmienené morálnou premenou ľudstva smerom k otvorenosti, Bergson pripisuje demokracii evanjeliovú podstatu. No o tom podrobnejšie neskôr.

<sup>2</sup> Bergsonizmus je filozofické učenie H. Bergsona, ktoré pristupuje k vysvetľovaniu skutočnosti z hľadiska metafyzického princípu élanu vital. Prejavom élanu vital sú zmiešaniny, v ktorých Bergson prostredníctvom intuície ako metódy odkrýva dve tendencie. Rozpoznané tendencie v zmiešanine tvoria základ pre stanovenie dualizmov a vďaka nim Bergson prevádzka analýzu samotnej zmiešaniny. Prvý dualizmus je priestor a čas (trvanie), s ktorým sa stretávame v *Eseji o bezprostredných danostach vedomia* a počas celého jeho diela: „.... *toto rozlíšenie medzi týmito dvoma základnými hľadiskami (medzi trvaním a priestorom – M. M.), ktoré tvoria skutočnosť, predstavuje pozadie celého bergsonovského myslenia*“ (Bah 2009, 35). V *Dvoch zdrojoch* je základným dualizmom zatvorené a otvorené, ktorý Bergson v štvrtnej kapitole tejto knihy uplatňuje pri analýze viacerých (a nielen) politických problémov svojej doby. Demokracie je rovnako jedným z nich, vzhľadom na to, že po prvej svetovej vojne vznikali ďalšie demokratické štát.

demokratického ideálu.<sup>3</sup> Pri analýze parlamentarizmu Bergson vychádza zo skutočnosti, že jestvuje trvalá ľudská nespokojnosť s akoukoľvek vládou, ktorú vymedzuje ako jednu zo základných vlastností ľudskej prirodzenosti.<sup>4</sup> V závere zhrnieme výsledky našich analýz.

**Demokracia ako ideál, resp. ako otvorená spoločnosť.** Demokracia je podľa Bergsona politickým zriadením, ktoré je najviac vzdialené prírode, pretože opúšťa rovinu zatvorenej spoločnosti a spĺňa charakteristiky otvoreného: „*Demokracia je totiž zo všetkých politických koncepcii najvzdialenejšia prírode, je jediná, ktorá aspoň svojím zámerom presahuje podmienky „zatvorenej spoločnosti“*“ (Bergson 2007, 202; Bergson 2008, 299).<sup>5</sup> Demokracia predstavuje nový smer, na ktorý sa dostalo ľudstvo v rámci vývinu spoločenských zriadení, no čaká ho ešte veľké množstvo práce. Bergson si všíma predovšetkým faktu, že ľudstvo vyhlasuje demokraciu, ktorá vzhľadom na to, že ešte nie je uskutočnená, predstavuje ideál, no zároveň si uvedomuje, že ideál nie je možné uskutočniť odrazu, ale len postupne konkrétnymi činmi.

Bergson rozlišuje medzi pravou a nepravou demokraciou. Úvahami o nepravej demokracii sa nezaoberá, pretože v gréckych mestských obciach spravovaných „demokraticky“ jestvovalo otroctvo, ktoré predstavovalo pre Grékov prostriedok, ako sa zbavovať vážnych problémov. Pravú demokraciu podľa neho ustanovuje na americkom kontinente *Vyhľásenie nezávislosti* (1776) a na európskom kontinente *Deklarácia ľudských a občianskych práv* (1791).<sup>6</sup> Pravá demokracia má

<sup>3</sup> Okrem parlamentarizmu by sme mohli poukázať vzhľadom na celú štvrtú kapitolu *Dvoch zdrojov* na ďalšie tri obmedzenia demokracie (vojnový inštinkt, politický inštinkt, sklon k izolovať sa), ktoré sa dajú odvodiť z textu, i keď Bergson o nich explicitne nehovorí. Kvôli rozsiahlosťi problematiky sme sa rozhodli vysvetliť iba parlamentarizmus, pretože je najzaujímavejším obmedzením.

<sup>4</sup> Porovnaj: „*Obce vo veľkom národe môžu byť spravované k všeobecnej spokojnosti; aká je však vláda, o ktorej ovládanie rozhodnú, že je dobrá? Budú si myslieť, že ju chvália dostatočne, keď povedia, že je najmenej zlá zo všetkých a iba v tom zmysle najlepšia. Práve tu je nespokojnosť vrodená*“ (Bergson 2007, 198; Bergson 2008, 293).

<sup>5</sup> To, že je demokracia otvorenou spoločnosťou, si všíma, rovnako ako my, Germino: „... objavila sa nová „politická koncepcia“ zhodná s otvorenou spoločnosťou...“ (Germino 1982, 162). Podobne Waterlot zdôrazňuje, že demokracia je u Bergsona protikladom a pohybom proti zatvorenosti (resp. prirodzenosti): „*Tento ideál (ideál demokracie – M. M.) sa napĺňa a môže sa uskutočniť iba prostredníctvom bratstva, ktoré je proti prirodzenosti: prirodzený pohyb vecí smeruje skôr k hierarchizovaniu ľudí, k nespravodlivému rozdeleniu zdrojov a ukladá prednosti, ktoré sa považujú za prirodzené. (...) Demokracia je politické zriadenie, ktoré umožňuje vidieť spravodlivé rozdelenie a prekročenie egoizmov*“ (Waterlot 2012, 195).

<sup>6</sup> Bergson má na mysli Deklaráciu ľudských a občianskych práv (*Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen*) z 26. augusta 1789, ktorú schválilo Národné a ústavodarné zhromaždenie. Ako vidíme, pre Bergsona je dôležitejší rok 1791 vzhľadom na to, že ho uvádzajú, ako rok 1789. Dôvodom je skutočnosť, že v roku 1791 bola prijatá prvá písaná ústava vo Francúzsku, ktorej súčasťou boli ľudské práva. Bergson rozlišuje medzi prijatím Deklarácie ľudských a občianskych práv a okamihom, keď sa ľudské práva stávajú účinnými z politicko-právneho hľadiska,

podľa Bergsona nasledujúce vlastnosti: 1. všetkým ľuďom priznáva nedotknuteľné práva, ktoré predstavuje právo na slobodu, na bezpečnosť a na postavenie sa proti útlaku;<sup>7</sup> 2. v demokracii platí zásada suverenity (zvrchovanosti) ľudu. Suverénom už nie je panovník ako jednotlivec a ľud už nie je jeho poddaný. V demokracii vládne ľud, ktorý tvorí celok občanov. Zásada suverenity ľudu obsahuje dva dôležité body, ktoré sú od seba neoddeliteľné: ľud je zároveň nositeľom moci a poddaným, čím sa Bergson prikláňa, ako sám hovorí, ku Kantovi: „*Takto definovaný občan je Kantovými slovami súčasne „zákonodarcom a poddaným“*“ (Bergson 2007, 202; Bergson 2008, 300).<sup>8</sup> Na jednej strane je ľud zákonodarcom, ktorý má právo vydávať zákony, a na druhej strane je podriadený zákonom, pretože je zaviazaný voči plneniu si povinností. Na túto skutočnosť u Bergsona poukazuje, rovnako ako my, Kisukidi: „*Prirodzená spoločnosť vyzdvihuje vládu jedného proti všetkým (oligarchia, monarchia), zatiaľ čo v demokracii je individuum súčasne občanom a poddaným*“ (Kisukidi 2012, 259). Žiadna demokracia, ak má zaručiť nedotknuteľné práva všetkým občanom, nemôže fungovať, ak jej občania nebudú dodržiavať zákony. Práva, ktoré boli každému priznané, môžeme užívať len vtedy, ak každý zostane oddaný plneniu povinností. Právo a povinnosť sú v demokracii neoddeliteľne spojené. Demokracia ustanovuje podľa Bergsona to, čím by mal byť ideálny občan: „*A aby tieto (nedotknuteľné – M. M.) práva zostali nedotknuté, musia všetci zachovávať neotrasenú vernosť povinnosti. Demokracia teda hovorí*

---

teda keď ich už garantuje ústava.

<sup>7</sup> Bergson hovorí o nedotknuteľných právach, ktoré prisudzuje demokracia človeku, bez toho, aby explicitne vymenoval, o aké práva ide. Keďže hovorí o Veľkej francúzskej revolúcii, rozhodli sme sa ich v texte podľa článku II *Deklarácie ľudských a občianskych práv* vymenovať. Medzi nedotknuteľnými právami uvedenými vo francúzskej Deklarácii a v americkom Vyhlásení však jestvuje rozdiel, na ktorý by sme chceli na tomto mieste poukázať. Kým v Deklarácii nachádzame ako prvé právo na slobodu, vo Vyhlásení je to právo na život, za ktorým nasleduje právo na slobodu a na budovanie šťastia. Kým prvé dve práva z Vyhlásenia zodpovedajú Lockovým právam (právo na život, právo na slobodu), tretie právo, ktoré je v nej uvedené v podobe budovania šťastia, si môžeme vysvetľovať rôzne. Mohlo by však zodpovedať tretiemu právu, ktoré uvádza Locke v podobe práva na majetok. Kým vo Vyhlásení je zreteľný vplyv anglického osvietenca Locka, v Deklarácii by práve uvedenie práva na slobodu mohlo odkazovať na Rousseaua, ktorý namiesto práva na život zdôrazňuje skutočnosť, že každý človek sa narodil slobodný, kým okovy mu nasadzuje spoločnosť. Je zreteľné, že obidva dokumenty majú osvieteneské korene a môžeme ich považovať za vyvrcholenie osvietenstva. Aké korene im však pripíše Bergson, rozoberieme ďalej.

<sup>8</sup> Porovnaj s tým, čo hovorí Kant o republikánskom zriadení. Poukazuje na to, že ľudia sú nielen slobodní, ale sú zároveň poddanými a občanmi, čo znamená, že rovnako ako môžu využívať občianske práva, v ktorých sú si rovní, musia posluchať zákony: „.... zriadenie republikánske budujúce sa, po prve, podľa princípov slobody, členov spoločnosti (ako ľudí), po druhé, podľa zásad závislosti všetkých od jedného jediného spoločného zákonodarstva (ako poddaných), a, po tretie, podľa zákona ich rovnosti (ako občanov štátu)“ (Kant 1996, 17).

*o ideálnom človeku, ktorý rešpektuje ostatných rovnako ako seba samého, berie na seba záväzky, ktoré pokladá za absolútne a s týmto absolútном je v takej zhode, že už nejde rozlísiť, či povinnosť udeľuje právo alebo právo ukladá povinnosť“ (Bergson 2007, 202; Bergson 2008, 299 – 300).*

Jedinečným výdobytkom demokracie, v porovnaní s ostatnými formami vlády, je podľa Bergsona to, že udeľuje všetkým ľuďom slobodu a požaduje pre nich rovnosť, čo je možné vďaka bratstvu. Bergson sa vyjadruje k republikánskemu heslu: „Sloboda, rovnosť, bratstvo!“ Hovorí, že sloboda a rovnosť si navzájom protirečia.<sup>9</sup> Pri analýze republikánskeho hesla Bergson vychádza z analýzy relatívnej spravodlivosti z prvej kapitoly *Dvoch zdrojov*. Spravodlivosť v konkrétnych spoločenských podmienkach vyjadruje vzťah medzi slobodou a rovnosťou. Keď spoločnosť priznáva ľuďom slobodu, ktorá sa podľa *Eseje* vzťahuje k trvaniu, dáva im možnosť vymaniť sa v konaní z automatizmov a pôsobenia mechanických príčin za účelom prejavenia tvorivého élanu. Vo vzťahu k rovnosti však realizácia slobody skôr prehľbuje nerovnosť, ako zabezpečuje rovnosť. Inak povedané, keď spoločnosť rozširuje slobodu, stráca sa rovnosť, z čoho vyplýva, že sloboda smeruje proti rovnosti. Keď sa spoločnosť dovoláva rovnosti medzi ľuďmi, požaduje, aby sa rozdiely medzi nimi, ktoré sú výsledkom nimi uplatnenej slobody, vyrovnali a ustanovil sa poriadok. Vo vzťahu k slobode realizácia rovnosti skôr prehľbuje neslobodu, ako podporuje slobodu. Inak povedané, keď spoločnosť zavádzza rovnosť, obmedzuje slobodu, z čoho vyplýva, že rovnosť smeruje proti slobode. Kým v prvom prípade prevláda sloboda nad rovnosťou, v druhom prípade prevažuje rovnosť nad slobodou.<sup>10</sup> To je pre Bergsona dôkaz, že sloboda a rovnosť nikdy nie sú v zhode, ale v konflikte.<sup>11</sup> Sloboda a rovnosť môžu platiť oboje iba v podmienkach

<sup>9</sup> Bergson analyzuje republikánske heslo zo svojho hľadiska ako filozof, ktorý sa v ňom snaží odkryť princípy zatvorenosti a otvorenosti. Môže sa tým odkláňať od revolucionárov, ktorí nemuseli vidieť medzi slobodou a rovnosťou protirečenie, ktoré odstraňuje bratstvo. Boli skôr presvedčení o tom, že všetci ľudia sa rodia slobodní, sú si v právach rovní a sú si bratmi bez toho, aby si uvedomovali pôvod tohto hesla, ktorého analýzu podáva Bergson.

<sup>10</sup> Porovnaj s tým, čo hovorí Bergson v prvej kapitole *Dvoch zdrojov*: „Obvykle sa hovorí, že jedinec má právo na akokoľvek slobodu, ktorá nepoškodzuje slobodu druhého. Ale uvedenie novej slobody, ktoré by v súčasnej spoločnosti viedlo k narušeniu všetkých slobôd, by mohlo vyvolať opačný účinok v spoločnosti, kde by takáto reforma premenila pocity a mravy. Je teda často nemožné a priori povedať, akú dávku slobody povoliť jednotlivcoví bez toho, aby to uškodilo slobode jeho blížnych. Ak sa zmení kvantita, nejde o tú istú kvalitu. Rovnosť ide naproti tomu ľažko získať inak ako na úkor slobody, takže najskôr by bolo potrebné sa pýtať, ktorá z nich má dostať prednosť“ (Bergson 2007, 59; Bergson 2008, 80).

<sup>11</sup> Konflikt medzi slobodou a rovnosťou, ktorý musí riešiť demokracia, interpretuje u Bergsona Švec podobne, ako my:

absolútnej spravodlivosti, keď ich zmieruje bratstvo. Keď priznáme všetkým ľuďom slobodu (alebo rovnosť), môžeme im pripísať rovnosť (alebo slobodu) nie vďaka politickému princípu, ale vďaka mystickému princípu, ktorý predstavuje bratstvo: „(*Demokracia – M. M.*) vyhlasuje slobodu, požaduje rovnosť a obe znepriateľené sestry zmieruje, keď im pripomína, že sú sestrami, keď nado všetko stavia bratstvo“ (Bergson 2007, 202; Bergson 2008, 300).<sup>12</sup>

V ďalšom bode úvah sa Bergson snaží odkryť korene demokracie. Už analýza republikánskeho hesla, v ktorom je dôležité práve bratstvo, ho privádza k presvedčeniu, že podstata demokracie je evanjeliová: „... bratstvo je podstatné: čo dovoľuje prehlásiť, že podstata demokracie je evanjeliová a že jej hnacou silou je láska“ (Bergson 2007, 202; Bergson 2008, 300).<sup>13</sup> Prvá demokracia ako forma vlády vznikla (ako sme už poukázali) na severoamerickom kontinente vďaka *Vyhľáseniu nezávislosti*, ktorým sa o pätnásť rokov neskôr na európskom kontinente inšpirovala *Deklarácia ľudských a občianskych práv*. Bergson vo *Vyhľásení nezávislosti* nachádza puritánske korene. Všíma si, že na politickom vzniku demokracie v celosvetovom meradle má podiel protestantizmus, presnejšie puritánstvo: boli to puritáni, ktorí podľa neho sformulovali ako prví dokument

---

„Okrem toho demokraciu úplne sužuje vnútorný konflikt: nemôže sa vyhnúť tomu, aby nevyriešila problém slobody aj problém rovnosti. Pritom v mene slobody, ktorá udeľuje individuálnu právo ísiť až na koniec toho, ako mu to umožňujú jeho prostriedky, sa vystavujeme nebezpečenstvu, že prehlbíme nerovnosť; recipročne platí, že ak odstráime spoločenské rozdiely medzi ovládajúcimi a ovládanými v mene vyrovnanájucej rovnosti, pôjdeme proti slobode podnikania, proti právu na vlastníctvo a proti voľnej súťaži, v ktorej si všetci merajú svoje sily“ (Švec 2012, 304).

<sup>12</sup> Keck prirovnáva protiklad (konflikt) medzi slobodou a rovnosťou k protikladu (ku konfliktu) medzi mechanikou a mystikou. Nerobí to náhodne. Je to bratstvo, ktoré dokáže priviesť slobodu a rovnosť k zmieraniu, pretože zastupuje otvorenú morálku, resp. morálku evanjeliového ducha: „Rovnako to, čo je dôležité, nie je tak rovnosť a sloboda, ktoré sú ako mechanika a mystika navzájom v konflikte tým, že rovnosť sa odvoláva na poriadok podliehajúci výpočtu v priestore a sloboda na tvorivý élan v čase (odtial' nesprávny problém slobody a rovnosti, ktorých zmierenie je v mene intelektu nemožné): bratstvo sa vracia k životnému zdroju týchto dvoch protikladných princípov v láske, ktorá spája ľudí“ (Bouaniche, Keck, Worms 2004, 36 – 37).

<sup>13</sup> Vzhľadom na to, že v demokracii je podstatné podľa Bergsona bratstvo, ktoré zmieruje slobodu a rovnosť, je možné určiť pôvod bratstva. Bergson ho nachádza v otvorennej morálke (v mystike), teda v učení Krista. Porovnaj: „Dlhý odsek o demokracii sa predovšetkým (s. 299 – 302/1214 – 1216) snaží ukázať, že dokonca ak sa jej priamo vyjadrené princípy zakladajú na rozume a úcte, právach a povinnostach, slobode a rovnosti, ktoré zmieruje napokon bratstvo (s. 300/1215), a teda sa môžu vyskytovať ako filozofické a ľudské, predpokladajú viač svojej náboženskej a mystickej otvorenosti ako svoju tajomnú silu“ (Worms 2004, 320). Alebo: „Na úrovni politickej organizácie Bergson videl, ako sa mystický élan pripája k ľudstvu a zvnútra šíri stav demokratickej duše. Demokracia mu zjavuje „evanjeliovú podstatu,“ pretože nad všetko kladie ľudské bratstvo vďaka tomu, že zmieruje princípy slobody a rovnosti; a pretože potvrzuje kategorickej nedotknuteľnosť ľudských práv. Bergson videl v prvom rade v demokracii „ideál“ a „smer“ pre ľudstvo, no ideál, ktorý v tomto prípade zatiaľ nezačal premieňať ľudstvo“ (Lafrance 1974, 129).

o právnom vzniku demokracie. Protestantizmus však vychádza z kresťanstva, čo mu potvrdzuje, že obsah *Vyhľásenia* má mystický (evanjeliový) pôvod.<sup>14</sup>

Odkaz na mystiku Bergson nachádza rovnako u osvetenských filozofov, u Rousseaua a u Kanta. Bergson odkrýva citové počiatky demokracie u Rousseaua a u Kanta jej filozofické princípy.<sup>15</sup> Keďže Rousseau zdôrazňuje vo svojej filozofickej koncepcii cit a Kant Rozum, to, čo obidvoch filozof napriek ich odlišnosti spája vo vzťahu k demokracii, je podľa Bergsона náboženstvo, z ktorého pochádza Rousseauov citový vzťah k demokracii (vďaka nemu napokon vytvára koncepciu demokracie v *Spoločenskej zmluve*) a Kantove filozofické princípy demokracie. Bergson vidí dôvod vzniku citového nadchnutia pre demokraciu u Rousseaua v zmiešanine istého protestantizmu s katolicizmom, kým Kantovi, podľa neho, poskytol inšpiráciu pietizmus.<sup>16</sup> Takto neprestáva zdôrazňovať nielen vo *Vyhľásení nezávislosti*, na ktorú nadväzuje *Deklarácia ľudských a občianskych práv*, ale aj v oblasti citu a filozofických princípov, že zdroj demokracie je v Evanjeliu.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Bergson sa v tomto prípade dopúšťa omylu z hľadiska všeobecne prijímaného presvedčenia. Korene *Vyhľásenia* tvoria myšlienky anglických (Locke) a francúzskych osvetencov (Rousseau), ktorí boli predovšetkým deistami. Uznávali existenciu Boha, no vystupovali ostro proti cirkvi. No bez ohľadu na skutočný pôvod týchto myšlienok, u Bergsона platí, že tí, ktorí v celosvetovom meradle ako prví politicky vyhlasujú, že všetkým ľuďom patria rovnaké práva, odkazujú na ideu univerzálneho bratstva. V tomto číne Bergson vidí mystiku a nezáleží na tom, či ide o puritánov alebo deistov, pretože je pre neho rozhodujúce práve to, čo vyhlasujú. Znamená to, že ak by Bergson povedal, že *Vyhľásenie* má deistické korene, rovnako by tu našiel ideu bratstva. To nám za chvíľu potvrdí skutočnosť, keď myšlienkom Rousseaua, ktorý bol deistom, prisúdi náboženský pôvod.

<sup>15</sup> Vieme, že obaja osvetenskí filozofi (Rousseau a Kant) vytvorili teóriu demokracie, resp. republiky. Mohli by sme dokonca povedať, že podľa Bergsона ako prví filozofi vytvorili teóriu pravej demokracie vzhľadom na jeho rozlišovanie pravej a nepravej (resp. falošnej) demokracie. Dospeli k nej však každý úplne iným spôsobom. Kým Rousseau kladie dôraz na cit, Kant zdôrazňuje Rozum (Rozum sa píše s veľkým R kvôli tomu, aby sa zdôraznil v tomto prípade jeho význam). Bergsonovo vyjadrenie skúmania citových počiatkov demokracie u Rousseaua by nás preto nemalo zmiast'. Ide vo svojej podstate o skúmanie filozofických počiatkov, no Bergson chcel v tomto prípade zdôrazniť zásadnú odlišnosť jeho filozofie s Kantom. Rousseau objavuje demokraciu na základe citu (individuálnej intuície) a Kant vďaka Rozumu. Otázkou pre Bergsóna zostáva: čo bolo zdrojom vzniknutého citu u Rousseaua a čo inšpirovalo Rozum u Kanta, na základe ktorých obaja filozofi dospeli k pravej demokracii? Rousseauova cesta cez cit a Kantova cesta cez Rozum k ľudskej dôstojnosti má svoj spoločný zdroj, ktorý stojí na počiatku. Vo všeobecnosti to znamená, že pôvod myšlienok obidvoch osvetencov vychádza z toho istého zdroja.

<sup>16</sup> Porovnaj: „Z filozofického hľadiska súčasná demokracia priamo pochádza od Kanta a Rousseaua, no tí za svoju morálnu a duchovnú inšpiráciu zase vďačia na jednej strane pietizmu a na druhej strane katolicizmu a protestantizmu (D.S., 299, 300)“ (Germino 1982, 162).

<sup>17</sup> Philippe Soulez v Bergsonovom odkrytí pôvodu filozofických počiatkov demokracie u Kanta v pietizme uvádzá zaujímavý postreh. V tomto odkrytí vidí zároveň kritiku, ktorú Bergson adresuje Kantovi v tom, že zdrojom inšpirácie pri jeho filozofických úvahách o demokracii nemohol byť Rozum: „Taký je podľa nášho názoru význam Bergsonovej kritiky Kanta v Záverečných poznámkach. Demokracia nie je dielom Rozumu, pretože Rozum by neobjavil „ľudské práva,“ keby jeho ideál nepodporoval skutočne náboženský ideál, stav evanjeliovej duše, teda mystika v Bergsonovom zmysle. Pritom mystik sa týka nadčloveka, nevzťahuje sa k človeku ako druhu. Bergson zdôrazňuje tisícročný rozmer kantovskej filozofie, čo samotný Kant rozpoznał aspoň raz. (Porovnaj: „Filozofia by naozaj mohla mať takisto svoj chiliazmus,“ Kant, „Ideu univerzálnych dejín z kozmopolitického hľadiska,“ in *La Philosophique d'Histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Aubier, 1947, s. 73.)“ (Soulez 1989, 279). Takto skutočne, podľa

Preniknutím k podstate demokracie sa Bergson prejavuje ako filozof pôvodu. V každej rovine, či už politicko-právej, citovej alebo filozofickej, najskôr stanovuje historicky podložený fakt, ktorý je vo vzťahu k demokracii rozhodujúci (republikánske heslo francúzskych revolucionárov, *Vyhľásenie nezávislosti*, čo sa týka politicko-právej roviny, citové počiatky demokracie u Rousseaua, sformulovanie jej filozofických princípov u Kanta), pričom hľadá pôvodcov vzniku každého z týchto faktov (Evanjelium, puritáni, zmiešanina protestantizmu s katolicizmom, pietizmus), a následne odkrýva ich spoločný zdroj, z ktorého čerpajú inšpiráciu pre svoje tvorivé úsilie. V tomto prípade je ním podľa neho náboženstvo (mystika), presnejšie idea univerzálneho bratstva, ktorá je rozhodujúcou ideou Evanjelia.<sup>18</sup>

Demokracia je víťazstvom ľudstva z hľadiska jeho duševného vývinu, pričom o jej praktické vytvorenie sa ľudstvo musí ešte usilovať: „... je potrebné (v demokracii – M. M.) vidieť iba ideál alebo skôr smer, ktorým sa dá viesť ľudstvo“ (Bergson 2007, 203; Bergson 2008, 301).<sup>19</sup> Bergson ako filozof reaguje na fakt vyhlásenia demokracie ako ideálu, pričom dejiny jej praktického utvárania sú pre neho otvorené v závislosti od toho, do akej miery sa podarí vzniknutým demokraciam k tomuto ideálu priblížiť. Ustanovenie demokracie ani zdaleka neznamená vyriešenie všetkých problémov, na ktoré naráža politický život. Práve naopak vytvára nové problémy, pre ktoré nejestvuje jednoznačné riešenie práve kvôli nejednoznačnosti pojmu bratstva. Demokracia sa od svojho ustanovenia v dejinách utvára nielen priamočiaro, ale aj rozličnými zákrutami a odbočeniami, ktoré predstavujú ťažké boje za ďalšie práva. Dokonca nie je vylúčené ani to, že by sa ľudstvo mohlo snahy o vytvorenie demokracie úplne vzdať. Dôkazom toho, že demokracia

---

<sup>18</sup> Bergsona, príčinou zrodu idey demokracie u Kanta nie je Rozum, ale mystika.

<sup>18</sup> Porovnaj: „Tým, že Bergson pripisuje bratstvu podstatu demokratického spoločenského zriadenia, zdôrazňuje evanjeliový podstatu demokracie. Inak to nie je jediný raz, ked' Bergson trvá na pôvodne náboženskom charaktere demokratického vyhlásenia: pripomína puritánsky význam amerického Vyhlásenia nezávislosti z roku 1776, trvá na náboženskom základe demokratických princípov, ktoré sformuloval Rousseau a Kant“ (Švec 2012, 305).

<sup>19</sup> Bergson týmto poukazuje na ďalší vývin ideálu, ktorý sa bude v ľudstve uskutočňovať. Na základe toho Amalric chápe správne demokratický ideál ako dynamický ideál: „Demokracia sa vymedzuje predovšetkým ako élan, dynamický ideál, „smer, ktorým sa ľudstvo vydalo na svoju cestu.“ V tomto zmysle sa zhoduje s otvorenou morálkou a mystickým élanom: jej principom je činorodá láska, univerzálne bratstvo. Povahou demokratického ideálu je zároveň a neoddeliteľne úsilie uskutočniť sa, naplniť sa, inštitucionálne sa ustanoviť a zachvátiť celú spoločnosť, a teda vytvoriť inštitúcie a demokratické podoby organizácie“ (Amalric 2012, 291).

nenapĺňa automaticky ideál, ktorý vyhlasuje, vďaka čomu predstavuje nepretržitý pohyb k tomuto ideálu, by mohli byť nasledujúce historické fakty. Hoci sa Spojené štáty americké považujú za prvú demokraciu na svete (a považuje ich za ňu aj Bergson), ktorá sa ustanovila v roku 1776, demokratický duch tu nezavládol okamžite. Jestvovalo tu naďalej otroctvo, ktoré bolo zrušené až v roku 1865. Práva žien tu boli potláčané, až kým im v roku 1920 nebolo priznané volebné právo. Dokonca Spojené štáty americké v oblasti uzákonenia volebného práva pre ženy predbehlo Nový Zéland (1893), Fínsko (1906), Rusko (1917), Kanada (1918) a Česko-Slovensko (1919). A to vôbec nehovoríme o zrušení rasovej segregácie v Spojených štátoch. Vyhlásenie demokracie v dejinách ľudstva je zaiste, podľa Bergsona, výnimočným činom, no iná vec je, aby sa ľudstvo k demokracii priblížilo aj praktickým životom v podobe ustanovenia skutočne demokratického poriadku. Znamená to, že do praxe môžu byť mnohé práva zavedené až neskôr na základe ich ďalšieho prijatia a odhlasovania. Demokracia je u Bergsona iba nepretržitým pohybom k tomuto ideálu. Zdôrazňuje to takisto ako my Keck: „*To, čo je podľa Bergsona dôležité, nie je zoznam прав, ktoré udeľujeme človeku: je to fakt, že ich vyhlasujeme v konkrétnej politickej situácii, v ktorej táto deklarácia zavádzza nový čin; v podstate tak, že tento zoznam прав nesmie byť obmedzený, no musí zostať otvorený objavu samotných nových прав v nových deklaráciách*“ (Bouaniche, Keck, Worms 2004, 36).<sup>20</sup>

Ľudstvo sa vznikom demokracie otvorilo láske, pričom postupné vytváranie nových životných podmienok pre všetkých ľudí bude odkazovať na dosiahnuté stupne lásky, ktoré môže na individuálnej úrovni rovnako dosahovať každá duša. Bratská láska nie je danosťou, ale získava sa tvorivým úsilím mystikov, výnimočných hrdinov, ale i každého občana a politika nasledujúceho výzvu otvorenej morálky, čím sa nepretržite

---

<sup>20</sup> Chceli by sme v tejto súvislosti poukázať na to, že Veľká francúzska revolúcia vylúčila ženy z politiky. Trvalo napokon dlho, kým ideál bratstva začal zahrňovať okrem bratov aj sestry. Vo Francúzsku získali ženy volebné právo až na konci druhej svetovej vojny – v roku 1945. Mohli by sme povedať, že kým v Česko-Slovensku sa ženám priznáva volebné právo po prvej svetovej vojne, vo Francúzsku ho ženy získavajú až po druhej svetovej vojne. Je takto zreteľné, že ideál bratstva sa spočiatku týka výlučne iba bratov a vylučuje sestry, hoci (aj keď je pomenovaný ako ideál bratstva a nie sesterstva) sa vzťahuje z hľadiska svojej evanjeliovej (mystickej) podstaty na všetkých rovnako bez akéhokoľvek rozdielu pohlavia. To, čo je pre Bergsona rozhodujúce, nie je nedemokraticosť (resp. nedostatok demokratickosti), ktorou sa prvé novodobé demokracie vyznačujú, ale skutočnosť, že demokracia ustanovuje v politike ideál bratstva (resp. mystiku), ktorý môžu znova oživiť výnimočné osobnosti („mystici“), aby sa práva ďalej rozširovali.

posilňuje rozchod s prírodou. Závisí však vždy od konkrétnej spoločnosti a od konkrétneho problému, na akom stupni sa podarí dosiahnuť zmierenie vzájomného vzťahu slobody a rovnosti pod záštitou bratstva. Ustanovenie demokracie nie je preto konečným stavom ľudstva, ale je pre neho výzvou utvárať sa na novej línií a dosahovať lásku na rozmanitých stupňoch. Ako hovorí Bouaniche: „... Bergson načrtáva dejiny politických zriadení od prirodzených spoločenských zriadení, ktoré sa zameriavajú na vojnu a ktoré charakterizuje stálosť, autorita a hierarchia, pričom proti nim stavia demokraciu „evanjeliovej podstaty“ ako originálne spoločenské zriadenie v prísnom rozpore s prírodou, ktoré prisudzuje indivíduu nedotknuteľné práva a takto sa nachádza v rámci absolútnej spravodlivosti“ (Bouaniche 2002, 164).

**Parlamentarizmus ako forma vlády, v ktorej sa uskutočňuje demokracia.** Tí, ktorí sformulovali demokratické vyhlásenia, teda ľudia Veľkej francúzskej revolúcie, aby vybojovali demokraciu vo Francúzsku, boli podľa Bergsona prvýkrát v oblasti politiky na európskom kontinente najbližšie k Evanjeliu. Všeobecne sa dá povedať, že pri zriaďovaní akejkoľvek demokracie (resp. pri odstraňovaní predchádzajúceho politického zriadenia) je túžba po absolútnej (otvorenej) morálke spravidla najväčšia. Élan d'amour (élan lásky) sa vtedy v spoločenskom živote prejavuje najviditeľnejšie, pretože v spoločnosti prebieha množstvo reforiem, ktoré sú novinkou. Tí, ktorí kvôli svojej príslušnosti k neprivilegovanej triede nepoznali takmer žiadnu politickú slobodu a rovnosť pred zákonom, odrazu slobodu a rovnosť v mene bratstva získavajú. No otázka, pred ktorou stojí každá práve utvorená demokratická spoločnosť, je: čo bude nasledovať ďalej? Po opadnutí nadšenia z víťazstva spravodlivého poriadku nad nespravodlivým poriadkom sa môže spoločnosť ocitnúť v „kríze,“ čo si Bergson dostatočne uvedomuje. Demokratické vyhlásenia neposkytujú zvolenej vláde, ktorá by mala dobre vládnuť (aspöň sčasti by mala naplniť očakávania ľudu), žiadny konkrétny návod na to, ako by mala vládnuť: „Demokratické heslá, spočiatku vyhlasované s myšlienkovou protestu, niesli stopy svojho pôvodu. Láhké je s ich pomocou brániť, odmietať a boriť; menej ľahké je získať z nich pozitívny návod k tomu, čo je potrebné robiť“ (Bergson 2007, 203; Bergson 2008, 301). To spôsobuje, že

sa zvolená vláda pri uskutočňovaní svojho programu, ktorého je tvorcom, môže viac alebo menej odkloniť, v závislosti od konkrétnej spoločnosti a od konkrétnej spoločenskej situácie, od evanjeliového pôvodu demokracie.

Demokracia ako otvorená spoločnosť jestvuje na jednej strane ako ideál, čím predstavuje maximálnu dosiahnuteľnú hranicu spoločenského života pre ľudské spoločnosti a ľudstvo vôbec. No na druhej strane Bergson poukazuje na to, že demokratický ideál, ktorého pôvod odkrýva v podobe bratstva, sa nedá dôsledne naplniť, pretože sa uskutočňuje v politike, v ktorej ho vyjadruje práve všeobecný (verejný) záujem (resp. blaho). Absolútna (otvorená) morálka, ktorú ustanovuje demokracia, sa prevádzza do relatívnej morálky, presnejšie nadobúda podobu všeobecného záujmu. Pritom vždy dochádza k určitému odkloneniu sa od jej pôvodného smeru v prospech partikulárnych záujmov, ktoré môžu byť rôzne, v závislosti od jednotlivých politických strán. V demokracii na úrovni politiky nastáva ohnutie ideálu, pretože o jestvovaní absolútnej (otvorenej) morálky rozhodujú jednotlivé politické strany, ktoré vychádzajú vo svojich politických programoch zo záujmov určitej spoločenskej skupiny a snažia sa ich presadiť: „*A predovšetkým ich (demokratické heslá – M. M.) je možné uplatniť iba vtedy, keď ich z ich absolutnej a takmer evanjeliovej podoby prevedieme do pojmov čistej relatívnej mravnosti alebo skôr morálky verejného záujmu; a pri takomto prevedení vždy hrozí nebezpečenstvo, že sa ohnú v smere záujmov jednotlivcov*“ (Bergson 2007, 203; Bergson 2008, 301).<sup>21</sup> Bergson zreteľne rozlišuje medzi demokratickým ideálom a podmienkami, v rámci ktorých sa demokratický ideál uskutočňuje, resp. rozlišuje medzi demokratickým ideálom a vládami, ktoré sa na základe väčšinového víťazstva vo voľbách prevádzajú do praxe svoje partikulárne záujmy. Soulez v tejto súvislosti hovorí: „*Skutočný obsah „demokratickej“ vlády predpokladá „prevedenie“ veľkých princípov do výrazov všeobecného záujmu, ktorý má vždy sklon „ohnúť sa“ v smere partikulárnych záujmov. Také poznámky ukazujú, že Bergson dokonalo chápe typologickú kritiku vzťahujúcu sa k vládam, ktoré chcú byť demokratickými: ukazuje, že veľké (univerzálne) princípy zakrývajú iba partikulárne záujmy. No tento typ*

---

<sup>21</sup> V českom preklade preložili výraz „intérêts particuliers“ ako „záujmy jednotlivcov,“ kým my skôr volíme „partikulárne (resp. čiastkové) záujmy.“

*kritiky má zmysel, iba ak priupustíme podmienku platnosti Princípov“* (Soulez 1989, 286 – 287). Na jednej strane jestvuje demokracia v zmysle ideálu, ktorý sa jej vznikom ustanovuje, a na druhej strane sa stretávame so všeobecným záujmom (resp. blahom), ktorý sa v demokracii mení v závislosti od toho, aká politická strana zvíťazí vo voľbách. To potvrdzuje skutočnosť, že Bergson chápe demokraciu aj ako vládu väčšiny (i keď to takto explicitne nehovorí, ale vyplýva to z jeho poukázania na jestvovanie všeobecného záujmu, ktorého určenie je ohnút' sa pod vplyvom partikulárnych záujmov).

Hoci Bergson, vzhľadom na to, že sa demokracia zakladá na presadzovaní partikulárnych záujmov jednotlivých strán, teda na vláde väčšiny (resp. jej podoba je závislá od politiky), nehorí výslovne o „nebezpečenstve“ (obmedzení), ktorému je v tomto prípade demokracia ako ideál, resp. otvorená spoločnosť vystavená, mohli by sme sa ho pokúsiť sformulovať. Toto „nebezpečenstvo,“ prostredníctvom ktorého sa demokracia vzdáluje od svojho evanjeliového pôvodu, spočíva v tom, že spôsobom uskutočnenia demokracie je parlamentarizmus.<sup>22</sup> Ten sa zakladá na striedaní dvoch alebo viacerých politických strán pri moci, ktorých programy vychádzajú z rozdielnych princípov. Život ľudí v parlamentných demokratických spoločnostiach riadi princíp víťaznej politickej strany, kým ho nevystrieda druhý princíp, v závislosti od víťazstva opozície. Je to spôsobené kyvadlovou premenlivosťou, ktorá sa zakladá na túžbe ľudí vrátiť sa k predchádzajúcemu princípu.<sup>23</sup> Kyvadlová premenlivosť podľa Bergsona vzniká v dôsledku opadnutia radosti z dosiahnutej výhody, pretože jej

---

<sup>22</sup> Okrem toho, že Bergson hovorí o demokracii ako o ideáli, uvedomuje si, že demokracia je závislá od politiky, ktorá vychádza zo zastupiteľského princípu. V predchádzajúcej časti sme hovorili o tom, ako nastáva „riziko“ pri prevedení absolútnej morálky do pojmov relatívnej morálky, teda do programov jednotlivých politických strán, ktoré majú partikulárne záujmy. Teraz hovoríme o „riziku,“ ktoré sa týka samotného uskutočnenia relatívnej morálky, resp. partikulárnych záujmov v podobe parlamentarizmu.

<sup>23</sup> Hoci Bergson nepoužíva explicitne pojem kyvadlová premenlivosť, rozhodli sme sa ho použiť. Odvodzujeme ho z pohybu kyvadla, o ktorom hovorí Bergson. Kyvadlo sa vychýľuje raz do jednej a inokedy do druhej strany, pričom sa jeho jednotlivé vychýlenia stále opakujú: „Často sa hovorí o zmenách prílivu a odlivu v priebehu dejín. Každé konanie zamerané určitým smerom, údajne vyvoláva reakciu v opačnom smere. Potom znova ozivá a kyvadlo sa donekonečna vracia tam a späť“ (Bergson 2007, 209; Bergson 2008, 311). Pre menlivosť sa vzťahuje k ľudskému druhu a je v parlamentarizme podmienená tým, že sa ľovek raz prikláňa k jedným a inokedy k druhým (protikladným) princípom, čo pomáha spravovať nespokojnosť s akoukoľvek vládou. O premenlivosti, i keď jej nedáva prílastok kyvadlová, hovorí Soulez, ktorý ju považuje u Bergsona za rozhodujúcu vlastnosť ľudského druhu. Pre menlivosť je nemenná a je súčasťou schémy ľudskej prirodzenosti ako základu spoločenskosti: „Odkaz na élan vital umožňuje Bergsonovi myslieť schému ľudskej prirodzenosti v postavení politického živočícha. Bergson vymedzuje nepremennú veličinu, ktorá sa spája s druhom. K nepremennej veličine patrí, že sa ľudský druh bezpochyby vyznačuje úplne najväčšou premenlivosťou oproti premenlivosti iných druhov“ (Soulez 1989, 294).

súčasťou sú vždy určité nevýhody, o ktorých sme vopred nevedeli, že im budeme musieť čeliť priamo. Únava a ľahostajnosť vystriedajú radosť a vrcholia v želaní ľudí vrátiť sa k predchádzajúcemu princípu, ktorý na istý čas budú považovať za jediný správny: „*Trvajúci pôžitok z výhody, o ktorú sme sa usilovali, rodí únavu a ľahostajnosť; len vzácne dostojí všetkému, čo sluboval; býva sprevádzaný nevýhodami, o ktorých sme netušili; a nakoniec nechá vyniknúť výhodnosti toho, čo sme opustili, a prebudí chut' sa vrátiť*“ (Bergson 2007, 210; Bergson 2008, 311).

Ak v parlamentnej demokracii jestvujú dve politické strany, ich striedenie pri moci, ktoré má podobu striedania dvoch protikladných princípov a ktoré môže byť záležitosťou až jednej generácie, ukazuje zreteľnejšie kyvadlovú premenlivosť ako demokracia s viacerými politickými stranami. Parlamentarizmus podľa Bergsona zodpovedá spravovaniu vrodenej (teda prirodzenej a nemennej) ľudskej nespokojnosti s akoukoľvek vládou: „... *parlamentný režim bol z veľkej časti koncipovaný práve preto, aby usmerňoval nespokojnosť*“ (Bergson 2007, 210; Bergson 2008, 312). Úspechy vlády sa len málokedy chvália, zatiaľ čo jej chyby a zlyhania, dokonca aj tie najmenšie, sú terčom bezprostrednej kritiky zo strany opozície. Keďže opozícia nevládla, nenesie zodpovednosť za neúspech vlády, čím má väčšiu šancu zvíťaziť vo voľbách. Ľudia budú vkladať nádej do jej princípov, s ktorými by mohli ísť ďalej vpred, pretože v nich budú vďaka neúspechu predchádzajúcej vlády vyvolávať dojem, že sú jediné správne. Princípy opozície vyzerajú byť poctivé, čisté a neskazené. Na to, aby sa opozícia dostala k moci, postačí, aby prispôsobila svoju rétoriku (resp. svoje princípy) momentálnej situáции, teda aby reagovala na neúspech vlády zmenou svojich vlastných princípov: „*Pokiaľ proti sebe stoja iba dve nepriateľské strany, hra bude prebiehať s dokonalou pravidelnosťou. Každá z obidvoch skupín sa bude vracať k moci s vážnosťou, ktorú prepožičiavajú princípy, pričom zdánlive zostali nedotknuté po celú dobu, keď strana nemusela prijímať zodpovednosť. Lebo princípy zasadajú v opozícii. A pokiaľ je strana inteligentná, potom bude mať prospech zo skúsenosti, ktorú prenechala druhej strane. Do určitej miery pozmení obsah svojich názorov, a tým takisto význam svojich princípov*“ (Bergson 2007,

210; Bergson 2008, 312).<sup>24</sup> Demokracia ustanovená ako ideál je „odsúdená“ na to, aby sa uskutočňovala v rámci parlamentarizmu, ktorý je vymedzený ústavou. Politický program politickej strany, ktorá je pri moci, je vždy výrazom záujmov určitej spoločenskej skupiny (nech aj dobovo najpokrokovejšej). Podľa toho, či sa voliči rozhodnú pre vládnu jednej či druhej alebo ďalších politických strán, sa v parlamentnej demokracii striedajú vo vláde jednotlivé politické strany.

**Záver.** Keďže má demokracia podľa Bergsona svoje korene v mystike, predstavuje ideál. Parlamentarizmus je zase spôsobom uskutočňovania demokratického ideálu prostredníctvom volenia si jednotlivých politických strán s partikulárnymi záujmami. Parlamentarizmus podlieha kyvadlovej premenlivosti, čo znamená, že na základe vypuknutia „vládnej krízy“ politická strana, ktorá sa nezúčastnila na vláde, mení svoju rétoriku (resp. svoje princípy), aby získala na svoju stranu voličov a vyhrala nasledujúce voľby. Do akej miery sa podarí priblížiť ľudským spoločnostiam k ustanovenému ideálu, resp. za to, aká demokracia je (alebo bude), sú zodpovedná samotní ľudia. Vzhľadom na to, že Bergson nie je klasický politický filozof, nemôžeme očakávať konkrétné návody na riešenie, ako by bolo možné prekonáť „nebezpečenstvo,“ ktoré ohrozuje demokraciu v podobe parlamentarizmu. Riešenie na prekonanie „nebezpečenstva“ by sme mohli sformulovať iba z pozície bergsonizmu. To by znamenalo iba jediné, čakať na príchod „mystikov“ (resp. nadľudí), ktorí sa budú musieť náhle objaviť, aby sa znova obnovil evanjeliový pôvod demokracie a aby k nemu mohla byť spoločnosť vďaka nim znova blízko.

---

<sup>24</sup> Porovnaj: „Takisto si Bergson dáva pozor na to, aby si nezamieňal demokraciu a parlamentarizmus. Vidí úlohu, ktorú v nej zohrávajú veľké princípy v postavení ústavného odkazu. „Princípy sídlia v opozícii“ (DS, s. 1224.), to odôvodňuje „negatívnu“ úlohu opozicie. Vďaka výmene skupiny samotné princípy menia význam, pretože opozícia mala čas zmeniť obsah všetkých svojich myšlienok tým, že nechala konáť vládu. Teraz sa nachádzame viac v ústavnej prefíkanosti ako v ideáli. A Bergson zvlášť jasne vidí v parlamentarizme spôsobilé spravovanie „nespokojnosti“ (DS, s. 1224.). Čo sa toho týka, dokonca explicitne prýkrát vo svojom teste hovorí o štáte. Parlamentarizmus umožňuje zakrývať nielen nespokojnosť, ktorá je v moderných spoločnostiach „vrodená,“ pretože sa rozšírili mimo zámer prírody, ale aj nedostatok veľkých štátnikov, ktorý vyplýva z tohto zväčšenia (DS, s. 1209).“ (Soulez 1989, 287).

## Literatúra

- AMALRIC, D. (2012): „Ouvrir de clos:“ Politique bergsonienne et sens pratique des *Deux Sources*. In: WORMS, F. (ed.): *Annales bergsoniennes V: Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd’hui*. Paris: PUF, coll. „Épiméthée“, p. 267 – 296.
- BAH, H. (2009): De la bipolarité de la réalité aux deux sens de la vie: à la découverte du réalisme bergsonien. In: *Ithaque*, n° 4, p. 35 – 52.
- BERGSON, H. (2007): *Dva zdroje morálky a náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- BERGSON, H. (2008): *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, coll. „Quadrige“, 10<sup>e</sup> édition.
- BOUANICHE, A. (2002): L`originaire et l`original, l`unité de l`origine, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. In: Worms, F. (ed.): *Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle*. Paris: PUF, coll. „Épiméthée“, p. 143 – 170.
- BOUANICHE, A.; KECK, F.; WORMS, F. (2004): *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Ellipses.
- GERMINO, D. L. (1982): Henri Bergson’s *Two Sources of Morality and Religion*: The Initial Formulation of the Open Society Theory. In: GERMINO, D. L.: *Political Philosophy and the Open Society*. Louisiana State University Press, p. 148 – 169.
- KANT, I. (1996): *K večnému mieru*. Archa: Bratislava.
- KISUKIDI, Y. (2012): Crédation, universalisme et démocratie: La philosophie politique de Bergson dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. In: WORMS, F. (ed.): *Annales bergsoniennes V: Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd’hui*. Paris: PUF, coll. „Épiméthée“, p. 245 – 265.
- LAFRANCE, G. (1974): *La philosophie sociale de Bergson: Sources et interprétation*. Ottawa: Éditions de l’Université d’Ottawa.
- SOULEZ, P. (1989): *Bergson politique*. Paris: PUF.
- ŠVEC, O. (2012): La fragilité de la démocratie face au défi de la technique. In: WORMS, F. (ed.): *Annales bergsoniennes V: Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd’hui*. Paris: PUF, coll. „Épiméthée“, p. 297 – 310.
- WATERLOT, G. (2012): Luxe et simplicité dans la pensée politique de Bergson: Politique et mystique face à la guerre. In: WORMS, F. (ed.):

- Annales bergsoniennes V: Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd`hui.*  
Paris: PUF, coll. „Épiméthée“, p. 175 – 195.  
WORMS, F. (2004): *Bergson ou les deux sens de la vie.* Paris: PUF.

## OTÁZKA PRAVDY VO VZŤAHU K DISKURZU VO FOUCAULTOVEJ KONCEPCII

SANDRA PALENČÁROVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK,  
Bratislava

The aim of this paper is to analyze the relation between the „truth“ and „power“, from the Foucault point of view. Foucault thoughts are quite different from classical epistemological, metaphysical, in general, traditional opinions about the „truth“. He is not asking about the character of „truth“, or about its values. He is not setting the criteria of „truth being“. He is focusing on the interest of our society in „truth“. He is also studying the process of making distinction between „being truth“ and „being false“ in the concrete discourse. He supposes that there exist some „regime of truth“ in every society. This regime marks the direct connection between the „truth“ and „power“. This Foucault’s conclusion is based on some methodological shift, which he makes in his analysis of discourse. So, the point of this paper is to present the term „regime of truth“ based on Foucault’s methodological shift.

**Keywords:** archaeology – discourse – genealogy – power – truth – regime of truth

### Úvod

Snáď málokto by sa prel s myšlienkovou, že v našej spoločnosti, pokiaľ sú nám jej dejiny známe, možno identifikovať silný záväzok k pravde. Doménou pravdy je celok ľudského života. So záujmom, snahou o dosiahnutie pravdy a eliminovanie omylu sa stretávame tak v teórii, ako aj v praxi, na individuálnej rovine v sebareflexii, ako aj v reflexii vonkajšieho sveta.

Pravda je jedným z konštitutívnych prvkov našej vlastnej, ako aj *druhovej* identity. Na jej určeniacach sa v dejinách západného myslenia podieľal najmä náboženský, vedecký a v neposlednom rade filozofický diskurz. Tieto, podľa nášho názoru dominantné diskurzy, ktorých vzájomná korelácia sa rôznym spôsobom podpisovala na charaktere tej-ktorej historickej epochy, traktovali problém pravdy každý špecifickým spôsobom. Predpokladáme však, že v nich možno na druhej strane identifikovať niektoré spoločné motívy. Za jeden z nich považujeme motív existencie zaručených, fundamentálnych pravd, ktorým možno pripísat štatút všeobecnosti, univerzálnosti, nespochybniateľnosti či nevyhnutnosti. Takto chápané pravdy sa v našom kultúrnom priestore prezentujú prevažne ako výsledky slobodného bádania a túžby po poznaní. V prípade náboženského diskurzu, ale nielen v ňom, nemožno opomenúť určitú formu askézy, ktorá je takisto predpokladom pravdivého poznania. Za takýchto okolností môžeme hovoriť o pravde ako o

tom, čo má hodnotu samo v sebe, ako o žiadúcom nepodmienenom dobre. Pravda ako dobro, pravda ako odmena za bádanie slobodného ducha, pravda ako znak intelektuálnej zrelosti, ako postulát vedeckej objektívnosti bola v západoeurópskej kultúre zväčša samozrejmosťou. V každom myšlienkovom systéme však možno nájsť výnimky. Predmetom tejto štúdie bude jedna z nich.

V predkladanej štúdii sa sústredíme na koncepciu Michela Foucaulta, ktorá k vyššie menovanej samozrejmosti pristupuje so značnou nedôverou. Pravdu Foucault chápe ako výsledok špecifickej spoločensko-historickej praxe, ktorý je vždy závislý od konkrétnych podmienok. Ústrednou otázkou je preňho otázka týchto podmienok. Ich skúmanie priviedie Foucaulta napokon k spojeniu pravdy s mocou. Toto spojenie predstavuje to, čo nazýva Foucault „režim pravdy“. Zaujíma ho v prvom rade otázka jeho produkcie a fungovania v konkrétnej spoločnosti. Foucault sa v rámci svojich skorších aj neskorších skúmaní nikdy nepýta „Čo je pravda?“, ale ako sa vytvára samotná dištinkcia medzi pravdivým a nepravdivým. K problematike pravdy pristupuje úplne inak než tradičné epistemologické koncepty. Táto „inakosť“ je v prvom rade vecou jeho metódy.

Cieľom tejto štúdie je interpretácia pojmu „režim pravdy“ a jeho zasadenie do širšieho Foucaultovho metodologického kontextu. „Režim pravdy“ sa totiž vo Foucaultovom diele objavuje ako dôsledok istého metodologického posunu.

## 1. Archeológia

### 1.1 Bytie poriadku

Archeológiu ako špecifickú metódu skúmania používa Foucault najmä vo svojich skorších prácach.<sup>1</sup> To, o čo sa v *Dejinách šialenstva, Zrode kliniky a Slovách a veciach* s podtitulom *Archeológia humanitných vied* usiluje, možno nazvať skúmaním „dejín vedenia“. V *Slovách a veciach* ho priviedlo k *odhaleniu* poriadku, ktorý je historicky a kultúrne podmienený. Ide o

---

<sup>1</sup> Archeológia ako metóda sa väčšinou spája s Foucaultovými analýzami humanitných vied, respektíve vied o človeku. Foucault sám považuje túto oblasť za východiskovú, no zároveň upozorňuje na možnosť širšieho uplatnenia archeológie: „Neustále musíme mít napaměti, že analýza diskurzívnych událostí není žádnym spôsobem omezena na toto pole a že vymezení tohto pole samého nemôže byť považováno ani za definitívni, ani za absolutne platné... (Foucault 2002, 50).“ V *Archeológii vedenia* ide o počiatočné priblíženie, v ktorom sa môžu objaviť vzťahy, ktoré oblasť humanitných vied prekročia.

poriadok, „(...) ktorý podmieňuje jednotlivé kultúrne aktivity, rozvíjajúce sa tak v teórii, ako aj v praxi. Bytie poriadku v tejto perspektíve vystupuje ako niečo základné a dokonca najzákladnejšie, pretože podmieňuje všetko, od perceptívnych schém až po praktické činnosti a vedecké teórie“ (Marcelli 1995, 67). Foucault tento poriadok nazýva *epistéma* a v *Slovách a veciach* o nej hovorí ako o špecifickom *a priori*, ktoré v určitej dobe, v istej historickej a priestorovej skúsenosti, vyčleňuje pole možného vedenia, modus bytia predmetov, vymedzuje možnosti teoretického skúmania a podmienky diskurzu o svete, ktorý si bude nárokovať všeobecnú platnosť a pravdivosť (Foucault 2004, 172). Epistéma je invariantom, ktorý tvorí spoločný priestor rozdielnych, dokonca aj vzájomne si odporujúcich myšlienkových smerov a vedeckých prístupov v danom historickom období. Keďže je danému *a priori* vymedzený presný priestor, nevzťahuje sa na celé dejiny myslenia, ale na určité obdobia. Dostáva tak prílastok *historické*. Apriornosti, nevyhnutnosti charakteru signifikantných prvkov je tak nadradená iná, vyššia nevyhnutnosť – nevyhnutnosť zániku (Marcelli 1995, 80). Platnosť každého poriadku je dočasná. Foucault preto nehovorí o jednom objektívne existujúcom poriadku, ale o modalitách poriadku, ktoré v dejinách odhaľuje tri – renesančnú, klasickú a modernú. Tieto tri epistémy sú oddelené ruptúrami, mutáciami, sú dokladom diskontinuity v dejinách myslenia. Foucault totiž trvá na tom, že každá tátó modalita je zvonka ohraničená. To znamená, že nemožno postupovať v smere času od teórie jednej epistémy, k teórii druhej epistémy akoby šlo o ich lineárny vývoj tiahnući sa naprieč rôznymi historickými obdobiami. Zbližovať, prepájať, rozkladať spojenia, skrátka premiestňovať prvky rôznych teórii možno len vo vnútri epistémy.

Teraz je už o niečo jasnejšie, prečo sme hned v úvode hovorili o Foucaultovej koncepcii ako o takej, ktorá spochybňuje samozrejmosť univerzálnych právd. Výsledky jeho štúdia humanitných vied ukázali, že neexistuje nejaká trvalá základná pravda, neexistuje kontinuálne sa rozvíjajúce poznanie ako proces nadobúdania čoraz dokonalejších poznatkov. Archeológia ako spôsob analýzy je tak pre Foucaulta zároveň prostriedkom dištancovania sa od transcendentálnych a genetických prístupov, od finalizmu a hľadania počiatku, pôvodu, z ktorého všetko vedenie vyviera.

O pravde možno hovoriť vždy iba v rámci určitého poľa. To predstavuje

možné vedenie danej doby. Pravda jednotlivých teórii je produkтом vždy konkrétnej mriežky, v ktorej sa vytvára nejaké vedenie a rovnako tak aj dištinkcia medzi vedeckým a nevedeckým, pravdivým a nepravdivým. S každou novou epistémou sa táto dištinkcia mení. Z dnešného pohľadu by sme asi ľažko priznali vedeckosť, či pravdivosť napríklad alchymii, či mágii, no vieme, že existovala epocha, ktorá k nim pristupovala ako k legitímnemu poznaniu. Podobných príkladov by sa v dejinách myslenia, pokiaľ ide o teórie a ich postupy, našlo isto mnoho.

V tejto súvislosti chceme zvýrazniť ešte jednu zaujímavosť, na ktorú síce sám Foucault upozorňuje explicitne až v *Ráde diskurzu*<sup>2</sup> a ku ktorej sa ešte raz vrátim, no súvisí aj s kritériami a usporiadaniami epistémy, odhalenými na archeologickej úrovni. Ide o rozlíšenie medzi tým „mať pravdu“ a „byť v pravde“. Foucault tento rozdiel osvetluje na príklade tzv. monštier, teda na takých teóriach, ako bola napríklad Mendelova teória dedičnosti. Ako sa mohlo stať, že ju biologická a botanická obec v 19. storočí odmietla akceptovať napriek tomu, že bola pravdivá? Stalo sa tak jednoducho preto, že Mendel síce hovoril pravdu, ale neboli v pravde. Vzhľadom na platné usporiadanie, vzhľadom na možnosti súdobého biologického diskurzu bola Mendelova teória v istom zmysle nemožnosťou. „Mendel hovoril pravdu, ale neboli v *pravde* biologického diskurzu svojej doby : biologické predmety a pojmy sa utvárali podľa celkom iných pravidiel“ (Foucault 2006, 22). Ešte predtým, než rozhodneme o pravdivosti nejakej teórie, alebo aj propozície musíme sa najskôr nachádzať „v pravde“.<sup>3</sup>

Hovorili sme o poriadku, o usporiadaniach a kritériach, o charaktere signifikantných prvkov, o módach bytia predmetov, skrátka o vedení a jeho možnej podobe vzhľadom na isté historické obdobie. Čo však vlastne Foucault skúmal, keď skúmal vedenie humanitných vied v jednotlivých epistémach? Čo je vlastným predmetom skúmania archeologickej metódy? Odpoveď je úplne jednoduchá – *diskurz*. Zároveň nás však privádza k ďalším ľažkostiam, ktoré nemôžeme obísť, ak chceme zostať *verní* vytýčenému cieľu

---

<sup>2</sup> V *Ráde diskurzu* hovorí Foucault o tomto jave v súvislosti s charakterizáciou *disciplín*, ktoré predstavujú jeden z príncipov kontroly diskurzu (Foucault 2006, 20-24).

<sup>3</sup> Myšlienku, že je potrebné nachádzať sa „v pravde“, aby sme následne mohli priradovať samotné pravdivostné hodnotu, prevzal Foucault od Canguilhema. George Canguilhem bol jedným z predstaviteľov tzv. novej epistemológie, ktorá k problematike epistemológie prispela mnohými zaujímavými podnetmi. Jej základnou myšlienkovou, že epistemológia je nevyhnutne historická a nemožno pri nej odhliadať od geografie a časových určení, bol Foucault zjavne ovplyvnený. Podrobnejšie k tomuto pozri : Lecourt 1975

tejto štúdie.

## 1.2 Požiadavka exteriority a dočasnosti

Doposiaľ uvedené skúmania priniesli Foucaultovi na jednej strane uznanie a obdiv, zároveň však vyvolali množstvo otázok. Ako odpoveď na ne, možno chápať dielo *Archeológia vedenia*. V tejto rozprave o metóde sa snaží upresniť celkový archeologický projekt, pričom jej základné pojmy a pravidlá vymedzuje zväčša negatívne. V jednom z najznámejších diel, ktoré sa venujú dešifrovaniu Foucaultovho myslenia, nachádzame poznámku istého amerického profesora na margo jeho metodologického diela : „... *Archeologie vedení* ... je převážně soustavným popíráním názorů, které nezastává, ale o kterých si myslí, že by ho z nich „kejklíři“ a „mimové“ intelektuálního života mohli obviňovat.“<sup>4</sup> A skutočne, Foucault celý svoj život neúnavne kládol odpovede na opakujúce sa otázky, týkajúce sa „inakostí“ jeho perspektívy, z ktorej pristupuje k dejinám i tradičným filozofickým problémom, akými sú subjekt, pravda, moc, skúsenosť atď.

Už sme uviedli, že archeológia sa dištancuje od finalizmu, transcendentálnych, genetických či retrospektívnych prístupov vo vzťahu k dejinám vedenia. Tento zoznam možno nateraz rozšíriť o fenomenológiu, hermeneutiku a štrukturalizmus. V prvom rade odmieta Foucault myšlienku fundujúceho subjektu. Od predpokladu subjektu ako toho, kto ustanovuje význam, upúšťa aj hermeneutiku a štrukturalizmus. Uvedomujeme si, že vzťah k týmto dvom metódam je omnoho zložitejší, než aby sme o ňom mohli hovoriť len ako o dištancii. Ako sme však uviedli, aj foucaultovské vymedzenia nám hovoria viac o tom, čím archeológia nie je, než čím je: „Archeologie nechápe diskurz jako dokument, jako znak jiné věci, jako prvek jenž má být transparentní, u nějž je však často třeba překonávat obtížnou neprůhlednost, máme-li nakonec znova sjednotit, tam, kde se nacházejí její rezervy, hloubku toho podstatného; ... . Není to interpretační disciplína: nehledá „jiný diskurz“, který je lépe skryt. Odmítá být „alegorická“ (Foucault 2002, 211). Archeológia neinterpretuje, nehľadá za tým, čo je v diskurze zjavné nejaký skrytý, zahalený význam. Neodhaluje pod povrchom

---

<sup>4</sup> Gertze, C. : *The New York Review of Books*. In: Dreyfus – Rabinow 2002, 13.

diskurzu akúsi hlbokú pravdu, ktorá je nám v *každodennosti* nedostupná. V tomto vidíme hlavnú odlišnosť od hermeneutiky, ktorá od sekundárneho významu, ako produktu spoločenskej praxe, prechádza k primárному, základnejšiemu, pôvodnému významu (Dreyfus-Rabinow 2002, 19). Archeológ odmieta pristupovať k svojmu predmetu ako k dokumentu, teda ako k svedectvu o niečom inom, o nejakej mimojazykovej skutočnosti. „... primárnim cílem již není dokument interpretovať, určit, zda říka pravdu a jaká je jeho hodnota, nýbrž pracovať na něm zevnitř a rozvíjet jej; historie dokument organizuje, rozděluje, distribuuje, uspořádáva, rozmísťuje jej do různých rovin, ... určuje prvky, definuje jednotky, popisuje vztahy“ (Foucault 2002, 14 -15). Podľa Foucaulta sa takýto koncept histórie zbližuje s archeológiou. No mohli by sme tiež povedať, že takýto koncept je charakteristický aj pre štrukturalizmus. Aj ten opúšťa rovinu významu a odhaluje prvky a pravidlá, podľa ktorých sú kombinované v simultánnych vzťahoch v rámci celku – štruktúry. Štruktúra je však takým modelom sveta, takým usporiadaním, ktoré v skúmanej oblasti vyčerpáva všetky možnosti: „...všetko prítomné i budúce, skutočné i virtuálne sa musí umiestniť do niektoréj z transformácií štrukturálneho modelu. Nič iné sa nemôže objaviť!“ (Marcelli 1995, 80). Štrukturalizmus tak konštruuje niekoľko základných foriem, ktoré predstavujú ahistorický invariant v určitem poli. Tak ako akýkoľvek iný formalizmus, vymedzuje štrukturalizmus objektívne zákony, ktoré riadia každú ľudskú činnosť. Ako sme už vyššie uviedli, Foucaultova archeológia naopak kladie dôraz na konečnosť každého usporiadania a snaží sa určiť špecifické podmienky konkrétnej, historicky vymedzenej formácie.

Ako máme teda pozitívne vymedziť činnosť archeológa, ktorý ani neinterpretuje, ani nevysvetľuje, ani nekonštruuje formálne modely? Archeológ jednoducho zaujíma stanovisko exteriority a z neho potom popisuje. Popisovať diskurz znamená vymaniť ho z područia označujúceho. Diskurz nič neoznačuje, nie je znakom niečoho mimo neho.<sup>5</sup> Má svoju vlastnú realitu a existenciu. Archeológ skrátka popisuje diskurz taký, aký je.

---

<sup>5</sup> Foucault nepopiera, že diskurzy sú tvorené znakmi, no nemožno ho na ne redukovať. Nemožno ho redukovať na jazyk a prehovor. Je niečím viac, a práve toto viac je podľa neho potrebné odkryť a popísať (Foucault 2002, 79).

### 1.3 Diskurz, diskurzívna formácia a pravidlá jej formovania

Diskurz definuje Foucault ako „skupinu výpovedí, pokiaľ patria k rovnakej diskurzívnej formácií“, a ktorý „je tvorený obmedzeným počtom výpovedí, pre ktoré môže byť definovaný súbor podmienok ich existencie“ (Foucault 2002, 180). Základnou jednotkou, *atómom* diskurzu je teda výpoved (énoncé). Ako obvykle, aj túto Foucault vymedzuje negatívne. Odlišuje ju od vety, ktorá podlieha gramatickým pravidlám. Výpoved sa nenachádza v systéme *langue/parole*. Nie je ani tvrdením a neurčujú ju logické pravidlá. Napokon nie je ani rečovým aktom, pretože podlieha odlišným kritériám.<sup>6</sup> Vo vzťahu k vetám, propozíciam, či rečovým aktom je výpoved funkciou: „... je to funkce existence, jež patrí k vlastnictví znaků a na základě ktoré lze následně rozhodovať, ... jestli „dávají smysl“, či nikoli, podle jakého pravidla následují jeden za druhým, či leží vedle sebe, co označují a jaký druh jednání je vyvolán jejich formulací“ (Foucault 2002, 133). Znova si môžeme všimnúť, že na úrovni výpovedí je eliminovaný nielen význam, ale aj pravdivostná hodnota. Vo vzťahu k výpovedi si Foucault ani nemôže klásiť otázku, či je pravdivá alebo nepravdivá, práve z vyššie uvedených dôvodov. Nezaujíma ho, totiž čo sa v diskurze hovorí, ale ako je možné, že sa v ňom vyskytla práve táto a nie iná výpoved. Ide mu o zachytenie výpovede v jej jedinečnej existencii : „... jde o to, uchopit onu výpověď v přesné specifičnosti jejího výskytu; určit podmínky její existence a zachytit přinejmenším její hranice, ustavit její vztahy k jiným výpovědím, které s ní mohou být spojeny, a ukázat, které jiné formy vypovídaní vylučuje; musíme ukázat, proč výpověď nemůže být jiná, než jaká je“ (Foucault 2002, 46). Jedinečná existencia výpovede je vždy spätá s celkom, ktorý Foucault nazýva *diskurzívna formácia*.

Diskurzívna formácia predstavuje súbor výpovedí, ktoré sú v istom rozmiestnení určujúcim ich vzájomné vzťahy. Toto rozmiestnenie je podmienené pravidlami, ktoré Foucault nazýva *pravidlá formovania* alebo tiež *regularity*. „Tieto pravidlá určujú, za akých podmienok bude v danom

---

<sup>6</sup> Odlišnostiam (a podobnostiam) výpovede a rečového aktu sa podrobne venujú Dreyfus a Rabinow. Upozorňujú na to, že aj sám Foucault musel v konfrontácii so Searlom priznať, že sa v tomto odlišení mylil. Dreyfus a Rabinow akceptujú túto odlišnosť len na úrovni každodenných rečových aktov. V ich prípade zohľadňujeme pragmatický kontext a nediskurzívne praktiky, ktoré tieto rečové akty určujú. Podľa nich však možno výpovede stotožniť s istým typom rečových aktov, s tzv. *serioznymi rečovými aktami*, ktoré sú oddelené od lokálnych okolností, od každodenného pozadia a sú tak relatívne autonómne (Dreyfus – Rabinov 2002, 86 - 93).

niečo vystupovať ako objekt, aké vzťahy budú vládnuť medzi jednotlivými objektmi, aké transformácie sa tu odohrajú, aký rozptyl hranice tohto poľa pripúšťajú (Marcelli 1995, 90)“. Pravidlá formovania sa vzťahujú na *objekty, modality vypovedania, pojmy a stratégie*, alebo inak *výber tematiky resp. teórie*.<sup>7</sup> To, čo chce archeológ popísať sú práve systémy formovania (formovanie objektov, modalít, pojmov a stratégii), a to na rovine diskurzu, ktorý je ich spoločným priestorom.

Nebudeme sa zaoberať podrobňom výpočtom operácií, ktoré sa k takému popisu vzťahujú.<sup>8</sup> Tie by mohli byť predmetom samostatnej štúdie. Pokúsime sa *vyextrahovať* z neho len to, čo považujeme za najdôležitejšie.

Neexistuje nič, ako vopred existujúci, hotový objekt, ktorý by bol do diskurzu vložený, a ktorý by diskurz len inventarizoval, klasifikoval a pomenoval. Diskurzívna formácia sama tieto objekty produkuje. Objekt je výsledkom súboru praktík, vzťahujúcich sa k diskurzu. Foucault sice nepopiera úlohu nediskurzívnych sociálnych praktík pri formovaní objektov, no tie sú preň vedľajšie. Rozhodujúcu úlohu pripisuje diskurzívnym vzťahom, považuje ich dokonca za tie, ktoré „zakladajú“ všetky ostatné vzťahy (Dreyfus – Rabinow 2002, 111 – 113).<sup>9</sup>

V prípade pojmov možno sledovať podobnú argumentáciu. Foucault nepopisuje pojmy samotné, ich logickú systematicosť, koherenciu, klasifikáciu, ich vnútornú genézu či postupnú genézu v mysli človeka. Na určitej *predpojmovej* rovine sa zaoberá poľom, v ktorom môžu pojmy koexistovať a pravidlami, ktorým je toto pole podriadené (Foucault 2002, 93 – 94). Predpojmová rovina nie je ani ideálou rovinou, ani neodkazuje k epistemologickej genéze abstrakcií – predskúsenosť, skúsenosť, pojem. Znova chce ostat' na rovine diskurzu, ktorý nie je „vonkajším prekladom“, ale miestom vynárania sa pojmov (Foucault 2002, 96).

Formovanie modalít vypovedania spája Foucault s problematikou subjektu. Už vieme, že nemá na mysli fundujúci subjekt, subjekt ako zakladajúcu inštanciu vedomia. Neuvažuje ani o subjekte ako nositeľovi

---

<sup>7</sup> Prečo sa Foucault venuje práve objektom, modalitám vypovedania, pojmom a teóriám? Z toho dôvodu, že klasická analýza myslenia s nimi pracuje ako s tými momentmi diskurzu, na základe ktorých možno stanoviť jednotu určitého diskurzu. Foucault však neskúma samotné tieto prvky, ale podmienky ich vytvárania.

<sup>8</sup> Bližšie k tomuto pozri (Foucault 2002, 65 - 108)

<sup>9</sup> Foucault uvádzá tri druhy vzťahov : primárne – reálne vzťahy, druhotné – reflexívne vzťahy a diskurzívne vzťahy, ktorých špecifickosť, ale aj prepojenosť so zvyšnými dvoma je potrebné určiť (Foucault 2002, 73).

empirickej syntézy. Foucault jednoducho odmieta prijať myšlienku jednotného subjektu. Jeho subjekt je *rozptylený* do rôznych pozícií, umiestnení, postavení, ktoré môže získať v rámci pôsobenia diskurzu (Foucault 2002, 86). Subjekt jednoducho nie je zdrojom diskurzu. Otázka „Kto hovorí?“ je u Foucaulta otázkou miesta, pozície subjektu v diskurze. Z tejto pozície totiž plynie právo subjektu prehovárať. Foucaulta zaujímajú najmä tie pozície, ktoré sú spojené ak nie so zárukou, tak aspoň s predpokladom, že to, čo subjekt tvrdí, je pravda. Preto je podľa Foucaulta potrebné zohľadňovať tiež inštitucionálne umiestnenie subjektu, kde má daný diskurz svoj legitímny pôvod a je miestom jeho aplikácie. Subjekt sa však môže vyskytovať aj na rôznych iných pozíciách (subjekt spytovaný, zaznamenávajúci, naslúchajúci atď.), ktoré vždy závisia od situácie, v akej sa subjekt nachádza vzhľadom k rôznym oblastiam a skupinám objektov (Foucault 2002, 80 – 83). To všetko nás znova privádza k všeobecnejšiemu systému diskurzívnych vzťahov.

Popisovať stratégie znamená podľa Foucaulta popisovať diskurz v jeho celistvosti, plnosti. Určiť špecifickosť diskurzu ako celku. Sú to práve teórie, ktoré implikujú určitý pojmový aparát, zoskupenie objektov a spôsob vypovedania. Pričom tieto zase späťne, na základe istého stupňa stability, presnosti a koherencie formujú teórie. Ohľadne skúmania stratégií toho, ako sa v dejinách rozmiestňujú, na základe čoho striedajú jedna druhú, alebo sa vzájomne vylučujú, Foucault poznamenáva: „Jediné, co môžeme v této chvíli udělat, je naznačiť další směry výskumu“ (Foucault 2002, 101). V tomto naznačení narážame na aspekt, ktorý je veľmi dôležitý vzhľadom na metodologický posun vo Foucaultových ďalších analýzach. Ak skúmame voľbu toho, čo budeme pokladať za platnú teóriu, mali by sme zohľadniť aj inštanciu, vzťahujúcu sa k nediskurzívnej oblasti. Ide po prvé o *funkciu diskurzu v nediskurzívnej praxi* (napr. všeobecná gramatika v pedagogike, analýza bohatstva v politických rozhodnutiach, atď.). Po druhé *režim a procesy privlastňovania* diskurzu. Diskurz je podľa Fouaculta v skutočnosti vlastníctvom istej skupiny jednotlivcov a z tohto vlastníctva vyplývajú isté práva a kompetencie (napr. kompetencia rozumieť, právo hovoriť, mať prístup k istým výpovediam a zapájať diskurz do rozhodnutí, inštitúcií či praktík). Z týchto dôvodov sa diskurz môže nachádzať aj vo vzťahu k túžbe. Po tretie je

teda potrebné zohľadniť aj *možné pozície túžby* vo vťahu k diskurzu: „...diskurz se může stát fantastickou scénou, živlem symbolizace, formou zakázaného, nástrojem odvozeného uspokojení,...“ (Foucault 2002, 104).

Ako vidíme, Foucault opakovane naráža na nediskurzívne faktory. Mohli by sme o nich uvažovať ako o takých, ktoré diskurzívne faktory obklopujú, zachovávajú, robia ich zrozumiteľnejšími, či dokonca ovplyvňujú zákony formovania (Dreyfus – Rabinow 2002, 132). No spomeňme si na to, čo sme uviedli v druhej podkapitole tejto štúdie. Archeológ popisuje diskurz taký, aký je, diskurz, ktorý neodkazuje k ničomu inému mimo seba. Archeológ sa skrátka snaží svojím popisom udržať autonómnosť diskurzu a popisovať v prvom rade diskurzívne vzťahy. Snaží sa vyextrahovať čisté diskurzívne regularity. „... ani vztah diskurzu k touze, ani procesy jeho přivlastňování, ani jeho role mezi nediskurzívnimi praktikami nejsou vzhledem k jeho jednotě, k jeho charakterizaci a zákonům jeho formování něčím vnějším. Nejsou to rušivé prvky, které by se navršili na jeho čistotu, neutrální, nečasovou a mlčenlivou formu; ... jsou to právě formativní prvky diskursu“ (Foucault 2002, 105). Nediskurzívne praktiky nie sú horizontom na pozadí diskurzívnych praktík. Nevytvárajú nové objekty, pojmy či stratégie, ktoré by uvádzali do diskurzu. Práve naopak, diskurzívne praktiky uchopujú a transformujú nediskurzívne prvky na rovine diskurzu (Drefus – Rabinow 2002, 133).

Diskurzívna formácia sama vytvára horizont zrozumiteľnosti. Je to priestor, ktorý je sice oprostený od významu, no tí, čo sa v tomto priestore pohybujú, chápú objekty, pojmy a výpovede ako zmysluplné. Diskurz má podľa Foucaulta vlastný poriadok, v ktorom objekty neodkazujú ani na slová, ani na veci, pojmy sa nevzťahujú ani k horizontu ideality, ani k empirickému postupu ideí a typy výpovedí nie sú určené jednotným poznávajúcim subjektom. Archeologickú metódu možno v tejto súvislosti chápať ako kritiku klasickej analýzy myslenia a snahu podať alternatívny spôsob analýz, ktorý diskurz nereduкуje na prostriedok, funkciu čohosi pôvodnejšieho, fundamentálnejšieho, nediskurzívneho a integrálnejšieho. Archeológia tak spochybňuje predpoklad pôvodnosti (skúsenosti, vedomia, zmyslu), teleologický horizont dejín, kontinuitu, konštituujúce akty atď. (Marcelli 1995, 92). Archeológia chce jednoducho poukázať na realitu samotného

diskurzu.

Vzhľadom na problematiku pravdy, možno chápať archeologickú metódu ako takú, ktorá odhaľuje podmienky možnosti, za ktorých možno považovať niečo za pravdivé alebo nepravdivé. Tieto podmienky sú určené diskurzívnymi pravidlami formovania, ktoré sú vlastné istej diskurzívnej formácií. Ešte predtým, než začneme o nejakej propozícii uvažovať z hľadiska jej pravdivostnej hodnoty, mali by sme zohľadniť spôsob, akým bol vymedzený priestor, v ktorom sa táto propozícia vyskytuje. Skrátka akým spôsobom sa v danej diskurzívnej formácii konštituovali možné, pozorovateľné, merateľné a klasifikovateľné predmety. Akú pozíciu v danej formácii zaujíma poznávajúci subjekt. Táto pozícia mu totiž zároveň predpisuje určité stanovisko, určitý pohľad a funkciu vzhľadom na objekty, ktoré poznáva. Rovnako tak pojmy, ktoré tento subjekt používa sú podmienené pravidlami formovania a teóriou, ktorá sa vrámci diskurzívnej formácie ustanovila ako platná. Pravda istého diskurzu je tak vždy závislá od anonymných diskurzívnych pravidiel, ktoré formujú autonómny diskurz. Tie sú na archeologickej úrovni určujúce.

Hoci Foucault sám nikdy tento projekt plne nerealizoval, zohráva archeológia významnú úlohu v jeho ďalšom filozofickom vývine.

## 2. Genealógia

### 2.1 Zmena perspektívy a metodologický posun

Foucaultove skúmania na rovine diskurzu vyvolali množstvo výhrad a komplikácií. Za najvážnejšie z nich možno považovať tie, ktoré sa týkajú práve ohraničenia a vnútorného stabilizovania diskurzívnych formácií a praktík. V krátkosti uvedieme niekoľko otázok, ktoré sa tu vynárajú: Ak sú diskurzívne praktiky zbavené významu, ako je možné, že utvárajú v priestore diskurzu objekty, subjekty a výpovede, ktoré sú zmysluplné? Aké je vôbec pozitívne určenie anonymných pravidiel riadiacich diskurzívnu formáciu, ktoré nie sú ani transcendentálnymi pravidlami, ani abstraktnými empirickými zákonmi? Ak sme upustili od horizontu zrozumiteľnosti, objektívnych kauzálnych zákonov, subjektívnych pravidiel a navyše aj od roviny sociálnych praktík a materiálnych podmienok, aká rovina explikácie je

ešte dostupná? A ako pristupovať k samotnému Foucaultovmu skúmaniu, ktoré vopred vyzátvorkovalo význam a pravdu? (Dreyfus – Rabinow 2002, 136 – 139). Z týchto a mnohých ďalších dôvodov hovoria Dreyfus a Rabinow o metodologickom zlyhaní archeológie. Aj sám Foucault si tieto komplikácie musel uvedomovať, keď napokon zmenil svoju perspektívnu. Hovoríme o zmene perspektívy, pretože zatiaľ čo v archeológii sa sústredí na autonómny diskurz a diskurzívne praktiky, v 70. rokoch urobí krok *von* z diksurzu a svoju pozornosť zameria práve na nediskurzívnu prax, ktorá na diskurz pôsobí. Predmet skúmania ostáva ten istý, je ním aj naďalej diskurz a jeho realita. Tentokrát však Foucaulta zaujímajú *procedúry kontroly, prisvojovania a ovládania* diskurzu. Teda to, čo diskurzu zabraňuje v jeho autonómnosti, čo ho núti byť prostriedkom, funkciou, čo ho umiestňuje do rádu označujúceho. Ide o procedúry, ktoré sú prejavom túžby popriť realitu diskurzu. „... predpokladám, že v každej spoločnosti produkciu diskurzu kontroluje, selektuje, organizuje a zároveň prerozdeľuje istý počet procedúr, ktorých úlohou je zažehnať jeho moc a náhodný výskyt, ovládnuť jeho náhodný výskyt a uniknúť jeho ľahkej hrozivej materiálnosti“ (Foucault 2006, 9). V tomto predpoklade zaznieva podľa nás motív možného vzťahu diskurzu a túžby, na ktorý Foucault upozorňuje už v archeológii. Zákazy, ktoré sa na diskurz vzťahujú sú dôkazom toho, že náš vzťah k nemu nie je v žiadnom prípade neutrálny. V *Ráde diskurzu*, kde popisuje rôzne spôsoby kontroly diskurzu, vyslovuje Foucault pochybnosť o našej *vôle k pravde*. Podľa neho nie je výrazom číreho úsilia po poznaní, po napredovaní a zušľachťovaní ľudského ducha. Pod vôleou k pravde rozumieme onu túžbu zmocniť

sa diskurzu. Zmocniť sa toho, o čom diskurz hovorí. Túžbu pripísat mu funkciu označujúceho a zmocniť sa práva na určenie toho, čo označuje. Preto o vôle k pravde uvažuje Foucault ako o tom, čo taktiež určovalo podobu vedenia v jednotlivých obdobiach: „veľké vedecké mutácie možno chápať ako dôsledky nejakého objavu, ale možno ich chápať aj ako objavenie sa nových foriem vôle k pravde“ (Foucault 2006, 13). Sama táto vôle má svoje inštitucionálne zakotvenie a je jednou z foriem vylučovania, ktoré na diskurz pôsobia. „Táto vôle k pravde, opierajúca sa o inštitucionálnu oporu a distribúciu, má tendenciu vykonávať istý nátlak na iné diskurzy ... a

vystupovať voči nim ako nútiača moc“ (Foucault 2006, 14.). Voľu k pravde tak Foucault nahradza mocou. Moc je ústrednou problematikou, ktorou sa Foucault zaoberá vzhľadom na nediskurzívnu oblasť, do ktorej vstúpil. Diskurz a jeho pravda sa tak stávajú funkciou moci. Metódu, ktorá sa zaoberá analýzou vzťahov moci a pravdy nazýva Foucault *genealógia*.

Metodologický posun, o ktorom sme hovorili už v úvode, môžeme chápať ako posun od *neutrálnej archeológie* k *zainteresovanej genealogii*, od autonómneho diskurzu k diskurzu ako funkcie moci. Tieto dve foucaultovské metódy chápeme ako komplementárne metódy. Archeologická perspektíva nás zbavila tradičnej predstavy o referencii vedenia k predmetom. Genealogická perspektíva následne upriamuje našu pozornosť na účinky moci. „Vzhľadom na pravdu sa to dá vyjadriť tak, že diskurz najskôr treba zbaviť kritérií pravdy v realistickom zmysle vzťahu k vonkajším skutočnostiam, aby sme vňom potom mohli odhaliť pravdu ako účinok moci a zahrnúť ho do lokálnych, časovo určených „režimov pravdy“ (Marcelli 1995, 102). Skôr, než bližšie priblížime, čo možno pod týmito „režimami pravdy“ rozumieť, pristavíme sa ešte nakrátko pri špecifických genealogického skúmania.

## 2.2 Genealógia ako analýza pravdy a moci

Genealógia je ako metóda charakteristická tým, že sa stavia do protikladu k tradičnej historickej metóde. Podobne ako archeológia nahradza súvislý vývoj diskontinuitou, odmieta pevné esencie, nutné zákony a metafyzickú účelnosť. Genealogická interpretácia vyvracia predpoklad, že podstata vecí leží kdesi v hĺbke, kde ju treba odhaliť. Genealóg vidí veci z diaľky a zmysel všetkých otázok, považovaných v tradícii za temné a hlboké, objavuje v praktikách na povrchu (Dreyfus – Rabinow 2002, 175). Dospieva k presvedčeniu, že skrytý, hlboký zmysel, rovnako ako nedotknuteľnosť pravdy, sú klamom. O čo sa musí genealóg neprestajne usilovať, je ukázať, „že [veci] nemajú podstatu, alebo že ich podstata bola kúsok po kúsku zostrojená z útvarov, ktoré k nej nenáležali“ (Foucault 1994, 77). Foucault tvrdí, že to, na čo pri interpretácii narážame, je znova len ďalšia interpretácia. Neodhaľujeme ľahko skrytý, ustálený zmysel textu či sveta, ktorý do nej vložila sama podstata vecí. Univerzálie sú v tomto zmysle výsledkom tých interpretácií, ktoré sa presadili. Chod ľudstva je ich sledom a genealógia je

ich históriou (Dreyfus – Rabinow 2002, 177). Diskurzy sú podľa Foucaulta transparentné, nepotrebujú interpretáciu, nikoho, kto by im prisúdil zmysel, hovoria k nám jasne a neobsahujú žiadny náhradný zmysel alebo interpretáciu (Gordon 1980, 115).

Podľa Foucaulta je prvoradou úlohou genealóga odmietnuť primát počiatku, pôvodu a nemennosti právd. Namiesto o pôvode hovorí Foucault o *vzniku*, respektívne *jedinečnej udalosti* (Foucault 1994, 75). Pod pojmom udalosť si nemáme predstavovať nejakú veľkú historickú udalosť, niečo, čo navždy určuje chod dejín. Je to „vzťah síl, ktorý sa mení, nejaká moc, ktorá bola zhabaná, nejaký slovník, ktorý bol prevzatý a obrátený proti svojim užívateľom, nejaké ovládanie, ktoré sa oslabuje, uvoľňuje, otarahuje samu seba, je to niekto iný, kto vstupuje, a tento vstup je maskovaný“ (Foucault 1994, 86). Vznik udalosti je dôsledkom stretu síl, pôsobenia určitých síl na iné. Toto pôsobenie, tento vzťah síl nazýva Foucault mocou.

Aj k otázke moci sa stavia Foucault celkom odlišným a inovatívnym spôsobom. Odmieta ísť v šlapajach západných mysliteľov, ktorí od stredoveku reprezentujú moc podľa právneho modelu. Foucault namieta, že tento právny model nie je schopný kódovať modernú moc, nereprezentuje systém mocenských vzťahov v modernej spoločnosti a nie je adekvátnou reprezentáciou historicky nových nástrojov moci (Allen 1993, 152).<sup>10</sup> To, čo Foucaulta predovšetkým zaujíma nie je to, kto a kde ju vykonáva, ale skúmanie toho, *ako* sa moc vykonáva: „Čím sa odlišujem od iných, to nie je teória, ale objekt, uhol pohľadu.<sup>11</sup> Vo všeobecnosti teórie moci sa vyjadrujú v pojoch práva a kladú si otázky o jej legitimite, jej hraniciach a o jej pôvode. Moje skúmania sa zameriavajú na techniky moci, technológie moci“ (cit. podľa Buraj 2006, 537-538).<sup>12</sup> Hoci Foucaulta zaujímajú predovšetkým techniky moci, nás bude nateraz zaujímať len niekoľko jej základných charakteristík.

Moc v prvom rade nie je nejaká substancia, nie je výlučným vlastníctvom. Moc je vzťah prinajmenšom dvoch premenných, kde jedna premenná určuje pole možností druhej premennej (Foucault 2000, 144). Ide o tzv. strategickú situáciu, ktorú tvoria veľmi pohyblivé a dynamické vzťahy.

---

<sup>10</sup> K týmto historicky novým nástrojom moci možno dnes priradiť napríklad výskum verejnej mienky, či reklamu.

<sup>11</sup> Presne to isté by sme mohli povedať aj o jeho skúmaniach diskurzu a pravdy.

<sup>12</sup> Cit. podľa Buraj 2006, 537-538.

Tie sa transformujú, posilňujú a prevracajú prostredníctvom bojov a neustáleho vzájomného pôsobenia. Možno ich nájsť na rôznych úrovniach a v rozličných formách. Foucault rozširuje mocenské vzťahy na všetky vzťahy v štruktúre spoločnosti. To mu umožňuje vytvoriť model každodenného "svetského" správania, v ktorom sa moc uplatňuje, a rovnako taký typ analýzy, v ktorom je ľudské individuum chápane nielen ako objekt moci, ale zároveň ako aktívny subjekt. „Moc je potrebné analyzovať ako čosi, čo cirkuluje, čo funguje vo forme siete ... moc sa používa a uplatňuje skrze sieťkové usporiadanie. Individuá sú vehikle (nosiče) moci, nie body jej aplikácie“ (Gordon 1980, 98). Moc je teda neosobná, predstavuje skôr systém celospoločenských vzťahov, než vzťah utláčateľ – utláčaný. Individuá nie sú len objektami moci, sú *miestom*, v ktorom sa uplatňuje moc, a zároveň odpor (Mills 2003, 35). Moc je podľa Foucaulta vždy spojená s odporom, nemožno ju preto chápať len ako represiu. Moc nie je len negatívna, má aj pozitívne, produktívne účinky. Možno ju nájsť v akomkoľvek vzťahu medzi členmi spoločnosti, je podmienkou možnosti pre akýkoľvek vzťah, je teda všadeprítomná (Gordon 1980, 142).

Práve tento silový vzťah je charakteristický aj pre vznik pravdy. Preto Foucault môže povedať, že pravda je vždy spojená s mocou. Moc pravdu produkuje. Táto produkcia je skrz-naskrz historická. V istej epoche je produkcia pravd totiž limitovaná, obmedzená istým dovoleným priestorom, za hranicami ktorého akákoľvek pravda stráca nárok na platnosť (je irelevantné vôbec zvažovať jej pravdivostnú hodnotu). Tento dovolený priestor, v ktorom niečo získa štatút pravdy, alebo nepravdy, nazýva Foucault *režim pravdy, všeobecná politika pravdy, či politická ekonómia pravdy*.

### 2.3 „Režim pravdy“

Vo vzťahu k pravde si kladie genealóg Foucault úplne iný druh otázok (čo nás už po všetkom, čo sme uviedli, nijako neprekvapuje), než na aké sme zvyknutí v prípade epistemologických teórií ako korešpondencia, koherencia, či pragmatizmus. Pýta sa „Načo je pravda?“, „Prečo sa človek stará o pravdu, a ešte k tomu viac než o seba?“ a „Prečo sa človek stará o seba len prostredníctvom starosti o pravdu?“, pričom jedným dychom dodáva, že „týmto sa dotýkame otázky, ktorá je základná a ktorá je otázkou Západu: čo

spôsobilo, že celá západná kultúra sa začala točiť okolo tohto záväzku k pravde, ktorý nadobudol početné a rozmanité formy. Iba v tomto poli záväzku k pravde sa môžeme premiestňovať, pričom občas smerujeme proti účinkom nadvlády, ktoré sú späť so štruktúrami pravdy alebo s inštitúciami poverenými udržiavaním pravdy“ (Foucault 2000, 147-148). Foucault hľadá odpovede na tieto otázky skúmaním „režimu pravdy“ v rôznych oblastiach života modernej spoločnosti. „Každá spoločnosť má svoj režim pravdy, svoju všeobecnú politiku pravdy: to znamená typy diskurzov, ktoré akceptujeme a nechávame fungovať ako pravdivé; mechanizmy a inštancie, ktoré nám umožňujú rozlišovať medzi pravdivým a nepravdivým výrokom, ako aj prostriedky ich verifikácie; uznávané techniky a procedúry pre dosahovanie pravdy; status tých, ktorí sú poverení hovorením pravdy“ (Gordon 1980, 131). Z tohto citátu by sme možno mohli nadobudnúť pocit, že režim pravdy je totožný s ideológiou. No nie je to tak. Ideológia je totiž vždy chápáná ako opozitum voči nejakej pravde, ktorú skresluje. Teda predpokladá existenciu nejakej „skutočnej“ pravdy. Ideológia vždy tvrdí, že *má* pravdu. Operuje pritom s nárokom na vedeckosť. Koncept ideológie zvyčajne odkazuje k nejakému zjednotenému subjektu - vodcovi, ktorý je jej pôvodcom alebo hlavným propagátorom. Napokon sa ideológia nachádza vždy v sekundárnom vzťahu k nejakej ekonomickej, materiálnej infraštruktúre (Gordon 1980, 108). Režim pravdy je, ako sme už uviedli, skôr priestorom, v ktorom možno uvažovať o diferencií medzi pravdivým a nepravdivým, vedeckým a nevedeckým. V tomto momente sa vrátime k rozlíšeniu medzi „mať pravdu“ a „byť v pravde“, ktorému sme sa venovali v rámci problematiky epistémy. Aby nejaké tvrdenie mohlo byť vôbec hodnotené ako pravdivé alebo nepravdivé, musí byť najprv v pravde, t. j. musí byť už sociálne akceptované a začlenené do komplikovaných vzťahov týkajúcich sa pravdy (Foucault 2000, 22). „Inými slovami, mať pravdu značí mať nejakú subjektívnu schopnosť, exkluzivitu, výlučnosť. Byť v pravde znamená skôr nejakú inkluzivitu, prienik, začlenenie do širších vzťahov, než je bezprostredný vzťah k pravde, slovom, byť v nejakom „režime pravdy“ (Buraj 2007, 570).

V režime pravdy nejde o odhalenie pravdy, ale o podmienky jej produkcie, o spôsob ako sa pravda ustanovuje a aké sú jej účinky. Aj v takom diskurze, ako je vedecký diskurz, možno odhaliť isté riadenie a kontrolu, istú

mocenskú hru. Foucault sa v jednom z rozhovorov vyjadruje v tejto súvislosti o matematike: „S mocenskými štruktúrami je napríklad spätá matematika ... prinajmenej svojím spôsobom vyučovania, spôsobom dosahovania konsenzu medzi matematikmi, fungovania uzavretého okruhu, hodnotami, určovaním, čo je v matematike dobré (pravdivé) a čo zlé (nepravdivé) atď. To vôbec neznamená, že matematika je iba mocenská hra, ale že hra pravdy je istým spôsobom a bez naštrbenia svojej hodnoty spätá s mocenskými hrami a inštitúciami“ (Foucault 2000, 148 – 149). Foucault teda nechce nijako znevažovať vedeckú pravdu, netvrší, že pravda je totožná s mocou a nie je v žiadnom prípade agnostikom. Naopak, na pravde mu až príliš záleží. Na margo tých, ktorý mu pripisujú presvedčenie, že pravda neexistuje, povie, že skrátka simplifikujú. Napokon, prečo by sa tejto otázke venoval takmer v celom v svojom diele. Ako sám hovorí: „Študoval som tri tradičné problémy: 1. Aké vzťahy udržiavame s pravdou prostredníctvom vedeckého poznania, aké sú naše vzťahy k „hrám pravdy“, ktoré sú v kultúre také dôležité a v ktorých sme zároveň subjektom aj objektom? 2. Aké vzťahy udržiavame s inými prostredníctvom zvláštnych mocenských stratégií a vzťahov? Napokon, 3. Aké sú vzťahy medzi pravdou, mocou a sebou samým?“ (Foucault 2000, 185). Vráťme sa však späť k režimu pravdy. Samotný tento pojem Foucault nikdy systematicky nerozpracúva, no z jeho rozptýlených vyjadrení vzťahujúcich sa k tomuto pojmu, možno určiť jeho štruktúru a mechanizmy jeho produkcie.

Za jadro štruktúry režimu pravdy môžeme považovať moc. „... režim pravdy vykazuje ak nie rovnaké, tak veľmi podobné črty, ako moc t. j. – má „inštitúcie na udržiavanie pravdy“, paralelne k politickému režimu, má svoje „zákonodarné“ a „výkonné“ orgány, svojich „sudcov“, „vojsko“, „políciu“ atď., ktoré strážia čistotu systému a jeho celistvost“ (Buraj 2007, 574).

Súčasťou štruktúry sú aj subjekty. Tie sú v rámci určitého režimu pravdy oprávnené určovať, čo je pravda a čo nie. Subjekty a moc sa tu prelínajú. Ako v prípade moci, ani tu nie sú subjekty len nástrojmi režimu pravdy, naopak, sú jeho kreatívou zložkou. Individuá sa na jeho tvorbe môžu a spravidla aj podieľajú. Moc majú potom tí, ktorí na základe svojho postavenia v mocenskej štruktúre rozhodujú o možných alternatívach voľby tej-ktorej pravdy (Buraj 2007, 574 – 575).

Ďalším významným štrukturálnym prvkom sú diskurzy. Ich charakteristike sme sa podľa nášho názoru venovali dostatočne, preto svoju pozornosť upriamime na tzv. „hry pravdy“ a pravidlá, ktoré sú poslednými zložkami štruktúry.

Pod hrami pravdy má Foucault na mysli „súbor procedúr, čo vedú k nejakému výsledku, ktorý sa dá vzhľadom na svoje princípy a pravidlá postupu pokladat za platný alebo neplatný, výhru alebo prehru“ (Foucault 2000, 148-149). V hrách pravdy teda nejde o to, že sa hráme na pravdu. Prijatím pravidiel istej hry sa stávame súčasťou diskurzu („sme v pravde“). Podľa týchto pravidiel teda môžeme následne postulovať rozdiel medzi pravdou a lžou, a to v závislosti od určitých mocenských pomerov. „Racionalitu možno v tejto súvislosti chápať aj ako súhrn legitimizujúcich pravidiel daného režimu pravdy. Racionálne je potom hlavne to, čo je v súlade s týmito pravidlami a koniec koncov v súlade s dominantným diskurzom. Moc tu vystupuje ako ovládanie sveta pravidiel. Inými slovami, pravidlá ovládnutia týchto pravidiel sú mocou a v tomto kontexte aj pravdou“ (Buraj 2007, 575). K týmto pravidlám možno pristupovať ako k jazykovým pravidlám. Naše myslenie a hovorenie podlieha vymedzeniam našej gramatiky. Ona vytvára pole, v ktorom je určené nielen to, čo si možno myslieť a hovoriť, ale predovšetkým to, čo v žiadnom prípade myslieť a hovoriť nemožno. Pravidlá tak majú charakter príkazu, požiadavky, jednoducho normy (Buraj 2007, 575 – 576). Okrem pravidiel, ktoré sú zviazané predovšetkým s jazykom, možno hovoriť ešte o procedúrach. Tieto majú zväčša neverbálny charakter a ich úlohou je kontrola diskurzu. V rámci mechanizmov produkcie režimu pravdy sa tak vraciame k problematike, ktorú sme už avizovali, keď sme hovorili o Foucaultovom metodologickom posune. Teraz ich priblížime.

Diskurz je podľa Foucalta na jednej strane prejav mocenského systému vzťahov, je kontrolovaný zvonka, no na strane druhej sa podľa Foucaulta môžeme aj na samotný diskurz pozerať ako na nositeľa moci. Ako sám hovorí: „je treba priať neistú hru, v ktorej môže byť diskurz zároveň nástrojom i účinkom moci, avšak taktiež aj prekážkou, zábranou, bodom odporu, či východiskom opačnej stratégie“ (Foucault 1999, 118). Na základe týchto dvoch perspektív diskurzu uvádzia Foucault v *Ráde diskurzu* tzv. vonkajšie a

*vnútorné procedúry ovládania, kontroly diskurzu.* Medzi vonkajšie zaraďuje metódy *vylúčenia* (*zákaz* – tabu predmetu, rituál okolností, privilegované právo subjektu, ktorý hovorí; *rozlišovanie alebo zavrhovanie* - reč blázna a reč normálneho; *protiklad pravdivého a nepravdivého vedenia*, ktorý má svoju inštitucionálnu podobu v pedagogike, vydavateľskej činnosti, a pod.) Z uvedených systémov vylúčovania, ktoré podriadiú diskurz kontrole a udržiavajú jeho *čistotu*, kladie Foucault dôraz najmä na posledný. Protiklad pravdivého a nepravdivého vedenia sa totiž týka „vôle k pravde“. Vôle k pravde sa, podľa Foucaulta, snaží zmocniť oboch predchádzajúcich systémov vylúčovania, aby ich zdôvodnila alebo pozmenila. Za vnútorné procedúry považuje Foucault tie, ktorými diskurz udržiava kontrolu nad sebou samým (*metóda komentára, princíp autora, spôsob vnútenej organizácie disciplín*). Zmyslom týchto procedúr je ovládnuť udalostný a náhodný výskyt diskurzu. Okrem týchto dvoch druhov procedúr uvádza Foucault ešte jednu skupinu postupov, ktorých cieľom je zúženie okruhu subjektov diskurzu (*rituál gesta, spoločnosť diskurzu a doktrína*) (Foucault 2006, 9-29).

Všetky vymenované pravidlá (aj procedúry) zakladajú spomínané *hry pravdy*, výsledkom ktorých je istý obraz skutočnosti a všeobecne prijímaná predstava aktuálneho stavu vecí. Odhalením týchto pravidiel a ich konkrétneho vplyvu možno *dekonštruovať* to, čo sa nám ponúka ako samozrejmé a „prirodzené“ a odhaliť tak skutočnosť, že za zdaním prirodzenosti sa len maskuje určitá intencia a zámer. Táto bola presadená v nerovnomernom rozložení síl. Ak dosiahneme nové rozloženie síl v novej hre, vyvíjame tlak na vládnuci „režim pravdy“ a smerujeme proti účinkom jeho moci. Ako vraví Foucault, „mocenské vzťahy sa maskujú v hrách pravdy, ale hry pravdy nie sú len zamaskovanými mocenskými vzťahmi“ (Foucault 2000, 148). Hry pravdy sú aj priestorom odporu a možnosti zmeny pravidiel. Moc sama totiž môže existovať len vďaka odporu. Keby nebolo odporu, nemohli by sme hovoriť ani o moci: „..., mocenské vzťahy môžu existovať iba tam, kde sú subjekty slobodné. Keby jeden z dvoch bol úplne vydaný druhému a stal sa vecou, predmetom, na ktorom môže vykonávať nekonečné a neobmedzené násilie, o mocenských vzťahoch sa nebude dať hovoriť. To znamená, že v mocenských vzťahoch je nevyhnutná možnosť odporu, lebo

keby táto možnosť odporu - násilného odporu, úteku, ľsti, stratégii, ktoré obracajú situáciu – nebola, neboli by ani mocenské vzťahy“ (Foucault 2000, 144). Mocenské vzťahy prenikajú celým spoločenským priestorom práve preto, že sloboda ním preniká tiež. To je to, čo odlišuje mocenské vzťahy od stavov nadvlády, ktoré sú nepohyblivými, zmrazenými mocenskými vzťahmi, bez možnosti odporu. V prípade istého režimu pravdy je týmto odporom snaha o zmenu vládnucej interpretácie, o zmocnenie sa pravidiel a zmeny homogénnosti režimu pravdy. Na to je však potrebné tieto pravidlá najskôr identifikovať. Pravidlá „samý o sebe sú prázdne: sú také, aby mohli slúžiť pre to alebo ono: môžu byť uspôsobené podľa ľubovoľne kohokoľvek“ (Foucault 1994, 95). Ktokoľvek ich ovládne, nadobudne právo na ich interpretáciu. Režim pravdy totiž nevzniká len *zhora*. Iste, istá dominantná pravda je v ňom prítomná a má konštitutívny charakter. Udržiavajú ju zväčša isté hospodárske a politické inštitúcie. Paralelne s ňou však v spoločnosti existujú režimy pravdy, ktoré vznikajú *zdola*, v rôznych komunitách a spoločenstvách (Buraj 2007, 574). Práve tieto „partikulárne“ režimy pravdy majú často subverzívny vplyv na homogenizačné tendencie dominantnej pravdy. Sú miestami odporu, v ktorých môže dôjsť k zmene strategickej situácie, a teda zmene myslenia a hovorenia o určitých veciach.

## Záver

V tejto štúdii sme sa venovali Foucaultovej filozofickej koncepcii vo vzťahu k chápaniu pravdy. Snažili sme sa ukázať, v čom spočíva „inakosť“ Foucaultovho prístupu k tomuto výsostnému filozofickému problému. Sme presvedčení, že táto „inakosť“ spočíva v originalite a inovatívnosti jeho metódy. Či už ide o archeológiu alebo o genealógiu, vystupuje v nich do popredia kritický aspekt. Foucault sa odvracia od tradičných spôsobov analýz, spochybňuje mnohé ich predpoklady a nanovo premýšľa niekoľko základných problémov (nielen) filozofie. O svojom „premýšľaní“ nad poznaním a pravdou preto hovorí: „Ak chcel byť niekto filozofom, a nepoložil si otázku „Čo je poznanie?“ alebo „Čo je pravda?“, ako o sebe potom mohol hovoriť, že je filozofom? A práve preto, by som o sebe mal povedať, že filozofom nie som. Napriek tomu filozofom som, pretože sa pravdou zaoberám“ (Allen 1993, 149). Už asi vieme, prečo sa Foucault o sebe

takto vyjadruje. Ako sme mali možnosť vidieť, Foucault si nekladie tradičné epistemologické otázky o tom, čo možno považovať za isté, zdôvodnené presvedčenie. Nezaujíma ho, čo je a čo nie je pravda. Neverí, že by pravdy mohli byť výsledkom slobodného a čistého skúmania, či odmenou pre slobodných duchov. Pravda je podľa neho z tohto sveta a vytvára sa prostredníctvom nátlaku a donútenia. Odmieta predpoklad univerzálnych, nemenných pravd. Ani filozofi sa nemôžu naďalej považovať za proklamátorov takýchto pravd, prospešných celému ľudstvu. Nič také totiž neexistuje. „Pravda vždy závisí od konkrétnych podmienok. Pravdu nemožno uplatňovať vždy a všade. A napriek nekompromisnému stanovisku moralistov existuje niečo ako „užitočná“ alebo „humánna“ lož ...“ (Buraj 2007, 571). Foucault v týchto súvislostiach hovorí o transformácii poslania intelektuálov v spoločnosti. Tí by sa mali vzdať nároku rozlišovať, čo je a čo nie je ideológiou, ale skúmať podmienky vzniku toho, čo je považované za pravdivé a platné. Toto je podľa neho cesta k možnej zmene politiky pravdy, a to najmä tej, ktorá má sklon k prejavom nadvlády a hegemonie.

## Literatúra

- ALLEN, B. (1993): *Truth in philosophy*. London: Harward University Press.
- BURAJ,I. (2006): *Michel Foucault a jeho netradičné chápanie moci. (K nedožitým osemdesiatinám jedného z najvýznamnejších francúzskych filozofov 20. storočia.)* Filozofia 61, č. 7
- BURAJ, I. (2007): „*Režim pravdy*“ - pojem, štruktúra a mechanizmy jeho produkcie.(Na motívy myšlienok Michela Foucaulta). Filozofia 62, č. 7
- DREYFUS, H., RABINOW, P. (2002): *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalizmu a hermeneutiky*. Praha: Herman & synové.
- FOUCAULT, M. (2002): *Archeologie vědení*. Praha: Herman & synové.
- FOUCAULT, M. (1994): Nietzsche, genealogie, historie. In: Diskurz, autor, genealogie. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- FOUCAULT, M. (1999): *Dejiny sexuality I.: Vůle k vědení*. Praha: Herman & synové.
- FOUCAULT, M. (2000): *Etika starostlivosti o seba samého*. In: *Moc, subjekt, sexualita*. Články a rozhovory. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980-1988. Bratislava: Kalligram.

- FOUCAULT, M. (2000): *Pravda, moc a ja sám* In: *Moc, subjekt, sexualita. Články a rozhovory.* Výber z člankov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980-1988. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2000): *Subjekt a moc* In: *Moc, subjekt, sexualita. Články a rozhovory.* Výber z člankov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980-1988. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2006): *Rád diskurzu.* Bratislava: Agora.
- FOUCAULT, M. (2004): *Slová a veci.* Bratislava: Kalligram.
- GORDON, C. (ed.).( 1980): *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault 1972-1977.* New York: Pantheon Books.
- LECOURT, D.(1975): *Marxism and epistemology.* London: NLB.
- MARCELLI, M. (1995): *Michel Foucault alebo stat' sa iným.* Bratislava: Archa.
- MILLS, S. (2003): *Michel Foucault.* London: Routledge.

## PROBLÉM DUCHOVNÍ MOCI U JANA PATOČKY

MICHAELA POSKOČILOVÁ, Katedra filosofie, FF Univerzita Pardubice

This paper attempts to clarify the concept of European spiritual power, through the work of Jan Patočka. This discussion is based on *Plato and Europe* in which Patočka develops the thesis that European spiritual power is closely connected with the care of the soul, meaning the care of the soul in the form given to it by Plato. According to Patočka, European thinking was influenced by the discovery of eternity which guarantees the permanence of the world. Taking care of the soul entails focusing on the permanence of being, not on an existence which is perishable. In *The Republic*, Plato presents a community whose government is based on examining the nature of being, a community in which the philosopher is the ideal ruler. The philosopher should rule because he has the clearest insight into true being, he can best see justice as it is. What Plato really envisages in *The Republic* is the creation of a just city-state. As Patočka comments, the efforts to achieve a just society is the Ariadne's thread which stretches from Plato through the Roman Empire to Europe. Patočka sees the cause of the decline of the Greek polis, the Roman Empire and finally also of Europe as the unified reality of our continent, in no case convincing the audience that this is a state of justice. Patočka claims that Europe has come to an end in the present time. He asserts that Europe has ended as a power unit, which, however, still retains its principles and its heritage which must be reconsidered under new conditions and efforts be made to resurrect this legacy. Patočka is convinced that the idea of European spiritual power is the most valuable concept which Plato bequeathed to Europe.

**Keywords:** Jan Patočka – Idea of European Spiritual Power – Bequest of Plato to Europe

### Problém duchovní moci u Jana Patočky

Ráda bych zde nastínila problém duchovní moci, jak jej koncipoval Jan Patočka. V názvu příspěvku jsem uvedla, že mi půjde o problém duchovní moci, k tomu bych ráda dodala, že půjde výhradně o problém evropské duchovní moci.

Patočka se problémem evropské duchovní moci, jejími kořeny a možnostmi jejího pokračování zabýval ve svých pozdních dílech, např. *Zamyšlení nad Evropou*, *Evropa a doba poevropská* atd. Text, z něhož budu vycházet, byl vydán v *Sebraných spisech Jana Patočky* jako druhý svazek souboru *Péče o duši*. Původně byl přednáškovým cyklem s názvem *Platón a Evropa*.

Ve filosofické koncepci Jana Patočky souvisí problém evropské duchovní moci s problémem péče o duši. Péči o duši Patočka považuje za motiv, z něhož vznikla Evropa. V *Kacířských esejích o filosofii dějin* Patočka píše: „*Starost o duši [...] je tím, co vytvořilo Evropu.*“ A dodává: „*tuto tezi lze zastávat bez vší nadsázky*“ (Patočka 2007, 88).

Podle Patočky se Evropa zrodila na troskách řeckých polis a Římské říše. Ve světě řeckých městských států se zrodila myšlenka na uskutečnění spravedlivého státu. Římská říše na tento řecký odkaz navazovala. Pokusila se učinit z *ius gentium ius civile*; pokusila se odvodit civilní právo z práva

obecného, z nahlédnutí spravedlnosti jako takové. Jak o tom píše Martin Cajthaml v monografii *Evropa a péče o duši*: „Římskou říší sice ovládala hlavně myšlenka impéria, tj. vytvoření státu, a tedy získání a udržení moci, zároveň v ní ale byla rovněž přítomna stoicko-platónská myšlenka výchovy k obecnému dobrému, k universalitě, ke státu práva a spravedlnosti“ (Cajthaml 2010, 89). Toto myšlenkové dědictví nesené tisíciletou tradicí je základ, na němž mohla ve středověku vzniknout Evropa jako jednotný kulturně-historický celek. Patočka hovoří o tom, že středověká Evropa přišla s programem božího království, které mělo být uskutečňováno již zde na zemi. „*Kdo souhlasil s programem království božího, [...] ten patřil do Evropy*“ (Patočka 1999, 159). A tento program je křesťanskou adaptací sókratovsko-platónské myšlenky spravedlivého státu.

Problematika duchovní moci jakožto problematika vyplývající z péče o duši vznikla právě a pouze v Evropě. Ve společnostech předevropských a mimoevropských byla duchovní moc založena na magické moci. Evropská verze duchovní moci je velmi specifický a jedinečný případ duchovní moci vůbec. Vychází z moci reflexe, nahlédnutí.

Vznik evropské duchovní moci úzce souvisí s jistým objevem, jenž byl učiněn velmi dlouho předtím, než Evropa jako mocenský celek vznikla. Je to objev věčnosti, věčného neměnného a stálého bytí. Je pozoruhodné, že nejen v Patočkově koncepci evropské duchovní moci, ale také v analýze základních lidských činností Hanny Arendtové se s objevem věčnosti setkáváme jako s něčím, co dalo dějinám evropského myšlení zcela jedinečný ráz.

Předmětem zkoumání H. Arendtové v díle *Vita activa* je to, co činíme, jsme-li činní. Arendtová se tu zabývá proměnami ve vnímání práce, zhodovování a jednání (a promlouvání), ale nejde jí – nebo alespoň ne v prvé řadě – o filosofii dějin, nýbrž o vystižení podstaty činného života. Patočkovu analýzu evropské duchovní moci lze naproti tomu právem označit jako fenomenologickou analýzu dějin evropského myšlení s ohledem na její další uplatnění. Oblast zájmu obou myslitelů je odlišná, ale přesto oba považují objev věčnosti za důležitý moment evropského myšlení.

U Hanny Arendtové mají činnosti zahrnuté pod pojem *vita activa* společné to, že jsou spjaty s praktickým lidským životem. Objev věčného,

nemenného, pravdivého bytí s sebou ovšem přinesl nový ideál – *vita contemplativa*. Život zasvěcený nahlížení věčného bytí. Arendtová ukazuje, že „...*bytnost vita activa* je [...] v tradici určována z hlediska *vita contemplativa*, a jestliže i přesto dochází omezeného uznání, dostává se jí ho pouze potud, pokud slouží potřebám živého těla, na něž kontemplace zůstává odkázána“ (Arendtová 2009, 26). Tato konstelace nachází své vyjádření již v Platónově *Ústavě*, „...kde je utopické uspořádání polis nejen řízeno vyšším náhledem filosofů, ale toto uspořádání jako takové nemá vlastně jiný cíl než umožnit způsob života filosofů“ (Arendtová 2009, 26). Obec, kterou Platón představil v *Ústavě*, je obec, kde je *vita activa* podřízena a vedena nahlédnutím *vita contemplativa*. Neboli – řečeno v termínech, které by použil Jan Patočka – je to obec, v níž je vláda prováděna z nahlédnutí věčného bytí, z nahlédnutí skutečné podstaty věcí a nikoli z pouhého zdání, z mínění o věcech.

Duchovní moc v sobě spojuje nahlédnutí s mocí. Stanislav Sousedík v jednom z dopisů Janu Patočkovi navrhl rozlišovat mezi duchovní autoritou, autoritou institucí a duchovní mocí. Duchovní autoritou je méně mravní vliv jednotlivce. Člověk může svou mravností ovlivňovat své okolí, aniž by vládl nějakou donucovací mocí. Lidé mohou jeho příklad následovat, ale nemusí. Autorita institucí naopak má onu moc někoho k něčemu přimět, ale automaticky to nemusí znamenat, že by se též těšila autoritě duchovní.<sup>1</sup> Jinými slovy: instituce zřízené na území daného státu nás mohou přimět něco učinit (nebo neučinit), aniž bychom byli přesvědčeni o správnosti toho, co činíme, nebo nečiníme. Z hlediska našeho tématu není podstatné, zda může či nemůže existovat čistá autorita institucí zbavená jakékoli duchovní autority. Důležité však je si uvědomit, že bez ideálů, jejichž platnost nepodléhá časů, bez ideálů, které jsou věčné a jednou pro vždy platné, se stále nacházíme v nebezpečí, že se naše osobní přesvědčení dostane do konfliktu s přesvědčením státu. A to je konflikt mezi filosofem a obcí, mezi Sókratem a Athénami, jenž skončil Sókratovou smrtí a zrozením myšlenky na uskutečnění státu, v němž filosof nemusí zemřít, nýbrž může žít.

---

<sup>1</sup> Srv. SOUSEDÍK, S. 32. *Dopis 10/72, Stanislav Sousedík Janu Patočkovi, Arnolec 21. 7. 1972*. In: PATOČKA, J. (2011): *Patočkova korespondence s komeniology I*. Praha: OIKOYMENH, s. 329.

Patočka rozlišuje dvě linie péče o duši: Démokritovu a Platónovu. U Démokrita se ten, kdo se chce starat o duši, musí se zříci všech aktivity a smířit se s jistou izolací. Vše vnější je rušivé, a tak se filosof nejen nemůže účastnit veřejných záležitostí, ale musí se zříci také rodiny. Podle Patočky si Démokritos byl vědom toho, že „...obec je sice něco velice důležitého, nemůže se bez ní žít, péče o duši je možná samozřejmě jenom v dobře uspořádané obci, ale aby Démokrita napadlo, že úprava obce tak, aby byla něčeho takového schopna, vyžaduje filosofického úsilí – to se u Démokrita nevyskytuje“ (Patočka 1999, 220).

U Platóna je situace jiná. Jak ukazuje M. Cajthaml v citované monografii, východiskem Patočkovy interpretace péče o duši u Platóna je „...konstatování, že se duše u Platóna vždy vztahuje nějakým způsobem k dobru pojatému jako nejvyšší měřítko lidských životních rozvrhů“ (Cajthaml 2010, 63). Sókratova úloha spočívá v tom, že ukazuje „...nedostatečnost tohoto instinktivního, neuvědomělého vztahu k dobru jako k nejvyššímu měřítku“ (Cajthaml 2010, 63). Sókratés svým neustálým zkoumáním a vyptáváním se na to, co vlastně dobro je, ukazuje, že si jeho spoluobčané sice myslí, že znají odpověď, ale ve skutečnosti jejich teze při zkoumání neobstojí. V tomto protikladu mezi Sókratovým tázajícím postojem a domněle vědoucím postojem jeho spoluobčanů se ukazuje rozdíl mezi skutečným věděním a pouhým míněním, mezi ἐπιστήμην a δόξα. To odpovídá také dvěma základním možnostem lidské duše. Duše se buď může rozvrhnout do světa pouhého zdání, nebo se může rozvrhnout do světa fenoménu a získat tak pevný tvar. Jinak řečeno: člověk může ve světě prodlévat jako bludný, jako ubohá bytost uvězněná uprostřed světských jsoucen, jež se v různých perspektivách neustále mění. Může zůstat v dobře známé Platónově jeskyni a hledět na stíny věcí mihotající se na stěně jeskyně osvětlené mdlým světem ohně. Nebo se může rozhodnout uskutečnit vlastní velikost a mohutnost své duše, překonat bolest a nepohodlí a upřít svůj zrak do světa fenoménů.

Snaha o uskutečnění vlastní možnosti duše je cílem péče o duši u Platóna. Jde o to neustrnout v přesvědčení, že to, co si myslím, je pravda, že jsem jí jednou dosáhla a teď ji znám, nýbrž je třeba každou tezi podrobovat dalším a dalším zkoumáním s upřímnou snahou odhalit jakoukoli

nesrovnalost. Každý filosofický text je v tomto smyslu dialog, i když ve formě dialogu psán není. Rozhovor totiž může duše vést i se sebou samou, nejen s duší jinou. Péče o duši je nikdy nekončící proces zkoumání, protože „...jenom naprosto jasná a jednotná, sobě neodporující, nýbrž souvislá řeč o všem, [...] o čem se může myslet smysluplně, jenom takováto naprosto koherentní řeč bude [...] moci znamenat existenci, vytvoření vnitřně jednotné duše, která tím, že její myšlenky jsou závazné, není rozpolcena, roztrhána v různá navzájem protikladná mínění“ (Patočka 1999, 229-230). Potíž je v tom, že člověk nikdy nenabude úplné jistoty, že jeho teze jsou zcela konzistentní. Musel by totiž s jistotou vědět, že již položil a zodpověděl všechny otázky, kterými vůbec lze tezi prosetřít. Zcela konzistentní vědění o věcech je tedy ideál. Je to ideál, „...jenž ve faktickém životě nemusí být nikdy realizován“ (Patočka 1999, 230).

Nebezpečí pro filosofa spočívá v tom, že už jen pokus o realizaci tohoto ideálu působí ve společnosti δόξα rozvratným způsobem. Sókratés svým vyslýcháním spoluobčanů odhalil, že ve smýšlení soudobé polis se děje něco velice závažného; odhalil, že zde existuje zásadní rozpor mezi ideálem a skutečností. Athény se na jedné straně pyšnily tím, že jsou svobodnou obcí, že jsou domovem svobodných občanů.<sup>2</sup> Na straně druhé se ale při bližším ohledání běžných názorů jasně ukázalo, že athénští občané již nejsou schopni ručit za zachování svobody sobě rovných. Athény byly obcí, „...která čerpala z pevné tradice a z naprostého spolehnutí na loajalitu občanů, na jejich vůli k rovnosti před tváří obce, ze spolehnutí na jejich poctivost, která se nebude chtít zmocňovat ničeho víc, nežli je v zájmu takové polis“ (Patočka 1999, 242). Sókratovo zkoumání odhalilo, že v Athénách „...ve skutečnosti vládne už docela jiné smýšlení, ve skutečnosti již vládně smýšlení krajně tyranské“ (Patočka 1999, 242). Sókratova upřímná snaha o zachování onoho ušlechtilého charakteru athénské polis se v této rozporuplné situaci spíš jevila jako pokus rozložit ji zevnitř. Sókratés odhalil pokrytectví ctihodných spoluobčanů, čímž zákonitě probudil jejich zlost. „[Byl] první, kdo tváří v tvář tajné tyranidě a licoměrným zbytkům staré morálky [kladl] myšlenku, že člověk, který je v plném smyslu slova

---

<sup>2</sup> Otázku po tom, kdo to vlastně byl svobodný občan a za jakých okolností zde záměrně necháváme stranou. Ačkoli je to otázka velmi zajímavá, z hlediska našeho tématu je irrelevantní.

*zaměřen za pravdou, zkoumaje to, co je dobré, nevěda sám, co je pozitivně dobré, a jenom vyvraceje falešná mínění, se musí jevit jako nejhorší, nejprotivnější, zatímco ve skutečnosti je pravým opakem, a že ten, kdo zaujímá stanovisko těch mnohých, se musí jevit jako nejlepší, i když právě ve své nejhlubší podstatě reprezentuje pravý opak, a že mezi těmi dvěma musí dojít ke konfliktu, který nemůže skončit jinak nežli zničením toho dobrého“ (Patočka 1999, 226). V této konstelaci byl konflikt mezi Sókratem a polis nevyhnutelný, nicméně jeho smrt vzbudila myšlenku na uskutečnění obce, v níž by ten, kdo to s obcí myslí dobře, kdo se zabývá neustálým zkoumáním pravdy a spravedlnosti, nejen nemusel zemřít, ale dokonce vládku prospěchu všech. A právě vláda z nahlédnutí je podle Patočky dědictvím, které dalo Řecko Evropě. Je to „...dědictví přemýšlení o státu, v kterém mohou filosofové žít, o státu spravedlnosti, která je založena ne na pouhé tradici, nýbrž na nahlédnutí“ (Patočka 1999, 227).*

Spravedlnost znamená podle Platónova Sókrata „*dělat to své*“. Tato zásada měla být uplatněna i v Platónově ideální obci. Postavení člověka v ideální obci závisí na ctnosti, která přirozeně v jeho duši převažuje. Převažující ctností živitelů je uměřenost. U strážců musí převažovat statečnost a nakonec u vládců je nezbytné, aby jejich duši vládla moudrost. Spravedlnost je ctnost, která zavádí harmonický soulad mezi ostatními ctnostmi.<sup>3</sup> Princip dělat to své neznamená starat se jen sám o sebe, ale hledět si činnosti, která mi přísluší a vykonávat ji pro celou polis. Tak je úlohou živitelů zajišťovat vše potřebné pro celou obec. Strážci a vládci jsou pak ti, kteří jsou ochotni převzít na sebe odpovědnost za zachování obce. Oni jsou „...*intelligence na bojišti, věčně na bojišti, nikdy ne v klidu. [...] Ostatní společnost jim nemůže dát nic jiného nežli elementární výživu. Také nic jiného oni od ní nesmějí přijmout*“ (Patočka 1999, 254). Obec, v níž každý dělá to své pro dobro celku, je spravedlivá obec.

Podle Patočky je právě vytvoření spravedlivé obce onou Ariadninou nití, která se vine od Platóna přes Římské impérium až do Evropy. Patočka ve své analýze ukazuje na podobnost mezi osudem Sókrata a evangelijního Ježíše Krista. „*V obou případech je „jediný spravedlivý“ (Sókratés, Kristus) označen za nespravedlivého, odsouzen a popraven, čímž na sebe jeho soudci*

---

<sup>3</sup> Srv. TRETERA, I. (1999) *Nástin dějin evropského myšlení. Od Thaléta k Rousseauovi*. Praha: Paseka, s. 92.

*přivolávají boží hněv*“ (Cajthaml 2010, 103). Příčinu úpadku řeckých polis, Římské říše a vposled i Evropy, spatřuje Patočka v tom, že ani v jednom případě se nepodařilo publikum přesvědčit o tom, že se jedná o stát spravedlnosti. Nicméně dějiny naší kultury jsou podle Patočky stále dějinami pokusů o uskutečnění spravedlivého státu.

Na závěr bych se ráda pokusila objasnit, co má Patočka na mysli, když tvrdí, že Evropa skončila. Tato teze se může jevit nesmyslná; vždyť my v Evropě stále fyzicky žijeme, takže jak by bylo možné zde žít po jejím zániku? Patočka samozřejmě nemá na mysli to, že by Evropa skončila geograficky. Velmi důležité je Patočkovo rozlišení mezi „*Evropou jako mocenskou jednotkou, která v 19. století ovládala prakticky celý svět [...], evropskými principy [...] a evropským dědictvím [...]*“ (Patočka 2011, 328). Evropa podle Patočky zanikla v prvním smyslu. Zanikla, protože ztratila svůj universální, obecný náhled na svět.

To neznamená, že by zde zaniklo platonické dědictví, ona jedinečná podoba duchovní moci založená na nahlédnutí. Ale znamená to, že toto dědictví bylo izolováno, vytěsněno z centra naší pozornosti, a to proto, že v Evropě vznikl nový princip reflexe. Zrodila se zde reflexe zaměřená k věcem, k jejich ovládnutí; reflexe zaměřená k předmětnému světu. Důsledkem tohoto nového zaměření intencionálního paprsku evropského lidstva je ztráta obecného, universálního náhledu a rezignace na hledání zcela obecných, věčně platných principů, rezignace na snahu o uskutečnění státu spravedlnosti.

Jak vyplývá z jednoho z dopisů Stanislavu Sousedíkovi, Patočka byl přesvědčen o tom, že je třeba znova promyslet možnosti uplatnění onoho platonického odkazu v dnešní Evropě. Píše zde, že „...zbývá evropské dědictví, totiž platonický problém v nových podmínkách“ a o několik řádků výše vyslovuje názor, že „...ezej, která by ukázala na problémy, jež je třeba řešit a jež nikdo neřeší, by měla svůj smysl a mohla by podnítit jiné ke kritice a práci na těchto otázkách“ (Patočka 2011, 322-323). Podle Patočky má nové promýšlení dávného dědictví význam, neboť byl přesvědčen, že myšlenka duchovní moci je to nejcennější, co Platón Evropě odkázal.

## Literatura

- ARENTOVÁ, H. (2009): *Vita activa*. Praha: OIKOYMENH
- CAJTHAML, M. (2010): *Evropa a péče o duši*. Praha: OIKOYMENH
- PATOČKA, J. (2007): *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: OIKOYMENH
- PATOČKA, J. (2011): *Patočkova korespondence s komeniology I.* Praha: OIKOYMENH
- PATOČKA, J. (1999): *Péče o duši II*. Praha: OIKOYMENH
- TRETERA, I. (1999): *Nástin dějin evropského myšlení. Od Thaléta k Rousseauovi*. Praha: Paseka

## METAFORA Z POHĽADU KOGNITÍVNEJ VEDY A JEJ FILOZOFLICKÉ DÔSLEDKY

LUKÁŠ PROCHÁSKA, Katedra filozofie FF TU, Trnava

Contemporary research in cognitive science continues to reveal the role of metaphor in the explanation of the nature of human mind and its role in the everyday speech, as well as in philosophy. In my contribution I will focus on the analysis of the cognitive aspect of metaphor while trying to differentiate some levels or types of metaphor, according to characteristics given by cognitive science, which are related to the origin and function of metaphor. Such differentiation helps us clarify the concept of metaphorical thinking. This concept brings consequences concerning philosophy itself.

**Keywords:** Metaphorical Thinking – Cognitive Unconsciousness – Embodied Mind – Metaphorical Concept

Čo je to metafora? Aká je jej doména a ako rozumieme jej fungovaniu? Ako vnímame jej status vo vzťahu k poznaniu či pravde? Zdá sa, že sa v súčasnej filozofii stále viac hovorí o metafore, ktorej chápanie prešlo istým vývojom. Známa je predovšetkým aristotelovská poetická a rétorická tradícia. Vo svojej *Poetike* ju Aristoteles opisuje ako „...*prenesenie cudzieho podstatného mena z rodu na druh, druhu na rod, druhu na druh, alebo z rodu na rod*“ (Aristoteles 2009, 41). V tomto tradičnom chápaní je metafora v súčasnosti interpretovaná zvyčajne ako akýsi nadbytok jazyka, odchýlka od bežnej reči, majúca najmä estetickú funkciu<sup>1</sup>. Špeciálnym prípadom v dejinnom vývoji chápania metafory je Nietzscheho (Nietzsche 2007) inšpiratívna predstava metafory vo vzťahu k pravde a poznaniu. Priznáva metafore status prostriedku poznania, ale odmieta poznanie vecí o sebe a pravdy, ktorá je podľa neho opotrebovanou metaforou, ilúziou, na ktorú človek zabudol, že je len ilúziou a konštruktom. Miesto metafory v každodennej reči upevňuje napríklad aj Jakobson (Jakobson 1995), keď aplikuje princípy štrukturálnej lingvistiky na analýzu afatických porúch, aby poukázal, ako pôsobí metafora a metonymia pri tvorbe jazyka. Keď sa Metz vo svojej knihe *Imaginárni signifikant* (Metz 1991) pokúšal pri skúmaní symbolických operácií kriticky objasniť vzťah rétorickej tradície, lingvistického príspevku a odkazu psychoanalýzy, poukazoval tiež na prítomnosť metafory v jazyku. Upozornil na to, že metafory nemožno

<sup>1</sup> Domnievam sa, že to nie je najpresnejšia interpretácia Aristotela, ktorý vyzdvihoval jasnosť, pôvab a nezvyklý ráz metaforickej reči a hovoril o metafore najmä v kontexte básnického a rečníckeho prejavu, neupíeral jej však priamo jej funkcie v bežnom prehovore, či úlohy pri poznávaní. Táto téma by si zaslúžila vlastnú štúdiu.

pokladáť len za básnické figúry, pretože sa podielajú na tvorbe jazyka, do ktorého vnášajú dynamiku. Nejde o žiadne odchýlky od normálneho jazyka, ktorý si predstavujeme niekedy ako akúsi provizórne odpoetizovanú podmnožinu symbolizácií. Väčšina metaforických výrazov sa stala konvenčnými (sekundarizovanými), a stali sa tak súčasťou každodennej reči.

Zaujímavé sú aktuálne skúmania metafory, ktoré uvažujú o metafore ako nielen o prostriedku, ktorý formuje jazyk, ale prisudzujú jej doménu myслe a myslenia, kde je implicitne prítomná. To by malo, ako sa ukáže, množstvo dôsledkov nielen pre rôzne filozofické problémy, ale aj pre filozofiu ako takú. Jedným z týchto aktuálnych skúmaní je i príspevok kognitívnej vedy reprezentovaný spoluprácou Lakoffa a Johnsona v knihe *Philosophy in the Flesh* (Johnson – Lakoff 1999), ktorej sa budem vo svojej stati venovať.

V nasledujúcom texte by som chcel najprv stručne vyjasniť pojmy kognitívne nevedomie, vtelená myseľ a metaforické koncepty, ktoré sú kľúčové pre porozumenie toho, čo k téme prinášajú výsledky kognitívnej vedy. Až potom môžem pristúpiť k vymedzeniu určitých úrovní metafory. Toto vymedzenie považujem za dôležité, lebo niektoré rozdiely úrovní sú zásadné pre pochopenie metafory takej, ako ju prezentujú zástupcovia kognitívnej vedy. Až komplexnejší obraz umožní otvoriť priestor na dôslednejšie úvahy ohľadom filozofických dôsledkov, ktoré vyplývajú z týchto objavov.

V prípade kognitívneho nevedomia Lakoff s Johnsonom rozumejú operovanie pod úrovňou uvedomenia, neprístupné vedomiu, či operujúce prirýchlo na to, aby sme sa naň mohli zamerať. Pojem *kognitívne* chápu v čo najširšom zmysle, ako akúkoľvek mentálnu operáciu, teda i pamäť, pozornosť, s pôsobením obrazotvornosti a emocií. Tvrdia, že väčšina mentálnych operácií je nevedomá, a do nevedomia nemáme prístup, takže sa náš nevedomý konceptuálny systém javí ako *neviditeľná ruka*, ktorá formuje všetky aspekty našej skúsenosti.

Lakoff a Johnson pracujú s množstvom empirických výskumov kognitívnej vedy. Jeden z nich sa týkal aj toho, ako pracuje ľudský neuronálny systém a v niektorých prípadoch sa potvrdilo, že to, čo vnímame

ako racionálne dôsledky, môže byť vypočítané rovnakým neuronálnym systémom použitým pri percepции alebo telesnom pohybe. Odmietajú teda aj dichotómiu percepcie a koncepcie. Tradičné ponímanie rozumu ako oddeleného od tela pokladajú teda za prekonané. Telesnosť zohráva významnú úlohu aj pri konceptualizácii. Práve preto pracujú s pojmom vtelenej myслe, a zdôrazňujú, že množstvo rozumových konceptov je založených na našej schopnosti pohybu alebo priestorového videnia.

Napokon pri pojme metaforických konceptov chcú spomínaní autori ukázať, že naše myслenie je zväčša a vo veľkej miere metaforické. Aby som toto tvrdenie vysvetlil, bude lepšie prejsť k výkladu rozlíšenia jednotlivých úrovní metafor, pričom sledovať budeme hlavne nasledujúce faktory: ako metafora vzniká, nakoľko je súčasťou kognitívneho nevedomia, a aké sú jej najdôležitejšie funkcie.

Lakoff a Johnson píšu najprv o primárnych metaforách, ktoré predstavujú akýsi základ pre ďalšie úrovne. Teória primárnej metafory je zložená z niekoľkých čiastkových teórií, ktoré uvádzajú autori vo svojej knihe. Jedná sa o Johnsonovu teóriu zjednotenia (1997), Narayananovu teóriu neuronálnych prepojení (1997) a Gradyho teóriu primárnej metafory (1997). Najprv spomeniem teóriu zjednotenia, ktorej autorom je Christopher Johnson. Ten skúmal vzťah subjektívnych skúseností a skúseností zo senzomotorického systému u malých detí. Zistil, že medzi týmito dvomi oblasťami existujú neuronálne prepojenia a dieťa ich nevníma oddelené, čo umožňuje vznik konceptuálnej metafory. Napríklad vďaka faktu, že väčšinu informácií získavame pomocou zraku, vzniká metafora „vidieť je vedieť“, a tak nie je nezvyklé, že deti hovoria slová ako „už vidím, čo myslíš“. Christopher Johnson zistil, že deti nerozlišujú spomínané domény, a preto v tomto období vzniká množstvo primárnych metafor<sup>2</sup>. Neskôr sú ale domény rozlíšené a tieto prepojenia sa prestávajú využívať v takej miere, avšak niektoré predsa zotrívajú.

Narayanan vo svojom skúmaní predpokladá, že senzomotorický neuronálny systém má viac prepojení, a teda aj väčšiu inferenčnú kapacitu

---

<sup>2</sup> Treba podotknúť, že Lakoff a Johnson poskytujú vo svojich knihách bohaté záznamy rôznych kategórií metafor získané empirickými výskumami. Na príkladoch primárnych metafor je demonštrovaná vtelenosť myслe odhalovaním súvislostí z rôznych aspektov našej telesnosti objavujúcich sa v abstraktných konceptoch.

ako neuronálny systém charakterizujúci subjektívne skúsenosti. Všíma si túto asymetriu a pomocou nej sa pokúša vysvetliť, že zjednotenie aktivizujúce prepojenie týchto domén postupuje v jednom smere, a to zo zdrojovej domény senzomotorických údajov do cieľovej domény subjektívnych skúseností.

Pripomínam teda, že primárne metafory vznikajú v kognitívnom nevedomí a v mysli sú prítomné implicitne. Mnohé by sme dokázali sformulovať pri skúmaní prehovorov alebo iných foriem komunikácie, pretože je zrejmé, že štruktúrujú mnohé naše abstraktné koncepty. Ako príklad môžem uviesť metaforu „Dôležité je veľké“. Základom pre jej vznik bola naša primárna skúsenosť, kedy sme ako deti vnímali veľké predmety ako niečo dôležité (rodičia) určite aj preto, že zaberajú veľkú časť zorného poľa pri vizuálnej skúsenosti. Náš subjektívny úsudok sa môže týkať dôležitosti a máme senzomotorický údaj veľkosti. Preto vznikajú prehovory ako „Zajtra je veľký deň“, ktoré nie sú cudzie ani dospelým ľuďom, pretože mnohé z týchto metaforických konceptov zostali prítomné v našej mysli a vytvárajú tak celú siet významov.

Gradyho teória primárnej metafory stavia na Johnsonovej teórii zjednotenia. Zjednotenie vytvorí stovky primárnych metafor, ktoré budú podľa Gradyho neskôr základom pre komplexné metafory, ktoré sa vytvárajú konceptuálnym miešaním. Primárne metafory sa teda majú ku komplexným ako atómy k molekulám. Lakoff s Johnsonom vo svojich početných príkladoch ukazujú, že sa medzi metaforami často vyskytuje koherencia, výnimcočnejšie však konzistencia. Niektoré sa dajú vzhľadom na nejaký aspekt kombinovať do väčších celkov a umožňujú nám vyjadrovať sa. Autori často zdôrazňujú, že bez metafor by bolo naše vyjadrovanie veľmi chudobné, v niektorých prípadoch sa dokonca javí ako nemožné. Primárne metafory implicitne prítomné v našej mysli teda predstavujú akýsi základ pre tvorbu konceptov, pre samotné uvažovanie. Sú však ešte veľmi jednoduché a dá sa s nimi pracovať aj v rámci ďalších úrovní metafor.

Nasledujúcou úrovňou sú spomínané komplexné metafory. Podľa Lakoffa a Johnsona ich sice používame väčšinou nevedome, ale pri ich vzniku musí byť prítomný nejaký vedomý akt, pretože sú závislé od regionálnych kultúrnych modelov a poznatkov. Azda by nebolo chybou stotožniť ich s tým, čo Metz označoval ako sekundarizované metafory, teda metafory, ktoré raz

niekto vytvoril, ale používaním sa „ošúchali“, stali sa konvenčnými. Metz hovorí o mŕtvyx metaforách, ale Lakoff s Johnsonom naopak označuje tento druh metafor za živé, pretože sú súčasťou nášho každodenného vyjadrovania, sú to, ako napovedá i názov ich staršej knihy, *Metafory, kterými žijeme* (2002). Ako príklad možno uviesť metaforu „Zmysluplný život je cesta“, ktorá vychádza z kultúrneho presvedčenia, že každý má mať zmysel života. Na základe primárnych metafor „Zmysly sú miesta“ a „Činy sú pohyby“ vznikajú komplexné metafory. Okrem spomenutej metafory „Zmysluplný život je cesta“ sú to napríklad „Osoba žijúca život je cestovateľ“, „Životné ciele sú miesta“ a podobne. Tieto metafory umožňujú vyvodzovať dôsledky a rozvíjať celý koncept. Podobne, ako cesta majúca prekážky, ktoré treba zvládnuť, uvažujeme nad životom a jeho ťažkosťami, ktoré musíme prekonať. Alebo o človeku bez zmyslu života uvažujeme ako o stratenom. Komplexné metafory nie sú priamo ukotvené v skúsenosti, ale vznikajú na základe primárnych metafor, ktoré spája skúsenosť. Umožňujú nám o veciach nielen hovoriť, ale hlavne premýšľať.

Invenčné metafory, o ktorých Lakoff s Johnsonom píšu menej, možno chápať ako nasledujúcu úroveň metafory. Je zrejmé, že vznik takej metafory je zámerný a plne vedomý. Autor sa snaží vytvoriť nový koncept, ponúka nové porozumenie nejakej veci. Treba však mať na pamäti, že podobne ako u komplexných metafor, aj tieto nové koncepty sú vybudované takmer vždy na základe primárnych metafor, bez ktorých si ťažko možno predstaviť nejaké uvažovanie. Invenčné metafory by si určite tiež zaslúžili vlastný priestor pre rozsiahlejšiu štúdiu, hlbšie sa však nimi v tejto chvíli nebudem zaoberať. Na uvedenom rozlíšení jednotlivých úrovní metafor som sa snažil poukázať najmä na to, do akej miery funguje naše myslenie nevedome, a ako formuje vtelená povaha mysle naše uvažovanie. Domnievam sa, že už tieto poznatky podnecujú k pýtaniu sa určitých filozofických otázok, ku ktorým by som rád pristúpil.

Zdá sa, že chápanie metafory ako básnickej figúry, ktorá je typická len pre básnictvo či rétoriku, ale nie pre bežný či vedecký jazyk, je prekonané. Otázkou skôr je, či vôbec existuje niečo ako doslovný jazyk. Lakoff a Johnson nevenujú tejto otázke veľa priestoru, a zhodnocujú, že sú aj doslovné výrazy, avšak veľmi jednoduché a chudobné. Pokladajú za takmer

nemožné uvažovať o väčšine vecí bez použitia týchto metafor. Doslovnosť sa javí často ako ilúzia. Aj keď zvykneme vnímať konvenčné metafory ako doslovné, uniká nám, akým spôsobom sú tieto naše koncepty nevedome štruktúrované, a akú funkciu zohráva vtelená myseľ pri uvažovaní. Doslovnyj jazyk by mohol byť konštrukt, ktorý si môžeme predstaviť iba bez bohatej dynamiky jazyka. Najmä vedecký jazyk býva často vnímaný ako niečo veľmi presné a očistené od básnických a podobných prostriedkov, ktoré reprezentujú neobjektívne myslenie zamerané hlavne na estetický efekt. Metafora má veľký potenciál a bolo by chybou ju stotožňovať len s doménou estetiky. Je to každopádne už nemožné, pretože po porozumení primárny a komplexným metaforám je jasné, že metafory sú prítomné vo všetkých druhoch jazyka – či je to básnický, každodenný alebo vedecký. Nemožno však ani v prípade inovačných metafor rozumieť metafore ako niečomu ľubovoľnému, pretože podobne ako aj u bežných slov, treba voliť správny výraz vzhľadom na kontext. Už v knihe *Metafory, kterými žijeme* (Lakoff – Johnson 2002) oboznamujú autori čitateľa so svojou experiencialistickou teóriou, ktorá predstavuje alternatívu k chápaniu vzťahu jazyka a pravdy v rámci bud' objektivistickej alebo subjektivistickej paradigmy. Pre celú ich filozofiu je typické odmietanie a priori pojmov, podobne ako aj predstavy pravdy ako absolútnej. Zdôrazňujú porozumenie situácií v rámci kontextu.

Zaujímavé sú určite aj dôsledky plynúce z týchto poznatkov pre myseľ a myslenie. Viaceré evidencie z empirických výskumov kognitívno - vedných odborov zhrnuté v prácach Lakoffa a Johnsona ukazujú, že metafora nie je len záležitosťou slov, ale myslenia ako takého. Spomeniem napríklad štúdie gestikulácie alebo znakovnej reči, ktoré ukazujú, že i naša neverbálna komunikácia sa viaže k určitým metaforickým konceptom. Ak budeme vnímať rozum a myslenie ako zväčša metaforické a vo veľkej miere nevedomé procesy, bude potrebné prehodnotiť niektoré tradičné filozofické predstavy o svete a našej mysli. Zdá sa, že vtelenú myseľ nemožno len tak odpútať od našich telesných aspektov a rozum nemožno chápať ako prekračujúci skúsenosti, keďže je väčšina konceptov vybudovaná na základe primárnych metafor ukotvených v skúsenostíach. Podobne, keďže je väčšina našich mentálnych operácií nevedomá a nemáme priamy prístup do nevedomia, ako nám môžu tradičné metódy filozofickej analýzy (ako napríklad

fenomenologická introspekcia) umožniť spoznať ľudskú myseľ? Lakoff a Johnson sa zameriavajú aj na čiastkové filozofické problémy vo vzťahu k metafore, ako napríklad kauzalita, čas, myseľ, morálka a podobne. Táto stať si však nekladie za cieľ poskytnúť hĺbkovú analýzu týchto otázok. Cieľom bolo poukázať na prínos príspevku kognitívnej vedy v problematike porozumenia toho, čo je vlastne metafora, odhaliť potenciál tejto tematiky, a zároveň poskytnúť zbežný pohľad na dôsledky, ktoré takéto prehodnotenie prináša.

## Literatúra

- ARISTOTELES (2009): *Poetika*. Martin: Thetis.
- JAKOBSON, R. (1995): *Poetická funkce*. Jinočany: H & H.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M. (1999): *Philosophy in the Flesh*. New York: Basicbooks.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M. (2002): *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host.
- METZ, CH. (1991): *Imaginární signifikant. Psychoanalyza a film*. Praha: ČSFÚ.
- NIETZSCHE, F.W. (2007): *O pravdě a lži vesmyslu nikoli morálním*. Praha: OIKOYEMENH.

# ČO EXISTOVALO SKÔR – ČLOVEK ALEBO DINOSAURUS? (PROBLEMATIKA SPORU REALIZMU A SOCIÁLNEHO KONŠTRUKTIVIZMU)

MÁRIA RIBÁROVÁ, Katedra filozofie, FF UCM, Trnava

The aim of the paper is to analyze the problem of the dispute between realism and social constructivism. We outline the problem by the question of whether a man or a dinosaur existed earlier. Whereas the question is trivial to the proponent of scientific realism, it is a difficult problem to the proponent of the theory of social constructivism, since this theory led to believe that the diversity of the world couldn't have existed before the human being. In these paper we discuss some of the arguments on which the theory of social constructivism bases its conclusions and outline possible reasons for their unacceptability.

**Keywords:** Reality – Realism – Social Constructivism

## Teoretické východiská

V tomto príspevku sa budeme zaoberať niekoľkými aspektmi sporu realizmu a sociálneho konštruktivizmu. Tým, na čo zameriame naše skúmanie, nebude celok reality, ale povaha jej jednotlivých častí a štruktúry. Nebudeme sa teda venovať diskusii o tom, či realita ako taká (svet ako jeden univerzálny celok) je od ľudského subjektu nezávislá. Dôvodom je fakt, že prirodzený, intuitívny postoj, podľa ktorého realita taká je, nie je možné dokázať. Ak by sme to chceli dosiahnuť, museli by sme vystúpiť na nejakú meta-úroveň,<sup>1</sup> z ktorej by sme sa mohli povznesene nazrieť, aký vzťah človeka a sveta vlastne je. No tým by človek musel vystúpiť zo svojho uhlu pohľadu, čo principiálne nie je možné, ako na to poukázal už Thomas Nagel (1974) vo svojom článku „Aké je byť netopierom?“. Uvedená skutočnosť nám však znemožňuje nielen dokazovanie daného tvrdenia. Poučení Immanuelom Kantom (1781, 1787/1979) vieme, že to, čo presahuje obzor našej skúsenosti sice dokázať nemôžeme, ale musíme mať taktiež na pamäti, že to z toho istého dôvodu nemôžeme ani vyvrátiť. Na tento fakt ale mnohí odporcovia realizmu zabúdajú, keď prehlasujú univerzalistické výpovede typu, že „celá realita je závislá od ľudského subjektu“.

Aj napriek tomu, že celok reality ostane len metafyzickým postulátom, budeme ho spolu s realistami a s väčšinou sociálnych konštruktivistov postulovať tiež, lebo ak by sme tak neurobili, nemalo by zmysel hovoriť o

---

<sup>1</sup> V diskusiách sa v tejto súvislosti hovorí o *pozícii Božieho oka*, ktorá je pre nás z princípu nedosiahnuteľná.

častiach a štruktúre reality.<sup>2</sup> Keďže sme spomenuli, že väčšina konštruktivistov prijíma uvedený metafyzický postulát (teda nie všetci), je na mieste urobiť isté rozlíšenie. Navrhujeme sociálnych konštruktivistov rozdeliť do dvoch nasledovných typov:

- solipsistický typ – podľa neho neexistuje nič, čo by bolo od myслe nezávislé, keďže všetko je sociálne konštruované. Toto presvedčenie vyjadruje silnú antirealistickú pozíciu, ktorá je ale ľažko dokázateľná (ako sme na to poukázali vyššie).<sup>3</sup>
- kantovský typ – podľa neho existuje niečo (v kantovskej terminológii je tým nepoznateľná „*vec osebe*“), z čoho je konštruovaná realita a čo je nezávislé od ľudskej myслe. Z toho vyplýva, že na rozdiel od prvého typu tu už nejde o pozíciu podobného solipsizmu, a zároveň je tu oslabený aj antirealizmus.<sup>4</sup> Tým, čo je od myслe závislé, teda už nie je realita ako taká, ale jej štruktúra. V tvrdení, že „štruktúru svetu dávame my sami“, spočíva aj posolstvo Kantovho „*koperníkovského obratu*“. Vidíme teda, že sociálny konštruktivizmus má s Kantom naozaj veľa spoločného, no tieto pozície nie sú však úplne totožné. Je medzi nimi zásadný rozdiel, spočívajúci v rozličnom chápaní povahy štruktúry reality.

Podľa Kanta je štruktúra sveta apriórna, nevyhnutná a univerzálna. To znamená, že je pre všetkých ľudí rovnaká. Je to možné vďaka tomu, že Kant operuje s univerzálnym subjektom. Toto konštruovanie nemôže byť náhodné alebo ľubovoľné, lebo je dané našimi apriórnymi formami zmyslovosti a apriórnymi pojмami umu.

Sociálni konštruktivisti naopak tvrdia, že štruktúru reality konštruujeme nielen jedným univerzálnym spôsobom, ale mnohými, a že toto konštruovanie je kontingentné. Tým, že je štruktúrovanie reality a následná klasifikácia arbitrárna, odlišuje sa konštruktivizmus zásadne aj

---

<sup>2</sup> Ľažko by sme mohli diskutovať o častiach niečoho, v čoho existenciu neveríme. Tu je zároveň potrebné zdôrazniť, že aj keď v nezávislú existenciu celku reality veríme, netvrдime, že sme ju nejakým spôsobom dokázali.

<sup>3</sup> I. Hacking (2003/2006) nazýva túto radikálnu verziu „*univerzálnym sociálnym konštrukcionizmom*“ a poukazuje na to, že ľažko by sme našli niekoho, kto by sa k nej otvorené hlásil. Do opozície k tejto málo rozšírenej verzii stavia rozšírenejší „*lokálny sociálny konštrukcionizmus*“ (ide tu o sociálnu konštrukciu určitého „x“). V našom príspevku nepreberáme toto delenie, a to z toho dôvodu, že je do značnej miery triviálne a nezachytáva veľmi dôležitú podobnosť s Kantom. Taktiež chceme upozorniť na skutočnosť, že sociálny konštruktivizmus kantovského typu nie je lokálny, keďže podľa neho nie je sociálne konštruovaný len jeden, poprípade niekoľko typov entít, ale je práve naopak, do značnej miery univerzálny, nakol'ko je podľa neho sociálne konštruované všetko okrem „*veci osebe*“.

<sup>4</sup> M. Devitt (1997) tento oslabený antirealizmus vtipne nazýva „*antirealizmom s figovým listom*“.

od realistického klasifikovania súcien, keďže konštruktivisti zastavajú antiesencialistický postoj.<sup>5</sup>

Týmto členením sme mali za cieľ urobiť problematiku sociálneho konštruktivizmu jasnejšou a poukázať tiež na fakt, že rozdiel medzi uvedenými typmi je dosť zásadný. Ak niekto chce zastávať alebo kritizovať teóriu sociálneho konštruktivizmu, mal by najprv presne špecifikovať, čím sa bude zaoberať.

Tiež by sme chceli zdôrazniť fakt, že aj keď samotný výraz „sociálna konštrukcia“ nie je starší ako päťdesiat rokov, nie všetky myšlienky, s ktorými prichádza sociálny konštruktivizmus, sú absolútou novinkou.<sup>6</sup> Problematika plurality, relativity a antirealizmu bola dobre známa už sofistom. S poukazom na to, že realita nemusí byť taká, za akú ju pokladáme, prišli už Parmenides a Platón, a Kant to potom doviedol do dôsledkov. Aj keď nie je nezvyčajné, keď sa filozof inšpiruje svojimi predchodcami, domnievame sa, že sociálni konštruktivisti vdácia Kantovi za veľa, ba možno aj za viac, ako si sami uvedomujú, keďže, ako sme už naznačili, zdieľajú s ním spoločné východisko.

### Spor realizmu s konštruktivizmom kantovského typu

V nadväznosti na vyššie uvedené môžeme prejsť k samotnému problému nášho príspevku, ktorým je preskúmanie toho, akú povahu má štruktúra reality; či sa v nej dá nájsť aspoň niečo, čo by bolo od mysle nezávislé. To je podľa nás zároveň tăžiskom celého sporu medzi konštruktivistami a realistami, keďže väčšina sociálnych konštruktivistov je kantovského typu, a teda problémom, ktorým sa zaoberajú, je povaha štruktúry reality.

To, v čom uvedený spor spočíva, chceme priblížiť na otázke, či existoval skôr dinosaurus alebo človek, resp. nejaké spoločenstvo ľudí. Tako formulovaná otázka predstavuje pre konštruktivistov výzvu, lebo ak sa nechcú dopustiť nekohérentnosti, mali by tvrdiť, že človek existoval skôr.

---

<sup>5</sup> P. Sýkora poukazuje na to, že práve „*odmietanie či naopak akceptovanie esencializmu môže poslúžiť ako jednoduchá identifikačná pomôcka pre odlišenie sociálnych konštruktivistov od realistov. Konštruktivisti považujú koncepciu prirodzených druhov (a esencií) iba za historicky kontingentnú, čiže špekulatívnu metafyzickú konštrukciu, ktorej realite „tam vonku“ nič nezodpovedá.“ (Sýkora 2008, 201)*

<sup>6</sup> Prvýkrát bolo slovné spojenie „sociálna konštrukcia“ oficiálne použité v roku 1966 v názve knihy P. Bergera a T. Luckmanna – *Sociálna konštrukcia reality*.

Vyplýva to z ich presvedčenia, že štruktúra reality je závislá od ľudskej mysle, keďže je spoluvtváraná ľudskou kultúrou a jazykom.

Dobrým príkladom tohto postoja je postoj Richarda Rortyho, ktorí tvrdí, že: „...keď raz opíšete niečo ako dinosaura, jeho farba kože a sexuálne správanie sú kauzálne nezávislé od toho, ako ste ich opísali. Ale skôr než to opíšete ako dinosaura alebo ako niečo iné, nedáva zmysel tvrdiť, že je to „tam vonku“ s nejakými vlastnosťami (...) Ak to opíšete ako dinosaura, tak vám môžeme povedať, že vlastnosť „byť vajcorodý“ je kauzálne nezávislá od vášho opisu, ale vlastnosť „byť zvieratom“, o existencii ktorého sa tušilo len v ostatných storočiach, takou nie je. Nejde o rozlišovanie medzi „vnútornými“ a „iba relačnými“ vlastnosťami dinosaurov. Ide jednoducho o rozlišovanie medzi ich kauzálnymi-vzťahmi-pri-nejakom-opise k istým veciam (vajciam) a ich kauzálnymi-vzťahmi-pri-nejakom-opise k iným veciam (k nám)“ (Rorty 1998, 87-88). Tvrdiť, že všetko je závislé od toho, akým spôsobom to bude opísané, znamená vlastne tvrdiť aj to, že kým neexistoval človek, nemohla existovať ani štruktúra sveta – rozmanitosť jeho opisov. Keďže dinosaurus spadá do určitej časti tejto štruktúry, mal by tiež byť závislý od ľudského subjektu. Ak je to naozaj tak, logicky nemôže jeho existencia predchádzať tej našej. Na túto skutočnosť poukazuje aj Paul Boghossian (2006), ktorý tento problém nazýva problémom obrátenia kauzality.

Daného problému si je vedomý aj samotný Rorty: „...ľudia ako Goodman, Putman a ja – ľudia, ktorí si myslíme, že neexistuje svet nezávislý od spôsobu opisu, v nijakom prípade nejestvuje bez opisu – sme v pokušení používať Kantovu metaforu formy a látky. Sme v pokušení povedať, že predtým, ako bol surový materiál sformovaný jazykom, objekty nejestvovali. Ale len čo povieme niečo ako toto, dostávame sa do pozície, v ktorej sme obviňovaní (plausibilne) z toho, že robíme chybné kauzálne tvrdenie, že vynález “dinosaury“ bol príčinou toho, že dinosaury začali existovať“ (Rorty 1998, 90). Ako môžeme túto dilemu vyriešiť?

Rorty navrhuje, aby sme prestali vynášať všeobecné súdy o vzťahu jazyka a reality a otvorené pri tom priznáva inšpiráciu Donaldom Davidsonom. Všetko, o čom môžeme zrozumiteľne hovoriť, nie je to, aké sú veci samé osebe, ale len to, aké sú veci vo vzťahu k určitému jazyku, resp.

teórii, ktorú akceptujme alebo neakceptujeme.<sup>7</sup> Keďže neexistuje nič nezávislé od opisu, neexistuje ani kritérium, na základe ktorého by sme mohli určiť, ktorá schéma opisu sveta je pravdivá alebo aspoň správnejšia ako ostatné. Ostáva nám tak len rozhodovať sa na základe toho, ktorá schéma bude pre nás vhodnejšia alebo užitočnejšia. Takýto postoj ale do značnej miery oplýva relativizmom, ktorý nie je všeobecne akceptovaný a určite nie je priateľným napríklad pre realistu, ktorého hlavnou snahou je odhaliť skutočnú povahu sveta.

Ak by sme chceli tento relativistický postoj aplikovať v globálnom meradle, dostaneme sa do nekoherentnej pozície. Upozornenie na túto skutočnosť môžeme nájsť aj v Boghossianovej knihe: „...akákolvek relativistická téza musí zaujať stanovisko k sebe samej, takže tu musia byť prinajmenšom nejaké absolútne pravdy; ale globálny relativizmus tvrdí, že neexistujú žiadne absolútne pravdy. Preto musí byť globálny relativizmus nekoherentný“ (Boghossian 2006, 53). Tak, ako môžeme odmietnuť globálny relativizmus z dôvodu nekoherence, rovnako môžeme odmietnuť aj lokálny relativizmus z povahy veci. Lebo ak je niečo aplikovateľné iba lokálne, nemá to univerzálnu platnosť, a teda nemusí sa to na nás vzťahovať. Boghossian na viacerých miestach svojej zaujímavej knihy poukazuje na to, že viaceré argumenty, ktoré zástancovia sociálneho konštruktivizmu predkladajú<sup>8</sup>, majú podobný nekoherentný alebo iba lokálny charakter. Preto spolu s ním môžeme konštatovať: „...nemáme dôvod predpokladať, že tieto fakty nie sú práve také, za aké sme ich vždy považovali – fakty o dinosauroch, žirafách, horách, atď.“ (Boghossian 2006, 57). Kým nám sociálni konštruktivisti nepredložia pádnejšie argumenty, nemusíme sa teda zrieckať realistického pohľadu na svet, ktorý je prirodzený a v mnohých ohľadoch aj praktickejší v každodennom živote.

Zrejme na to chcel poukázať aj Alan Sokal, keď povedal: „...kohokoľvek, kto je presvedčený, že zákony fyziky sú len spoločenskými

---

<sup>7</sup> S uvedeným súvisí aj zmena pohľadu na pravdu alebo pravdivosť. Odmetnutie korešpondenčnej teórie pravdivosti je pre postmodernú éru typické. Už nemá zmysel vynášať súdy o tom, čo je pravdivé z objektívneho hľadiska (na základe korešpondencie jazyka so skutočnosťou), ale len o tom, čo je pravdivé vo vzťahu k určitému jazyku alebo teórii.

<sup>8</sup> Ďalším argumentom sa už z dôvodu obmedzeného rozsahu nášho príspevku nemôžeme venovať.

*konvenciami vyzývam, aby tieto konvencie porušil z okien môjho bytu. (Bývam na dvadsiatom prvom poschodi.)*“ (citované podľa Peregrin 1988, 5).

V závere chceme dodať, že tento náš príspevok nemá ambíciu definitívne rozhodnúť diskutovaný spor. To by v takomto rozsahu ani nebolo možné, keďže podrobňa analýza všetkých aspektov, ktoré daný spor zahŕňa, by si vyžadovala oveľa väčší priestor. Našou ambíciou bolo otvoriť diskusiu ohľadom danej problematiky aj v našich zemepisných šírkach.

### Literatúra

- BOGHOSSIAN, P. A. (2006): *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. Oxford : Clarendon Press.
- DEVITT, M. (1997): *Realism and Truth*. Princeton: Princeton University Press.
- HACKING, I. (2003/2006): *Sociálna konštrukcia – ale čoho?*. Bratislava: Kalligram.
- KANT, I. (1781,1787/1979): *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda.
- NAGEL, T. (1974): What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83 (4), 435-450.
- PEREGRIN, J. (1988): *Děláme světy jazykem?* [online]. Dostupné na: <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/382.pdf>. (Dátum návštavy: 19. 2. 2013).
- RORTY, R. (1998): *Truth and Progress. Philosophical Papers*. Volume 3. New York: Cambridge University Press.
- SÝKORA, P. (2008): *Ontológia šera*. Pusté Úľany: [Schola Philosophica](#).

## JE ARTHUR PRIOR NOMINALISTA?<sup>1</sup>

ZUZANA RYBAŘÍKOVÁ, Univerzita Palackého v Olomouci

This text deals with the question what Prior's ontological position was like because Prior did not clearly formulate it. Moreover, various authors attribute different ontological positions to him. The query is solved in the different areas in which platonism or nominalism can occur in modern logic, especially in case of possible worlds and in the problem of essentialism. Since Prior holds the different conception of propositions than it is usual in modern logic, the way of existence of non-actual beings must be solved, too. Nonetheless, the solution to all these queries can be found in Prior's logic. He deals with them in the nominalistic way. Even though this is not indisputable proof that Arthur Prior is nominalist.

**Keywords:** Arthur Prior – Nominalism - Platonism - Temporal Logic - Modal Logic - Leśniewski's Ontology - Essentialism

### 1. Úvod

Nominalismus a realismus byly poprvé významněji problematizovány v době středověku, jakkoli první náznaky této problematiky můžeme snad spatřovat už ve starověku. Původní dělení filosofů na nominalisty a realisty zcela neodpovídá tomu, co tento název označuje dnes. Ve středověké filosofii se myslitelé dělili na realisty a nominalisty zejména na základě přístupu k univerzáliím (Gonzalo 2011). To ovšem neznamená, že by někteří logikové neaplikovali Ockhamovu břitvu k eliminaci abstraktních entit, které sice nebyly univerzáliemi, ale které oni sami považovali za stejně zbytečné jako univerzálie. Příkladem může být Buridanovo odmítnutí tzv. *complexe significabiliti*, tedy entit, které se svými vlastnostmi podobají Fregeho propozicím (citováno podle Spade 2000).

V moderní logice na druhou stranu nejde pouze o univerzálie, ale o nakládání s abstraktními objekty jako takovými. Kromě klasického dělení na nominalisty a realisty se objevuje ještě třetí skupina filosofů, kteří bývají označováni jako platonici. To jsou filosofové, (Meinong 1996, Frege 1994) kteří přiznávají nějaký způsob existence také některým (nebo všem) abstraktním entitám. Klasickým příkladem takového filosofa je například již dříve zmíněný G.. Frege (1994), jehož propozice, jakkoli jsou abstraktní, přesto existují v tzv. „třetí říši“. Nutno podotknout, že Frege patří k

---

<sup>1</sup> Ráda bych poděkovala prof. RNDr. PhDr. Janu Štěpánovi, Csc., za pomoc a radu při psaní příspěvku, Mgr. Vladimíru Markovi, Ph.D, který mi poskytl podněty a materiály, z nichž jsem mohla čerpat, a všem kolegům, kteří měli na konferenci *Mladá Filosofie* k mému příspěvku připomínky.

umírněným platonikům. Jsou ale filosofové (Meinong 1996), kteří z různých důvodů postulují nějaký způsob existence daleko většímu počtu entit.

Jak tedy definovat nominalismus, realismus a platonismus, když se už nejedná pouze o otázku univerzálií, ale také propozice, možné světy a entity mající různé způsoby bytí? Můžeme následovat Quinea (1960) a rozdělit filosofy jednoduše na nominalisty (odmítají jakékoli abstraktní entity), realisty (souhlasí s tím, že existují univerzálie, ale odmítají existenci jiných abstraktních entity) a na platoniky (tvrdí, že abstraktní entity nějakým způsobem existují).

Zařadíme-li filosofa do jedné z těchto kategorií, vypovídá to mnohé o jeho ontologii. Protože se však, jak již bylo zmíněno, význam jednotlivých postojů v moderní logice změnil, není mnohdy snadné přesně určit, kam který filosof patří. Tak se může snadno stát, že rozliční autoři v jednom sborníku hovoří o jednom a témže logikovi, A. Priorovi, jednou jako o realistovi, řadíce jej vedle Churche (Lopson 1996), zatímco podruhé mu připisují nominalistické postoje (Teichmann 1996).

Pro určení pozice, již Prior zaujímá ve sporu nominalismu, realismu a platonismu, je důležité podívat se na Priorovu ontologii jako takovou. Nejjednodušší by samozřejmě bylo zjistit, kam Prior řadí sám sebe, a na základě toho pak jeho rozhodnutí potvrdit nebo vyvrátit pádnými argumenty s poukazem na jeho ontologii. To však není možné. Prior, ačkoli o nominalismu, realismu i platonismu hovoří, (Prior 1971) a navzdory tomu, že o nich vynáší hodnotící soudy, přímo neuvádí, kam jeho ontologický postoj patří.

## **2. Zdroj ontologie A. Priora**

Jedním z vodítek v tomto hledání může být fakt, že Prior přejímá ontologii Stanisława Leśniewského, významného polského nominalisty první poloviny 20. století. Sanders (1996), který se zabýval Leśniewského ontologií, uvádí, že Leśniewski se vymezoval vůči svým současníkům, kteří vystavěli logické systémy především na matematice a postulovali tím

existenci rôznych abstraktních entít. Jejich systémy sa mu jevily v mnoha ohľadoch vägní, v otázce existence abstraktních entít neprijatelné a celkově kontra intuitivní.

Aby vyriešil tyto problémy, odmítl svůj systém vystavět na matematice, ale místo toho postupoval podle přirozeného jazyka, jakkoli přirozenému jazyku lze vytýkat vägnost v daleko větší míře než matematice. Tuto chybu byl Leśniewski nucen si připustit, a proto později zohlednil více matematiku. Přirozený jazyk byl pro něj přesto velmi důležitý. Stále se snažil upravit jej tak, aby adekvátně popisoval svět, a byl přesvědčen, že takový jazyk musí být jazyk nominalistický (citováno podle Sanders 1996).

Prior (1971) do značné míry přejal Leśniewského ontologii. Nechal se jí inspirovat v případě vlastních jmen a v pojetí kvantifikace, které je s tímto spojeno. Na druhou stranu si však uvědomoval, že Leśniewski, kromě toho, že byl nominalista, rozvíjel a prosazoval především extenzionální logiku, proto sice převzal některé prvky jeho ontologie, ale určitě ji nepřevzal jako celek.

Dá se z toho však vyvodit, že Prior je nominalista? Inspirace ontologií polského nominalisty Leśniewského nemusí s určitostí ukazovat, že je Prior také nominalistou. V jeho logických systémech vyvstávají problémy, které se zdají být s nominalismem neslučitelné. Ty budou představeny v následující kapitole.

### **3. Námítky proti nominalismu A. Priora**

Před uvedením námitek je potřeba zdůraznit ještě jeden aspekt Priorovy logiky. Kromě Leśniewského ontologie se Prior odvrací od hlavního proudu logiky také pojetím soudu. Nepřijal Fregeho teorii propozicí, ale místo toho se držel tradiční teorie soudu. Prior (2003) ve shodě s tradičním pojetím soudu tvrdí, že soud může být někdy pravdivý a jindy nepravdivý. Příkladem může být soud *Český král je statečný*. Tento soud by byl pravdivý v době Vladislava II. nebo Přemysla Otakara II., dnes je nepravdivý, ale je možné, že někdy v budoucnosti zase pravdivý bude.

Takové pojetí sice ještě samo nezavazuje Priora k tomu, aby byl nominalistou, realistou nebo platonikem, jak ale bude ukázáno dále, spolu

s logickými systémy, které Prior vytvořil, působí v jeho logice a ontologii značné komplikace, které by mohly snadno vést ke zmnožení entit univerza a k odmítnutí nominalismu.

### **3.1. Temporální a modální logika**

Leśniewského logika je přísně extenzionální, proto je pozoruhodné, že si Prior zvolil zrovna jeho ontologii. I když se Prior stejně jako Leśniewski řídil při vytváření svých logických systémů především přirozeným jazykem, byl přesvědčen, že přirozený jazyk, jak jej chápeme a používáme, dokáže nejlépe popsat systémy intenzionální logiky; proto také rozvíjel především je. Zejména je znám jako jeden z tvůrců moderní temporální logiky (citováno podle Øhrstørn – Hasle 1995).

Pojetí soudu, které Prior používá spolu s temporální nebo modální logikou, přímo nabízí k postulování existence entit, které neexistují reálně. Jak jinak může referovat subjekt soudu *Bylo tomu tak, že Vladislav II. byl statečný.*, než k nějakému objektu platonistického univerza, když Vladislav II. již neexistuje a Priorovy soudy nejsou věčné propozice, ale tradiční soudy s proměnlivou pravdivostní hodnotou? Lze vůbec zachovat nominalismus ve světle dalších teorií, které Prior převzal?

### **3.2. Esencialismus a možné světy**

Nejsilnější námitkou proti zařazení Arthura Priora mezi nominalisty je však skutečnost, že je některými filosofy považován za esencialistu. Lopson (1996), který byl zmíněn již dříve, se ve svém článku *Prior, Plantinga, Heacceity, and the Possible* zabývá ontologií, která je spojena s Priorovou modální logikou, Priorovi připisuje platonistické postoje. V tomto svém počínání je inspirován Alvinem Plantingou, který Priorovu ontologii označuje jako existencialistickou, což je ontologie, kde „...vlastnosti, které esenciálně nebo přímo referují k individuu, existují (ať je to doloženo nebo ne) pouze v možných světech, ve kterých existuje individuum samotné“ (Lopson 1996, 420). V možném světě, kde se Sokrates nevyskytuje, pak nemůže být žádná taková vlastnost, jako vlastnost být-Sokratem. Což podle Lopsona znamená, že Prior zastává teorii, podle které

některé vlastnosti jsou pro dané individuum esenciální a jiné akcidentální. Identifikujeme-li individuum v daném možném světě, pak tam také najdeme všechny esenciální vlastnosti, které jsou mu připisovány. Tyto vlastnosti jsou tam přítomny reálně. Tato ontologie, kterou Plantinga i Lopson připisují Priorovi však není Plantingova vlastní, sám se proti ní vymezuje.

Zastává-li však Prior názory, které mu zde připisuje Lopson, pak jistě nemůže být nominalistou, protože zde připouští, že kromě individuí existují také vlastnosti. Nemluvě o tom, se zde také počítá s existencí dalších abstraktních entit, možných světů.

#### **4. Odpovědi na námitky**

##### **4.1. Aktuálně neexistující entita v modální a temporální logice**

Prior (1967) je přesvědčen, že lze zároveň vytvářet temporální a modální logiku a přitom nevpouštět do univerza abstraktní entity. Dokonce ve svém stěžejním díle *Past, Present and Future* uvádí, že temporální logikové by neměli zmnožovat počet entit univerza.

Převzetí Leśniewského ontologie Priorovi usnadňuje nakládání s těmito entitami. Nechává se jí inspirovat v případě vlastních jmen a v pojetí kvantifikace, které je s tímto spojeno. Zejména teorie vlastních jmen formuje celou Priorovu ontologii výrazně nominalisticky. Prior (1971) nepřebírá Russellovu teorii vlastních jmen, tedy teorii, ve které jsou vlastní jména deskripce a kde je pravdivostní hodnota přímo závislá na tom, zda entita, k níž referují, existuje. Neexistuje-li, pak jsou všechny soudy, ve kterých se objevuje, nepravdivé. Ale naopak Prior pojímá vlastní jména jako pouhé nástroje k referenci, tak jak jsou užívány v Leśniewského ontologii, kde mohou zastupovat entitu, i když ta neexistuje. Podle Priora (1971) je v Leśniewského ontologii individuum bráno jako množina o jednom členu, s tím, že může být členem některých množin.

Jak uvádí Lejewski (1954), Leśniewského systém na rozdíl od Russellova platí, i když je univerzum prázdné. To se projevuje v teorii kvantifikace, kterou od něj Prior převzal. Tato teorie, která je jako celá

Leśniewského ontologie ovlivněna přirozeným jazykem, povoluje, aby bylo hodnotou vázané proměnné také jméno, které nereferuje k existující entitě. Máme-li prázdné univerzum, pak je podle této teorie pravdivý soud  $\forall x (x \text{ neexistuje})$ , protože je tomu v celém univerzu právě tak.

Máme-li soud *Bylo tomu tak, že naše praprababičky neměly příležitost dosáhnout takového vzdělání jako my.*, pak Prior nechce postulovat žádným způsobem existenci našich praprababiček, ať už jako univerzálie nebo všech konkrétních individuí, které by tak mohly být označeny. Reference k našim praprababičkám probíhá podle Priora (1967) skrze nás, aktuálně existující, s nimiž jsou naše praprababičky v příbuzenském vztahu. Je nutné, aby tomu bylo tak, že naše praprababičky existovaly, jinak bychom nemohli existovat my. A zpětně skrze nás k nim může být dnes referováno a můžeme o nich tvořit pravdivé soudy.

S možností a budoucností je v tomto případě větší problém, protože obě jsou podle Priora (1967) velmi nejisté. Ale ve výpovědích by reference měla fungovat obdobným způsobem, i když není jisté, jestli entita, ke které referujeme, bude vůbec kdy existovat.

#### **4.2. Esencialismus a možné světy**

Na závěr je potřeba vypořádat se s nařčením z esencialismu a s problematikou možných světů. Prior (citováno podle Fine 2005) by rozhodně mohl tvrdit, že v možném světě, kde se nevyskytuje Sokrates, není nic, co by mělo vlastnost být-Sokratem. Toto tvrzení však ještě nemusí být esencialismus, v případě, že Priorův názor nebereme jako tvrzení o postulaci vlastnosti být-Sokratem, ale jako další nominalistické vymezení proti zmnožování entit univerza. Když Sokrates neexistuje aktuálně, pak neexistuje žádným možným způsobem, není to possibilium, které by si podrželo své bytí v možnosti.

Esencialismus se prokazatelně objevuje v ontologii Kita Finea (2005), který je Priorovým žákem. Fine sice na Priora v mnohém navazuje, ale také

se vůči němu vymezuje, a sám přiznává, že sice rozvíjí filosofii v Priorově duchu, ale není si jistý, jestli by Prior souhlasil se vším, co tvrdí.

Proti Plantingově a Lopsonově ztotožnění Priora s esencialistou hovoří rovněž fakt, že právě Fine (2005) ukazuje, že tato ontologie, kterou Priorovi připisují, vykazuje znaky, které Priorova teorie nemá, nebo je Prior přímo odmítá. Fine zmiňuje především vnější teorii pravdy (outer concept of truth)<sup>2</sup>, kterou však podle Finea Prior nezastává. Lopsonova argumentace (1996) je kromě toho založena na předpokladu, že Prior pracuje s Fregeovskými propozicemi nikoli tradičním pojetím soudu, to však, jak již bylo ukázáno dříve, je nesprávný předpoklad.

Zmínky v díle K. Finea (2005), článek P. Blackburna (2006) i komentář k Priorově modální logice O. Tomaly (2010) ukazují, že sémantika možných světů je v Priorově případě značně redukována. Rozhodně nelze hovořit o tom, že by Prior postuloval existenci možných světů. Modální logiku tak Prior nevytváří s pomocí reference k možným světům, ale na základě reference mezi jednotlivými vrstvami jazyka a metajazyka, při zvýšení počtu operátorů a nakládání formulemi jako s termíny (citováno podle Blackburn 2006). Sice tím značně komplikuje své logické systémy, jeho univerzum se tak obejde bez možných světů a i v tomto ohledu může být označeno za nominalistické.

## 5. Závěr

Námitky, které by snad mohly zpochybnit Priorův nominalismus, tedy byly vráceny. Zbývá však zodpovědět ústřední otázku. Je Arthur Prior skutečně nominalista? Protože se, jak již bylo uvedeno, nikde k nominalismu přímo nehlásí, nelze to tvrdit jednoznačně. Přesto se v Priorově díle objevují náznaky, že je mu nominalismus přinejmenším sympatický.

---

<sup>2</sup> Vnější koncept pravdy v protikladu k vnitřnímu konceptu pravdy znamená, že soud je pravdivý v možném světě, bez ohledu na to, jestli tam individuum, které je subjektem soudu existuje, nebo ne.

Když se podíváme na Priorovu logiku jako celek, můžeme konstatovat, že mu jde především o to, aby logika co možná nejlépe odpovídala přirozenému jazyku a jeho užití. V případě přirozeného jazyka Prior (1971) uvádí, že v něm lze sice objevit platonizující prvky, ale jako celek je spíše anti-platonistický. Je tomu snad proto, že platonismus může přinést v jazyce jisté zjednodušení. Na druhou stranu, abstraktní entity, které spolu s ním vnikají do univerza, komplikují ontologii. Je však možné jistým zkomplikováním přirozeného jazyka platonismus eliminovat, k čemuž Prior (1971) lakonicky konstatuje, že logikové mohou komplikovat jazyk nebo univerzum, ale měli by být připraveni za to zaplatit. Cena, kterou sám je ochoten zaplatit on, tkví jednoznačně ve zkomplikovaném jazyce, nikoli v přeplněném univerzu.

Na pozadí této jeho snahy, stejně jako s přihlédnutím k argumentům, které byly předloženy v předešlé kapitole, se přikláním na Teichmannovu stranu a tvrdím, že Arthur Prior byl s největší pravděpodobností nominalistou.

## Literatura

- BLACKBURN, P. (2006): Arthur Prior and Hybrid Logic. *Synthese*, 150(3), 329-372.
- FINE, K. (2005): *Modality and Tense*. Oxford: Clarendon Press.
- FREGE, G. (1994): Myšlenka: logické zkoumání. *Scientia et Philosophia*. (6), 50-75.
- GONZALO, R.-P. (2011): Nominalism in Metaphysic. In: Zalta, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*. [online] Dostupné na:  
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/nominalism-metaphysics/> (Datum návštěvy: 14. 1. 2013).
- LEJEWSKI, C. (1954), Logic and Existence. *The British Journal for the Philosophy of Science*. vol. 5 (18), 104-119.
- LOPSON, P. (1996): Prior, Plantinga, Heacceity, and the Possible, In: Copeland, J (ed.): *Logic and reality: Essays on the legacy of Arthur Prior*. Oxford: Clarendon Press, 419-435.
- MEINONG, A. (1996): O teórii predmetov. *Organon F*, 3(1), 22-45.

- ØHRSTRØM, P., HASLE, P. (1995): *Temporal Logic: From Ancient Ideas to Artificial Intelligence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- PEREGRIN, J. (2005): *Kapitoly z analytické filozofie*. Praha: Filosofia.
- PRIOR, A. (1967): *Past, present, and future*. Oxford: Clarendon Press.
- PRIOR, A. (2003): *Papers on Time and Tense*. Oxford: Oxford University Press.
- PRIOR, A. (1971): Objects of thought. In: Geach, P. - Kenny, A.(Eds.): *Objects of thought*. Oxford: Clarendon Press.
- QUINE, W. V. O. (1960): *World and Object*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology.
- SANDERS, J. T. (1996): Stanisław Leśniewski's Logical Systems. *Axiomathes*. 7(3), 407-415.
- SPADE, P. V. (2000): *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*. [online] Dostupné na: <[http://pvspade.com/Logic/docs/Thoughts,%20Words%20and%20Things1\\_2.pdf](http://pvspade.com/Logic/docs/Thoughts,%20Words%20and%20Things1_2.pdf)> (Datum návštěvy: 7. 10. 2010).
- TEICHMANN, R. (1996): Statements of Property-identity and Event-identity. In: Copeland, J (ed.): *Logic and reality: Essays on the legacy of Arthur Prior*. Oxford: Clarendon Press, 461-435.
- TOMALA, O. (2010): Analýza alethickej modalít – cesta za možnými svety. In: DVOŘÁK, P., PEROUTKA, D., TOMALA, O.: *Modality v analytické metafyzice*, Praha: Filosofia. 13-76.

## EVALUATING THE INFORMATION THEORETICAL APPROACH TO QUANTUM MECHANICS

ZOLTÁN SALLAY, Department of Philosophy and History of Science, Budapest University of Technology and Economics

The information theoretical approach to quantum mechanics is an emerging field of the foundations of physics with great results and a variety of research directions. Some philosophers claim that from the point of view of the philosophy of science the enthusiasm about this new approach is not warranted: using the concept of information does not solve the well-known and longstanding problems of interpreting quantum mechanics. In this paper I argue that this pessimistic assessment is based on a too coarse-grained diagnosis.

**Keywords:** Quantum mechanics – Quantum information – Information theory – Realism – Instrumentalism – Research programme

**Introduction.** Quantum mechanics is about information—one can hear more and more frequently this view in the last decade. There is an on-going debate in the foundations of physics community about what this statement exactly means, what the possible consequences are, and what relevance should be attributed to this approach (Fuchs 2002; Hagar 2003; Marchildon 2004; Timpson 2008a; Timpson 2008b; Timpson 2010; Friederich 2011).

The first detailed philosophical review on the topic was given by Christopher Timpson in a series of articles (Timpson 2008a, 197 – 261; Timpson 2008b, 579 – 609, Timpson 2010, 208 – 227). He surveys the most important results of quantum computing and quantum cryptography, analyses and compares the concepts of classical and quantum information, and criticises the thoughts of some of the leading proponents of quantum information theory. As a result, he thinks that although „there is a great deal to be learnt therein about the behaviour of quantum systems” (Timpson 2008a, 2), the philosophical and interpretational relevance of this approach is limited.

In the following I'd like to rehearse Timpson's critique and defend the information theoretical approach to quantum mechanics (hereafter: ITQM), not as a brand new philosophical standpoint towards quantum theory, but as a progressive research programme which has a promising view to tackle the hardest problems of the foundations of physics.

**Quantum states as information.** Let's see first what this strange statement is about: „Quantum mechanics has always been about information” (Fuchs 2002). This can mean that the quantum state has a strong informational character or, more radically, that it is “mere information”: it is not about *what there is* in the world, or at least not directly—it is about our knowledge, or at least, our expectations. That's why this is sometimes called the *epistemic view* about quantum states (Friederich 2011). Thinking about the state of a system as an “epistemic” description is not new at all; similar thoughts can be found, in different contexts, in the views of the founding fathers of quantum theory, for example Bohr (Petersen 1963), Heisenberg (Heisenberg 1958), and Einstein (Harrigan and Spekkens 2010).

If one claims that quantum states must be conceived as information, the first question that comes up is “information about what”? This was John Bell's question as well in his very last paper, in which he wrote about his concerns about the Copenhagen tradition: „Einstein said that it is theory which decides what is ‘observable’. I think he was right – ‘observation’ is a complicated and theory-laden business. Then that notion should not appear in the formulation of fundamental theory. *Information? Whose information? Information about what?*” (Bell 1990, 34).

Since then, in the last decade of the 20<sup>th</sup> century the fields of quantum information, quantum computing, and quantum cryptography were born and developed, and more and more people liked the sound of this statement. Information is really a “something” for the information scientist, which she can send, and receive, and manipulate. Quantum information is just a special type of this “something”: it is a resource, as the field's most popular handbook puts it (Nielsen and Chuang 2000). Nevertheless, the “information about what” question cannot be eluded when it comes to philosophy. But let me first reiterate why this point of view about quantum mechanics would be attractive at all.

First, the epistemic view solves the most serious intrinsic problem of quantum mechanics, the so-called measurement problem. One of the postulates of the theory defines that quantum states evolve in time in a smooth, continuous way, governed by the Schrödinger equation. Another postulate tells us that every time a measurement is made, the system jumps

into a different state discontinuously; this is called the collapse of the state function. But the original formulation is silent about what counts as a measurement. Many of the post-Copenhagen interpretations try to address this problem: by modifying the Schrödinger equation (as in the case of spontaneous collapse theories), or by eliminating the measurement itself (as the many-world interpretation does). The epistemic view solves the problem by *nullifying* it: the measurement is not necessarily a physical process; it is first of all a gaining of new information about the system. Surely, a measurement may disturb the system as well, but the sudden collapse corresponds with the change of our description in the light of the outcome of the measurement (and in the light of its possible disturbance).

Another promise of the epistemic view is the dissolution of the non-local character of quantum mechanics in a similar way. If the collapse following the measurement of one side of an entangled system means only a change in our knowledge, then we don't have to assume some "spooky action-at-a-distance" as Einstein feared: we're just using our information about the correlation between the two parts of the system, and after gaining some new information about system *A* we simply update the description of system *B*. Nothing mysterious is happening.

**Timpson's critique.** Let's return to Bell's question: information about what? Chris Timpson says that there can be only two kinds of answers to this question (Timpson 2008, 39 – 40):

1. Information *about the outcomes* of experiments: we have definite information about the past and probabilistic information about the outcomes of future experiments. All these are condensed into the mathematical form of a quantum state.
2. Information *about the world*, about the state of affairs of the physical system.

The first one, according to Timpson, is an instrumentalist, and the second one is a realist view. Both have a longstanding history in physics in general and in the quantum interpretive business in particular. Instrumentalism lies at the heart of the Copenhagen tradition, but is not as fruitful anymore as it was in the 30s—it does not face the hardest problems

of the theory. Realism on the other hand became popular from the 60s, as more and more physicists got to know to David Bohm's pilot-wave interpretation, or Hugh Everett's many-world theory and other results. It is well known that this view is haunted by Bell's famous "no-go" theorem saying that no local realist model can fit to the predictions of quantum mechanics.

What can be said about the realist version? In this case there is an ontic picture, a state of affairs of the system, which in theory can be described by the totality of hidden variables (usually referred to as some unknown set of parameters  $\lambda \in \Lambda$ ). Obviously, the quantum state cannot be a full picture, as we departed from the hopes of classical physics, only a partial knowledge of the underlying reality. But reverting to a hidden variable description, Timpson says, would take us back to the start, or even further: "the whole point of taking the quantum state as information was to mollify its bad behaviour, its jumping here and there we know not when, its non-local collapse. But if to do that we need to introduce hidden variables—to be what it is that the state represents information about—then we are even worse off than we were before. Because as we all know, hidden variables have to be very badly behaved indeed in quantum mechanics (non-locality, contextuality). Thus it would seem to be self-defeating for the informationist" (Timpson 2010, 9).

The instrumentalist option is analysed in greater length by Timpson. Here the argument goes like this:

- If one wants to say more than standard Copenhagen-type instrumentalism then she needs to use the word 'information' as referring to individual systems, and not to ensembles only.
- There are two concepts of information mixed in these instrumentalist accounts of quantum mechanics: the everyday/semantic concept ( $information_e$ ) and the technical concept of  $information_t$ . (for the distinction see Timpson 2008, 22 – 32).
- The  $information_e$  involved, being close to the term 'knowledge', is factive: that is „having the information that  $p$  entails that  $p$  is the

case [... and] this factivity entails just the sort of objectivity it was the original aim of the approach to avoid” (Timpson 2010, 11).

- The only way avoid this is to openly keep distance from the term ‘knowledge’, and to talk about only ‘beliefs’: this approach is called quantum Bayesianism (Fuchs 2002). The Bayesian concept of subjective probability is a highly debated topic in the philosophy of science, and cannot be rehearsed here. For the critique of the quantum Bayesian approach see (Timpson 2008) and (Friederich 2011).

To summarize, Timpson says that from the point of view of philosophy there’s nothing really new in the information-centred approach; it takes us either to hidden variables or to subjective probabilities, and neither of these options is satisfactory. The proposal that “quantum mechanics is about information” is just a fancy wording for one or other well-known and deeply problematic interpretive standpoints.

**Old wine in new bottles?** Of course, there is in a way nothing new in the epistemic or informational approach; similar opinions have been present since quantum mechanics was born. Even the greatest opponents could share an epistemic standpoint. For example Einstein, the most notable defender of a realist interpretation of quantum theory, wrote in a letter in 1945: „Thus I incline to the opinion that the wave function does not (completely) describe what is real, but only a to us empirically accessible maximal knowledge regarding that which really exists” (Einstein quoted in Harrigan and Spekkens 2010, 151). This sounds similar to the operational views of Heisenberg: „Since through the observation our knowledge of the system has changed discontinuously, its mathematical representation also has undergone the discontinuous change and we speak of a ‘quantum jump’” (Heisenberg 1958, 28).

Realism and instrumentalism are two basic standpoints about science with radically different ontological commitments. Both of them play an important role in scientific theorising. Maybe most physicists have their usual ways of looking at the world, but an important observation coming from the history of science is that this point of view can change time to time,

depending on the context of the debate (see Beller's reconstruction of the formative years of the Copenhagen interpretation in (Beller 1999)). It is not surprising, that from a bird's eye view most proponents of ITQM can be labelled as 'instrumentalist' or 'realist', and this does not say much about the particular arguments in question. Moreover, there are authors who use both types of reasoning in different writings. My general claim against Timpson is that these labels are far too coarse-grained to judge a scientific view, and his above assessment of the epistemic view or ITQM in general does not give an account of the impetus of the research in these areas.

Let me give an example. According to Timpson, the hidden variable approach with its well-known "bad behaviour" is an answer that a "would-be informationist surely can't want" (Timpson 2008, 40). Indeed, given some natural assumptions (separability and factorizability) Bell's theorem brings non-locality back, the avoidance of which is regarded as one of the main motivations of the epistemic view. But even this is the case, and we live in a world that is non-local to some degree, there still can be some room for the arguments in favour of the epistemic view stated above. Nicholas Harrigan and Robert Spekkens (Harrigan and Spekkens 2010) introduced an important distinction between  $\psi$ -ontic and  $\psi$ -epistemic hidden variable models of quantum theory: we are talking about the latter if the quantum mechanical state description does not supervene on the hidden variables. This means that it is possible to change the state description  $\psi$  without requiring any change at the level of the ontic parameters  $\lambda$ . If we had such a description then it would open the possibility to construct a non-local hidden variable model with "proper" causal behaviour for the EPR scenario. It can turn out that such models are not possible (see the debate following the recent Pusey–Barrett–Rudolph [PBR] theorem Pusey and Barrett 2012), but what we need for now is to acknowledge that this route, namely the "realist-epistemic" cannot be excluded as quickly as Timpson suggests.

**ITQM as a research programme.** As we saw, the epistemic view can refer to completely different philosophical assumptions in the old and also in the recent debates; and the categories of realism and instrumentalism do not grasp neither the main motivations nor the novelty of the results stemming

from quantum information theory. In the following I would like to offer a way how philosophers of science should look at recent developments, which I will present in four groups: reconstructions, operations, models, and analyses.

Instead of taking these recent attempts as amendments to earlier interpretations, I suggest looking at ITQM as a research programme, in the sense Imre Lakatos has introduced it to the philosophy of science (Lakatos 1968). This means that no single propositions or monolithic theories, but systems of theories are taken as the units of inquiry. Research programmes have a characteristic structure: a *hard core*, a set of assumptions that shouldn't be abandoned when facing problems, and a *protective belt* of auxiliary hypotheses, in which elements are easily modified when the theory at issue (and therefore its core) is threatened by some opposing evidence or an unacceptable consequence of the theory. A research programme is taken to be progressive when its explanatory and/or predictive power is enhanced through these modifications.

In the case of ITQM we can locate a proper hard core, the central idea that *quantum mechanics must be understood through the special ways it allows for information processing and communication*. The concept of information, is playing the main role here. Compared to this, there are lots of other assumptions of secondary importance; for example, answers to questions like “what reality consists of?” or “what are the fundamental properties of nature?”, and in general the ways in which information<sub>e</sub> can be translated to the technical language, all belong to the belt of auxiliary hypotheses. We see a number of competing directions in ITQM, reflecting and building upon each other, and (often the same) authors starting from quite different sets of assumptions over the years, leaving the main commitment untouched. Although new empirical predictions are not in sight, this research programme seems to be a progressive one, as it sheds light on vague scenarios, discriminates between tangled concepts, and poses focused and well-defined research questions to the followers which lead to new results and ideas. To illustrate this, I'm going to give some examples.

i) *Reconstructions*. ITQM thinkers with a mathematical aptitude are trying hard to reconstruct the quantum mechanical formalism from scratch,

starting with information theoretical axioms only. It's quite interesting to see what the crucial components are that characterise quantum theory. I refer here to the works of Anton Zeilinger (Zeilinger 1999), Rob Clifton, Jeffrey Bub, and Hans Halvorson (Clifton, Bub and Halvorson 2003), or the reconstructions of Lucien Hardy (Hardy 2001). For example, the notable CBH theorem (Clifton, Bub and Halvorson 2003) manages a full reconstruction only from three salient prohibitions of quantum communication: no superluminal transmission, no broadcasting, and no secure bit-commitment. Alexei Grinbaum gives an overview of these attempts, and asserts that "reconstruction is the exclusive way to make things *clear* about quantum mechanics" as opposed to the practice of interpretation (Grinbaum 2007, 404).

ii) *Operations.* ITQM thinkers of an instrumentalist flavour, as Timpson would label them, try to understand the purest elements of our exchanges with quantum systems. This can lead to a strip-to-the-bone operational view. For example Robert Spekkens' analysis of the processes of preparation, transformation, and measurement helped to clarify the dim notion of contextuality in quantum mechanics, discriminating three types of it (Spekkens 2005). Another notable direction is the quantum Bayesian approach of Chris Fuchs and collaborators, refining the concept of Bayesian belief update in order to incorporate our trading with quantum systems (Fuchs and Schack 2009).

iii) *Models.* ITQM thinkers of a realist flavour are looking for some kind of hidden variable description which is compatible with the informational properties of quantum systems. For this aim astonishingly clever toy models are created which can grasp at least some of the characteristics of quantum mechanics. A well-known example is the toy model created by Spekkens (Spekkens 2007). He introduced a very simple and fully classical system, about whose real state only a partial knowledge can be gained. This model reproduces a whole bunch of phenomena which we used to think as typically quantum, including interference, noncommutativity, remote steering, no cloning, no broadcasting, dense coding, and teleportation. Another family of models, the so called Popescu–Rohrlich boxes (Popescu and Rohrlich 1994) show that the property of non-locality can be reproduced in various degrees,

independently of other characteristics. Through these models we can get closer to the possible sources of genuine quantum behaviour.

iv) *Analyses*. The precise analysis of scientific concepts is an important strategy to overcome lasting problems. All the above mentioned approaches are means to this end. Many of the clarifications are revolving around the notions of non-locality and contextuality. Hardy demonstrated that, in contrast to the common view, teleportation is conceptually independent of non-locality (Hardy 1994). In turn, Spekkens showed that negativity (the need to posit negative values in Wigner representations) and contextuality are just two names for the same general property (Spekkens 2008).

**Conclusion.** Of course, as already Lakatos noted, it is hard to evaluate a research programme from a contemporary point of view. But the question—*what can the world be like such that it provides information for us (and at the same time hides information from us) in that peculiar way as quantum mechanics describes*—seems to be a very well-posed question. And looking at the sheer amount of creative ideas and precise analyses of worn-out quantum notions suggests that the answers given to the question above are not just fashionable rephrasings of earlier interpretations but belong to a progressive research programme. Information theoretical approach to quantum mechanics is a promising way to go.

## Bibliography

- BELL, J. S. (1990): Against ‘measurement’. In: *Physics World*, 33 – 40.
- BELLER, M. (1999): *Quantum Dialogue: the Making of a Revolution*, Chicago: University of Chicago Press
- CLIFTON, R. – BUB, J. – HALVORSON, H. (2003): Characterizing Quantum Theory in Terms of Information Theoretic Constraints. In: *Foundations of Physics*, 33 (11), 1561–1591
- HARDY, L. (2001): Quantum Theory From Five Reasonable Axioms. In: *arXiv.org*, <http://arxiv.org/abs/quant-ph/0101012>.
- FRIEDERICH, S. (2011): How to Spell Out the Epistemic Conception of Quantum States? In: *Studies in History and Philosophy of Science Part B*, 42 (3), 149 – 157.

- FUCHS, C. A. (2002): Quantum Mechanics as Quantum Information (and only a little more). In: *Quantum Theory: Reconsideration of Foundations 2*. Växjö: Växjö University Press, 463 – 542. On arXiv.org: <http://arxiv.org/abs/quant-ph/0205039>.
- FUCHS C. A. – SCHACK R. (2009): From Quantum Interference to Bayesian Coherence and Back Round Again. In: *Foundations of Probability and Physics – 5*, ed. by L. Accardi et al., AIP Conference Proceedings Vol. 1101, American Institute of Physics, Melville, NY, 260–279.
- GRINBAUM, A. (2007): Reconstruction of Quantum Theory. In: *The British Journal for the Philosophy of Science*, 58, 387–408
- HAGAR, A. (2003): A Philosopher Looks at Quantum Information Theory. In: *Philosophy of Science*, 70 (3), 752 – 775.
- HARDY, L. (1999): Disentangling Nonlocality and Teleportation. In: arXiv.org, <http://arxiv.org/abs/quant-ph/9906123>.
- HARRIGAN, N. – SPEKKENS, R. W. (2010): Einstein, Incompleteness, and the Epistemic View of Quantum States. In: *Foundations of Physics* 40 (2), 125 – 157.
- HEISENBERG, W. (1958): *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, New York: Harper
- LAKATOS, I. (1968): Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 69, 149–186.
- MARCHILDON, L. (2004): Why Should We Interpret Quantum Mechanics? In: *Foundations of Physics*, 34 (10), 2004, 1453 – 1466.
- NIELSEN, M. A. – CHUANG, I. L. (2000): *Quantum Computation and Quantum Information*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PETERSEN, A. (1963): The philosophy of Niels Bohr. In: *Bulletin of the Atomic Scientists*, 19 (7), 8 – 14.
- POPESCU S. – ROHRLICH, D. (1994): Quantum Nonlocality as an Axiom. In: *Foundations of Physics*, 24 (3), 379 – 385.
- PUSEY, M. F. – BARRETT, J. – RUDOLPH, T. (2012): On the Reality of the Quantum State, *Nature Physics*, 8, 475 – 478.
- SPEKKENS, R. W. (2005): Contextuality for Preparations, Transformations, and Unsharp Measurements. In: *Physical Review A*, 71, 052108.

- SPEKKENS, R. W. (2007): Evidence for the Epistemic View of Quantum States: A Toy Theory. In: *Physical Review A*, 75 (3), 032110.
- SPEKKENS, R. W. (2008): Negativity and Contextuality are Equivalent Notions of Nonclassicality. In: *Physical Review Letters*, 101, 020401.
- TIMPSON, C. G. (2008a): Philosophical Aspects of Quantum Information Theory. In: D. Rickles (ed.): *The Ashgate Companion to the New Philosophy of Physics*. Aldershot: Ashgate, 197 – 261. The page numbers refer to the arXiv.org version: <http://arxiv.org/abs/quant-ph/0611187>.
- TIMPSON, C. G. (2008b): Quantum Bayesianism: A study. In: *Studies in History and Philosophy of Science Part B*, 39 (3), 579 – 609.
- TIMPSON, C. G. (2010): Information, Immaterialism, Instrumentalism: Old and New in Quantum Information. In: A. Bokulich and G. Jaeger (eds.): *Philosophy of Quantum Information and Entanglement*. Cambridge: Cambridge University Press, 208 – 227. The page numbers refer to the version downloadable from the author's homepage:  
[http://users.ox.ac.uk/~bras2317/iii\\_2.pdf](http://users.ox.ac.uk/~bras2317/iii_2.pdf).
- ZEILINGER, A. (1999): A Foundational Principle for Quantum Mechanics. *Foundations of Physics*, 29 (4), 631 – 643.

## INDICKÝ TERMÍN „DARŠANA“ A FILOZOFIA

IVAN SOUČEK, Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdii, FHV UMB, Banská Bystrica

In the Indian literature we can find several Sanskrit terms, which western philosophers translate with the term philosophy. Due to content similarities is most often mentioned the term darshana. Literal translation of the word darshana is „vision“, „inner insight“. The word darshana is considered as specifically Indian term and it has become customary to use it in a sense of various philosophical traditions in India, especially the six major schools of Indian philosophy. However semantic of the word darshana is much more complicated than it appears at first glance. Moreover we can trace the verb root *drś* (to see), already in the ancient Vedic texts. The aim of the paper is therefore to clarify the historical origins of the term, based on available primary and secondary sources and answer the question, whether the darshana is the same as philosophy. Furthermore we make an attempt to identify different levels of meaning of this term in the context of comparative philosophy, to facilitate philosophical dialogue between the West and the East.

**Keywords:** Darshana – Philosophy –Vision -Inner Insight

Je „indická filozofia“ skutočným druhom filozofie, alebo predstavuje len špecifický kultúrny jav, vzdialený západnému poňatiu filozofie? Pri snahe zodpovedať túto otázku sme konfrontovaní s celou radou problémov, ktorých vyriešenie vyžaduje rozsiahly komparatívny výskum. V indickom prostredí neexistuje žiadne slovo či označenie, ktoré by po obsahovej stránke jednoznačne odpovedalo termínu filozofia, tak ako ho poznáme z európskej tradície. V rozsiahlej indickej literatúre napriek tomu nájdeme niekoľko sanskrtských výrazov, ktoré západní filozofi a filológovia na prelome devätnásťteho a dvadsiatého storočia zvykli prekladať termínom filozofia. Najčastejšie sa spomínajú výrazy ako *daršana*, *ánvíkšikí* či *tattvavidjá*. Zámerom príspevku je ponúknutý náhľad na problematiku indického termínu *daršana* v historickom a hermeneutickom skúmaní a na podklade niekoľkých príkladov objasniť, ako sa tento termín používal v histórii klasickej indickej vzdelenosti. Čiastkovým cieľom predkladaného textu je prispieť k pozdvihnutiu povedomia o indickej filozofii.

Preklad slova *daršana* je „vízia“, „vhľad“ alebo „vnútorný pohľad“. Podľa J. Grimesa (1996, 109) ide o „nahliadnutie“, „priaznivé pozorovanie“, „pochopenie“ či „preniknutie“ do vznešeného a posvätného bytia, bud’ na úrovni človeka alebo božstva. V literatúre nájdeme slovné kompozitá, ako napríklad *samjagdaršana*, *tattvadaršana*, v zmysle „správne videnie“, ktoré vedie k oslobodeniu z nekonečného kolobehu znovuzrodení (King, 1999, 33). Vo všeobecnosti panujú značné pochybnosti ohľadom vzájomnej významovej príbuznosti slov *daršana* a filozofia. Dokonca aj historici indickej filozofie (Glaserapp, 1949, 7), ktorí sú ochotní prijať premisu, že v Indii existuje

plnohodnotné filozofické učenie vrátane konceptuálneho narábania s niektorými kľúčovými termínmi, tvrdia, že v indickom prostredí neexistuje žiadne domáce slovo, ktoré by odpovedalo tomu, čo označujeme filozofia. Dôvodom je aj to, že samotný termín *daršana* má rôzne špecifické konotácie, ako „vízia“, „inšpirácia“, ktoré nemajú nič spoločné s analytickým, diskurzívnym a teoretickým základom európskej filozofie. Aká je teda história tohto pojmu a v akých súvislostiach sa tento termín objavuje v indickom prostredí?

1) Počiatok obdobia indoeurópskeho osídlenia na území indického subkontinentu, v odbornej literatúre označované aj ako védske, je napriek absencii písma, a tým pádom nevyhnutnej orálnej transmisii, charakteristické úctyhodným objemom zachovaného literárneho materiálu. Jazyk najstarších védskej textov predstavuje samostatnú jazykovú vrstvu s vlastnou gramatikou a rozsiahloou slovnou zásobou. Nie je nezvyčajné, že vo filologických štúdiách sa pri jednom slove alebo fráze uvádzajú rozsiahly diapazón významov. Slovo *daršana* sa odvodzuje od slovného základu *drś* (vidieť). Vo védach existuje vo viacerých gramatických podobách a po obsahovej stránke je podobné s ďalšími slovnými základmi pre „videnie“, napr. *dhíh* alebo *čakš*. Slová pochádzajúce z koreňa *drś* (vidieť) odkazujú jednak na všeobecný spôsob vizuálneho vnemu, no tiež sa dávajú do spojitosti s akýmsi nezvyčajným, supranormálnym „videním“. Takéto zvláštne „videnie“ je vlastné predovšetkým bohom a inšpirovaným básnikom, mudrcom. Vo védach sa doslovne píše, že vybraní jednotlivci sú schopní „vidieť“ božské zákonitosti sveta a nahliadnuť tak za bežný, každodenný svet javov: *tad višnóh paramam padam sadá pašjanti súrayah - „vidia vždy najvyššie miesto boha Višnu“* (Rgvéda 1.22.20). V hymne „Pôvod posvätej reči“, je „videnie“ a „ne-videnie“ otázkou individuálnej schopnosti, respektíve pripravenosti: „Ten, ktorý sa pozera (*pašjan*) na Váč, ju nevidí (*na dadarša*), ten, ktorý počúva Váč, ju zase nepočuje. Sama sa odkrýva niekomu ako milujúca žena, nádherne oblečená, odhalujúca svoje telo svojmu manželovi“ (Rgvéda 10.71.4). Je potrebné dodať, že autori védskej poézie samých seba nepovažovali za tvorcov, ale skôr za básnikov a vizionárov, ktorých myseľ nie je zaslepená ilúziou. Svoje skúsenosti popisovali slovami ako „videnie“ alebo „počutie“. Vedy sú preto v prvom

rade *śruti* a *drṣti*, teda počuté a videné. Ide o prežitú skúsenosť poznania, skrze „nahliadnutie“ do sveta neprístupného, sveta ležiaceho mimo akejkoľvek zmyslovej percepcie. Básnik v tomto období nepredstavoval len „slovného žongléra“, ako sa tomu všeobecne rozumie dnes, ale „vznieteného/zapáleného“ jedinca, človeka zasiahnutého božskou inšpiráciou „ohnivých jazykov“, vidiaceho „slnečným okom“, stojaceho uprostred prúdu poznania, zachytávajúc záblesky pravdivej skutočnosti. Schopnosť „vidieť“ v kontexte véd znamená dotknúť sa poznania a uskutočniť s ním bytostné spojenie hlboko vo svojom vnútre.

2) Použitie slova *darśana* na označenie filozofickej školy nie je doložené skôr ako pred piatym storočím občianskeho letopočtu, kedy ho použil buddhistický učenec Bhávaviveka. V nasledujúcom období sa termín *darśana* začal objavovať i v názvoch ďalších diel indickej literatúry. Podľa J. Gondu (1984, 26) medzi najznámejšie patria napríklad práce od džinistu Haribhadru zo šiesteho storočia (*Saddarśanasmauččaja*) či od Madhava-Vidjáranjiho zo štrnásteho storočia (*Sarvadarśanasamgraha*). Prvý zo spomínaných autorov pod označením *darśana* chápe „školu filozofického myšlenia“. Z uvedeného vyplýva, že obľúbenosť termínu *darśana* v tomto období v Indii nabera na intenzite, pomerne rýchlo sa rozširuje a slúži na označenie rôznych druhov filozofických škôl. V modernej ére sa stalo štandardnou praktikou identifikovať s termínom *darśana* tzv. klasické školy indickej filozofie, ktoré z pohľadu tradície reprezentujú rozličné aspekty reality, na ktoré nahliadajú z rôznych uhlov pohľadu. Triedené boli na ortodoxné a heterodoxné, podľa toho, či prijímali autoritu a učenie véd (*astika darśana*), alebo védskej tradícii odmietali (*nastika darśana*). Medzi ortodoxné, *śad darśana*, sa zaraďuje šesť klasických smerov, rozdelených na základe vzájomnej príbuznosti do troch skupín: 1) *Njája* (škola logiky) - *Vaiśešika* (škola atomizmu), 2) *Sámkhja* (škola dualistického rozlišovania) - *Jóga* (škola klasickej jógy), 3) *Púrvamímámsa* (škola védskeho výkladu) – *Uttaramímámsá/Védánta* (škola konečného poznania). Jednotlivé školy nepredstavujú dogmaticky uzavreté a navzájom vyhranené systémy, ale skôr organické časti jedného celku, ktoré sa nielenže obsahovo prekrývajú, ale i dopĺňajú. V uvedenom poradí predstavujú dokonca model systematického filozofického poznávania odvijúceho sa šiestimi samostatnými etapami: 1.

vstup, 2. rozlišovanie, 3. vymenovanie alebo vyratúvanie, 4. prepojenie alebo spojenie, 5. výskum alebo interpretácia, 6. zavŕšenie. Do druhej skupiny tzv. heterodoxných daršan, sa podľa G. Flooda (2003, 5) radia smery ako čarvakovci, džinisti, buddhisti, ale aj mnohé ďalšie školy indickej filozofie, napríklad tantrické systémy.

V jazyku páli existuje termín *ditthi*, ktorý je sémantickým ekvivalentom k *dr̄sti*, znamenajúci „videnie“, „uvažovanie“, „teóriu“. V buddhistickej náuке sa interpretuje ako heretický, čo znamená nesprávny náhľad. Vyslovene sa píše, že *ditthi* predstavuje prekážku pri osobnej spáse a privádza človeka do spleti špekulácií, ktoré ho odvádzajú od správnej cesty.

Medzi džinistami sa termín *daršana* už neobjavuje v negatívnom kontexte a skôr sa prikláňajú k hodnotovo neutrálному poňatiu. V džinizme sa rozlišuje medzi označením *daršana* a *džñāna*. Podľa S. A. Dasguptu (1957, 189) v prípade *daršany* ide o poznanie veci a javovo bez detailov, ako v prípade výroku „vidím oblečenie“. *Džñānou* sa potom myslí poznanie jednotlivých detailov, ako napríklad „nevidím len šaty“, ale tiež „komu patria, akej sú kvality, či kde boli vyrobené“.

3) V súčasnosti je už tomu viac ako 175 rokov, od kedy bola v Indii v roku 1835 zavedená pod vplyvom koloniálnej nadvlády angličtina ako oficiálny jazyk v oblasti inštitucionálneho vyššieho vzdelávania a v rámci novovznikajúcich anglo-jazyčných univerzít sa začali vytvárať špecializované centrá výučby filozofie (Halbfass, 1988, 287). Tie boli primárne zamerané na štúdium západnej filozofie. „Akademickí kolonialisti“ za účelom zdôraznenia svojej intelektuálnej hegemonie neústupčivo trvali na tom, že filozofia je výhradným produkтом západnej kultúry pevne stojacej na pilieroch rationality a sekulárneho fungovania spoločnosti. Diskurzívne uvažovanie a anti-teistické tendencie boli podľa ich mienky indickému prostrediu cudzie. Neváhali preto v duchu eurocentristickej izolácie vylúčiť indickú filozofiu z vedeckého diskurzu a označiť jej metodológiu za predvedeckú či dokonca mýtickú. K zásadnej zmene dochádza až v postkoloniálnej ére Indie, kedy sa začali objavovať prvé pokusy o čiastočnú rehabilitáciu tradičných indických filozofických škôl v univerzitnom prostredí. Pre domácu filozofickú tradíciu sa v novoindických jazykoch (hindština, bengálština atď.) zaviedlo označenie *daršana*, ako najbližší terminologický ekvivalent

európskemu výrazu filozofia. Dnes sa už v učebných osnovách katedier filozofie objavujú popri európskych filozofických zástupcoch aj názory predstaviteľov tradičných indických škoľ. Organizujú sa medzinárodné filozofické kongresy a vychádza celá rada časopisov zaobrajúcich sa problematikou komparatívnej filozofie a možnosťami medzi-kultúrneho filozofického skúmania.

### Záver alebo „daršana = filozofia“

Je preklad slova *daršana* ako filozofia napriek rozdielom v kontexte ale i obsahu správny? Nebolo by lepšie preložiť *daršana* ako „videnie“ alebo „pozorovanie“, či vymyslieť len nejaký vhodný neologizmus? Podľa nášho názoru je termín filozofia nielen vhodným, ale dokonca i nevyhnutným prekladovým pojmom pre pôvodne sanskrtské slovo *daršana*, ktoré sa udomácnilo i v moderných indických jazykoch. Názor tvrdiaci, že existuje jediná tradícia ktorá predchádza západnej filozofii a jej jednotlivým zložkám už nezodpovedá aktuálnemu poznaniu a vyžaduje si značné korekcie. Filozofická tradícia v Európe sa vyvíjala prostredníctvom argumentácie, pokusov o zodpovedanie fundamentálnych otázok a hľadania riešení paradoxov a sporov. Pri sledovaní indickej histórie zistíme, že *daršana* postupovala obdobným spôsobom. Nemôžeme však historiu indickej *daršany* vnímať len ako rozširujúci okruh našich dejín filozofie a nemôžeme jej štúdium zredukovať na podmienený variant našej vlastnej tradície. *Daršanu* sprevádzajú iné dejinné súvislosti, ktoré je potrebné mäť na pamäti, pretože *daršana* je špecifický pojem indickej kultúry, jediné slovo, ktoré zastupuje svoju krásnou neurčitosťou všetku komplexnú inšpiráciu indickej filozofie.

### Literatúra

- DASGUPTA, S. A. (1957): *History of Indian Philosophy. Vol.1.* Cambridge: University Press.
- FLOOD, G. (2003): Introduction: Establishing the Boundaries. In: Flood, G. (ed.): *The Blackwell Companion to Hinduism.* Oxford: Blackwell Publ.
- GLASENAPP, von H. (1949): *Die Philosophie der Inder.* Stuttgart: Kröner.
- GONDA, J. (1984): *The Vision of the Vedic Poets.* New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishes.

GRIMES, J. A. (1996): *Concise Dictionary of Indian Philosophy*. Albany: State University of New York Press.

HALBFASS, W. (1988): *India and Europe: An essay in understanding*. Albany: State University of New York Press.

KING, R. (1999): *Indian Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh Universtiy Press.

## VÝCHODISKÁ FRANCOUZSKÉ EPISTEMOLOGIE A FILOSOFIE

LUCIE ŠARKADYOVÁ, Ústav filosofie a religionistiky FF KU, Praha

The main purpose of this paper is to demonstrate one of the roots of „french epistemology“. The paper will introduce authors who were already forgotten but they still have their own place in current philosophy, such as: Claude Bernard or Isidor Geoffroy Saint-Hilaire. The fact that they have their place in current philosophy is proved by the texts of George Canguilhem, who paid his attention to all of these authors and is considered one of the french epistemologists. The „fundamental problem“ for french philosophy in this period is the life and the question how to get to know life.

**Keywords:** French Epistemology – Philosophy of Medicine – Physiology – Life – Organism – Monsters – Current Philosophy

**Úvodní otázky.** Pro francouzskou epistemologii je zásadním problémem poznání života a možnosti vztahování se k němu. Jak se věda může vztahovat k individuu? Jaké je vědecké poznání jedinečného? Zdá se, že zde máme nějaký vztah. Vztah mezi jedinečným a tím, co se snaží jedinečné popsat, tedy poznat. Máme zde reciprocitu popisovaného a popisujícího, která není nijak samozřejmá a univerzální, ale naopak neustále se proměňující a utvářející. Jedinečnost, kterou zmiňujeme, nechceme zaměňovat za cosi chaotického či nepochopitelného, vymykajícího se absolutně z jakýchkoliv vazeb a možností pochopení. Není něčím, co nedává žádný smysl, ale co vytváří svůj vlastní smysl a tím klade také specifický nárok na vědění, které se jej snaží uchopit.

**Poznání živého.** Canguilhem si na začátku své knihy *Connaissance de la vie* klade právě tuto palčivou otázku, a to, jak uchopit „živé“, jak popsat, a tedy poznat? Dokonce se ptá ještě lépe, a to: znamená vlastně popsat to samé, co poznat? A může nám takto provedená analýza stačit pro poznání živého? Tedy: můžeme živý organismus rozebrat na části a říci: toto je to, co poznáváme? Odpověď možná nebude tak samozřejmá, protože i když budeme nesouhlasit a říkat, že já nejsem pouze svou rukou a hlavou, které se shodou okolností ocitly ve své blízkosti, tak co tedy vlastně jsem?

Pokud se budeme snažit uvést otázku ze začátku *Connaissance de la vie* do kontextu Canguilhemovy filosofie, můžeme ji ještě více generalizovat a uvědomíme si, že věda a živé musí být v nějakém vztahu. Přesněji řečeno, i

věda, která se živým zabývá, se musí nějak proměňovat a přizpůsobovat se svému objektu. Canguilhem sám na dalších řádcích zdůrazňuje, že když se snažíme poznat/popsat živé, není to živé v substanciální formě, nýbrž živé, které existuje a které se utváří ve vztahu k milieu. Naším cílem se tak stává spíše snaha zohlednit konkrétní uspořádání živého v jeho fluiditě, v jeho schopnosti změny. Poznání se naopak snaží vést nás k něčemu stálému, uchopitelnému a obecnému, k nějakým pravidlům, která nám ukazují, jakým způsobem je něco možné. Živý organismus ale nemůže nikdy splňovat tento požadavek obecnosti. „*Živé formy jsou celky, jejichž smysl leží ve snaze se takto i realizovat [jako celky] v konfrontaci s prostředím. Mohou být pochopeny ve vizi, ale nikdy ne odděleně ve svých částech. Dělit totiž v krajním případě - a vzhledem ke své etymologii - znamená vytvářet prázdro, a nakolik je forma pouze nějakým celkem, nemůže být nicím vyprazdňována*“ (Canguilhem 2009, 14). Živé je tedy celkem, které se realizuje ve svém vztahu k prostředí a k jeho možnostem a jako k celku musíme k organismu také přistupovat.

Na tomto místě se nám také nabízí navázat pojetím fyziologie a experimentální medicíny u Claudia Bernarda<sup>1</sup>. To, co musíme podle Bernarda zkoumat, jsou vztahy částí organismu, nikoli pouze suma částí, ze kterých je složen, nicméně ani tento nárok nevylučuje užitečnost poznání jednotlivých částí. Speciální uspořádání, syntéza může generovat ojedinělé projevy, a je to tedy především způsob spojení všech částí, který je daleko důležitější než jejich funkce vytržená z celku.

Pojem, se kterým je Claude Bernard spojovaný, je pak experiment. Claude Bernard ve své knize *Principes de médecine expérimentale* provádí základní rozdělení vědy na observační a experimentální. Medicíně pak bylo vždy rezervováno především stadium „observační“, kdy lékař musel být zdatný v popisu živého. Stadium observační je pasivní, nic nového nevytváří, jenom popisuje a skládá obecné zákony a pravidla. Hlavním znakem je tu ona obecnost a možnost vytvářet pouze obecná pravidla a dojít tak pouze k popisu. Do tohoto stadia také spadá analýza, o které byla řeč výše.

---

<sup>1</sup> U Claudia Bernarada se také poprvé objevuje „milieu interieur“, pojem, který pak vešel ve známost jako homeostáze.

Naproti tomu stadium experimentální je aktivní, ovládající, pracující s konkrétním objektem a nezávislé na „teoretickém postoji“ vědce<sup>2</sup> (Bernard 1987, 30). Experimentální medicína je úzce spojena s tím, jak Bernard uvažuje o životě a vitálních principech života, a to už jen proto, že experimentální medicína není nějakou ideální vědou, která pracuje s obecnými závěry, ale naopak jejím polem působnosti jsou vždy konkrétní příklady. Je sice neosobní ve smyslu toho, kdo pozoruje, ale na druhou stranu osobní ze strany toho, kdo je pozorován (Bernard 1987, 31).

**Fyziologie a poznání.** Poznání neživých těles (*les corps bruts*) a živých organismů (*les corps vivants*) má do určité míry podle Claude Bernarda podobné rysy, ale liší se v jednom zásadním bodě. „*Neboť fyziologovým hlavním zájmem je určit základní podmínky fyziologických fenoménů a držet jejich přirozenou podřízenost, aby chápal a následně sledoval různé kombinace v mechanismu, které jsou tak rozmanité, jako živočichové sami*“ (Bernard 2010, 120). Předmětem zkoumání u živých organismů jsou jak jednotlivé části (*phenomènes physiologues/les phenomènes de la vie*) – tím se toto poznání podobá i poznání neživých těles –, tak jejich spojení a také jejich vnitřní hierarchie<sup>3</sup> a uspořádání. Opět toto zkoumání podléhá variabilitě. Variant propojení a uspořádání těchto fyziologických fenoménů je tolik, kolik je variant živočichů. Pokusíme se tak shrnout několik důležitých bodů pro fyziologii<sup>4</sup>. Předně jsou zde dva kroky, na které se musí fyziolog zaměřit: 1) analýza a 2) syntéza. Každý z těchto dvou kroků má svou specifickou důležitost. Provádí-li se analýza, nesmíme se domnívat, že lze zůstat pouze u ní. Analýza má sloužit pouze k zjednodušení práce a k pochopení toho, co se v organismu odehrává. „*Fyziolog a lékař nemohou nikdy zapomenout, že živé jsoucno formuje organismus a*

---

<sup>2</sup> Experimentální medicína se tak může rozvinout jako „neosobní“ věda ve smyslu přesného zkoumání, které není nijak závislé na postoji pozorujícího, ani na systému nebo doktrínách.

<sup>3</sup> Co se týče hierarchie, tak tím Bernard míní pouze to, že ne každý orgán má stejnou důležitost: „*En effet, dans les organismes complex, l'organisme de la vie forme bien un cercle fermé, mais un cercle qui a une tête et un queue, en ce sens que tous les phenomènes vitaux n'ont pas la même importance quoiqu'ils se fassent suite dans l'accomplissement du circulus vital*“ (Bernard 2010, 120). Claude Bernard k vysvětlení hierarchie používá urobora, kruhu, který má ale nějaký počátek a konec a který dává smysl v uzavřené cirkulaci.

<sup>4</sup> Claude Bernard rozlišuje mezi medicínou a fyziologií na jedné straně a ostatními vědami jako je chemie, fyzika na straně druhé. Fyzik a chemik zároveň žijí v tom, co zkoumají. Jsou součástí svého výzkumu a nemohou pouze „vystoupit“ z tohoto prostředí a zkoumat izolovaně jen prvky pro ně samé, aniž by je nějak vztáhli ke kontextu. Naproti tomu lékař/fyziolog je vždy vně pozorovaného a vidí prvně „celek“, který se bude snažit pochopit. Z toho také plyne onen důraz na „celek“ (*l'ensemble*), který je to, co nás zajímá, i když provádíme analýzu jednotlivých částí.

*individualitu. (...) fyziolog je veden k tomu, aby připustil harmonickou konečnost a předurčenosť v živém [organizovaném] těle, jehož všechny jednotlivé činnosti jsou jednotné a stejnoměrné jedna s druhou. Je tedy třeba uvědomit si, že jestliže rozkládáme živý organismus na jednotlivé a izolované části, je to pouze pro jednoduchost experimentální analýzy, a ne pro to, abychom je uvažovali odděleně. Je vždy zapotřebí ji [fyziologickou vlastnost] vztahovat k celku a docházet k definitivním závěrům pouze ve vztahu k jejím účinkům v tomto celku“* (Bernard 2010, 121-122). Na tomto citátu z knihy *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* je možné ukázat všechny klíčové body Bernardovy fyziologie: 1) živý organismus je individuum; 2) v těle živého organismu můžeme najít jakousi harmonii mezi jednotlivými částmi a následně pak i finalitu/účelovost živého organismu<sup>5</sup>; 3) pokud dekomponujeme organismus, tak jen pro snazší analýzu; 4) vždy musíme vidět celek a vztahy mezi jednotlivými částmi nesmíme vnímat jako definitivní.

**Věda obecná.** Když Claude Bernard mluví o syntéze, uvažuje o ní dvojím způsobem: 1) jako o dokonalé syntéze (*synthèse ideale*) a 2) jako o životní syntéze (*synthèse vitale*). Obě dvě syntézy vznikají v návaznosti na analýzu. Ideální nebo dokonalá syntéza pak vzniká, nebo spíš by mohla vznikat pouze tím, že dáme dohromady izolované části těla bez jakékoliv další přidané hodnoty. Ale tato syntéza není dostačující, protože jednotlivé části v sobě nemají vlastnosti celku. Z toho důvodu je potřeba provést životní syntézu, která bere v úvahu právě ten konkrétní celek, který nastal, a jednotlivé části tak nacházejí svůj smysl ve vytvoření celku<sup>6</sup> (Bernard 2010, 124). „(...) jejich jednota [fyziologických fenoménů] vyjadřuje něco víc než nástavbu k jejich separovaným vlastnostem“ (Bernard 2010, 124). Způsob spojení a samotný fakt onoho spojení je to, na co je třeba brát ohled, daleko více, než samotné charakteristiky jednotlivých částí, které vyvstanou při analýze.

S rozdílem mezi těmito dvěma syntézami souvisí i rozdíl mezi obecností vědy a specifičností fyziologických fenoménů. „*Fyziolog a lékař*

---

<sup>5</sup> O finalitě, o které zde mluví Claude Bernard, budeme ještě pojednávat níže u koncepce Francois Jacoba, který se, stejně jako Claude Bernard, domnívá, že v živém organismu je přítomná určitá finalita.

<sup>6</sup> Claude Bernard trefně podotýká na předešlé stránce, že vlastnosti vodíku a vlastnosti oxidu ze sebe ještě nedělají vodu. Ta se vytváří až jejich sloučením.

*musí tudíž vždy uvažovať organismus v jeho jednotě a v jeho detailech, aniž by ztratil z pohledu speciální vlastnosti všech dílčích fenoménů, jejichž výsledkem je konstituování individua. Avšak dílčí fakta nejsou nikdy vědecká: jedině generalizace může konstituovat vědu*“ (Bernard 2010, 124)<sup>7</sup>. Claude Bernard říká jasně, že věda může být pouze to, co je obecné, čili obecná pravidla a zákony a pozorování, která sice vznikla na základě konkrétních pozorování, ale posléze byla zobecněná. Ovšem, když čteme dále jeho text, tato pozice se nezdá být tak striktní a jednoznačná, jak by se mohlo na první pohled zdát. Pokud zobecňujeme, získáváme nějaké ideální příklady.<sup>8</sup> Pak vzniká nebezpečí, že takto „získaná“ či vzniklá věda, která je generalizací konkrétních příkladů, bude odtržená od reality, jak říká sám Bernard. Toto nebezpečí je tím větší, mluvíme-li o medicíně (Bernard 2010, 125). Je tedy zřejmé, že si jak medicína, tak fyziologie musí zachovávat určitý vztah i k oněm konkrétním elementům a posléze k individuu, o kterém mluvíme: „*Vskutku, lékař není lékařem obecných organismů (des êtres vivants), ani lékařem lidského druhu, ale je lékařem konkrétního člověka, a ještě navíc lékařem konkrétního člověka v jistých chorobných okolnostech, které jsou speciální a které konstituují to, co nazýváme jeho idiosynkrazie*“ (Bernard 2010, 125). Fyziologie a potažmo i medicína se tak nacházejí na rozcestí či v bodě, kdy je třeba jak brát v potaz obecné zákony jako určitou zpětnou vazbu našeho zkoumání, jako míru, ke které je třeba se nějak vztáhnout, tak na druhou stranu nezapomínat na to, že nás přímo nezajímají tyto zákony, ale to, jak jsou realizovány.

**Epistemologie singularit.** Nyní bych se chtěla blíže zaměřit na onu individuum/singularitu. Vidíme, že slova, která se opakují, když se pokoušíme říci něco o singulárním, jsou jedinečný, nový, zvláštní, jiný etc. Vesměs to jsou slova označující nějakou speciální zkušenosť, kterou můžeme mít. Jaký mají ale tato slova význam pro epistemologii? Jaký nárok kladou na

---

<sup>7</sup> Pro úplnost pojetí fyziologie Clauuda Bernarda je ale třeba zmínit, že se sám domnívá, že to, co označuje pojmem „vitální fenomény, vitální/životní syntéza“, jsou pouze provizorní označení a domnívá se, že postupem času bude možné i tyto fenomény převést na fyzikálně-chemické analýzy. Tomuto se pak přiblížili biologové ve dvacátém století a do jisté míry také Jacob, který sice odmítá, že by byly dostačující pouze fyzikálně-chemické analýzy pro naše poznání živého, zároveň ale nepodporuje ani žádné formy vitalismu a přichází tak s novou koncepcí.

<sup>8</sup> Stejně jako když provádíme syntézu pouze na základě vlastností jednotlivých elementů. Canguilhem ve své knize *Connaissance de la vie* a již před ním Bergson zmiňuje, že Bernardova *Introduction de l'étude de la médecine* má stejnou důležitost v oblasti věd o životě jako Descartova *Rozprava o metodě* v oblasti věd abstraktních (Canguilhem 2009, 19). A přesně tuto jeho specifickost přístupu můžeme nyní vidět.

toho, kdo se snaží nějakým způsobem uchopit singulární? „*Singulární nehraje svou epistemologickou úlohu pouze tím, že se nabízí, aby bylo generalizováno, ale také tím, že zavazuje ke kritice předešlé generalizace ve vztahu k tomu, vzhledem k čemu se singularizuje. Singulární získává svou vědeckou hodnotu, když přestává být uchopováno pro svou okázalou různorodost a dosahuje statusu příkladné odchylky*“ (Canguilhem 1968, 219). Svoji epistemologickou důležitost tedy singulární získává vymezením se vůči obecnému, jakousi polarizací vůči obecnému a schopností singularizovat se.

Dovolíme-li si malý exkurz k dalším autorů z té doby, kteří jsou pozoruhodní již vlastním objektem zkoumání, což jsou převážně monstra, tak je na místě říci i několik slov k jejich metodě, která do jisté míry může doplňovat i zde představenou fyziologii a vědu o singulárním. Prvním z autorů je Buffon, který se při zkoumání živého zabýval tím, co je. Přesněji řečeno to, co je, je pro něj také možné. Kdežto Saint-Hilaire chápal biologii jako experimentální vědu, která může toto možné vytvářet. A to, co ho zajímalo, bylo tedy vytvoření „možné organizace“ nebo „možné odchylky“. Ovšem i přes tyto dva rozdílné přístupy je na místě zdůraznit, že důraz zkoumání byl kladen stejným směrem, a tím je život. Jak je možná kontinuita života? Jaké jsou možnosti organizace života?

Takto nám ale může do koncepce singulárního přibýt další prvek, nebo možná lépe řečeno ohled, a tím je možnost. Možnost je sama o sobě velké filosofické téma a v této oblasti zkoumání je neméně zajímavá, protože nás zajímá, jak je možné, co je ještě možné, jak to, že je něco možné? Pohybujeme-li se ale na poli filosofie biologie/medicíny, je situace o něco komplikovanější. Základní rozdelení na logickou/matematickou možnost a biologickou možnost nezaručuje, že z jednoho vyplývá druhé. Fakt, že by bylo teoreticky i logicky možné, aby spolu něco logicky fungovalo, ještě neznamená, že to může opravdu fungovat podle biologických zákonů. Místo biologicky si zde můžeme říci organicky, a tím se pak bude myslet to, že určitý typ organizace živého organismu není možný, ač by byl představitelný.<sup>9</sup> Zajímavou roli zde pak hrají opět monstra, která jsou jakousi hranicí mezi možným a nemožným (mezi biologicky možným a nemožným).

---

<sup>9</sup> „*Entre Buffon et A. Comte, l'anatomie comparée de Cuvier a établi qu'en matière d'organisation toute combinaison logiquement concevable n'est pas organiquement possible*“ (Canguilhem 1968, 220).

Když se pokusíme shrnout veškeré snahy uchopit „singulární“, tak je zde jeden moment, který předčí všechny ostatní, a tím je „život“. Singulární nebo individuum nám může říci něco o možnostech života. Umí nám zodpovědět otázku: „jak je možné žít?“. Tím se také liší od poznání obecného. Obecné vypráví nějakou střední ideální možnost, singulární nám může ukázat hranice žitelného. Tudíž by se dalo říct, že poznáváním singulárního či individua můžeme poznávat to, co je žitelné.

**Závěr.** Canguilhemovy texty jsou plné jmen autorů, kteří dálko zůstali zapomenuti a často neprávem. Jedním takovým ještě ne zcela zapomenutým autorem je Claude Bernard, který je jednou z hlavních postav Canguilhemových knih. Asi nejznámější pasáž Claude Bernardových textů se nachází v *L'introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, kdy vyrkne ortel nad životem. Ten je podle něho tvořením (création), které je umožněno jeho uspořádáním/organizací (organisation) (Bernard 2010, 126). Tímto již předjímá myšlenku fluidity a sebeutváření živého organismu u autorů jako Canguilhem a další. Zároveň je u obou autorů patrný důraz na jednotu, kterou vytváří tělo živého organismu, která je více, než jeho části a tak je k němu i nutné přistupovat. A je zřejmé, že z tohoto pochopení živého musí následně vycházet i metoda vědy, která se živým bude zabývat.

## Literatura

- BERNARD, C. (2010): *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris : Flammarion.
- BERNARD, C. (1987): *Principe de médecine expérimental*. Paris : PUF.
- CANGUILHEM, G. (2009): *La connaissance de la vie*. Paris: J.VRIN.
- CANGUILHEM, G. (1968) *Étude d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: J.Vrin.
- SAINT-HILAIRE, I.-G. (1836) *Histoire général et particulier des anomalies de l'organisation* [online]. Dostupné na : <http://books.google.cz/books?id=QQcAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=cs#v=onepage&q&f=false>. (Dátum návštěvy: 7. srpna 2012).

## SLEPÁ ULIČKA MODERNITY?

PETER TAKÁČ, Katedra filozofie a dejín filozofie, FiF UK, Bratislava

By connecting modernity to the process of rationalization we shouldn't avoid its fundamental meaning which is capitalism. This paper examines the consequences of modern bureaucratic control which had its consequences in holocaust and stalinist terror and shows different ways of looking at these problems of modernity through Lacan, Kant's categorical imperative and Benjamin. If stalinism and nazism are taken as the impasses of modernity, todays capitalist modernity is in the same situation. The main question is if a renewed communist project could resolve this double impasse.

**Keywords:** Modernity - Capitalism - Stalinism - Fascism - Big Other - Master-signifier – Objet petit a – Jouissance – Superego – Ideology – Communism - Fantasy

### Kapitalistická a alternatívne kapitalistická modernita

Súčasným diskusiám o modernite dominujú úvahy o alternatívnych modernitách. Ulrich Beck spája situáciu, v ktorej sme sa, čeliac novým hrozbám (globálny terorizmus, finančné riziko, klimatické katastrofy, organizovaný zločin), ocitli s druhou modernitou. Nové hrozby nevídaného rozsahu si na ich zvládnutie žiadajú transnacionálnu kooperáciu, čo znamená, že národný štát by mal nahradíť etnický, transnacionálny alebo kozmopolitný štát druhej modernity, z čoho by vyplývali iné hranice, inak vnímané ľudské práva, normy a ich výklad (Beck 2007, 252). Vyvstávajúcim problémom pritom je: ako sa pri produktoch modernity –informačnej revolúcie, globalizovanom voľnom trhu – vysporiadať s opačnou, zlou a odpudivou stránkou týchto procesov? Fredric Jameson tvrdí, že sa preto hovorí o iných, alternatívnych modernitách (latinskoamerickej, africkej, indickej...), no nekladú vážne politické, ekonomicke a systémové otázky (Jameson 2002, 12) a prehliada sa fundamentálny význam modernity, ktorým je samotný svetový kapitalizmus (tamže, 13). Modernizácia dnes podľa Jamesona znamená adaptáciu na trhové podmienky, zbavenie sa ochranných bariér, pričom otázky v akej spoločnosti chceme spolu žiť sú celkom „nemoderné“ (tamže; 11).

Prečo je modernita tak silne zafarbená kapitalizmom? Modernita sa vzťahuje na viaceré javy a historické posuny: podľa Durkheima na industrializáciu, podľa Webera na racionalizáciu a, napokon, podľa Marxa na kapitalizmus (Giddens 2003, 19). Vzťah medzi modernitou a kapitalizmom si môžeme priblížiť Heglovým pojmom konkrétneho

univerzálna, keďže nie je len jednou z čít modernity, ako by sa mohlo zdať. Žižek približuje tento pojem na primárnej a sekundárnej identifikácii subjektu. Primárnym je prirodzený vzťah jednotlivca, napr. k svojej rodine, kým sekundárna identifikácia sa vzťahuje na jeho umelé, či konvenčne sprostredkované vzťahy, ako štát či národné občianstvo. V prípade abstraktného univerzálna by tieto identifikácie boli v protikladnom vzťahu (Žižek 2000, 90). Z dejín filozofie máme príklad Platónovho dialógu Euthyfrón, kde chce mladý Euthyfrón udať svojho otca za to, že z nedbalosti spôsobil smrť svojmu otrokovi. Uprednostnil by tak obecný záujem pred rodinným. Opačným príkladom, no tiež demonštrujúcim abstraktné univerzálno, je Sofoklova Antigona rozhodnutá pochovať svojho brata napriek nebezpečenstvu, ktoré obci hrozí ak sa tak stane (Kisner 2008). Pri konkrétnom univerzálne však primárna a sekundárna identifikácia nie sú v protiklade, ale jedna (rodina) je súčasťou tej druhej (štát), a to tak, že ju do seba reintegruje. Neostane len jedným z jej druhov, ale premení ju na druh javenia sa sekundárnej identifikácie (Žižek 2000, 90).

Podobne je to v starozákonnom a novozákonnom poňatí Boha. Židia sú v prvom považovaní za vyvolený národ, zatiaľ čo pre novozákonného apoštola Pavla pre vieri v Boha a kresťanský univerzalizmus „nie sú žiadni muži ani ženy, ani Židia ani Gréci“. Sekundárne znaky ako pohlavie alebo národnosť sú súčasťou kresťanskej idey. Toto poňatie neimplikuje, že všetci sú napokon kresťania, ale vylučuje tých, ktorí nechcú byť zahrnutí do kresťanskej komunity. Kresťanské univerzálno tendenčne vylučuje neveriacich (Žižek 2009, 35). Pre naše skúmanie z toho vyplýva, že (pokiaľ) základnou črtou modernity je kapitalizmus, potom byť kapitalistický, znamená byť moderný a zvyšok je z modernity exkludovaný. Táto modernita je v tomto zmysle silne kapitalistická. Alternatívne modernity sú sice taktiež modernitami, pretože sú kapitalistické, no je tu snaha odlíšiť ich, pretože nie sú príkladmi úspešnej modernity. Pri Afrike či Indii, ako príkladoch chudobných štátov a regiónov, sa nedá povedať, že by neboli moderné, pretože ide o kapitalistické, industrializované národné štáty, tak sú označené ako alternatívne modernity.

### **Tragédia osvietenstva – dejstvo prvé: holokaust**

Ako ale došlo k prevahе tohtо znaku? Podľа Webera modernita súvisí s procesom racionálizácie: „...s racionálizáciou štátu v byrokratickej organizácii, s racionálizáciou ekonomiky v priemyslovom kapitalizme, s racionálizáciou kultúry v rozšírení vzdelanosti, s úpadkom povier a pokrokom vedy a technológie“ (Woodová 2011, 153). Pri prepájaní kapitalizmu s modernitou hralo dôležitú rolu osvietenstvo. Osvietenstvo, s jeho dôrazom na racionálne plánovanie, totalizujúcimi pohľadmi na svet, štandardizáciou znalostí, vierou v pokrok rozumu a slobody, je ale zviazané s pred- a nekapitalistickými spoločnosťami, konkrétnie s francúzskym absolutistickým štátom. Ellen Woodová zdôrazňuje rozdiel medzi tunajším mimoekonomickým dobývaním prebytku a ekonomickým vykorisťovaním charakteristickým pre vtedajšie Anglicko. T.j., zatiaľ čo tu dochádzalo k oddeleniu výrobcov od výrobných prostriedkov (Marx 1955, 756), (v tom čase od pôdy), bol francúzsky štátny úrad formou vlastníctva, umožňujúci prístup k prebytkom roľníkov prostredníctvom daní a zákonov. Tieto dve krajiny sa odlišovali aj ideológiami a svojimi motívmi činnosti – na jednej strane to bolo zdokonaľovanie ľudstva, kým na druhej zdokonaľovanie vlastníctva a etika zisku (Woodová 2011, 158).

V 20. storočí sa impulz osvietenstva premenil z idey emancipácie na kontrolu a porobu ľudí. Dokladá to pesimistické zhodnotenie a kritika osvietenstva Adorna a Horkheimera v Dialektike osvietenstva: „Vedenie, ktoré je mocou, nepozná žiadne hranice ani v zotročení tvorov...“ (Adorno 2009, 18). S týmto problémom prepájajú autori v knihe aj otázku ako bol možný holokaust, ktorú si kladie aj Zygmunt Bauman. Bauman vidí ako príčinu záväzok blaha organizácie, realizovaný prostredníctvom byrokratickej dehumanizácie objektov (Bauman 2002, 151). S ľuďmi sa zaobchádzalo ako so vzdialenými vecami, pričom požiadavka plniť rozkazy nadriadených sa ponímala ako forma sebaobetovania, resp. morálna cnosť (Bauman 2002, 48) idúca nad individuálny postoj a emócie. Práve to zavážilo, pretože, ako si všimol Bauman, rasizmus bol v danej dobe rozšírenejší vo Francúzsku, no k holokaustu došlo v Nemecku.

Taktiež Weber si všimol, že čestou úradníka je plniť príkaz, a to svedomito, i keď ho považuje za nesprávny. „[B]ez tejto v najvyššom

zmysle mravnej disciplíny a bez sebazaprenia by sa celý správny rozpadol“ (Weber 1998, 263). Štátnik má zas len vlastnú zodpovednosť, ktorú nemôže zvaliť na niekoho druhého. Ako píše Bauman, cieľom modernej genocídy, ako prvku sociálneho inžinierstva, je plán dokonalej spoločnosti (Bauman 2002, 137).

### **Dejstvo druhé: stalinizmus**

Druhou stranou nešťastne vyústenej osvetenskej tradície bol stalinizmus. V ňom je pravda prístupná každému racionálnemu, akokoľvek skleslému človeku. V nacizme je naopak vina vpísaná do samotného bytia subjektu (Žižek 2009, 289). V stalinskej ideologickej predstave je univerzálny rozum objektivizovaný do podoby nevyhnutných zákonov historického vývoja, ktorého sme všetci (vrátane lídra) služobníkmi (tamže; 291). Spoločenský vývoj podľa neho nutne smeruje ku komunizmu, a to pod vedením komunistickej Strany. Pointa stalinského poňatia komunizmu spočíva práve v (domnelej) schopnosti Strany mať prístup k týmto „objektívnym zákonom dejín“ a v privilégiu hovoriť v ich mene. Tak je zabezpečené smerovanie a vedenie revolúcie, no opomínajú a nereflektujú sa žiadne pochybenia alebo omyly. Akýkoľvek brutálny, chybný či falošný čin je vykúpený vierou v budúcnosť, pretože čokoľvek Stranicky aparát robí, koná v mene komunizmu, a je tým pádom ospravedlnený. Táto podriadenosť „zákonom dejín“ je viditeľná aj v rozličnom prístupe k lídrovi: kým v nacizme zožal po prejave potlesk priamo vodca, ktorého zdravili menom „Heil Hitler“, v stalinizme sa odvolávalo na Stranu, či pokrok a líder, spolu s ostatnými, tlieskal tiež (Žižek 2009, 291). Stalinská ideológia síce je pomenovaná podľa jednotlivca, no tá nestojí na ňom, pretože princíp sa vzťahuje na univerzálny dejinný pokrok, ktorý je podľa tejto ideológie nevyhnutný. Tendencia vnímať koniec kapitalizmu a nástup komunizmu s nevyhnutnou platnosťou je v stalinizme nová, pretože Marx nikde nehovoril, že k tomuto prechodu musí nutne dôjsť, i keď niektoré jeho formulácie môžu tento dojem vyvolávať.

Táto argumentácia bola však presvedčivá nielen pre sovietskych stalinistov, ale i známych západných intelektuálov, akým bol i Maurice Merleau-Ponty. Podľa neho je teror ospravedlnený, či vykúpený ako stávka

na budúcnosť. Túto logiku by sme mohli prirovnáť k Pascalovej stávke na Boha – začni veriť v Boha a ak jestvuje, tak získaš kráľovstvo nebeské. Niektorí stalinisti mohli podobne povedať, že nevinné obete straníckych čistiek boli potrebné na udržanie jednoty Strany (Žižek 2008b, 330) a ich obetovanie sa sa dialo v zmysle „vyššieho dobra“.

Musel teda celý modernistický projekt s ideovým nábojom osvietenstva nutne skončiť katastrofou (nacizmu, stalinizmu)? Na kritiku toho, čo sa dialo v stalinizme možno použiť motto francúzskeho psychoanalytika Jacquesa Lacana: „Veľký Druhý neexistuje.“ Veľký Druhý je virtuálnym referenčným bodom našej symbolickej identifikácie, ktorý určuje význam našich činov. V našom každodennom konaní a myslení predpokladáme neviditeľnú siet pravidiel a predstáv, ktoré určujú a riadia náš život – či ide o štát, zákony, Boha, národ, Stranu, firmu, slobodu... všetky tieto veľké idey, a to, ako ich vnímame. V prípade stalinizmu je to „perspektíva posledného súdu“, podľa ktorej budú posudzované naše činy vzhľadom na projekt budovania komunizmu, ktorú si osobila Strana.

Lacanovo motto by sa najlepšie dalo priblížiť na Kantovom kategorickom imperatíve. Jeho podstata tvorená maximami konáť na individuálnej rovine tak, aby sa tým mohli riadiť všetci a tiež, aby ľudia boli vždy účelom a nikdy nie prostriedkom tohto konania, je “len” formálnou výzvou, resp. príkazom konáť si svoju povinnosť. Tento morálny zákon mi totiž nehovorí, čo mám konáť, ale, paradoxne, že konám - a musím konáť- to, čo si sám určím. Zo zákona totiž nie je možné automaticky a jednoznačne vydedukovať konkrétné normy, ktoré musím nasledovať, takže subjekt musí sám prevziať zodpovednosť za to, ako preložil, či aplikoval zákon do konkrétej podoby jeho prevedenia (Žižek 2008b, 331). Ak sa teda nacistický organizátor holokaustu a koncentračných táborov Adolf Eichmann na súde obhajoval, že si vlastne len konal svoju povinnosť a nasledoval Vodcové príkazy, tak kategorický imperatív ho práve robí plne zodpovedným za to, ako nariadenia pochopil a realizoval. Konanie si svojej povinnosti znamená nemožnosť hodíť vinu na (veľkého) Druhého (zákon, vodcu, Stranu, úrad), ale jej plné prebratie na seba. Za svoju interpretáciu zákona som plne zodpovedný.

### **Užívaj si povinne!**

Priblížme si to ešte raz a inak. Identita subjektu spočíva podľa Lacana na troch úrovniach. Symbolično tvorí významový rámec (v tomto prípade) nacistického režimu, Imaginárno podobu, akou sa chceme v tomto rámci vidieť a Reálno v inštancii superego pôsobí ako psychický tlak (napríklad strach) stotožniť sa so skupinou. Fungovanie spoločnosti sa prispôsobilo nacistickému svetonázoru, ktorý reguloval slast' subjektov. Pre fašizmus je spoločnosť organickým, harmonickým celkom, založeným na totalitnom štáte s nadradeným národom a vodcom. Táto ideálna, imaginárna štruktúra sa potýka s mnohými problémami (morálny úpadok, kríza, nezamestnanosť), s ktorými sa subjekty ideológie fašizmu vyrovnávajú vytvorením predstavy – fantazmy, teda vykonštruovanej a nahradnej odpovede na to, prečo nebola táto harmonická spoločnosť dosiahnutá. Integrálnu súčasť fašizmu preto tvorí predstava cudzinca, prisťahovalca, Žida, ktorá má narúšať hladký beh vecí a nedovolí nám dosiahnuť vysnívaný celok. Subjekt do tejto predstavy tlačí superego, strach, či imperatív stotožniť sa so skupinou, a zároveň tak prepája formálne-univerzálny Zákon s pôžitkom subjektu na individuálnej rovine (Žižek 2008c, 45).

Práve preto bola psychoanalýza pre fašistov hrozbou, lebo dokázala lokalizovať pôžitok v samotnom akte formálneho sebaobetovania sa (Žižek 2008d, 90). Žiadny systém nie je schopný zachytiť všetky fenomény, ktoré sa dejú v jeho neprospech. Jednoducho to neumožňuje jazyk, ktorým sa tieto fenomény zachytávajú, vnímajú, chápnu a jazyk je rozhodujúci pre ich registrovanie, vysvetlenie, etablovanie, ustálenie. Štruktúra systému má preto, takisto ako jazyk, svoje medze, či trhliny, vylučujúce, opomínajúce určité javy. Fašizmus, ako každá ideológia, vyhlasuje úplnosť (svojej predstavy) spoločnosti, kaziť ju tak môžu len cudzinci (tí, čo nepatria k národu), demokracia či liberalizmus.

Spočiatku sa subjekt v systéme len pohybuje a nejako implicitne verí v jeho správnosť, pretože nič iné nemá k dispozícii (Žižek 2008d, 34). Následne si však fantazmou odôvodní prečo konal tak, ako konal. Fantazmická predstava slúži ako reakcia subjektov na túto nekonzistentnosť (objet petit a) systému, teda veľkého Druhého. Systém, v ktorom sa subjekt

ocitol oplýva nejakými pravidlami, no súčasne mu podsúva predstavu o tom, po čom má túžiť, teda ako si zabezpečiť slast' (jouissance). Fašizmus šíri predstavu, že vylúčením škodiacich elementov a obetovaním sa preň si zabezpečíme slast'. Imperatív psychickej inštancie superego popri tom núti subjekt, aby naplnil ideál (fašistickej) spoločnosti, pretože ak tak neurobí, bude sa potýkať s výčitkami, že za jej nepodarenú víziu môže aj on. Subjekt tak nemá veľmi na výber, pretože systém a jeho ideológia sa nachádza všade vokol neho (v inštitúciách, zákonoch, pravidlach) a ponúka mu zároveň odpoveď na to, prečo veci nefungujú tak, ako by mali. Ak sa nedarí a cieľ nebol dosiahnutý, treba sa snažiť viac a ďalej, keďže superego reguluje slast' (jouissance) (Žižek 2007, 79), ktorej súčasťou je bolesť, čosi nepríjemné. Čím viac sa teda podvoľuje imperatívu superega, tým viac sa stáva jeho otrokom.

### **Šialenosť stalinskej jouissance**

Stalinizmus ale funguje inak. Kým vo fašizme bola nekonzistentnosť veľkého Druhého (jeho *objet petit a*) „v očiach“ subjektu (veľké preškrtnuté, symbolizované „S“) prekrytá predstavou fantazmy,

$\$ <> a$

chová sa sám stalinista ako nástroj (*objet petit a*) oslovený stalinskou ideológiou „nevyhnutného pokroku dejín“ (v podobe preškrtnutého „S“) (Žižek 2008a, 234). Otázka, samozrejme, znie, v čom

$a <> \$$

spočíva rozdiel medzi nimi. V (prvom) prípade fašizmu bol význam rôznych problémov spoločnosti, ich Pán-signifikant (S1), stanovený do postavy Žida, cudzinca, takže všetky jej negatíva boli považované za znak ich vplyvu. Fantazma dopĺňa individuálnu identitu subjektu v oficiálnom systéme. Pán-signifikant (S1) dáva(1) význam reťazi vedenia (S2), čiže stanovuje signifikujúci reťazec do istej podoby (Myers 2008, 31). Pozoruhodnosťou stalinizmu je, že buduje svoju ideológiu bez S1, čo znamená, že nestanovuje konkrétny, význam určujúci prvok, pohybuje sa len na úrovni S2. Nedochádza tak k „zošitiu“ signifikantov do určitého významového poľa. Namiesto toho tu vystupuje postava „zradcu“, ktorým môže byť ktokoľvek (dokonca ani vrcholný člen strany nebol výnimkou), keďže absentuje

konkrétna definícia narušovateľa poriadku. Všetky skupiny sa preto museli podriadiť budovaniu komunizmu a tomu neslávne známemu „objektívному vedeniu o zákonoch historického pokroku“. Imperatív superego sa neviaže na S1, ale S2, takže druhý vzorec znamená nutnosť obete („zradcu“) osobne sa priznať zo zrady tohto projektu (Žižek 2008a, 236), čo nebolo nutné vo fašizme. Stalinizmus mal za to, že zákon dejín je prístupný každému a akokoľvek zlyhávanie komunistického projektu mohlo znamenať a poukazovalo len na osobné chyby jednotlivcov.

Zvláštne sa pritom predpokladala neutrálnosť jazyka a techniky, akoby bolo možné mať teoretický systém opisujúci všetko (t.j. všetky fenomény) bez výnimky a techniku bez vedľajších dopadov na spoločnosť. Každý systém má však problém s tým, že opomína svoju nesamozrejmosť a náhodlosť akejkoľvek historickej praxe, t.j. opomína triedny boj, no to neznamená, že ho aj ruší. Triedny boj je podľa Žižeka Reálnom, bojom o nezačlenenú, no vždy prítomnú (sú-)časť Symbolična (poriadku), naviac schopnou zmeniť jeho daný charakter. Tým, že neboli konštituovaný Pán-signifikant, nejestvovala žiadna platná legalita (Zákon), takže čokoľvek sa mohlo okamžite stať ilegálnym a zakázaným (Žižek 2008c, 47-8). Napríklad oddaný člen a generálny tajomník ÚV KSČ, Rudolf Slánský, sa napokon sám stal obeťou politických čistiek. Vo vykonštruovanom procese sa napokon sám priznal k vine a uviedol, že „...sa kvôli svojmu buržoáznemu vychovaniu a vzdeleniu nikdy nemohol stať plnohodnotnou súčasťou pracujúcej triedy“ (Žižek 2008c, 38). Systém bez Pána-signifikanta mal ambíciu hovoriť z nezainteresovanej, neutrálnej pozície meta-jazyka, čo je prakticky a štrukturálne nemožné. Ako sme už naznačili, snaha stalinistov vyhnúť sa Reálnu triedneho boja viedla k niečomu, čo Žižek nazýva samovraždou Strany – čistkami a terorom, pred ktorými si neboli istí ani najvyššie postavení stalinisti.

### **Komunizmu zvoní hrana, tak, ako tebe**

Na komunistický projekt by v zmysle vnímania Ulricha Becka bolo možné nazerať ako na alternatívnu modernitu: modernitu pre každého, odlišnú od štandardného či hegemonického anglosaského modelu (Jameson 2002, 12). J. P. Arnason v tejto súvislosti píše: „Pre víťazov studenej vojny

a vyvstávajúce postkomunistické elity je najvhodnejším spôsobom, ako zúčtovať s komunizmom, zdôrazňovanie jeho predmodernej, antimodernej alebo pseudomodernej povahy“ (Arnason 2010, 104). Čo ak je to práve naopak a komunizmus tvorí skutočný modernistický projekt so všetkými jeho potenciálmi a protikladmi? „Zamýšľané ciele mali v sebe vo všetkých prípadoch spájať kontrolu s mobilizáciou: centrálne plánovanie malo byť zmierené s ničím neobmedzovaným technickým pokrokom, suverenita strany s aktívnou, ale riadenou účasťou, nemenné doktrinálne princípy s neobmedzeným rastom vedeckého poznania. Tieto inštitucionálne fantómy boli rôznymi spôsobmi prispôsobované kontextu a dynamike svojej príslušnej oblasti“ (Arnason 2010, 115). Ostáva nám teda otázka, či je tento modernistický projekt zatratený. A odpoveď nie je ľahká, veď napokon celé naše súčasné politické myslenie je ovplyvnené popálením sa na dvoch totalitárnych projektoch 20. storočia, ktoré sme tu v krátkosti rozobrali a odlišili. Minulosť nám teda naďalej dýcha na krk, alebo ako by povedal Marx, „...zaťažuje mozog živých ako mora“ (Marx 1977, 251).

Ako teda pokračovať ďalej? Podľa Žižeka by mohlo mať naše snaženie podobu alebo charakter Lacanovho poňatia pudu, t.j. „...nutkania znova a znova uzatvárať oblasť stratenej Veci, označiť ju vo jej samotnej nemožnosti...“ (Žižek 2008a, 272). Snahou nemá byť pokračovať, ale nanovo vynájsť celý projekt prostredníctvom návratu k nemu. Rozpracovanie či pretavenie Marxovho komunistického projektu, ktoré sa udialo v 20. storočí sa vyčerpalo. Marx ale otvoril jedinečne novú oblasť pozeraania sa na veci, novú syntézu chápania dejín a triedneho boja. Obnovený prístup by mal predstavovať súčasné vnímanie toho, čo objavil Marx, a to vzhľadom na terajšie pomery. Len tak je možné zachrániť komunistický projekt bez straty jeho kriticko-emancipačného a revolučného potenciálu, ktorý dokáže vyjsť zo slepej uličky postmoderného kapitalizmu.

Vnímanie komunistického projektu odlišne od jeho stalinistickej realizácie ponúka Walter Benjamin. Pokiaľ stalinisti hlásali bezprostredný a objektívny prístup k tomu, čo bude, Benjamin tvrdí, že netreba projektovať podobu budúcnosti. Podobne je podľa neho v židovstve zákaz zobrazovať budúcnosť, či pýtať sa na ňu. Mali by sme sa preto presunúť od politickej teleológie k politickej teológii, teda ustúpiť od jednoznačnej

predstavy účelu, cieľa na konci dejín, a vyvarovať sa toho, aby sa budúcnosť stala homogénnym, prázdnym časom (Benjamin 2011, 316). Nehovoriť o tom, ako bude vyzerať ďalší pokrok, ale byť otvorený novým možnostiam, nestavať si budúcnosť ako modlu, či fetiš, ktorej sa máme prispôsobiť, či k nej smerovať. Avšak, nie je na druhej strane takáto bezcieleľnosť blízka terajšiemu kapitalizmu? Pomôcť zorientovať sa v tom by nám potom opäť mohol Marx, teda nechať obsah prerásť formu (Marx 1977, 251), ktorej by sa forma prispôsobila až dodatočne. Minulé boje si podľa Benjamina robia nárok na svoje vykúpenie. A tento nárok nemožno odbiť ľahko (Benjamin 2011, 308).

## Literatúra

- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. (2009): *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikoyemenh.
- ARNASON, J. P. (2010): *Historicko-sociologické eseje*. Praha: Slon.
- BAUMAN, Z. (2002): *Modernosť a holokaust*. Bratislava: Kalligram.
- BECK, U. (2007): *Vynálezání politiky. K teorii reflexivní modernizace*. Praha: Slon.
- BENJAMIN, W. (2011): *Výbor z díla II. Teoretické pasáže*. Praha: Oikoyemenh.
- GIDDENS, A. (2003): *Dôsledky modernity*. Praha: Slon.
- JAMESON, F. (2002): *Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*. London – New York: Verso.
- KISNER, W. (2008): *The Concrete Universal in Žižek and Hegel*. In: <http://www.zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/viewFile/72/219>
- MARX, K. (1955): *Kapitál. Kritika politickej ekonómie*. Zväzok prvý. Bratislava: SVPL.
- MARX, K. (1977): Osemnásť brumaire. In: *Vybrané spisy 2*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.
- MYERS, T. (2008): *Slavoj Žižek*. Praha: Svoboda Servis.
- WEBER, M. (1998): *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoyemenh.
- WOODOVÁ, E. M. (2011): *Pôvod kapitalizmu*. Praha: Svoboda servis.

- ŽIŽEK, S. (2008a): *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor.* London – New York: Verso.
- ŽIŽEK, S. (2007): How to Read Lacan. New York – London: W. W. Norton & Company.
- ŽIŽEK, S. (2008b): *Interrogating the Real.* Londo – New York: Continuum.
- ŽIŽEK, S. (2009): *Parallax View.* Cambridge: MIT Press.
- ŽIŽEK, S. (2008c): *Podkova nade dveřmi.* Výbor z textů. Praha: VVP AVU.
- ŽIŽEK, S. (2008d): *Sublime Object of Ideology.* London – New York: Verso.
- ŽIŽEK, S. (2000): *The Ticklish Subject.* London: Verso.

## HONNETHOVA KRITICKÁ TEORIE UZNÁNÍ

KRISTÍNA UVÍROVÁ, Katedra filozofie, FF Ostravská univerzita, Ostrava

Politics of identity and their struggles for recognition have come to dominate the political landscape. Honneth's work belongs the most important theories of recognition and social justice. His social theory is to provide an adequate account of actual fields of social conflicts.

**Keywords:** Honneth – Recognition – Justice – Critical theory

Pojem uznání zaujímá ústřední místo na poli současných debat sociální a politické teorie. Kořeny tohoto pojmu, které nalezneme již u Hegela, rozvinuli různými způsoby současní zastánci kritické teorie jako Herbert Mead, Frantz Fanon, Charles Taylor či Nancy Fraser. Nejvíce je však zájem o tento pojem patrný v pracích Axela Honnetha. Příčinami morální gramatiky sociálních konfliktů jsou u Honnetha, jak vidíme v jeho raném díle *Kritik der Macht*, sociální konflikty vně institucí a mocenské vztahy uvnitř moderních společností. Při pokusu o nalezení morální gramatiky sociálních konfliktů Honneth odmítá chápat tyto konflikty jako projevy lidské povahy v Hobbesově slova smyslu (Honneth 1996a, 16). V návaznosti na rané Hegelovy spisy a jeho koncepci uznání považuje za nejdůležitější nástroj sociálních vztahů uznání ve vztahu k péči, respektu a úctě ke všem sférám lidského života. Pokud se jednotlivci nedostává takovýchto forem uznání, není schopen sebeúcty a sebevědomého projevu, potřebného při participaci sebe sama ve společnosti a rozvíjení intersubjektivních vztahů. Projevy uznání umožňují ovlivňovat ego jednotlivce do té míry, že prostřednictvím internalizace obecné sociální normy, jež bude citlivá k individualizaci, budeme schopni nalézt kritéria pro sociální normy, které by byly schopny ve společnosti fungovat.

Pojem uznání je nutné považovat za proměnnou historickou konstantu. Praktickým příkladem z historie může být péče o dítě nebo partnera a otázka, zda neplacená práce byla vždy přijímána jako přínosná pro společenství, ve kterém byla vykonávána, a jak se postoj k práci v domácnosti změnil v průběhu 20. století. Jakým způsobem tedy stanovit takové normy, jež by byly uplatnitelné v době hodnotového pluralismu? Které by poskytly všem členům společnosti legitimní formy uznání, aniž by se zároveň staly dominantním

typem normativity, nezohľadňujúcim nároky jednotlivců či menšin ve společnosti? Společnost musí nutně uznat morální podmínky subjektivity a odmítout dominantní standardy, které v ní doposud převládaly. Sociální konflikty, které se týkají norem uznání, musí mít morální základ, schopný adekvátně zvýšit morální nároky dominantní společnosti ve prospěch rozvíjení identity jejich jednotlivých členů.

Honnethova teorie uznání je přínosná pro současnou diskusi o pojmu sociální spravedlnosti zejména z hlediska propojení jeho teorie s dalšími teoretickými tradicemi, které byly v minulosti velice významné při řešení konfliktů v oblasti bojů za uznání a pro výklad normativních standardů, které byly v dané době uplatňovány. Vnáší do veřejné praxe diskurs o morálních nárocích jednotlivců. Honneth zdůrazňuje důležitost veřejné sféry jako prostoru k rozpravě zahrnující osoby se zcela odlišnými názory na svobodu a blahobyt. Tyto principy následně začleňuje do sociálních jevů jako je rodina, občanská společnost, kulturní život ad..

Honneth zkoumá pojem uznání jako sebeuskutečnění individua, individuální svobodu. Spojuje jej s otázkou kulturního a sociálního kontextu a vychází při tom z revize Hegelových děl<sup>1</sup>, konkrétně jeho rané teorie mravnosti, přičemž se postupně nechává ovlivnit i pozdějšími díly tohoto autora. Přejímá základní principy Hegelovy teorie, zbavuje jí však jejího metafyzického zakotvení a vztahuje ke světu empirie. Hegelova teorie subjektivity mu pomáhá stanovit vztah mezi normativními nároky autonomní identity a jejich realizacemi skrze politiku. Hegelovou teorií intersubjektivity překonává limity Habermasovy teorie komunikativního jednání (Habermas 1971), kde postrádá pozice kontextu, ve kterém by se mělo jednání mezi subjekty odehrávat. Stupeň autonomie a sebeuskutečnění já, které je již od Kanta, Hegela, Fichteho předmětem zkoumání vztažnosti subjektu k předmětu, vidí Honneth, jak jsem již uvedla, v souvislosti se sociálně politickou teorií boje o uznání (Honneth 1996a, 17). Důkladnou analýzou těchto autorů, dochází Honneth k základním premisám pro stanovení podmínek autonomie jedinců ve společnosti. Honneth kritizuje Horkheimerovu a Adornovu „plně správní společnost a demokracii“<sup>2</sup>, stejně

---

<sup>1</sup> Srv. Hegel, W. F. (1991).

<sup>2</sup> „Totally administered democracy“ či „administered totality“, je chápána jako kapitalistická společnost, ve které jsou

jako Foucaultův pojem disciplinární moci i aspekty normativní reflexe moderní identity Taylora. Přesto tyto principy ve svých pracích zohledňuje a jsou pro něj velmi důležité. Svou analýzu staví takovým způsobem, že nejprve co nejlépe popíše instituce, sociální praktiky a vzory očekávání ve společnosti, které z nás činí adaptované autonomní subjekty. Poté určí legitimní principy morálního očekávání, zaručující co největší morální autonomii subjektů ve společnosti, a v posledku morální gramatiku bojů za uznání, jichž jsme v dnešní společnosti svědky. Tímto způsobem dochází k vymezení trojí morální zásady v moderních společnostech a vymezuje takto způsoby chování, které by měly vést ke stanovení principů uznání.

Honnethova teorie uznání je chápána jako syntéza materiálních i kulturních vzorců pojmu uznání. Jeho snahou je tento pojem natolik diferencovat, aby v současné době uspěl na poli kritické teorie. Kategorizuje jej tak, aby sladčoval nároky spravedlnosti s normativními cíli a zároveň aby byla tato diferencovanost pojmu schopna zachytit celou řadu sociálních problémů, které se ve společnosti vyskytují. Dle jeho názoru tak nedojde k obtížím mezi „symbolickými“ a „materiálními“<sup>3</sup> aspekty společenské reality, jelikož v podmírkách teorie uznání je vztah obou těchto stran posuzován jako historicky proměnlivý výsledek kulturních institucionalizačních procesů (Fraser, Honneth, 2004a, 149). Snahou je omlazení kritické teorie, která by měla vyhovovat současnemu hodnotovému pluralismu, projevujícímu se v době globalizace, kdy se značná část diskusí o spravedlnosti obrací k otázce, jakým způsobem mohou teorie spravedlnosti fungovat jako normativní a přitom nebourat představy individuů o dobrém životě.

Ve své koncepci dobrého života Honneth vymezuje obecné a nutné podmínky individuálního sebeuskutečňování, které zaručí jedincům možnost tohoto sebeuskutečnění dosahovat na základě autonomní volby (Honneth 2007, 147). Zároveň tyto podmínky zasazuje do faktu, že člověk, jakkoli je autonomní bytostí, je včleněn do lidské společnosti a vlastního sebeuskutečnění může dosáhnout jen za sociálního předpokladu interakce s jinými, partnerskými jedinci (Honneth 2010, 12). Utváření identity individua

---

vytvářeny různé falešné potřeby, které musí být splňovány systémem, jež je vytvořil. V takové společnosti zůstává dělnická třída neznalá povahy systému, který ji kontroluje, a proto není schopna plnit svou revoluční úlohu v Marxově slova smyslu. V dnešní době lze tento princip připodobnit k principu keynesiánství.

<sup>3</sup> Pod symbolickými aspekty spadají otázky lidských vztahů, dobrého života ad. Materiální aspekty jsou ekonomie, produkce, výroba ad.

probíhá takovým způsobem, že si subjekty osvojují standardizované reakce uznání. Jedinec se snaží vnímat sama sebe jako plnohodnotného a zároveň jedinečného člena společenství takovým způsobem, že se na základě komunikačních vzorů postupně ujišťuje ve svých specifických potřebách a schopnostech, jež jeho osobnost spoluvytvářejí. Subjekt je odkázán na společenství, ve kterém žije a jež je řízeno normativními principy vzájemného uznání. Pokud je tato rovnice sociálních vztahů porušena, dochází k zneuznání, které může vytváření individua poškozovat. „*Sociální porušování vlastní integrity, cti nebo důstojnosti představuje normativní jádro zakoušení bezpráví*“ (Honneth 2004, 171). Zaručení norem uznání a tedy i normativní integrace společnosti je uskutečňováno prostřednictvím institucionalizace principů uznání, které určují, jakým způsobem jsou individua začleňována do společnosti (Hrubec 2004).

### Tři sféry uznání

Zásadním termínem politické filozofie je pro Honnetha pojem uznání. Model jeho kritické sociální teorie je založen na třech základních typech normativních interakcí, které jsou podle Honnetha nezbytné pro plnou autonomii subjektů ve společnosti. V moderních společnostech rozlišuje Honneth tři základní morální zásady (sféry uznání – láska, právo, výkon), které musí být ve společnosti dodržovány, aby docházelo k plnohodnotnému uznání všech členů společnosti. Považuje je za sociální konstrukty naší společnosti, vytvořené díky historickému progresu mnoha generací a formující současné představy o tom, co znamená uznávat jeden druhého, s ohledem na různé aspekty subjektivních morálních přesvědčení a další činitele. Na základě přezkoumání historických a společenských teoretických výzkumů Honneth tvrdí, že tyto zásady jsou v současné době nezbytné pro formování praktických nároků uznání všech jedinců ve společnosti. Láska, právo a výkon tedy představují normativní jádro toho, čím Honneth definuje předpoklady realizace vlastní autonomie subjektu. Společenský život se řídí imperativem vzájemného uznávání. Sociální životní proces klade normativní tlak, který nutí jedince k postupnému odstraňování vzájemného zneuznávání, protože tímto způsobem je schopen vyjadřovat své stále se rozšiřující nároky. Postupné zvyšování životní úrovně v procesu historického vývoje tak

rozšiřuje vztahy individualizace a rozšiřuje pojem vzájemného uznávání. Tato hypotéza může být podle Honnetha stavebním kamenem fungující sociální teorie pouze za předpokladu akcí samotných členů skupiny, které budou vytvářet (prostřednictvím morálně motivovaných bojů sociálních skupin, které se budou pokoušet vytvářet institucionálně a kulturně rozšířitelné formy vzájemného uznání) normativní změnu vedoucí k napravení zneuznání, ideálně v rámci celé společnosti. „*Boj o uznání by se mohl stát silou, jež bude strukturovat morální uspořádání společnosti*“ (Honneth 1995b, 105).<sup>4</sup>

Při formování své teorie Honneth vychází z myšlenek George Herberta Meada a jeho sociální psychologie, díky které Honneth reformuloval Hegelův pojem boje za uznání. Mead má za to, že lidskou osobnost mimo přírodní a vrozené dispozice formuje převážně její interakce ve společnosti. Má tedy vliv na své vlastní jednání, plánování a chování a tím se významně podílí na svém vlastním vývoji. Zařazení člověka do sociální skupiny je tedy klíčové pro utváření lidské identity, která ho stimuluje k vlastnímu rozhodování a výkonům a učí ho interpretovat obecně přijímané požadavky skupiny (Fraser 2007, 78). Honnethova teorie tak při zohlednění teorií Hegela a Meada získává normativní základ, neboť se snaží vysvětlit procesy sociální změny skrze odkaz na normativní požadavky vzájemného uznávání. Honneth se snaží rekonstruovat pojmy uznání v návaznosti na Hegela a Meada, přičemž se zaměřuje na rozlišení forem sociální integrace v závislosti na tom, zda k nim dochází prostřednictvím citové vazby, garance práv nebo sdílených hodnot. Jeho cílem je nalézt po vzoru kritické teorie uplatnění těchto forem uznání (lásy, práva a výkonu) v praxi a spojit výsledky výzkumu v jednotlivých vědách pomocí empirických studií.

Historicky se tyto pojmy formují v procesu interakce sociálních aktérů. Jejich vzájemným působením dochází k morálnímu vzdělávání jedinců, kteří by měli zaručit spravedlivé uspořádání společnosti formováním vlastní intersubjektivity. Spravedlnost (v kontextu pojmu uznání) je tedy ideálním spojením realizace individuálních a skupinových diferencí a hodnot (Fraser 2007, 168). Pojem uznání by nám měl dopomoci k určení předpokladů dobrého života. Kritická teorie se dle Honnethova názoru nikdy nepokusila

---

<sup>4</sup> Z anglického překladu: “*Social struggle could become a structuring force in the moral development of society.*” (Honneth 1995b, 105).

koncepcuálně ujasnit, jaké jsou zdroje sociální nespokojenosti z normativního hlediska (Fraser 2007, 170). Společnost by proto měla umět naplňovat řadu normativních kritérií, vyplývajících ze zakořeněných požadavků, kladených na vztah sociální interakce (Fraser 2007, 168). Bez pevného normativního základu nelze identifikovat veřejné procesy ospravedlnování, jimiž by mohly být narušovány hluboko zakořeněné nároky, kladené na společenský řád (Fraser 2007, 170). Ten pak musíme v Honnethově pojetí chápat jako stupně vztahů uznání, kdy po určení stupnice těchto vztahů budeme moci ukázat, do jaké míry tento řád uznání způsobuje či řeší jednotlivé sociální konflikty, které pramení ze zneuznání.

Redistribuci veřejných zdrojů zahrnuje Honneth také pod pojmem uznání. Vychází přitom z kapitalistického chápání společnosti, která je pojímána jako institucionalizovaná forma uznání, ze které vychází dělení do tří sfér. Naznačíme si nejprve historicko-kulturní vymezení pojmu uznání, ze kterého jeho dělení na právo, lásku a výkon pramení. Dělení vychází z přechodu od stavovské ke kapitalistické společnosti, kdy lidé začínají zakoušet rozdílné sféry uznání. V předmoderních společnostech bylo právní uznání jedince spjato se sociálním, statusovým oceněním. Tato koncepce byla v měšťansko-kapitalistické společnosti rozmělněna (Honneth 2007, 176-195). Došlo ke změně normativního právního rámce díky zesílené moci trhu, čímž se uznání oddělilo od hierarchického hodnotového systému takovým způsobem, že byl pro celou společnost vytvořen jediný homogenizovaný právní rámec. Novověký model hodnot pak zapříčinil to, že se ve společnosti začaly prosazovat ekonomické zájmy proti původní cti a jednotlivec je hodnocen nikoli z hlediska příslušnosti ke skupině, ale na základě osobního výkonu ve struktuře industriálně organizované dělby práce (Honneth 2007, 183).

Nespravedlnosti potom vznikají na základě nedostatečného nebo neúplného legitimizačního rámce, který by vztahy uznání definoval. Spravedlnost spočívá v nároku uznání, které zajistí univerzální občanské svobody. Předpokladem tohoto požadavku je fakt, že každý člověk je schopen se adaptovat na nějakou formu konsensualní morálky, která je základem lidských práv a jež by měla být výtvorem kolektivní identity. Kolektivní identita pak obecně nezohledňuje individuální specifika jednotlivců, pouze skupinově sdílené charakteristiky, ze kterých pramení zneuznání ve

společnosti (Honneth 2007, 62). Honnethovým cílem je tedy vytvořit takovou koncepci uznání, jež se pokusí zahrnout tyto individuální i společné aspekty do jednotného rámce. Hierarchie uznání vychází z hodnot industriálního kapitalismu a nerovnoměrného rozdělení materiálních zdrojů, kdy Honneth má za to, že k etablování tří rozdílných sfér uznání dochází na základě propojení ekonomického systému s úctou a sociálním oceněním lidí ve společnosti. Na základě vymezení těchto tří forem pak mohou zneuznaní lépe uchopit normativní hlediska společnosti, jelikož dochází k většímu nárůstu individuality. Formuje tak morální rád kapitalistické společnosti. Ve světle těchto tří sfér mohou subjekty uplatňovat své specifické zkušenosti.

Honnethovu koncepci nelze dle mého názoru nazývat monismem, jak činí například Fraser, neboť jeho diferenciace typů uznání na tři sféry není synchronní. Honneth netematizuje termín přerozdělování jako pojem politické filozofie, tak jak to činí Fraser, protože chápe současnou kapitalistickou společnost jako vývojovou fázi jednotlivých stupňů uznání, tedy lásky, práva a výkonu, a nikoli ve smyslu jednoty či nějaké hlubší synchronity těchto os uznání. Osy uznání a jejich vzájemné rozdělení popisuje Honneth v knize *Kampf um Anerkennung* tak, jak naznačuje tabulka níže (Honneth 1995a).

Sféra uznání	LÁSKA	PRÁVO	VÝKON
<b>Dimenze osobnosti</b>	potřeba emocí	morální odpovědnost	vlastnosti a schopnosti
<b>Formy uznání</b>	základní vztahy - láska, přátelství	právní vztahy, práva	hodnoty společenství, solidarita
<b>Potencionál vývoje</b>	-	zobecnění, deformalizace	individualizace, vyrovnání
<b>Formy sebeuznání</b>	sebevědomí	sebeúcta	hrdost
<b>Formy zneuznání</b>	týrání zneužívání	aupření práva, vyloučení	očerňování, urážka
<b>Složky osobnosti</b>	psychická integrita	sociální integrita	čest, důstojnost

## Láska

Láska (love, intimate sphere) je pro Honnetha základní formou sebeuskutečnění a jádrem dobrého života jedince. Zakládá se na principu milující péče a přátelství, jež uspokojuje druhé a podporuje jejich sebevědomí. Představuje startovací čáru, proces individuální socializace jedinců a je rozhodující složkou pro uspokojení intimních, individuálních vztahů. Tato emocionální vazba, která je předpokladem schopnosti artikulovat ve společnosti své touhy a potřeby je založena na stavu vzájemného uznávání potřeb a schopností ve stavu vzájemné závislosti (Velek 1996, 15-17). Vliv na tento Honnethův přístup měla vedle Hegela a Meada<sup>5</sup> zejména feministická etika a její odmítnutí androcentrického řádu, přijetí rodiny a péče jako základního předpokladu plnohodnotné formy uznání a umožnění všem bez ohledu na pohlaví artikulovat své požadavky.

O pojmu „láska“ Honneth nehovoří pouze v omezeném slova smyslu jako o intimním či sexuálním vztahu, ale zároveň je nutné ji chápout jako primární vztah na bázi přátelství, rodinných vztahů. Stejně jako u Hegela i u Honnetha pojem lásky přesahuje klasickou definici romantického vztahu mezi milenci a vzájemné zakoušení lásky se vyznačuje péčí o druhé/ho v rámci jejich sjednocení a pocitů vzájemné vážnosti. Klíčem pro vědecké zhodnocení tohoto přístupu je chápání lásky jako „...*přítomnosti jednoho v druhém*“ (Hegel 1991, 57-64). Vztah lásky musí být bezpodmínečný. Základem této sféry je sebevědomí a vymezení subjektivity ve smyslu teorie Donalda Winnicotta (tedy ve smyslu teorie objektivních vztahů), kdy je pro formování zdravé osobnosti nejdůležitější vzájemná interakce a láska mezi matkou a dítětem v nejranějších fázích vývoje lidské osobnosti a její identity. Vztah mezi matkou a dítětem může být (z hlediska bojů za uznání) chápán jako půda sebedůvěry budoucího plnohodnotného člena společnosti, což v důsledku upevňuje, jak pojmově, tak sociálně, každou další formu vzájemného uznání. Nejlépe toto shrnují slova samotného Honnetha: „*Bez pocitu jistoty, že se o nás bude milovaný člověk starat i poté co se na nás stane nezávislým, je nemožné stát se pro milující osobu subjektem uznávajícím naši nezávislost. Zkušenosť uznání musí být vzájemným vztahem,*

---

<sup>5</sup> George Herbert Mead řeší ve své teorii klíčový vztah pojmu „uznání“ u Honnetha, a to vztah mezi člověkem a sociální skupinou, kdy je sociální interakce klíčovou pro vytváření zralé identity jedince (Miller 1999, 45-67).

*jelikož pro uznání je charakteristický oboustranný proces, ve kterém je ve stejnou dobu vydán jeden druhému, emočně připoután k milujícímu subjektu. Tak, v procesu uznání jako ustavujícími principu lásky, dojde k potvrzení vzájemné nezávislosti, jež je podpořena touto skutečnou reciproční péčí“* (Honneth 1996b, 107).<sup>6</sup>

Vztah lásky jako proces vzájemného uznávání má jednotlivé fáze. První fáze tzv. symbiotické jednoty (začíná ihned po narození dítěte) je definována jako doba, kdy je novorozeneček plně závislý na svém pečovateli: „*Zde jsou oba partneri odkázání jeden na druhého ve svých touhách a potřebách, nejsou schopni určit vlastní individualitu ve vztahu k druhému jedinci*“ (Honneth 1996b, 111).<sup>7</sup> Tato symbioza je posílena prostřednictvím citů matek, které po porodu pocitují, že jim chybí část jich samých. Druhá fáze tzv. relativní závislosti je specifikována jako pomalu rozvíjející se nezávislost, ve které dítě zjišťuje, že je oddělené a odlišné od svého prostředí. Začíná chápat osobní potřeby a nepotřebuje úplnou pozornost matky. Proces vedoucí k úspěšné individualizaci a autonomii je komplexem, postupně vyřazujícím jedince ze symbiotické prvotní fáze vývoje.<sup>8</sup> Vznikají základní vztahy lásky a přátelství například s vrstevníky, kdy jsou jednotlivci a jejich individuality ostatními schvalovány, uznávány a povzbuzovány. Třetí fáze začlenění jedince do společnosti nastává v době, kdy se člověk vztahuje ke společnosti, má nezávislý úsudek a uvědomuje si své morální povinnosti vůči ní. Osvojuje si chování, které je v souladu s právními ustanoveními státu a souborem sociálních a morálních norem a hodnot, které jsou považovány za nezbytné pro fungování spravedlivé společnosti a jejichž přijmutí a dodržování nám zároveň naznačuje další formy uznání, jež Honneth rozebírá.

U dítěte, které je v rámci skupiny či rodiči reprezentováno jako nežádoucí, se projevuje deprivace. Takový jedinec není schopen projektovat, co ve skutečnosti cítí, či co prožívá. Honneth v takovém případě hovoří

<sup>6</sup> Z anglického překladu: „*Without the felt assurance that the loved one will continue to care even after he or she has become independent, it would become impossible for the loving subject to recognize that independence. Because this experience must be mutual in love relationships, recognition is here characterized by a double process, in which the other is released and, at the same time, emotionally tied to the loving subject. Thus, in speaking of recognition as a constitutive element of love, what is meant is an affirmation of independence that is guided –indeed, supported – by care.*“ (Honneth 1996b, 107).

<sup>7</sup> Z anglického překladu „*Here, both partners are entirely dependent on each other for the satisfaction of their needs and are incapable of individually demarcating themselves from each other*“ (Honneth 1996b, 111).

<sup>8</sup> Winnicott k této fázi pojmenovává, že míra závislosti dítěte na matce se přechodně převádí na objekty, jako jsou například hračky, čímž se usnadňuje pro dítě přechod mezi fázemi. Srv. (Winnicott 1957, 48-64).

zejména o případech, kdy je jeden z rodičů narcistický a je schopen projevy dítěte interpretovat a hodnotit pouze z pohledu svých vlastních přání a potřeb. Takový člověk nehnadnotí dítě na základě toho, co ve skutečnosti cítí a prožívá, ale na základě toho co o něm soudí jeho okolí, jakým způsobem je jeho okolím oceňováno. Vývoj dítěte vzniká formou projektivní identifikace narcistického rodiče, díky čemuž se mohou v dospělosti objevit patologické jevy, jako nižší schopnost emoční a sociální adaptace, malá psychická odolnost spojená dokonce s rizikem rozvoje poruch osobnosti. Dítě a poté i dospělý jedinec zažívá pocity zneuznání, neboť není schopen vlastní emoční charakteristiky. Jeho identita (self) je formována na základě falešné intrapsychické reality.<sup>9</sup> Vybudování tzv. „pravého self“ je základním předpokladem k upevnění identity, sebeuskutečnění i seberealizaci a je velice podstatné pro to, aby byl člověk plnohodnotně uznán ze strany společnosti.

Láska je jedním z nutných předpokladů spravedlnosti kvůli svému iracionálnímu vydání se druhé osobě, čímž překračuje striktně logické pojetí spravedlnosti a zajišťuje tak nezištný princip reciprocity mezi osobami a společnostmi. Mezilidské vztahy, rodina, přátelství jsou předpoklady kvality vzájemného uznávání a vyžadují neustálou péči a zájem všech jejich aktérů (Winnicott 1965, 156)<sup>10</sup>. Samostatně není tento princip s to dostát požadavkům na spravedlivé uznání, ale je jeho nezbytným základem, který představuje půdu pro plnohodnotné uznání v Honnethově smyslu. Otázkou také zůstává, zda má být tento aspekt postaven odděleně jako princip vzájemné lásky mezi členy společnosti a jakou roli v tomto ohledu hraje Honnethova normativita. Pokud není láska opětována, či nedochází k správnému vývoji jednotlivce v sebevědomou bytost způsobem, jaký bylo popsáno výše, selhává základní aspekt jednoho z pilířů Honnethovi koncepce, protože láska jako taková nemůže být nijak nárokovaná, vyžadována či

<sup>9</sup> Naznačenou problematiku lze v praxi v současné době sledovat například ve stále častěji probírané tématice tzv. *Little Miss Perfect, Minimiss*. Neuskutečněně ambice matky projektují do svých dcer, na kterých můžeme od útlého dětíství pozorovat hned několik forem zneuznání. Jsou brány jako symboly, nezřídka dokonce sexuální, už v útlém dětíství a jsou do nich projektovány cíle, které si samy svobodně nevybraly, čímž dochází k tomu, že jejich důležitá část intrapsychické reality zůstává nepoznána či popřena. V dospívání jsou tyto dívky prokazatelně neschopny řešit emoční i jiné konflikty. Tímto dochází k frustraci, devalvacii a zneuznání.

<sup>10</sup> Honnethova východisko nalézáme u Hegela, který první typ uznání formuluje jako: „subjekt vůle je schopen prvně chápát sebe sama jako potřebnou bytost, toužící subjekt, jež chce zakusit pocit být milován.“ Z anglického překladu „*the volitional subject is able to experience itself for the first time as a needy, desiring subject only after having had the experience of being loved*“ (Honneth 1996b, 36). Láska se stává primárním vzájemným vztahem a to nejen geneticky ale i koncepčně. Celá cesta formulace sféry lásky je u Honnetha založena na důkladném čtení Hegela a vytváří v konfrontaci s jeho myšlenkami svůj vlastní model sociální teorie uznání.

dokoncē normativnē ustanovována sociálnim státem. Selhání v týchto prípadech je možné napravit zas a jen přijetím jedince takového, jaký je a uznat formu jeho osobnosti jako fakt v procesu uznání, aniž by byl nějakým způsobem devalvován například kvůli zanedbanému osobnostnímu rozvoji v období dětství či dospívání. Sebeuskutečnění jedince je tedy vázán na mnoho okolností sociální povahy.

## Právo

Na rozdíl od formy uznání, které je primárne získávána prostrednictvím vztahu lásky, uznání práva člověka se od ní dramaticky liší a proto je v Honnethově koncepci velmi důležité. Vedle projevu uznání, který se vztahuje k afektivní a emocionální složce uznání jedince, právo je založeno na historických základech a má primárne kognitivní charakter. Uznání práv se vztahuje k morální odpovědnosti jednotlivců v rámci komunity, společnosti. Práva neodkazují ke kvalitám či osobnostním vlastnostem a ctnostem člověka, ale jsou základním nárokem a předpisem společnosti, který zaručuje všem jejím členům stejný právní systém, který je „*Univerzálním zájmem všech členů společnosti!*“ (Honneth 1995b, 109).<sup>11</sup> Prostrednictvím přijetí a dodržení zákonů společnosti, povolených parametrů chování a jednání, jež nám stanovil stát, se zavazujeme dodržovat tento soubor sociálních a morálních norem a hodnot, což zajišťuje spravedlivý chod společnosti. Honneth se domnívá, že dospělí získávají prostrednictvím zkušenosti právního uznání možnost vidět obecné uznání vlastní autonomie (Honneth 1995b, 118). Respektování autonomie implikuje nezávislost v rozhodování do té míry, do jaké nám to umožní právní systém společnosti, aniž by docházelo z jeho strany k jakékoli manipulaci - a to ať ze strany samotného právního systému, který v principu upírá některým členům společnosti některá práva, tak v důsledku manipulace a kontroly lidí, kteří jsou vykonavateli a představiteli práva.

Honneth se domnívá, že u dospělých členů společnosti, kteří takovýmto způsobem získávají zkušenosti prostrednictvím právního uznání, můžeme zároveň vidět projevy vlastního respektu k této právům a projevy osobní autonomie. Zohlednění této autonomie implikuje nezávislost jedince v

---

<sup>11</sup> Z anglického překladu „*universalisable interests of all members of society*“ (Honneth 1995,109).

rozhodování a zároveň ho chrání před manipulací a omezováním ze strany druhých. Popření práv člověka vede k ohrožení integrity a sebeúcty jedince a zároveň mu přináší pocit, že postrádá status plnohodnotného partnera v interakci (Honneth 1990, 251). Porušení sebeúcty jedince a jeho intersubjektivních očekávání snižuje schopnost jedince plně a správně používat morální soudy, které mu byli vtisknutý společnosti. Pokud dojde k porušení této rovnováhy, dochází k devalvací intersubjektivních očekávání a snižuje se tak důvěra v celý právní systém a tím i ve společnosti jako takovou.

Honneth se snaží prostřednictvím konceptu práva nalézt empirickou podporu pro svou teorii uznání, jež mu pomůže vysvětlit sociální procesy a odlišit historický a psychologický vývoj vztahů vzájemného uznávání. Práva jednotlivců jsou chápána jako fungující forma praxe, zatímco psychologie je nutná k vysvětlení schopnosti s tímto právním systémem jednat. Honneth klade důraz na tzv. internalizaci sociálního systému, která je u jedinců nutná, aby byli schopni správně reagovat uvnitř sociálního jednání a komunikace a je zároveň předpokladem pro dodržování právního systému. „*Výjimečné historické situace — které představují například diskuse o občanských právech v padesátých a šedesátých letech v USA — (ve kterých) díky psychologickému uchopení právního uznání sebeúcty jedinců, jež byli vyloučeni z kolektivu, došlo k prolomení bariér, které přinesly mnoho významných publikací, ve kterých je řešena problematika práv příslušníků slabých sociálních vrstev, jež zažívají pocity degradace a sociální hanby, ze které se lze vymanit pouze aktivním protestem či vzdorem*“ (Honneth 1995b, 120-21).<sup>12</sup>

Důležité je identifikovat v právu tento stav disrespektu, který vychází ze zneuznání. Honneth při reformulaci a řešení problému nespravedlnosti v tomto ohledu vychází z občanských, politických a sociálních práv. Občanské právo zajišťuje jedinci ochranu osobnosti a rodiny, vlastnictví a přirozených lidských práv, např. práva osobnostního.<sup>13</sup> Každý je roven v uznání svého

---

<sup>12</sup> Z anglického překladu: "“Exceptional historical situations — such as the one represented by discussions in the civil rights movement of the fifties and sixties in the US — [in which] the psychological significance of legal recognition for the self-respect of excluded collectivities breaks to the linguistic surface: in the relevant publications one regularly finds talk of how the endurance of legal underprivileging necessarily leads to a crippling feeling of social shame, from which one can be liberated only through active protest and resistance.”( Honneth 1995b, 120-121).

<sup>13</sup> Podrobněji- občanský zákoník

přirozeného osobnostního práva, v jeho výkonu a ochraně, jakož i v nabývání svých soukromých práv a v jejich výkonu a ochraně. K nespravedlnosti dochází v takových případech, kdy jsou tato práva jedincům upírána nebo jsou nějakým způsobem omezována.

Nikdo nemůže mít svrchovanou soukromou moc nad jinými a právní principy jsou založeny na principech svobodné vůle v soukromé autonomii. Příkladem zneuznání a dehonestace v oblasti občanského práva může být například porušování či devalvace práva skupiny na specifické projevy své kultury. Politická práva umožňují občanům podílet se na vývoji a správě demokracie. Každý občan tak má právo participovat na politickém životě společnosti. Poslední složkou důležitou pro Honnethovu koncepci uznání práva je pojem práva sociálního, jež se vymezuje zárukou důstojné lidské existence. Jedná se o diskriminaci jednotlivců či skupin, kterým není zajištěn rovný přístup a šance k životnímu uplatnění bez ohledu na výchozí sociální postavení. Jako příklad můžeme uvést zejména odlišné přístupy zaměstnavatelů k určitým sociálním menšinám ve společnosti, či segmentace těchto skupin do určitých typů vzdělávacích zařízení.<sup>14</sup> Tyto tři složky právního uznání představují pro Honnetha kontinuální proces rozšiřování individuálních práv a jejich následnou objektivizaci, což je důkazem toho, že právo je dynamickým procesem. Základní myšlenkou je, že každý člověk musí mít svou vlastní zkušenosť s poskytnutím základních práv a být schopen psychicky přijmout odpovídající formu práv druhých. Jedinec, jehož práva jsou respektována, získává sebeúctu a tím respektuje i práva druhých.

Iris Marion Young k této problematice poznamenává, že uznání jedince jako plnohodnotného v právním jednání je stanoveno *pouze na základě jeho lidství*, nikoliv na základě nějaké příbuznosti, povolání či nějakého jiného svazku (Young 2000, 196). Shoduje se v tomto ohledu s Honnethem a jeho pojmem sociální solidarity, který počítá s právní rovností jako nezbytnou pro uznání jedince. Rovné právní postavení jednotlivců ve společnosti je dalším klíčovým principem, který Honneth zahrnuje pod svoje pojetí pojmu uznání. Právní uznání je vztaženo k rovným právům pro všechny členy společnosti a jeho základ tkví v moderních západních společnostech, jejichž právní

---

<sup>14</sup> Na mysli mám nedávno řešený konflikt v EU, kdy jsou romské děti automaticky bez ohledu na jejich inteligenční koeficient zařazovány do zvláštních škol, kde dochází k jejich segregaci a nejsou jim tak již od útlého dětství poskytnuty stejné výchozí podmínky jejich uplatnění.

principy byly ustanoveny po rozpadu stavovské kultury (Habermas 1971, 146). Každému individuu ve společnosti má být umožněno na základě spravedlivého uznání svobodně volit cestu vlastního života. Tento vztah nazývá Honneth „sebeúctou“, jež je charakterizována autonomií, kterou ostatní spoluobčané respektují. V rámci právního uznání dochází k procesu, kdy jsou jednotlivci právně uznáváni a dochází tak k podpoře jejich individualit. Právo je rozšiřováno na základě rozporu mezi obecným právem, které je ve společnosti stanoveno a právem, které postrádají některé vyloučené skupiny obyvatel. Spravedlivé uznání je pak závislé na stupni univerzality práva, přičemž právo se dle Honnetha rozšiřuje na čím dál tím větší počet členů a o nové právní principy (Honneth 2004, 176).

## Výkon

Dalším pojmem, který specifikuje uznání a má zajistit spravedlivou strukturu společnosti je „výkon“. Tento princip má hierarchický charakter, týkající se ocenění schopností, výkonu, kterými se individua ve společnosti odlišují. Výkon je proměnný v normativních principech sociální integrace, přičemž vedle činnosti ekonomicky nezávislých obyvatel se do této činnosti začleňují i jiné dimenze mimo finanční ziskovost (práce žen v domácnosti). Principem spravedlivé sféry uznání z hlediska výkonu je solidarita, která umožňuje každému individuu uvědomit si svou významnost v rámci celého společenství a to bez ohledu na čistě ekonomický zisk, který přináší. Schopnosti jedince jsou oceňovány ve společně sdíleném hodnotovém systému, jenž ale není pevně daný. Honneth proto považuje za kritérium tohoto hodnotového systému princip individualizace a sebeuskutečnění (Hrubec 2011, 59).

Rizikovým shledávám požadavek vynucené seberealizace v systémech kapitalistických společností, kdy je na občany západních společností kladen požadavek normativních očekávání individuální iniciativy spojený s úplnou odpovědností za rizika. Tímto je podkopána základní charakteristika sociálního státu ve prospěch úplné individualizace, ve kterém může opětovně dojít k deregulaci pracovního trhu na ekonomické principy a zneuznání profesí stojících mimo tuto sféru. Naopak výhodou této individualizace a deinstitucionalizace je rozvolnění striktních genderových rolí, čímž dochází

ke zpochybnení dominantního androcentrického řádu a zviditelnění minoritních kultur.

Princip výkonu a jeho vztažení k pracovní činnosti, na jejímž základě dochází ve společnosti k sociálnímu uznání, má zásadní význam pro postavení žen ve společnosti. Jejich podřízenost vůči mužům se jeví v perspektivě uznání jako klíčová. Práce v domácnostech a činnosti vykonávané zdarma jsou vyloučeny z principů uznání na základě výkonu, proto je potřeba redefinovat význam výkonu, který by se již neměl omezovat pouze na finanční zisk, ale zahrnul by přínos pro společnost a překonal by ztržnění tohoto pojmu (Bauman 2004, 93). Sociální solidarita neboli třetí dimenze uznání, jež je u Honnetha nazývána výkonem předznamenává formu sociální úcty, solidarity, která jedincům umožňuje pozitivně vnímat svou vlastní osobnost a schopnosti. Princip uznání výkonu je vázán na univerzální a spravedlivé rozdělení uznání v oblastech individuálního sebeuskutečnění, tedy dosažení různých forem seberealizace. Sebeuskutečnění jako část principu výkonu v otázce uznání chápe Honneth jako vlastní realizaci společenských cílů: „*Praktický vztah k sobě samému, a to takový, že zkušenost uznání dovoluje jednotlivci, aby dosáhl pocitu kolektivní pýchy či cti*“ (Honneth 1995b, 127).<sup>15</sup> Solidaritu, či skupinové uznání, lze tedy charakterizovat jako cestu, kterou lidé přispívají společnému cíli společnosti a to prostřednictvím „sdíleného horizontu hodnot“, který nám umožňuje respekt k jedinečnosti. Společně sdílené hodnoty nám v takovém případě přijdou smysluplné a nebráníme se tedy jejich přijímání. V moderních společnostech, zejména v těch liberálního typu, je výkon běžně chápán prostřednictvím práce člověka, ale je zhodnocováno i to, do jaké míry dosažení nějakého výkonu přispívá k sociálnímu dobru. Nespravedlnost tedy vzniká tam, kde moderní společnost posuzuje člověka pouze na základě výkonu. Nejčastějším typem této nespravedlnosti bývá práce žen v domácnosti. Takováto práce není adekvátně finančně zhodnocována a je chápána jako neplnohodnotná. Diskriminace ale vzniká i v rámci zaměstnání, kde dochází například k diskriminaci na základě věku, pohlaví, etnické, státní příslušnosti ad. (Thompson 2011, 23-27). V současné situaci je tento

---

<sup>15</sup> Z anglického překladu: “*The practical relation to self that such an experience of recognition allows individuals to attain is thus a feeling of group pride or collective honour*”(Honneth 1995, 127).

pilíř uznání velice významný, neboť zatímco uznání práva je pevně zakotveno v řádu společnosti a je tak výrazně snadněji dosažitelné, v současné době se v EU věnují ochraně diskriminovaných osob zejména neziskové organizace, neboť neexistují dostatečné právní úpravy pro jednoznačné řešení sporů, které se ocitají před soudy. Vidíme praktické propojení a vzájemnou souvztažnost pilířů uznání. Vzhledem k tématu globální spravedlnosti je pro nás zajímavá zejména diskriminace na základě státní příslušnosti. V současné právní legislativě mnoha členských zemích EU totiž dodnes existují předpisy či postupy, jež upravují např. postupy při zaměstnávání, počty pracovníků či funkce, které jim mohou být přiděleny. Při takovémto zneuznání jakékoli činnosti dochází k narušení sebeúcty jedince, ztrátě cti, důstojnosti i vyřazení ze sociálního života.

## Závěr

Shrneme-li si Honnethova východiska, formuluje takovou hypotézu, jež nachází emancipační potenciál lidských interakcí v normativních očekáváních aktérů sociální komunikace. Analýza sociálních konfliktů, nespravedlností ve společnosti, je u tohoto myslitele založena na jevu každodenního zakoušení zneuznání a devalvace jednotlivců. Jsou narušována jejich implicitní normativní očekávání, která by jim zajistila dobrý život. Kritickou metodou dochází k univerzální koncepci komunikativní rationality, jež procedurálně sjednocuje rozlišné oblasti nároků na platnost bez vkládání konkrétních myšlenkových obsahů vně těchto požadavků. Honneth reformuluje Habermasovy myšlenky a projekt osvícenství takovým způsobem, že vytváří pomocí racionálních procedur normativně zaměřenou realitu dobrého života.  
*„Osvícenství se bude schopno prosadit pouze tehdy, pokud empiricky prokáže, že se již skutečně stalo integrálním prvkem sociální praxe“* (Honneth 1987, 699).

Tímto způsobem se propojují teorie individuálního rozvoje osobnosti a teorie sociální přeměny společnosti, čímž dokládá koncept utváření identity jednotlivce získáním vzájemného uznání od subjektů, se kterými individuum vstupuje do sociální interakce. Honnethova analýza univerzálních podmínek procesu integrace do společnosti, umožňujících nastolení vztahů vzájemného uznání, má čistě normativní charakter. Základem vzájemného uznání je pak

reciprocity among members of society in all three spheres of the concept of recognition. This recognition is not established by a firm command, but normativity changes in the context of specific social situations (Honneth 1996a, 54).

## Literatúra

- BAUMAN, Z. (2004): *Individualizovaná společnost*, Praha: Mladá Fronta.
- FRASER, N., HONNETH, A. (2004): *Přerozdělování nebo uznání?*. Praha: Filosofia.
- FRASER, N. (2007): *Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerozdělování, uznání a reprezentace*. Praha: Filosofia.
- GIDDENS, A. (2010): *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- HABERMAS, J. (2000): *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: Filosofia.
- HABERMAS, J. (1971): *Teorie komunikativního jednání*. Praha: Filosofia.
- HEGEL, F. W., (1991): *Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University.
- HONNETH, A. (1995a): *Odváčená strana spravedlnosti. Habermas a etická výzva postmoderney*. Praha: Filosofia.
- HONNETH, A. (1995b): *The Fragmented World od the Social: Esa in Social and Political Philosophy*. New York: Suny Press.
- HONNETH, A. (1996a): Sociální filosofie a postmoderní etika. Praha: Filosofia.
- HONNETH, A. (1996b): *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Polity Press.
- HONNETH, A. (2000): *Sufferin from indeterminancy*. Assen: Van Gorcum a Comp. B. V.
- HONNETH, A. (2010): *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Princeton: University Press.
- HRUBEC, M. (2011): *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: Filosofia.
- MILLER, D. L. (1999): *The Individual and the Social Self: Unpublished Essays by G. H. Mead*. Chicago: University of Chicago Press.

- TAYLOR, Ch. (1994): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia.
- WINNICOTT, D. W. (1957) *The Child and the Family*. London: Tavistock.
- THOMPSON, S. (2011): *The Politics of Misrecognition*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- VELEK, J. (1996): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofie.
- YOUNG, I. M. (2000): *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford university Press.

## PROBLÉM DVOCH PODÔB PRIESTORU PODĽA M. ELIADEHO

LUCIA ZIMANOVÁ, katedra filozofie, FF UKF, Nitra

Eliade's clarifying of profane and sacred diversity took place at several levels. One of these was a space, where he wanted to distinguish sacred space from the profane space. We will try to advert the difference which is between the secular and religious space, but also point out the common features which they have. We will ask, to what extent the profane space is desacralization, and how this issue is perceived today. Vice versa, if today, we still perform certain acts to sacralize our space as it was in archaic societies. We will find out, if the profane space has its strong points that anchor it somewhere, or if it is really just a homogeneous space from which the sacred space is strictly excluded.

**Keywords:** Space – Profane – Sacred – Sacralization – Hierophant

**1. Hierofania a priestor.** Na úvod všetkých úvah o rozdielnosti, či príbuznosti pojmov profánný a sakrálny je dôležité zamyslieť sa, aký postoj k nim vôbec zaujmeme. Eliade vo svojom diele *Profánne a sakrálne* vymedzil tri najčastejšie prístupy k vzťahu týchto dvoch pojmov, a to na základe nasledovných stanovísk, ktoré k nim môžeme zaujať:

1. Do akej miery sa sakrálne môže stať profánnym;
2. Profánne ako kontinuita sakrálneho;
3. Odmietnutie protikladu profánneho a sakrálneho (Eliade 2006, 9).

Prvý bod vypovedá o tom, či a ako je možné desakralizovať sakrálne a meniť ho tak na profánne. Otázky, ako tento proces prebieha a k čomu priňom dochádza, zodpovieme neskôr. Druhý bod vypovedá o možnosti, že profánne je len plynulým pokračovaním toho, čo bolo v minulosti chápané ako sakrálne, avšak pod silou doby sa prestal klášť dôraz na sakrálne a vyzdvihol sa profánný pôvod javov a vecí. Prechod medzi nimi je však plynulý a nadväzný. Čím viac ubúda sakrálnych prvkov, tým viac pribúda profánnych. Tretie stanovisko znamená absolútne odmietnutie nutného protikladu medzi profánnym a sakrálnym. Zjednodušene, neberieme ich ako striktné protiklady, ktoré nemajú nič spoločné. V profánom vždy nájdeme niečo sakrálne a v sakrálnom profánne. Čím sa od seba líšia, je miera toho, ako veľmi sú profánnym alebo sakrálnym, vždy však majú niečo spoločné. Nie je medzi nimi absolútna dichotómia.

Z Eliadovho delenia však vychádza otázka, čo je tým rozdielom, na základe ktorého odlíšime sakrálne od profánneho? Aký je hlavný určujúci znak, ktorý jasnejšie poukáže na to, čo ešte môžeme označiť sakrálnym a čo už nie? Pri snahe prvotne zodpovedať na túto otázku nachádzame odpoveď,

ktorá sa značne opiera o fenomenologický obraz sveta, keď Eliade tvrdí, že sakrálné je skúsenosťou iného rádu, ako skúsenosť prirodzená (Eliade 2006, 11). Lenže len takáto odpoveď by nás nemohla dostatočne uspokojiť a vysvetliť základné rozdiely v profánom a sakrálnom priestore. Preto Eliade operuje s pojmom *hierofania*.

Hierofania vo svojej podstate znamená prejavovanie sa sakrálneho, ukazovanie sa toho, čo je náš skutočný svet, mimo to, čo je nám zmyslovo známe a každodenne predkladané. Jej špecifikom je, že je úzko spätá s *náboženskou skúsenosťou*, cez ktorú sa nám určitá súčasť sveta môže javiť ako posvätná. Tým pádom môžeme o sakrálnom uvažovať ako o tom, čo sa prejavuje hierofaniou a vyžaduje si od človeka náboženskú skúsenosť. Zároveň je tým, čo je skutočné, pretože prináša do chaosu poriadok. V hierofanii sa človeku zjavuje niečo, čo dovtedy nepozná, s čím bežne neprichádza do styku: „Hierofánia je vždy manifestáciou čohosi iného, čo nepatrí k tomuto svetu, aj keď sa zjavuje v predmetoch prirodzeného sveta. Predmet, ktorý zjavuje *sacrum*, sa stáva hodnotovo čímsi iným, aj keď figuruje v kozmickom prostredí“ (Komorovský 1995, 588). Je teda čímsi, čo sa odlišuje od profánnego, je zrejmé, že nepochádza z neho a je prejavom ničoho vyššieho, čo do nášho prirodzeného sveta preniká len cez hierofaniu.

Naproti tomu profánné je to, čo nie je skutočné, práve naopak, len sa ako skutočné tvári. „Sakrálné si človek uvedomuje, pretože sakrálné sa prejavuje, ukazuje sa ako čosi úplne odlišné od toho, čo je profánné“ (Eliade 2006, 12). Lenže je ľažké hovoriť o definíciách profánnego a sakrálneho bez určenia platformy, z ktorej by sme vychádzali. Vychádzame z Eliadovho diela a tak si musíme určiť, že pozornosť budeme venovať konkrétnie prejavom hierofanie vzhľadom na priestor, v ktorom sa odohráva ľudský život. Priestor, ktorý môže byť sakrálnym alebo profánnym. Z toho vyplývajú otázky, kedy hovoríme o profánom a kedy o sakrálnom priestore? Ako sa prejavujú v živote človeka a či profánný a sakrálny priestor vedome, alebo nevedome, rozlišujeme aj dnes? Ak chceme tieto otázky zodpovedať, musíme sa pozrieť hlbšie na to, ako ich Eliade chápal. Prvou východiskovou tézou preto bude, že profánné a sakrálné Eliade chápal ako dve modality bytia na svete, ako dve skutočnosti bytia v dejinách človeka (Eliade 2006, 15). To znamená, že

profánne a sakrálne je prítomné v živote človeka či už si ich uvedomuje, alebo nie. Zároveň ide o spôsoby bytia na svete a to buď bytie profánne, ktoré odmieta všetko sakrálne, alebo ako bytie sakrálne, podriadené hierofanii, prejavom sakrálneho a teda posvätnu v akejkoľvek podobe.

Lenže nepoložili sme si najzákladnejšiu otázku: Ako je vôbec možné rozlišovať profánnu priestor od priestoru sakrálneho? Práve tu vystupuje problém homogenity priestoru. Kým pre náboženského človeka je priestor nehomogénny, obsahuje zlomy, profánnu priestor sa vyznačuje práve tým, že je homogénny, jednoliaty, predstavujúci chaos. Zlomy v sakrálnom priestore rozčleňujú priestor na to, čo je sakrálne a to, čo je mimo „bezpečnú zónu“, čiže je nepoznané. To je priestorom chaosu, z pohľadu ktorého však priestor členení nie je, je homogénny, nenájdeme v ňom žiadne zlomy (zlom je vlastne prejavom hierofanie, a teda sa v profánnom priestore ani nemôže vyskytovať) a teda priestor je nečlenený, rovnorodý. Na tomto mieste si môžeme všimnúť najzákladnejší rozdiel profánneho a sakrálneho priestoru – v ponímaní homogenity a toho, čo pre náboženského človeka predstavuje. Hľadať jasnú hranicu medzi oboma druhmi priestoru u Eliadeho nie je možné, pretože oba priestory sa navzájom prelínajú. Možno by sme mohli brať ako hranicu medzi profánnym a sakrálnym práve hierofaniu, keďže skrz ňu sa z profánneho priestoru utvára priestor sakrálny: „Hierofania sa od profánnej skutočnosti líši nie svojím predmetným obsahom, ale spôsobom, akým je daná náboženskému aktu. Vymedzenie hranice medzi sakrálnym a profánnym je pre ňu v podstate zákonité – aj keď neexistuje žiadnený zákon, ktorý by v podstate určoval, kadiaľ táto hranica vedie“ (Schaeffler 2003, 86). Problém vymedzenia hranice profánneho a sakrálneho priestoru teda spočíva v tom, že nemôžeme presne určiť, pokialt táto hranica vedie a kde sme už na čisto profánnom „území“.

Kým profánnu priestor predstavuje niečo, čo nemá nijaký záchytný bod, je jednoliate, bez predelu, niečoho, o čo by sa človek mohol ukotviť, sakrálny priestor predstavuje miesto prejavu hierofanie, to, kde je možné zažívať posvätno, čo dáva človeku pevný bod, určuje poriadok a tým, že sa „vynára“ z homogénneho priestoru, narúša ho a sám sa stáva nehomogénnym.

**2. Skúsenosť profánneho a sakrálneho priestoru.** Zaujíma nás, na čom je založená náboženská skúsenosť nehomogénneho, sakrálneho priestoru. Náboženská skúsenosť tohto priestoru, podľa Eliadeho, znamená: „...praskúsenosť, ktorá zodpovedá „založeniu sveta“ (Eliade 2006, 18). Prejavom sakrálneho je už spomínaná hierofania, ktorá zodpovedá zárezu do dovtedy homogénneho priestoru, v ktorom odhaľuje absolútnu skutočnosť, ktorá je opakom k skutočnosti homogénneho priestoru (tá je nezmerateľná). Jasne vyjadrené: „Prejav sakrálneho ontologicky zakladá svet“ (Eliade 2006, 18). Tento proces vytvorenia sveta je možný len vtedy, keď sa naruší homogenita profánneho priestoru. Tú narúša hierofania, prejav sakrálneho, ktorá do priestoru prináša a teda sama vytvára *pevný bod*. Tento pevný bod je orientácia, na základe ktorej je možné dianie v sakrálnom priestore. Predstavuje orientačný bod pomocou ktorého (a od ktorého) sa veci dejú a tak náboženský človek získava skúsenosť sakrálneho priestoru. Hierofania narúša homogenitu profánneho priestoru a tým v ňom vytvára priestor nehomogénny s pevným bodom, ktorý je prejavom absolútnej skúsenosti, od ktorej je odvodené všetko sakrálne dianie, ako aj konanie náboženského človeka. Práve toto je prvou modalitou bytia na svete – sakrálne bytie. Sakrálne sa prejavuje cez znamenia, ktoré sa ukazujú ako *theofánia* – ako niečo božské, posvätné, premietané cez zlom do homogénneho priestoru. Ak sa toto znamenie neukáže samo, archaický človek si ho dokáže prostredníctvom rôznych rituálov vyvolať. Najdôležitejšie však je, že: „...ľudia teda nie sú vo voľbe posvätného pozemku slobodní: ľudia ho iba hľadajú a objavujú vďaka tajuplným znameniam“ (Eliade 2006, 23).

Opačne je na tom profánnyy priestor, ktorý je homogénny a nenarúša ho žiadnen kvalitatívny zlom, či pevný bod. Javí sa ako nekonečné pole bez možností. Eliade svoju pozornosť upriamil na rozdiel v chápání skúseností v sakrálnom priestore od skúsenosti v priestore profánnom. Zaujala ho skúsenosť priestoru nenáboženského človeka, ktorý odmieta sakrálnosť sveta a s ním aj priestor sakrálny. Svoj profánnyy priestor považuje za priestor, v ktorom absentuje náboženská skúsenosť. Je niečo také možné? Bola by možná desakralizácia do takej miery, aby bol priestor len profánnym? Podľa Eliadeho nie, ani profánnyy priestor sa nedá úplne desakralizovať a vždy v ňom nájdeme prvky sakrálneho vnímania skutočnosti: „Uvidíme, že aj tá

najdesakralizovanejšia existencia nesie v sebe stále ešte stopy náboženského hodnotenia sveta“ (Eliade 2006, 19). Napriek tomu je podstatou profánnej skúsenosti priestoru snaha o udržanie jeho rovnorodosti. Pevný bod v ňom nielenže nenájdeme, ale v tomto type priestoru ani nemá svoje ontologické opodstatnenie. Vzniká tu len a jedine na základe potreby, nie je však niečim skutočným, čo by dávalo profánnemu priestoru status skutočného bytia. Pevný bod v profánom priestore je len niečim dočasným, čo sa mení podľa potrieb, ktoré chce nenáboženský človek dosiahnuť a po ich naplnení sa zmení zase na niečo iné, je však stále tým istým homogénnym, neukotvuje existenciu človeka k niečomu. Naopak, v sakrálnom priestore je pevný bod tým, čo ukotvuje existenciu človeka, a tým z nej robí existenciu skutočnú. Symbolizuje založenie sveta, a to konkrétnie skutočného sveta. Preto môžeme tvrdiť, že v profánom priestore nie je prítomný nijaký vzorový model, nepresahuje doň sakrálne a ani hierofania. Činnosti, ktoré boli v archaickej dobe sprítomňované obradom, dnes: „...prešli dlhým procesom desakralizácie a moderných spoločnostiach sa stali profánnymi...“ (Eliade 1993, 25).

Považovať tieto dva typy priestoru za absolútne dichotómiu by bol veľký omyl. Ich základným rozdielom je súčasť skúsenosť, s ktorou ich človek náboženský a nenáboženský vníma, avšak bez prvotného homogénneho priestoru by sa nemohol vyčleniť priestor sakrálny. Hierofania sa prejavuje ako zlom v homogénnom, ktoré pretvára na nehomogénne, vytvára pevný bod a stáva sa akýmsi prahom medzi profánnym a sakrálnym priestorom. Na tomto prahu prichádza k transcendencii profánnego priestoru do priestoru sakrálneho. Tento proces Eliade popísal nasledovne: „Každý sakrálny priestor predpokladá nejakú hierofaniu, nejaký zlom posvätna, ktorého dôsledkom je vydelenie určitého územia z okolitého prostredia a jeho kvalitatívne rozlíšenie“ (Eliade 2006, 21). Lenže s niečim podobným sa môžeme stretnúť aj v profánom priestore pri nenáboženskom človeku. Za svoj život si z neho tiež vyčleňuje určité „pevné body“, ktoré kvalitatívne odlišujú svoj priestor od ostatného, homogénneho, profánnego priestoru. Mohli by sme namietať, že tieto „pevné body“ nie sú transcendenciou sakrálneho, ale pre profánnego človeka nadobúdajú rovnako silný význam, aký majú pevné body v sakrálnom priestore. Rovnako sú stále a dávajú mu

pocit istoty toho, že niekam patrí, dávajú hodnotu jeho skutočnosti, existencii. Takýmto najtypickejším „pevným bodom“ môže byť miesto, kde človek vyrastal, ku ktorému sa v duchu stále vracia ako k miestu svojho pôvodu a má preňho zvláštnu hodnotu. Je zvláštnym priestorom v homogenite profánneho.

**3. Vzťah profánneho a sakrálneho priestoru.** Ako sme už naznačili, tradičné, archaické spoločnosti rozlišovali dva typy priestoru, ktorými prene boli chaos a kozmos. Chaos predstavoval to neznáme, čo je mimo „nás svet“, neplatí v ňom žiadny poriadok a z čoho je možné mať obavy, pretože tam číha nebezpečenstvo nepoznaného. Kozmos je oproti nemu obývané územie, to, čo je človeku známe, je to „nás svet“, v ktorom je poriadok, riadi sa určitými pravidlami a je človeku dôverne známy. Napriek tomu si podľa Eliadeho nie sú tieto dva typy priestoru cudzie a prevláda medzi nimi určitý vzťah. Tento ich vzájomný vzťah vychádza z toho, že pôvodne bol všetok priestor chaosom. Aby sa z jeho časti stal kozmos, bolo potrebné prejavenie sa sakrálneho. Prostredníctvom hierofanie sa z homogénneho priestoru mohol vytvoriť priestor nehomogénny, teda taký priestor, v ktorom je už jasne prítomný predel medzi chaosom a kozmosom: „Svet (t.j. „nás svet“) je univerzom, v ktorom už prišlo k prejavu sakrálneho a kde je v dôsledku toho možný a opakovateľný zlom medzi rôznymi úrovňami“ (Eliade 2006, 24). Pre archaické spoločnosti to, čo nie je naším svetom – čo nie je kozmom, svetom ani nie je.

Aby nastala zmena a priestor sa zmenil chaosu na kozmos, je nutný nejaký akt. Týmto aktom bol prvotne božieho aktu stvorenia, kedy sa z chaosu stával kozmos. Napodobňovaním božieho aktu stvorenia je však možné vytvárať z chaosu kozmos stále, keďže vlastne ide o prejavovanie sa hierofanie, ktorá vytvára v predtým nepoznanom, beztvarom svete spomínaný pevný bod, od ktorého sa následne odvíja život v jeho blízkosti: „Je dôležité pochopiť, že kozmizácia neznámych území je vždy ich sakralizovaním: usporiadanie určitého priestoru je opakováním exemplárneho diela bohov“ (Eliade 2006, 25). Z toho vyplýva, že obývanie nejakého priestoru znamená, že z chaosu sa vytvára kozmos prostredníctvom napodobenia aktu stvorenia sveta. Týmto napodobením sa do homogénneho, profánneho priestoru spraví *zlom*, cez ktorý sa prejaví sakrálne, a tým sa

tento novovzniknutý sakrálny priestor odlíši od okolitého, profánneho priestoru. Celý proces je vlastne znova vytváraním sveta, a teda participovaním na božom diele. Akt stvorenia sveta pre archaického človeka znamená určitý archetyp, ktorým sa nadobúda realita, a ktorým sa niečo stáva skutočným. Týmto archetypom je práve boží akt stvorenia sveta, ktorým sa sakralizuje dovtedy neznámy, neobývaný priestor predstavujúci chaos. Preto aj obývanie určitého územia znamená premeniť chaos v kozmos, v poriadok, ktorý je už skutočným bytím. Stáva sa reálnym a imitácia aktu stvorenia sveta, privolanie prejavu hierofanie, a teda prítomnosť sakrálneho dáva priestoru realitu: „...každé územie, obsadené preto, aby bolo osídlené alebo využité ako „životný priestor“, je predovšetkým premenené z „chaosu“ v „kozmos“, čo znamená, že pomocou rituálu je mu prepožičaná „forma“, ktorá mu poskytuje *realitu*“ (Eliade 1993, 14). Rituálne napodobený boží akt stvorenia sveta je prebudením hierofanie v dovtedy homogénnom priestore, ktorému sa dáva realita. Túto realitu získava len vďaka tomu, že sa cez rituálny akt stáva participujúcim na transcendentnej realite, z ktorej čerpá skutočnosť.

Môžeme si položiť nasledovné otázky: Čím je vytvorenie zlomu do profánneho priestoru? Na základe čoho zlom pretvára priestor? Eliade odpovedá, že zlom, táto hierofania, je prejavením sa všetkých troch kozmických úrovní (Eliade 2006, 28). Týmito úrovňami sú zem – ako nás svet, nebo a podsvetie. V zlome sú prepojené navzájom, a tak čím je človek bližšie k zlomu, tým bližšie je k prechodu medzi všetkými tromi úrovňami a tak zlom predstavuje stred sveta. Na tomto základe sa vytvára kozmologický obraz sveta, je to miesto, kde sa transcenduje sakrálne, boží akt stvorenia sveta, poriadku. Stred sveta nie je ničím iným, ako zlomom hierofanie, miestom, kde sa prejavujú všetky tri kozmické úrovne zároveň. Stred sveta je tým, čo spája profánnyy a sakrálny priestor, pretože práve v ňom sa narúša profánnyy priestor a vzniká priestor sakrálny, ktorý predstavuje skutočnosť par excellence a tak: „...usadiť sa na určitom mieste znamená to isté, ako založiť svet“ (Eliade 2006, 35). Medzi profánnym a sakrálnym priestorom vzniká vzájomný vzťah napriek tomu, že sa líšia spôsobom vnímania reality. Kým náboženský človek chce byť čo najbližšie k stredu, k hierofanii a sakrálnemu, nenáboženský človek ich nevníma,

nepripisuje im význam a žije si vo svojom, pre náboženského človeka neskutočnom svete, v ktorom absentuje bytie. Keď sa zamyslíme nad týmto tvrdením, musíme usúdiť, či je práve stred tým miestom z ktoré plynne všetko reálne bytie. Zároveň nám z týchto myšlienok vyplýva záver, že čím je človek od stredu vzdialenejší, tým sa realita stáva akoby slabšou. A naopak, čím sa človek k stredu viac približuje, tým dáva svojej existencii, svojmu priestoru väčší význam. „Cesta je strmá a plná nebezpečenstva, pretože predstavuje v skutočnosti obrad prechodu profánneho k sakrálnemu, tj. od človeka k božstvu. Dosiahnutie „stredu“ sa rovná posväteniu, iniciácií; po existencii, ktorá bola ešte včera profánnou a iluzórnu, nasleduje existencia nová, reálna, trvalá a účinná“ (Eliade 1993, 19).

Lenže aký význam ma stred sveta dnes? Chce sa dnešný človek stále viac a viac priblížiť k stredu sveta, znamená preňho ešte niečo významné? Na základe Eliadeho diela môžeme tvrdiť, že kým v archaických spoločnostiach sa z profánneho priestoru vytváral sakrálny priestor, dnes sa tento proces obrátil. Miesto vytvárania nehomogénneho priestoru sa dnešná doba vyznačuje snahou o homogénny priestor, a tak prichádza k procesu desakralizácie. Eliade uvádza príklad zmeny významu obydlí, ktorých snahou nie je to, aby sa čo najviac priblížili k stredu sveta. Stali sme sa „otrokmi ich funkčnosti“, nezaujíma nás ich hlbší význam, dôležitá je ich užitočnosť. V priemyselnej spoločnosti prichádza k desakralizácii kozmu pod vplyvom vedeckého myslenia, avšak podľa Eliadeho: „...je obydlie vždy sakralizované faktom, že predstavuje *imago mundi* a že svet je božským stvorením“ (Eliade 2006, 38). Toto platí stále, aj v dnešnej, civilizovanej spoločnosti. Zásadný rozdiel však prichádza vtedy, keď sa profánneho človeka na sakralizáciu opýtame. Odmieta jej prítomnosť vo svojom živote v akejkoľvek podobe, jeho cieľom je desakralizácia svojho života. Snaží sa o „očistenie“ svojho sveta tým, že z neho vytlačí všetko sakrálne. Za novodobú desakralizáciu môže viaceri faktorov, medzi nimi aj konzumný spôsob života, ktorý v človeku potláča príslušnosť k sakrálnemu a pripúšťanie si jeho vnímania. „Je znakom desakralizácie sveta, nedostatku zmyslu pre *sacrum*, pre božské, *sensus numinis*, keď mysenie a vedomie moderného človeka uviazlo v chaotickom relativizme, v ktorom sa stráca aj taká vysoká hodnota, ako je posvätnosť života“ (Komorovský 1995, 591).

Dnešný človek desakralizuje svet teda nie len úmyselne, ale predovšetkým tým, že si prestáva sakrálne uvedomovať a chápať ho ako súčasť svojho každodenného života. Možno práve to povedie k úplnej desakralizácii, aj keď takéto predstava nám stále môže byť nanajvýš zvláštna. Ak sa však hranica medzi sakrálnym a profánnym bude naďalej prelínat, môže sakrálne „zmiznúť“ v profánom. (Schaeffler 2007, 427).

Vynára sa otázka, ako si obydlia sakralizujeme dnes? Podľa všetkého naozaj len tým, že sú vytvárané vo svete, ktorý je božským stvorením a tento fakt je v nich prítomný aj pri snahe o čo najširšiu desakralizáciu. Hoci človek priemyselnej doby pokladá obydlia (byty) za „stroje na bývanie“, je na omyle, pretože: „obydlie nie je „stroj na bývanie“: je to univerzum, ktoré človek buduje tým, že napodobňuje paradigmické dielo bohov – stvorenie sveta, kozmogóniu“ (Eliade 2006, 41). Robí to však vedome? A v čom toto vytváranie univerza spočíva? Eliade toto tvrdenie pripisuje len náboženskému človeku, lenže aj nenáboženský človek si vytvára svoj vlastný svet, v ktorom síce môže popierať explicitnú prítomnosť snahy o napodobenie božieho aktu stvorenia sveta, nič to však neuberá na tom, že práve tak koná. Typickým aktom dnešného sakralizovania obydlia či inej stavby – akéhokoľvek pretvorenia priestoru na priestor iný, je kolaudácia. Kolaudácia je aktom sakralizácie priestoru a symbolizuje začiatok niečoho nového a tento význam si udržiava aj v dnešnej dobe. Všetky rituály týkajúce sa chrámov, miest a budov majú svoj pôvod v praskúsenosti so sakrálnym priestorom, preto sa objavujú v správaní ľudí dodnes.

Našou snahou je všimnúť si rozdiel v prístupoch k obom priestorom z pohľadu náboženského aj nenáboženského človeka. Kým náboženský človek potrebuje svoj svet sakralizovať, čo najviac ho priblížiť k stredu sveta a určiť si v ňom pevný bod, nenáboženský človek má tendenciu svet desakralizovať. Avšak, či už vedome, alebo nevedome aj on si v ňom vytvára určité pevné body, vytýcuje si stred svojho sveta a sakralizuje ho. Medzi profánnym a sakrálnym priestorom vzniká vzájomný vzťah, napriek tomu, že sa líšia spôsobom akým sa v nich vníma realita. Kým náboženský človek chce byť čo najbližšie k stredu, k hierofanii a sakrálemu. Lenže ak

je práve stred tým miestom, z ktoré plynne všetko reálne bytie, čím je človek od stredu vzdialenejší, tým sa realita stáva akoby slabšou.

## Literatúra

- ELIADE, M. (2006): *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOY MENH.
- ELIADE, M. (1993): *Mýtus o věčném návratu*. Praha: OIKOY MENH.
- KOMOROVSKÝ, J. (1995): *Archaická ontológia v religionistickej konceptii Mirceu Eliadeho*. *Filozofia*, 50, (11), 585-592.
- SCHAEFFLER, R. (2003): *Filosofie náboženství*. Academia. Praha 2003.
- SCHAEFFLER, R. (2007): *Náboženská kreativita a sekularizace v Evropě od osvícení*. In: *Dějiny náboženského myšlení IV*. Praha: OIKOY MENH.

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov grantového projektu UGA č I-13-206-02. „Aktuálnosť Eliadovho chápania profánneho a sakrálneho v postmoderne“, riešeného na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.