



Young Philosophy 2022

Conference Proceedings

Mladá Filozofia 2022

Zborník príspevkov

Katarína Podušelová - Marcel Šedo - Alžbeta Kuchtová (eds.)

Bratislava 2022

Young Philosophy 2022/ Proceedings of the international conference of
PhD. students in the 17th year of the Young Philosophy series

Mladá Filozofia 2022/ Zborník z medzinárodnej konferencie doktorandov v
rámci sedemnásteho ročníka cyklu Mladá Filozofia

Published by/ Vydavateľ:

Filozofický ústav SAV, v. v. i.

Klemensova 19

811 09 Bratislava

Slovenská republika

First Edition / Prvé vydanie

Bratislava 2022

© **Authors/ Autori:**

Michaela Fikejzová

Zoltán Sóstai

Michal Kalnický

Jonas Vanbrabant

Katarína Podušelová

Lenka Vojtíšková

Katarína Sklutová

Jakub Zítko

Editors/ Editori:

Katarína Podušelová: FiU SAV, v. v. i. v Bratislave

Marcel Šedo: FiU SAV, v. v. i. v Bratislave

Alžbeta Kuchtová: FiU SAV, v. v. i. v Bratislave

Double-blind Peer Reviewed/ Anonymné recenzné konanie

Language Editors/ Jazyková úprava: autori príspevkov

Cover Design/ Obálka: Katarína Podušelová

ISBN 978-80-89766-03-1

CONTENTS/OBSAH

PREFACE (editors)	4
ÚVOD (editori)	6
DISTRIBUČNÍ SLOŽKY V RÉCANATIHO POJETÍ MENTÁLNÍCH SLOŽEK Michaela Fikejzová	8
PREKVAPENIE A POZORNOSŤ V RESPONZÍVNEJ FENOMENOLÓGII Michal Kalnický	18
ANTROPOCÉN AKO POTVRDENIE ENVIRON-MENTÁLNEJ REVOLÚCIE Katarína Podušelová	31
ILUZIONIZMUS AKO NATURALISTICKÁ POZÍCIA V TEÓRII VEDOMIA Katarína Sklutová	44
THE PHYSICAL CHURCH–TURING THESIS AND THE HALTING PROBLEM Zoltán Sóstai	60
FIGURES OF THE SELVES IN THE NOVEL AND THEIR PLACE Jonas Vanbrabant	70
BÁSNICKÁ ŘEČ JAKO MODEL PRO ETIKU Lenka Vojtíšková	79
BATAILLOVA DVOJÍ ČETBA HEGELA Jakub Zítko	87

DEAR READERS,

this volume of Young Philosophy 2022 presents the texts that have emerged from the papers introduced during the 17th edition of the eponymous international conference of doctoral students. Thanks to the renewed support of the Institute of Philosophy of the Slovak Academy of Sciences, v.v.i. in Bratislava, the conference was held on 29-30 April 2022 in online form, which allowed attendees from different parts of the world, such as Africa or India to participate in this event for the very first time. Slovakia, Czech Republic, Poland and Hungary were also represented.

Forty-one Ph.D. students presented their ideas over two days in three areas of study: history of philosophy, political philosophy, and analytic philosophy. Both days opened with a keynote speaker. Our special thanks for the excellently done lectures go to Graham Parkes, Professor of Philosophy at the University of Vienna, who in his presentation *Practical Responses to the Climate Crisis from Cross-Cultural Perspectives* highlighted different ways of addressing the climate crisis. Associate professor Josef Fulka from the Institute of Philosophy of the ASCR, v. v. i., presented the paper *Marcel Proust and the question of voice* in an interesting audio-visual way.

In the rest of presented papers, which have received their final form of a text, you can learn more, for example, about questions that focus on the functioning of the basic principles of consciousness (Katarína Sklutová), and thus contribute to the debate on its understanding, or about the limits of the Turing machine and the relationship between humans and artificial intelligence (Zoltán Sóstai), which are key questions of today's world and at the same time key questions concerning our everyday life as well. Next, you can read Jakub Zitek's text about the end of history, which has become an important point of debate in politics and aesthetics in the recent decades. Jonas Vanbrabant, for a change, makes an interesting contribution to the contemporary debate on the perception of the novel, pursuing one of the fundamental fields of aesthetics as well as of the reading experience itself. Lenka Vojtíšková, on the other hand, has focused on the contribution of poetic language to ethics, or a new understanding of ethics precisely through poetic language. Michal Kalnicky's sole focus is concerned with the "other" through the phenomenon of surprise, i.e., on an important moment of contemporary phenomenology, one that is also relevant to every day ethics and politics. Michaela Fikejzová criticizes Récani's radical contextualism that questions universalism, which is one of the most important questions regarding the process of thinking itself. Last but

not least, Katarína Podušelová's contribution to the volume discusses the topical issue of the Anthropocene and the threats posed by the devastation of life-supporting conditions on Earth, of which humans are the main actors.

Thanks to the texts from this year's Young Philosophy conference, you can see that philosophy still plays a key role in postulating current questions and answers about the world and its necessity in today's debates, as well as its relevance to our everyday practice and good life.

Editors

VÁŽENÍ ČITATELIA,

zborník Mladá Filozofia 2022 Vám ponúka texty, ktoré vznikli z odprezentovaných príspevkov počas sedemnásteho ročníka rovnomennej medzinárodnej konferencie doktorandov. Vďaka opätovnej podpore Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied, v.v. i. v Bratislave sa konferencia konala v dňoch 29. – 30. apríla 2022 online formou, čo umožnilo účasť diskutérov z rôznych častí sveta napríklad Afriky a Indie, ktoré mali na tomto podujatí svoju premiéru. Svoje zastúpenie malo aj Slovensko, Česko, Poľsko a Maďarsko.

Štyridsaťjeden doktorandov prezentovalo svoje myšlienky počas dvoch dní v rámci tematických okruhov: dejiny filozofie, politická a sociálna filozofia a analytická filozofia. Obidva dni boli zahájené prednáškou hlavného rečníka. Tejto úlohy sa výborne zhostili, za čo im patrí aj naše osobitné poďakovanie: Graham Parkes, profesor filozofie na Viedenskej univerzite, ktorý poukázal vo svojom príspevku *Practical Responses of the Climate Crisis from Cross-Cultural Perspectives* na rôzne spôsoby akými je možné reagovať na klimatickú krízu. Docent Josef Fulka z Filozofického ústavu Akadémie vied Českej republiky, v. v. i., predstavil zaujímavým audio-vizuálnym spôsobom príspevok *Marcel Proust a otázka Hlasu*.

V prednáškach, ktoré získali finálnu podobu vo forme textu sa môžete dozvedieť viac napríklad o otázkach, ktoré sa orientujú na fungovanie základných princípov vedomia (Katarína Sklutová), čím prispievajú do debaty o jeho chápaní, alebo o hraniciach turingovho stroja a teda vzťahu človeka a umelej inteligencie (Zoltán Sóstai), čo sú kľúčové otázky dneška a zároveň kľúčové otázky aj pre našu každodennosť. Ďalej si môžete prečítať text Jakuba Zítka o konci dejín, ktorý sa v politike a estetike stal dôležitým bodom debaty posledných dekád. Jonas Vanbrabant pre zmenu prináša zaujímavý príspevok do súčasnej diskusie o vnímaní románu a sleduje tak jedno zo základných polí estetiky ako aj samotného čitateľského zážitku. Lenka Vojtíšková sa na druhej strane zamerala na prínos básnickej reči pre etiku, respektíve nového chápania etiky práve skrz básnickú reč. Michal Kalnický si rovno kladie za cieľ zamerať sa cez fenomén prekvapenia na “cudzie”, čiže na dôležitý moment súčasnej fenomenológie, s ktorým sa však vyrovnávame aj v každodennej etike a politike. Michaela Fikejzová kritizuje Récantiho radikálny kontextualizmus, ktorý spochybňuje univerzalizmus, čo je jednou z dôležitých otázok samotného myslenia. Prostredníctvom príspevku Kataríny Podušelovej v zborníku nie je opomenutá ani aktuálna téma

antropocénu a hrozieb, ktoré so sebou prináša devastácia život podporujúcich podmienok na Zemi, ktorej hlavným aktérom je samotný človek.

Vďaka textom z tohtoročnej konferencie Mladá Filozofia môžete vidieť to, že filozofia zohráva stále kľúčovú rolu pri postulovaní aktuálnych otázok a odpovedí o svete a jej potrebnosť pri dnešných diskusiách, ale aj jej význam pre našu každodennú prax a dobrý život.

Editori

DISTRIBUČNÍ SLOŽKY V RÉCANATIHO POJETÍ MENTÁLNÍCH SLOŽEK

DISTRIBUTED FILES IN RÉCANATI'S UNDERSTANDING OF MENTAL COMPONENTS

Michaela Fikejzová

Abstract: *This study's aim is to critique the concept of distributed files in François Récanati's (mainly 2012, 2016) notion of mental files. This is a twofold critique regarding (i) the (dys)functionality of distributed files as mental files exclusively associated with proper names, and (ii) the (dys)functionality of distributed files in relation to the theoretical and methodological commitments of Récanati's approach as such. In particular, I point out that the existence of distributed files significantly complicates the otherwise relatively straightforward process of singular reference through mental files. Using model situations, I show how doubling files, i.e., the existence of two mental files associated with a single proper name, leads to the speaker being considered „irrational“. For these reasons, I argue for the elimination of system of distributed files, as I consider the intersections of content and the use of encyclopedic files to be sufficiently functional.*

Keywords: Mental Files; Reference; Singularism; Distributed Files; Proper Names

Úvod

Cílem této studie je kritika konceptu distribučních složek v Récanatiho pojetí mentálních složek předloženém především v knihách *Mental Files* (2012) a *Mental Files in Flux* (2016). Jedná se o kritiku dvojího typu: (i) (dys)funkčnost distribučních složek jako složek vázaných výhradně na vlastní jména a (ii) (dys)funkčnost distribučních složek ve vztahu k teoretickým a metodologickým východiskům Récanatiho přístupu jako takového. Reference prostřed-

nictvím vlastních jmen byla a je předmětem výrazného zájmu filozofů jazyka, především z důvodu určitosti takové reference. Výsadní postavení má taková reference i v teorii mentálních složek v pojetí François Récanatiho, který s nimi spojuje tzv. distribuční složky. Distribuční složky se v Récanatiho rámci výrazně odlišují od ostatních typů mentálních složek, a to především tím, že jsou systematicky kurátorované jazykovou komunitou, nikoliv jednotlivými mluvčími, přestože jsou na ostatní typy složek vázané. Program předkládané studie však není zcela negativní, naopak je mým záměrem specifikovat, jak je třeba koncept distribučních složek upravit, aby byl v tomto rámci konceptem funkčním.

Mentální složky

V Récanatiho přístupu k mentálním složkám je reference v základu definována v souladu se Strawsonem (1950): k objektům referují mluvčí prostřednictvím výrazů, resp. mentálních složek¹, přičemž je pro určení dané reference zásadní kontext, ve kterém je daná promluva pronesena.² Jinými slovy, Récanati (2011) zastává vcelku radikální pozici, která je formou kontextualismu. V jádru této pozice je argument, že význam u mluvčího a výrazy, které užívá, jsou uzpůsobeny dané konkrétní situaci a není tedy možné obsah promluvy oddělovat od kontextu, ve kterém byla vyřčena (Récanati, 2011). Ve své teorii mentálních složek Récanati obhajuje singularistický přístup spočívající v přímých myšlenkách o individuálních objektech obsahujících singulární propozici. Singulární propozice zahrnuje jak individuální objekty, tak jejich vlastnosti (Récanati 2012, 4 – 5). Jinými slovy, z Récanatiho perspektivy mluvčí referuje prostřednictvím určité mentální složky obsahující predikát asociovaný s výrazem, který k referenci mluvčí užívá (Récanati 2012, 227). Informace o singulárním objektu nabýváme prostřednictvím epistemicky obohacujícího (dále jen ER)³ vztahu podmíněném kognitivními schopnostmi jednotlivce (Récanati 2012, 20). ER vztah umožňuje přímé myšlenky a referenci, jelikož determinantem reference je právě onen vztah, nezáleží proto, zda objekt, se kterým navazujeme ER vztah, má doopravdy vlastnosti, o kterých si myslíme, že je má (Récanati 2017). Co se týče úspěšnosti

¹ Reference za užití mentální složky nutně neznamená, že mluvčí přistupuje k informacím ve složce obsažených. Mentální složka tedy není ekvivalentní sumě svého obsahu.

² Svému pojetí kontextualismu se Récanati více věnuje v knize *Truth-Conditional Pragmatics* (2011). Pro účely předložené studie považuji za dostatečné shrnutí tohoto přístupu to, které předkládám v sekci Vztah distribučních složek se SELF a encyklopedickými složkami.

³ *Epistemically rewarding*.

reference, dle Récanatiho je zcela irelevantní, zda reference doopravdy naplňuje singulární predikát obsažený v promluvě ve smyslu takzvané satisfakčně určené reference, jelikož reference je dle Récanatiho určená relačně (Récanati 2012, 227). V případě relačně určené reference je zásadní, že užitá reference pro adresáta určitý objekt identifikuje, nikoliv to, zda plně naplňuje onen singulární predikát. Takové vymezení se záhy ukáže jako problematické pro distribuční složky.

Distribuční složky

Základní charakteristikou distribučních složek je jejich nízká citlivost na kontext a stálost v čase, a to z důvodu, že jsou kurátorované jazykovou komunitou. Distribuční složky jsou v rámci systému mentálních složek řazeny mezi tzv. veřejné složky (Récanati 2016, 125 – 126). Veřejnost daných složek spočívá jak v tom, že k nim mají všichni mluvčí z jedné jazykové komunity přístup, tak v tom, že je nemůže měnit jednotlivec sám o sobě, ke změně dochází až jakýmsi kolektivním odsouhlasením mluvčími dané jazykové komunity (Récanati 2016, 125 – 126). Distribuční složky jsou tedy zapojené do systému mentálních složek individuálních mluvčích, jednotlivé informace v nich obsažené mohou být propojeny s dalšími individuálními složkami individuálních mluvčích. Ono propojení je zde definováno jako vzájemné odkazování informací ve složkách obsažených na jiné složky či na jiné informace obsažené v jiných složkách. Není však možné distribuční složky s jinými složkami slučovat, pokud nedojde ke shodě v dané jazykové komunitě.

Distribuční složky mohou být propojeny se všemi typy složek, ať už se jedná o ty nejpomíjivější percepční složky založené na percepčním ER vztahu. Jedná se o moment, kdy vidíme osobu, se kterou je asociovaná distribuční složka, a v důsledku toho dojde k propojení distribuční složky a aktuální percepční složky. Může se také jednat o encyklopedické složky, které jsou podstatně stálejší v čase a jsou obvykle spojeny s koncepty, například s distribuční složkou o Margaret Atwood budeme mít spojenou encyklopedickou složku ŽENA. Existují však dva typy složek, se kterými mají distribuční složky vztah poněkud komplikovanější, resp. Récanati nevysvětluje, jak propojení těchto typů složek funguje. V následujících odstavcích proto představím problematiku propojení distribučních složek a (i) SELF složky a (ii) encyklopedických složek asociovaných s vlastními jmény.

Vztah distribučních složek se SELF a encyklopedickými složkami

SELF složka je složka asociovaná s daným mluvčím. Taková složka těží z toho, že prosté bytí určitou osobou nás staví do pozice umožňující získávat informace určitými způsoby, které jsou v rámci ER vztahů k dalším objektům, resp. osobám, nedostupné (Récanati 2012, 36). Díky tomu obsahuje informace nabývané například propriocepcí, kinestetikou či introspekci. Každý mluvčí může mít pouze jednu složku sám o sobě (Récanati 2012, 36), právě z důvodu jejího výjimečného postavení, co se nabývání informací týče. Récanati se výrazněji nevěnuje dalším limitům existence takové složky, např. její vztah s vlastními jmény. Ve svých modelových situacích, ať už se jedná o situace týkající se fungování SELF složky, či v rámci definování distribučních složek, užívá vlastní jména ve vztahu k třetím osobám či objektům (např. Cicero, Jones, Aristoteles, Madagaskar). Jinými slovy, mluvčí daného jména se nikdy přímo neúčastní dané komunikační výměny, je pouze jejím předmětem.

Soustředme se nejprve na situaci, kdy má mluvčí sám o sobě pouze dvě složky, což už samotné je v Récanatiho rámci nepřipustné, z mého pohledu však zcela nevyhnutelné, přijmeme-li všechny Récanatiho podmínky. Kupříkladu situace, ve které se Margaret Atwood představuje novináři větou: „Jmenuji se Margaret Atwood.“ K referenci zde užívá mentální složku MARGARET ATWOOD, není však jasné kterou. Atwood má k dispozici minimálně složku SELF asociovanou se svým jménem a veřejnou distribuční složku MARGARET ATWOOD. Récanati se explicitně nevěnuje tomu, zda SELF složka u jednotlivců nese jméno daného jednotlivce, či je pouze informací, která se v SELF složce nachází. Vycházím tedy z předpokladu, že přiřazování vlastních jmen osobám a objektům je kognitivně signifikantní (Jeshion 2009), stejně tak že odebrání vlastních jmen osobám vede k jejich dehumanizaci (Herrmann 2011). Pokud je pro čtenářku či čtenáře takový přístup nepřipustitelný, což je zcela legitimní, problém dvojení složek, které má mluvčí sám o sobě, stále existuje – je-li vlastní jméno daného mluvčího pouze informací v SELF složce obsaženou, jsou pouze dvě cesty, jak tomu tak může být.

První cesta je následující: SELF složka obsahuje informaci „Margaret Atwood, tedy já, tedy SELF složka“, což nutí mluvčí při každém referování k sobě samotné prostřednictvím svého jména vstupovat do obsahu SELF složky, což je v Récana-

tiho rámci nepřipustitelné, jelikož podmínkou při referenci prostřednictvím složky nemůže být nutné vstoupení do obsahu složky. Nebo může mluvčí zvolit druhou variantu – vždy referovat prostřednictvím veřejné distribuční složky, do které ale nemůže připojovat informace získané výjimečným ER vztahem SELF složky, pokud nedojde k odsouhlasení jazykovou komunitou. To by znamenalo například to, že informace nabyté propriocepcí by nejdříve musely být schváleny jazykovou komunitou, aby mohly vůbec do obsahu složky vstoupit, což je veskrze absurdní požadavek. Tato cesta se proto zdá být zcela dysfunkční. Druhou cestou je, že informace „Margaret Atwood“ v SELF složce je propojená s encyklopedickou složkou MARGARET ATWOOD, do které je nutné přesouvat informace nabyté výjimečným ER vztahem SELF složky, což je kognitivně náročné. Neúspěšnost takové operace by mohla být obhajitelná, neřeší to však problém dvou složek nesoucích jedno vlastní jméno – mluvčí má encyklopedickou složku MARGARET ATWOOD a veřejnou distribuční složku MARGARET ATWOOD, což je značně problematické, jak vysvětluji dále. Z těchto důvodů užívám kroku, kdy je SELF složka inherentně spojená s vlastním jménem dané osoby. SELF složka je tedy pojmenována vlastní jménem dané osoby v následujícím formátu: SELF-VLASTNÍ JMÉNO.

Problém dvou složek – SELF složky SELF-MARGARET ATWOOD a veřejné distribuční složky MARGARET ATWOOD – tedy zůstává stále platný. Připustíme-li, že toto dvojení složek v případě vlastního jména mluvčího je možné, je nutné nastavit, která složka má prioritu při referenci. Z hlediska vstřícnosti vůči dalším mluvčím je nutné užívat veřejnou distribuční složku MARGARET ATWOOD, což ostatně Récanati zmiňuje při definování distribučních složek jako takových. Vzhledem ke sdílenému obsahu těchto složek by tak měla být komunikace efektivnější. Problémem je, že referencí prostřednictvím této distribuční složky nemůže Atwood užívat obsah SELF složky. Není proto možné, aby distribuční složka měla vždy prioritu. Mluvčí se proto musí konstantně rozhodovat, kterou složku k referenci užije, což je kognitivně náročné a není jasné, jakou výhodu pak přináší existence oddělené veřejné distribuční složky.

Dalším problémem je, že SELF složka může velmi snadno obsahovat informace kontradiktorní s těmi, které jsou ve veřejné distribuční složce. Ať už jsou takové informace jakkoliv triviální, například mluvčí si tajně barví vlasy,

takže veřejná distribuční složky obsahuje informaci „má hnědé vlasy“, ale SELF složka obsahuje informaci „má šedivé vlasy“, jde kontradikce informací ve složkách obsažených proti Récanatiho pojetí tzv. normálního mluvčího, který je racionální a jehož mentální informace neobsahují kontradiktorní informace, jelikož to by z něj činilo iracionálního mluvčího (Récanati 2016, 3 – 10; 123 – 125).

Teoretické oddělení „normálních“ a „iracionálních“ mluvčích by se nutně nemuselo zdát z reality vnějšího světa jako problematické, ale teorie v tomto smyslu často reprodukuje existující sociální nerovnosti a útlak. Komplikovanější modelové situace, než je například skrývání informace o „pravé“ barvě vlasů, čerpající z reálných komunikačních situací jsou zároveň zpětně podnětné pro teorii samotnou. Například trans* muž má ve své SELF složce informaci, že je muž a vlastní jméno asociované s touto složkou je Karel. Veřejná distribuční složka však obsahuje informaci, že je žena a složka je asociovaná s vlastním jménem Karolína. Dle Récanatiho podmínek by k sobě měl Karel primárně referovat prostřednictvím distribuční složky KAROLÍNA, což je z morálního hlediska více než sporné (Kapusta 2016), zároveň to však zákonitě vede k tomu, že Karel je zcela iracionální mluvčí, a to do té doby, než přesvědčí jazykovou komunitu, aby informace ve veřejné distribuční složce, včetně názvu složky samotné, změnila. Taková aktivita je obzvlášť u trans* osob notoricky náročná či dokonce nemožná. Stejně tak je ale za iracionální mluvčí považovaná čerstvě vdaná žena⁴, která má se svou SELF složkou asociovaná primárně nově nabyté příjmení, ale tato informace není přítomná ve veřejné distribuční složce, a to ani v jejím názvu. Kdyby daná žena dle Récanatiho přístupu vždy preferovala referenci prostřednictvím veřejné distribuční složky, nebylo by ani možné, aby se informace v distribuční složce změnila. Než přistoupíme k mému návrhu, který by mohl vyřešit výše nastíněný problém, je potřeba do úvahy zapojit vztah veřejných distribučních složek a encyklopedických složek.

Dvě složky asociované s jedním vlastním jménem nemá mluvčí pouze v případě svého vlastního jména, ale s každým vlastním jménem, které má složku v jeho systému mentálních složek. Kupříkladu, má-li mluvčí bratra Jana, má

⁴ Byť je situace trans* muže a čerstvě vdané ženy v některých teoretických ohledech podobná, rozhodně není stejná. Změna příjmení v případě sňatku je společensky normalizovaná, v případě trans* osob je změna vlastního jména doprovázená výrazným vyjednáváním o legitimitě takové změny, při které běžně dochází k reakcím na škále netaktních poznámek až po fyzické násilí. Podobnost situací zde uvádím z toho důvodu, aby bylo jasné, jak běžná může taková „iracionalita“ mluvčích být.

ve svém systému zajisté složku BRATR, která obsahuje obecné informace o konceptu bratra a je v ní uvedená také informace „mám bratra Jana“, která je propojená s další encyklopedickou složkou JAN. Je velmi nepravděpodobné, že by osoba bratra Jana neměla vlastní složku a jednalo by se pouze o informaci uvedenou v encyklopedické složce BRATR, jelikož by mluvčí musela vždy vstupovat do obsahu složky BRATR při referenci k této osobě. Samozřejmě zde opět hraje výraznou roli kognitivní signifikance vlastních jmen, ale také to, že mluvčí může mít dva různé bratry a reference prostřednictvím složky BRATR by byla ještě komplikovanější.⁵ Stejně je tomu u všech dalších osob či například domácích mazlíčků, plyšáků či aut, které mají lidé ve zvyku pojmenovávat (Jeshion 2009). Problém dvou složek asociovaných s jedním vlastním jménem tedy z tohoto pohledu roztáhne do rozměrů dvou paralelních systémů, které obsahují složky se stejnými jmény, jeden systém je však veřejný a kurátorovaný danou jazykovou komunitou, druhý je pak systémem individuálním. Složky se opět budou určitou mírou informací překrývat, například distribuční složka o Janovi bude obsahovat, kdy se narodil a čím se živí, stejně tak bude individuální složka jeho sestry obsahovat tyto informace, ale bude pravděpodobně podrobnější. Stejně tak mohou složky obsahovat kontradiktorní informace, například Janova sestra ví, že se Jan rozvedl, ale veřejná složka obsahuje informaci, že je ženatý. Mluvčí se tak stále musí konstantně rozhodovat, kterou složkou referuje a která složka má kdy prioritu, což je kognitivně náročné a může být často označována za iracionální. Problémy, které jsem načrtla v části o SELF složce se tak promítají do všech složek referujících k osobám s vlastním jménem.

Jako závěrečný argument pro to, že distribuční složky jsou dysfunkční v rámci Récanatiho pojetí mentálních složek, zpochybňuji Récanatiho krok omezit veřejné distribuční složky pouze na vlastní jména. Přestože se může zdát intuitivně přínosné, aby existovaly složky o osobách, které jsou kurátorované danou jazykovou komunitou, ať už s ohledem na snazší dorozumění, či na zachování určitého pojetí pravdivé informace.⁶ To jde však přímo proti Récanatiho

⁵ Snadno si lze představit situaci, kdy mluvčí řekne: „No a můj bratr,“ a její adresát ji okamžitě zastaví a zeptá se: „Který?“. Taková výměna celkem jasně naznačuje, že se nejprve mluvčí snaží referovat nejprve prostřednictvím složky BRATR a v reakci na otázku adresáta se přesune k referenci prostřednictvím složky JAN.

⁶ Récanati (2016, 126-127) hovoří například o tom, že daná jazyková komunita tak zajišťuje, že ten který ostrov se opravdu jmenuje Madagaskar či historickou přesností toho, kdo byl Aristoteles.

vymezení úspěšnosti reference relačně, nikoliv satisfakčně. V případě veřejných distribučních složek bychom mohli snadno sklouzávat k tomu, že je potřeba vědomě referovat k autorovi divadelní hry *Romeo a Julie*, nikoliv jen ke komukoliv, kdo v rámci dané komunikační výměny relačně uspokojuje výraz „Shakespeare“. Récanati navíc nijak nevysvětluje, proč neexistují veřejné distribuční složky pro koncepty, přestože odůvodnění je celkem jasné – takový krok by vedl k ještě častějšímu výskytu „iracionálních“ mluvčích, kteří by se konstantně museli rozhodovat, zda referovat prostřednictvím veřejné distribuční složky ŽIDLE či dle své vlastní encyklopedické složky ŽIDLE. Nutně by tak nemohl referovat prostřednictvím složky samotné, ale docházelo by k častému vstupování do obsahu daných složek, aby učinil „racionální“ volbu v tom, která složka je vhodnější pro danou situaci. Takový přístup se navíc blíží přístupům, proti kterým se vymezuje Récanati například v knihách *Literal Meaning* (2003) či *Truth-Conditional Pragmatics* (2011), jelikož zavání normativními sémantickými definicemi ovlivňujícími „vhodnost“ či úspěšnost reference. Proč ale takový přístup užívat u vlastních jmen zůstává neopodstatněné, jelikož důsledky má velmi podobné.

Jak je v tuto chvíli patrné, existenci veřejných distribučních složek považuji za neopodstatněnou a v Récanatiho pojetí mentálních složek za výrazně dysfunkční, jelikož jde proti základním principům tohoto rámce. Existence implicitních distribučních složek je zajištěna tím, že se obsahy individuálních encyklopedických složek jak těch, které se týkají konceptů, tak těch, které jsou spojeny s vlastními jmény, celkem nutně u mluvčích dané jazykové komunity protínají. Bez takového protínání by relační reference nemohla být úspěšná. Ke „kurátorování“ jazykovou komunitou dochází stejně tak, jako dochází k jakémukoliv získávání informací – prostřednictvím ER vztahů, a to především těch, které užívají jako svůj zdroj komunikační kanály, tedy informace získané z promluv ostatních mluvčích. Récanati tento přístup považuje za dostatečný u konceptů, mou snahou bylo ukázat, že stejně funkční je i u vlastních jmen. Mluvčí se tak nedostávají do absurdních situací, kdy jsou z teoretické perspektivy označováni za „iracionální“, přestože jsou v epistemicky nadřazené pozici. Například hovoříme-li o čerstvě vdané ženě, která je zajisté v nejlepší možné pozici pro posouzení toho, jaké je její příjmení, aniž by muselo dojít k nějakému jasně nevyomezenému odsouhlasení jazykovou komunitou.

Závěr

Cílem této studie bylo zpochybnit roli a funkčnost veřejných distribučních složek v Récanatiho pojetí mentálních složek. Tento koncept jsem ve studii předložila jako dysfunkční jak z hlediska spojení výhradně s vlastními jmény, tak z hlediska vztahu tohoto typu složek k teoretickým a metodologickým východiskům, ke kterým se Récanati zavazuje. Poukazuji především na to, že existence distribučních složek výrazně komplikuje jinak relativně přímočarý proces singulární reference prostřednictvím mentálních složek. Na modelových situacích ukazují jak nutné dvojení složek, tedy existence dvou složek spojených s jedním vlastním jménem, vede snadno k tomu, že je mluvčí z teoretického hlediska považován za „iracionálního“. Zmiňuji také nadbytečnou normativnost, kterou distribuční složky představují a která jde proti Récanatiho teoretickým přesvědčením. V závěru studie argumentuji pro eliminaci systému distribučních složek, jelikož považují za dostatečně funkční průniky obsahů a užití encyklopedických složek. Vzhledem k tomu, že Récanati na toto protínání obsahů individuálních systémů spoléhá u encyklopedických složek nesouvisejících s vlastními jmény a také vzhledem k výše uvedeným námitkám, nenacházím dostatečně přesvědčivý argument pro zachování veřejných distribučních složek.

Literatura

- HERRMANN, S. K. (2011): Social Exclusion: Practices of Misrecognition. In: Kaufmann, P. – Kuch, H. – Neuhaeuser, CH. – Webster, E. (eds.): *Humiliation, Degradation, Dehumanization: Human Dignity Violated*. Berlin: Springer, 133 – 149.
- JESHION, R. (2009): The Significance of Names. *Mind & Language*, 24 (4), 370 – 403.
- KAPUSTA, S. J. (2016): Misgendering and Its Moral Contestability. *Hypatia*, 31 (3), 502 – 519.
- RÉCANATI, F. (2003): *Literal Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RÉCANATI, F. (2011): *Truth-Conditional Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press.
- RÉCANATI, F. (2012): *Mental Files*. Oxford: Oxford University Press.
- RÉCANATI, F. (2016): *Mental Files in Flux*. Oxford: Oxford University Press.

RÉCANATI, F. (2017): Cognitive Dynamics. In: de Ponte, M. – Korta, K. (eds.):
Reference and Representation in Thought and Language. Oxford: Oxford
University Press.

STRAWSON, P. F. (1950): On Reffering. *Mind*, 59 (235), 320 – 344.

Michaela Fikejzová

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Pátkova 2137/5,182 00 PRAHA 8

Česká republika

e-mail: michaela.fikejzova@gmail.com

PREKVAPENIE A POZORNOSŤ V RESPONZÍVNEJ FENOMENOLÓGII

SURPRISE AND ATTENTION IN RESPONSIVE PHENOMENOLOGY

Michal Kalnický

Abstract: *The article focuses mainly on interpretation of key concepts of phenomenology of the alien in the work of Bernhard Waldenfels and its potential connection with deeper research on the topic of surprise, themed by Nathalie Depraz and Anthony J. Steinbock. It deals with the problem of order and its boundaries, the fundamental limits in application of intersubjectivity in the context of the experience of the alien – a hyperphenomenon, which goes beyond understanding and appropriation. It focuses on the places and circumstances of birth of the alien and on its distinctive demand for response, which forces us to react and turns us into a respondent. However, what happens at the beginning of the responsive process is not reducible to a mere primary emotion. A more complex analysis of the surprise and its relation to attention has the potential to fluently expand the phenomenological interpretation of responsiveness.*

Keywords: Response; Alien; Emotion; Surprise; Startle; Attention

Úvod

Fenomén cudzieho, ústredný motív nemeckého filozofa Bernharda Waldenfelsa, rozvinutý do podoby responzívnej fenomenológie, vyúsťuje do inšpiratívnej sféry svojich aplikácií, ale aj nabáda k hlbšiemu skúmaniu jej štruktúry a priebežnému overovaniu jej súdržnosti. Tento text by mal fenomenologicky priblížiť základné princípy odpovedania na cudzie, niečoho, čo je neoddeliteľné od skúsenosti cudzieho ako takej a prepojiť ich s výsledkami analýz týkajúcich sa fenoménov ako zľaknutie, prekvapenie či pozornosť, obvykle vo filozofii predstavujúcich iba parciálnu tému.

Iné a cudzie

Fenomén cudzieho sa stal frekventovanou súčasťou diskurzu spoločenských vied ostatných desaťročí. Ako ho však definovať a vymedziť spôsobom, ktorý by bol súdržný a univerzálny? Takáto ambícia by nielen narážala na mnoho prekážok, ale bola by aj neopodstatnená. Pre efektívne narábanie s myšlienkovou figúrou cudzieho sa javí ako najvhodnejšie pripustiť si jej heterogenitu a upresniť jej definíciu pred každým praktickým narábaním s ňou.

Situácia ohľadom pojmov a ich významových odtieňov je v tomto prípade pomerne neprehľadná, rôznorodosť v tezauroch jednotlivých jazykov je ďalej umocňovaná škálou filozofických interpretácií týchto pojmov. Anglické slová, ako *other, foreign, strange, alien*, nemecké *das Andere, das Fremde*, francúzske *l'autre, l'étranger*, či slovenské *iné, cudzie* sú frekventované v bežnom ako aj odbornom prejave. Predstavujú však pole odlišností, ktoré majú tendenciu zanikať, ak sú výrazy použité samostatne. Nesúdržnosť je ďalej násobená nejednoznačnosťami v preklade a v neposlednom rade používaním týchto termínov v špecifických významových kontextoch toho-ktorého autora, pričom za univerzálnu vnútornú diferenciu by sa dala považovať väzba k miestu (tu-tam), vlastníctvu (moje-cudzie) a rázu či druhu (mimoriadne, cudzorodé).¹ V každom prípade sú však pre cudzie definujúce hraničné zóny, forma usporiadania subjektu určuje existenciu cudzieho. Hraničnosť (liminalita) teda tvorí bázu pre uvažovanie o cudzom, avšak ako pripomína Müller-Funk, alteritu vzťahu lokálne – cudzie či vlastné – cudzie nie je vhodné vnímať ako polárnu opozíciu, keďže na seba vzájomne neustále odkazujú. Alterita, zlučujúca relácie medzi cudzím a vlastným, má byť chápaná ako proces a skúsenosť (Müller-Funk 2021, 15). Pri pohľade na filozofiu 20. storočia je však zjavné, že prístupy k fenoménu cudzieho boli rôznorodé.

Husserl v Piatej Meditácii predniesol základ pre uvažovanie o cudzom, ktorý vo fenomenologickom diskurze rezonuje dodnes. Zásadnými sú tu myšlienky, kde prostredníctvom fenomenologickej sebareflexie zisťujeme, že cudzie je na úrovni primordiálnej sféry našou súčasťou, aj keď takémuto zaradeniu vzdoruje (Husserl 1968, 100), a tiež fakt, že cudzie nemôžeme poznať ako také, ale iba cez perspektívu ega ako projekciu. V aktívnom stave analogickej apercep-

¹ Bližšie pojednanie k cudziemu v kontexte miesta, vlastníctva a druhu napr. vo (Waldenfels 1998, 257).

cie prichádza k párovaniu, kedy na asociačnej a porovnávacej báze modifikujeme vlastnú subjektívnu skúsenosť a produkujeme *alter ego* (Husserl 1968, 108 – 110). Cudzie je teda neprístupné v pôvodnej, vlastnej podobe, nikdy sa nám nedáva ako také, vždy len ako niečo vzdialené, neprítomné, nedosiahnuteľné. Filozofii Levinasa, vychádzajúceho z Husserlových Meditácií, tematicky alterita dominuje. „Levinas pritom odmieta rozvíjať akúkoľvek psychológiu alebo sociológiu inakosti. Svoju koncepciu nechápe ani ako špecifickú podobu morálnej filozofie. Dalo by sa skôr povedať, že navrhuje vlastnú filozofickú ontológiu, ktorá má *eo ipso*, teda sama v sebe, etický rozmer. Levinas sa bráni, aby jeho koncepcia bola chápaná ako praktická, aplikovaná filozofia“ (Müller-Funk 2021, 101). Je však predsalen esenciálne etická, pretože cudzie môže zostať cudzím, nie je odvodzované z ega-subjektu a je mu predradené. Subjekt sa tu stáva hosťiteľom či až zajatcom cudzieho, ktoré prichádza odinakiaľ a je radikálne prijímané. Levinas teda akcentuje *alter* nad *ego*, čo predstavuje opačnú perspektívu, akú prezentuje Husserl. Obaja však súhlasia s nemožnosťou uchopenia cudzieho v jeho autentickosti. Derrida (neopúšťajúc Levinasovu výrazne etickú perspektívu) tu ide ešte ďalej a tvrdí, že subjekt, ako aj cudzie, po dekonštrukcii suverenity subjektu a jeho intencionality ani neexistujú ako autonómne entity. Predstava úplného prijatia cudzieho teda môže poslúžiť ako usmerňujúci ideál, je však v praxi nerealizovateľná.

Popri spomínaných teóriách, zdôrazňujúcich predovšetkým vzájomnú vzdialenosť medzi subjektom a cudzím, ako aj ich rozdielnosť (navyše nepoznateľnú), nájdeme aj prístupy vystavané okolo možnosti vzájomnej mediácie. Podľa Ricoeura ani Husserlova derivácia cudzieho zo subjektu, ani Levinasova derivácia subjektu z cudzieho nie je postačujúca, neexistuje medzi nimi hermeneutické premostenie a jediný možný čistý vzťah je ne-vzťah (Ricoeur 1992 in Kearney–Semonovitch (eds.) 2011, 13). Ricoeur sa vyhýba takejto hyperbolizácii a navrhuje využitie ľudskej kapacity pre frónésis a dialóg, ktoré majú potenciál vytvoriť podmienky pre preklad ako symbol vzájomnej mediácie. Na rozdiel od Levinasa a Derridu, preklad pre Ricoeura nepredstavuje hermeneutické násilie, ale realizovateľnú, hoci neľahkú ambíciu. Takáto lingvistická pohostinnosť (Ricoeur 2006, 23 – 24 in Kearney – Semonovitch (eds.) 2011, 13), odohrávajúc sa v medzipriestore alterity subjektu a cudzieho sa premieta do translačnej skúsenosti, v rámci ktorej sú podobnosť a rozdielnosť prezento-

vané netendenčne, dominuje tu odovzdanosť myšlienke prekladu, túžbe po možnosti vzájomného, intencionálne motivovaného obsahového transferu.

Ani stručný náčrt rôznorodosti prístupu k fenoménu cudzieho by nemal obísť uvažovanie Bernharda Waldenfelsa, u ktorého síce badať sklon k čiastočnej syntetizácii väčšiny vyššie spomenutých prístupov, ako aj psychoanalytické a spoločenskovedné presahy a početné referencie do antickej filozofie, zostavil však pomerne súdržnú a obsiahlu fenomenologickú teóriu cudzieho, ktorej sa venuje väčšinu svojho tvorivého pôsobenia a ktorá si napokon našla svoje miesto vo filozofii ostatných dekád. Tu je vhodné poznamenať, že Waldenfels, hoci výrazne inšpirovaný etickou rovinou vnímania cudzieho ako cudzinca - človeka, charakteristickou pre francúzsku filozofiu 20. storočia, uvažuje o cudzom v prvom rade ako o amorfnom a univerzálnom fenoméne, esenciálne nevzťahnutom k človeku.

Od intencionality k respozivite

Vzhľadom na široký tematický záber prináša Waldenfels aj viacero variantov definície cudzieho. Existujú však základné rysy, ktoré sa v nich vyskytujú vždy. Začína odvodzovaním cudzieho z charakteru ohraničenia intencionality subjektu, zahŕňajúc životný svet aj mentálny priestor. Cudzie je to, čo prichádza z ne-miesta (*non-lieu*), prekračuje hranice usporiadania subjektu a ocitá sa vo vnútri ohraničenia. Doslova „prah, ktorý spája tým, že oddeľuje“ (Waldenfels 2018, 185). Tu je možné badať Husserlov paradox skúsenosti cudzieho – prístupnosť toho, čo je pôvodne neprístupné (Husserl 1968, 110). Podstatná je Waldenfelsom akcentovaná významová radikalizácia cudzieho – cudzie nesmie splývať s iným, musí byť prítomná polarita, ipseita dominujúca alterite. V ohraničeniach iného existuje reverzibilita (prístup z jednej, alebo druhej strany), v prípade cudzieho však vzniká asymetrická situácia, kedy je prístup zo strany cudzieho nemožný, keďže sa cudzie rodí v skúsenosti. Navyše, človek ako živočích majúci *logos* dokáže tieto hranice zahrnutia a vyčlenenia meniť – posúvať či rušiť – a má takto potenciál cudzie úplne vytesniť (Waldenfels 1998, 43).²

Aby Waldenfels cudzie výraznejšie odlíšil, nazýva ho *hyperfenoménom*. Stále nám vo svojej neuchopiteľnosti uniká, nevieme mu ani porozumieť.

² Ak sme cudziemu vystavení, podliehame mu. To, či sme mu vystavení, je však do určitej miery intencionálne ovplyvniteľné.

Pri intencionalite vždy chápeme niečo vzhľadom na niečo a teda v určitom zmysle. Cudziedzmu by sme teda mali akosi pred-rozumieť. Keďže rozumenie sa rovná privlastneniu, z cudzieho by sa stalo vlastné, čím by prestalo existovať. Cudzie teda nie je to, čo sa ukazuje, ale to, čo sa ukazuje. Riadi sa sebou, má k nám prístup. Bolo by však chybou vnímať cudzie ako občasnú neočakávanú a neželanú návštevu. V latentnej podobe je prítomné v každej skúsenosti už od jej počiatku. Waldenfels cituje Freudovovu poznámku k nevedomiu a aplikuje ju na cudzie, tvrdí, že nie sme pánmi vo vlastnom dome.³ Autonómia subjektu je teda neaplikovateľná, rovnako ako prestáva platiť princíp intencionality. Tá sa zdanlivo prenáša na cudzie, to však samo osebe neexistuje, pretože sa rodí v skúsenosti. Otázkou tiež môže byť, či bez intencionality ešte ide o fenomenológiu. Waldenfels pripúšťa, že práve tá reprezentuje pilier fenomenológie, zároveň však poukazuje na jej flexibilitu a metamorfózy a predkladá hyperfenomén (a tiež nižšie popísanú rezponzivitu) ako alternatívu k tradičnému fenomenologickému prístupu, ktorá ho nemá nahradiť, iba ponúknuť analytický nástroj pre špecifické aplikácie (Waldenfels 1997, 255).

Fenomén cudzieho u Waldenfelsa plynule prechádza k teoretickému konceptu rezponzivity.⁴ Cudzie prekračuje hranice a prichádza s nárokom na odpoveď. Treba poznamenať, že odpovedanie nie je jednou z možností, ale definujúcou podobou kontaktu s cudzím, resp. skúsenosti cudzieho. Vždy nejako odpovedáme, aj žiadna odpoveď je jednou z jej foriem. Princíp alebo logika odpovedania sa podstatne líši od logiky intencionálnych aktov (ako pri porozumení či komunikácii, kde je vzťah bilaterálny, alebo ním aspoň môže byť). Tu je možné badať ďalšiu asymetrickú situáciu – nárok cudzieho predchádza vyváženému dialogickému partnerstvu, svojou dominanciou *a priori* nastoľuje mocenský nepomer. Nárok, s ktorým prichádza cudzie, je navyše v celosti nevyplniteľný, pretože „nárok a odpoveď nekonvergujú smerom k čomusi spoločnému. Medzi otázkou a odpoveďou je práve tak málo konsenzu ako medzi prosbou a vyplnením. Narážajú na seba ako dva pohľady, ktoré

³ Prirovnanie sa objavuje napr. vo Freudovom texte *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* z roku 1917, <https://www.gutenberg.org/ebooks/29097>.

⁴ K odlišnému prístupu k téme rezponzivity pozri napr. Chrétien, J.-L. (1992): *L'Appel et la réponse*. Zatiaľ čo Waldenfels dáva do popredia schému nároku cudzieho a odpovedania naň, Chrétienova fenomenológia rezponzivity je založená na vzťahu volanie – odpoveď a ilustruje ju predovšetkým na paralele náboženskej a estetickej roviny odpovedania na vnuknutie, realizovaného cez ľudskú zmyslosť.

sa krížia“ (Waldenfels 1998, 267). Vo vete „Odpovedáme tým, že dávame, čo sami nemáme“ (Waldenfels 1998, 264) je vystihnutá kreatívna esencia procesu odpovedania. Každá odpoveď, ktorá vzišla z reakcie na niečo nepredvídané, nevyhnutne zahŕňa improvizáčny element a je tvorivým aktom.

„Nie je v našich rukách, či odpovedáme; v našich rukách je však *ako* odpovedáme a čo dávame ako odpoveď. Naše odpovedanie je viac či menej kreatívne podľa toho, do akej miery sa opiera o register odpovedí. Dávanie odpovede (*response*) sa nikdy neprekrýva s danou odpoveďou (*answer*). Diferenciou medzi „na čo“ odpovedania a „čo“ odpovede označujem ako responzívnu diferenciu“ (Waldenfels 2013, 12).

Waldenfels tiež poukazuje na potrebu rozlišovania medzi odpovedaním, ktoré je primárne repetitívne a reproduktívne, a medzi odpovedaním, ktoré je inovatívne a produktívne (Waldenfels 1998, 267). Skúsenosti cudzieho sa týka výlučne druhý variant.

Proces zrodu odpovede v responzívnej fenomenológii Waldenfels ilustruje schémou *pátos – étos*, ktorá charakterizuje aj základnú anatómiu skúsenosti cudzieho. Je rozvinutá najmä v dielach Register odpovedí (*Antwortenregister*, 1994) a Zlomové línie skúsenosti (*Bruchlinien der Erfahrung*, 2002). Viacvýznamové grécke *pátos* tu reprezentuje náhlu, neočakávanú zmenu existenciálneho modu, niečo, čo sa prihodí, ochromí nás, nastoľuje trpný stav. Zároveň je nositeľom afekcie a má priebehový časový charakter. *Pátos* je bližšie špecifikovateľný gréckym *thaumazein*, kedy sa dostávame do údivu a ustrnutia, ktoré je základným predpokladom kreatívneho uchopenia situácie. Skúsenosť cudzieho sa teda začína akousi suspenziou či paralýzou subjektu, v ktorej jeho pôvodná forma prestáva existovať. Dostáva sa do časovej medzery – *diastázy* a až z nej, po precitnutí z *pátosu* k reakcii, resp. k odpovedi. Táto medzera nereprezentuje lineárne trvanie času, uplynutého od momentu narušenia intencionality subjektu intrúziou cudzieho. „*Pátos* prichádza vždy priskoro, ak ho meriame vlastnými očakávaniami a opatreniami, odpoveď prichádza vždy prineskoro, ak ju meriame afektom a apelom, ktorý vyvoláva odpoveď“ (Waldenfels 2013, 10). *Časová diastáza* zároveň predstavuje miesto zrodu odpovede. Odpoveď nazýva Waldenfels v schéme responzivity *étosom*, keďže cudzie prichádza s nárokom na odpoveď

a podliehame mu, situácia odpovede je teda (v zmysle Levinasa a Derridu) etická, aj keď napokon nemáme na výber, keďže aj žiadna odpoveď je odpoveďou. *Pátos* spôsobí, že subjekt stráca integritu a snaží sa o re-generáciu, ale stáva sa respondentom, ktorý je nutne odlišný od svojej pôvodnej formy. Skúsenosť cudzieho subjekt vždy zmení. Tu sa vynára ďalšia asymetria – rozdielnosť pôvodného a re-generovaného subjektu.⁵ Počiatočný nutkavý pocit nevyhnutnosti návratu k pôvodnému subjektu sa v akceptácii nemožnosti návratu mení na motiváciu k novej identite realizovanej cez odpoveď na nárok cudzieho.

Pátos je v nás teda spúšťaný príchodom či vtrhnutím cudzieho. Z čoho však tento špecifický existenciálny modus pozostáva? Opakom úžasu, údivu by bola ľahostajnosť, patický stav má svoj protipól v apatickom. Je vhodné sa teda bližšie pozrieť na dva úzko súvisiace fenomény figurujúce v teoretickej konštrukcii *pátosu*, ktorými sú prekvapenie a pozornosť.

Prekvapenie a pozornosť

Napriek tomu, že skúsenosť prekvapenia je súčasťou každodennosti ľudských životov, tým, čo sa považuje za samozrejmé, okolnosti jeho vzniku, podobne ako jeho bližší popis a súvzťažnosť s inými subjektom zakúšanými procesmi už samozrejmosť či jednoduchosť nevykazujú. Podobne ako pri fenoméne cudzieho, aj prekvapenie je tematizované v histórii filozofie pomerne rôznorodo. Fenomenologický prístup k prekvapeniu prináša nové perspektívy cez zameranie sa na skúsenosť prekvapenia ako formu bežného a zároveň významného procesu, na to, ako vzniká a akú úlohu hrá v slede skúseností.

Štruktúre prekvapenia sa venujú aj Anthony J. Steinbock a Nathalie Deprazová, ktorí tu považovali za potrebné spraviť revíziu pojmov a významových nuáns a ich postrehmi je možné Waldenfelsovu responzívnu teóriu upresniť či rozšíriť. V rámci husserlovskej tradície rozlišujeme vo fenomenológii vnímania tri mody časovosti, kde *percepcia* pozostáva z *retencie*, *impresie* a *protencie*. *Retencia* predstavuje proces, kedy je fáza perceptívneho aktu udržaná vo vedomí, akási stopa za prítomnosťou. Nie je to spomienka, ale dočasné rozšírenie

⁵ Waldenfels sa často pojmu *subjekt* vyhýba a túto figúru vníma ako kombináciu „pacienta“ a respondenta v podobe zmiešaných pasívnych a aktívnych komponentov. Intersubjektivitu nechápe ako protiklad autonómnej subjektivity, ale ako medzipriestor na výmenu medzi nárokom a odpoveďou. Obchádza tak binaritu autonómie a heteronómie. Potenciálnou inšpiráciu v tomto postoji môže byť vyššie zmienený Ricoeur (Ricoeur 1995, 138) či Merleau-Pontyho uvažovanie o osamelosti a komunikácii (Merleau-Ponty 2013, 433).

prítomnosti, vnemová zotrvačnosť. V *impresii* je zhmotnený aktuálny, časovo prítomný vnem a *protencia* je automatický predpoklad ďalšieho vývoja už prebiehajúceho javu či aktu, realizuje sa cez pasívnu syntézu, bez akejkoľvek egoickej aktivity či sústredenia sa na to, čo prichádza. *Očakávanie* je tiež napojené na blízku budúcnosť na základe predchádzajúceho vývoja, je to však aktívny prístup k budúcnosti. Steinbock tu poukazuje na relevanciu presvedčenia či viery – očakávam, že sa niečo ide udiť, nie že je to jedna z možností (Steinbock 2018, 6). *Prekvapenie* je potom viac než skúsenosť neočakávanej danosti, aj keď ju zahŕňa.

Deprazová dopĺňa Husserlovu triadickú schému časovosti prekvapenia o zodpovedajúce tri fázy: pred-vedomú, vedomú a intersubjektívnu/historickú. Tie zhruba zodpovedajú očakávaniu, udalosti či kríze a následku či spracovávaníu (Depraz 2008, 56).⁶ *Zľaknutie* tiež patrí medzi bežné fenomény a s *prekvapením* často susedí, nikdy však nesplýva. Pri rozlišovaní medzi *zľaknutím* a *prekvapením* je dôležitý aspekt zmyslu, resp. významu. Waldenfels tvrdí, že „*pátos* je udalosť, ktorá vyžaruje, rozprestiera sa v čase a priestore skôr, ako sa jej *ako takej* rozumie, skôr ako sa vykladá a spracúva“ (Waldenfels 2013, 11). Podľa Deprazovej *zľaknutie* takisto nezahŕňa rekonštitúciu pôvodného a strateného významu (môže význam nanajvyš vyžadovať, vyprovokovať jeho potrebu). Je náhle a je reflexom. Ak by sme mali posúdiť jeho poznávaciu funkciu, pripísali by sme mu pasívny charakter. *Prekvapenie* už zahŕňa rekonštitúciu zmyslu, nemusí byť náhle, má trvanie a predstavuje už iniciáciu egoickej aktivity. V tomto zmysle je prekvapenie počiatkom intencionálnej aktivity v zmysle *thaumazein*, od najjednoduchšieho sústredenia po komplexné bádanie. Zároveň tu môžeme pozorovať aj existenciálnu úroveň – prekvapenie nám umožňuje pohnúť sa z miesta, ak sme šokovaní, zaseknutí v zľaknutí. Tu sa začína črtiť podobnosť aj odlišnosť s Waldenfelsovou schémou rezpozitivity. V oboch prípadoch ide o posun z ustrnutia do významotvorného štádia, avšak hoci *pátos* – voči cudziemu submisívna rola pacienta – svoje trvanie má, význam sa zhmotňuje až v odpovedi – *étose*. Toto znovunadobúvanie intencionality cez významy si všíma aj Steinbock: „namiesto zotrvania v zacyklenom šoku ilustrateľnom tautológiou, nemôžem uveriť, čomu neverím prináša prekvapenie

⁶ Viac k predmetu vedomia, pozornosti a významu pozri Depraz, N. – Varela, F. – Vermersch, P. (eds.): *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*.

akceptáciu situácie – začínam veriť, čomu som pôvodne neveril“ (Steinbock 2018, 6). Stále sa ešte nachádzame vo fáze bez finálneho úsudku či reflexie situácie, ide však už o aktívny modus, v ktorom za účasti emócie situáciu prijímame – prebieha kreatívna adaptácia na afektívne významnú situáciu. Keďže čisto racionálny subjekt by nemohol zažiť prekvapenie, Steinbock poukazuje na to, že prekvapenie emóciou je, nie však jednoduchým pocitom na základe skúsenosti zlomu v očakávaní. Prekvapenie teda je špecifickým typom emócie, pri ktorej sme vrhnutí naspäť k skúsenosti. Ako kontrastujúci príklad môžeme použiť morálnu emóciou (ako napr. hanba), pri ktorej sme vrhnutí k sebe (Steinbock 2018, 15).

Deprazová, zaoberajúca sa predovšetkým prekvapením v kontexte emócií, poukazuje na nedostatočne komplexné vnímanie prekvapenia v rôznych odborných oblastiach. Prekvapenie bolo dlhodobo vnímané ako primárna emócia a to racionalistickými smermi vo filozofii, ako aj v psychológii. Descartes aj Kant sa zhodujú v tom, že ide o primárnu emóciu, ktorá sa udeje náhle, bez trvania. Deprazová tiež poukazuje na absenciu prekvapenia v základných fenomenológiách emócií, konkrétne, prečo prekvapenie nehrá stabilnú rolu vo fenoméne afektivity ako takom. Uvádza, že Husserl, ktorý nezostavil súdržnú fenomenológiu emócií a ani prekvapeniu sa špecificky nevenoval, len na viacerých miestach, často nepriamo, načrtoval svoje chápanie prekvapenia v kontexte základných telesných tendencií a spúšťačov, ako pred-vedomý proces či telesnú reakciu – v podobe odporu k novému, k zmene. Na inom mieste, v temporálnom kontexte percepčnej aktivity, ju vníma ako nezhodu medzi očakávaním a skúsenosťou v podobe sklamaní, resp. nevyplnenia aktu (Depraz 2018, 30).

Nastoluje tiež otázku, či prekvapenie patrí do skupiny emocionálnych afektov, alebo ide v prvom rade o poznávací proces, resp. v prípade, že by sa pri prekvapení s emocionalitou nenarábalo, mohlo by sa k nemu pristupovať ako k súčasť poznávacieho procesu. Tento názor zdieľali niektorí filozofi z rôznych ideových smerov a historických období.⁷ Telesno-emocionálna odozva je tu marginalizovaná či až vynechaná a byť prekvapený znamená byť si vedomý rozdielu či nesúlady medzi tým, čo očakávame či predpokladáme a tým, čo aktuálne zakúšame. Ide teda o nekoincidenciu medzi dvoma stavmi a indikuje prag-

⁷ K interpretácii prekvapenia ako poznávacieho procesu sa prikláňali napr. Smith, Peirce, Husserl, Davidson či Dennett, zatiaľ čo u Aristotela vnímame obe roviny – telesno-emocionálnu (*thaumazein*) aj poznávaciu.

matickú nevyhnutnosť vyrovnania sa so situáciou, potrebu adaptácie, prijímania (Depraz 2018, 33).⁸

Deprazová navrhuje viac-vektorovú dynamiku prekvapenia, do ktorej sa zdanlivo pokúša zahrnúť jeho celú spomínanú interpretačnú diverzitu. Prekvapenie síce obsahuje emocionálny komponent, ale vo výsledku vyúsťuje do podstatne komplexnejšieho cirkulárneho fenoménu. Opisuje ho z hľadiska časovej dynamiky ako prerušenie intencionálnej continuity. Avšak zatiaľ čo Husserl definuje žitú prítomnosť ako skúsenosť štrukturovanú horizontom očakávania a protenčnej dynamiky a prekvapenie sa tu vynára vo forme sklamaní v rámci stavu *protencie* (Husserl 1939, 94 – 95).⁹ Deprazová popisuje prekvapenie ako primárne telesnú reakciu, až potom všetko ostatné. Pri charakterizácii prekvapenia k nemu obvykle referuje ako k telesno-poznávaciemu procesu (Depraz 2018, 30, 42).

Dá sa však prekvapenie vnímať ako neutrálne, alebo jeho spomínaný emocionálny komponent spôsobuje nutnú prítomnosť negatívnej či pozitívnej valencie? Dôležité je tu vnímať dve významové línie tohto pojmu. Prvá a pôvodná, typická pre *Gestalt* teóriu, popisuje dynamiku protichodných síl prostredia, pôsobiaceho na subjekt, špecificky priťahovanie a odpudzovanie. V takejto konfliktnej dynamike sa rodí a kultivuje učenie sa, vyrovnávanie sa so spornou situáciou. Je v protiklade k automatizovanému konaniu založenému na fixácii na ciele, pravidlá a rutinu. K tejto interpretačnej línii sa pripája Waldenfels pri detailnejšom popise rezponzívnej racionality (Waldenfels 2013, 12). Potom je to v súčasnosti rozšírenejší a jednoduchší variant v podobe rozlišovania emocionálnej hodnoty či polarít tej-ktorej situácie ako pozitívnej (radosť, obdiv) či negatívnej (hnev, strach). Deprazová na základe tejto definície tvrdí, že prekvapenie valenciu principiálne nemá, lebo nie je esenciálne spojené s polaritou, iba spúšťa proces jej tvorby spolu s vyhodnocovaním situácie. Prekvapenie je teda pred-vedomá žitá skúsenosť, ktorú tvorí komplex cirkulárnych telesných a poznávacích mikro-procesov. Označiť ho za emóciu by bolo príliš zjednodušujúce a deformujúce (Depraz 2018, 13).

⁸ Podobne, ako bolo spomenuté vyššie pri Steinbockovi.

⁹ Ricoeur tiež tvrdí, že prekvapenie je neredukovateľné na reflex či stimul, ale má vnútorné trvanie, vyúsťuje v intencionálnu pozornosť (Ricoeur 1949, 239 in Depraz 2018, 37).

Protencia je spomínané pasívne pred-egoické skicovanie budúcnosti, založené na stave prítomného diania v kombinácii so skúsenosťou z minulosti. Prekvapenie sa však už neodohráva na pasívnej úrovni, ale prebieha súbežne s upriamovaním pozornosti na niečo. Práve pozornosť tvorí dôležitý komponent mechanizmu prekvapenia, ako aj responzívnej fenomenológie. Je miestom asimilácie minulých a prebiehajúcich skúseností, potrebnej na to, aby sa vnímaná udalosť dostala do vedomia. Dopad zmyslov na vedomie je však možné riadiť iba obmedzene a práve tu sa odкрýva význam pozornosti pre responzívnu fenomenológiu. „Ak by bolo toto riadenie dokonalé, potom by život upadol do zvyklostí, ku ktorým by sa už neprímiešalo nič cudzie. ... Zbystrenie pozornosti je už prvou odpoveďou na cudzie“ (Waldenfels 2018, 151). Vo vedomí je prítomná jeho minulosť. Prítomnosť je síce ozvenou minulosti, ale zároveň bola táto minulosť pôvodne prípravou k budúcnosti. Previazanosť temporality je nevyhnutná a bolo by chybou uvažovať o cudzom bez nej. Už sám proces familiarizácie (či vyššie načrtnuté posúvanie hraníc vlastného) predpokladá skúsenosti minulé, aby mohli byť označiteľné ako vlastné. Pozornosť môže meniť svoju intenzitu aj cieľ zamerania, vždy však existuje, rovnako ako „súboj“ o dominantnú pozíciu v mysli. „Pozornosť žije z cieleného napätia, ktoré sa musí presadiť voči rôznym rozptýleniam a vychýleniam“ (Waldenfels 2018, 153).¹⁰ Skúsenosť cudzieho je teda formou zmeny orientácie pozornosti a práve tento druh zmeny je vždy dominantný, pokiaľ sme cudziemu vystavení.

Záver

Aj keď môžeme považovať Waldenfelsovú responzívnu teóriu, spracovávanú v početných textoch za rozsiahlu a komplexnú, existencia úzko súvisiacich fenoménov nachádzajúcich sa v súčasnom filozofickom diskurze predstavuje možnosti jej rozširovania a posudzovania. Neustále sa ukazuje, že cudzie je komplikovaný fenomén a vtáhuje k sebe veľa iných filozofických kategórií. Môžeme tvrdiť, že Waldenfelsov fenomén cudzieho prekvapenie nutne zahŕňa, rovnako ako to, že na každé prekvapenie sa responzívna fenomenológia (narábajúca so širším kontextom fenoménov) dá napojiť a predstavuje už ucelenejší metodologický prístup. V nej je cudzie okrem spúšťača reakcií na špecifickú dialogickú situáciu aj bránou k ďalšiemu rozširovaniu diskurzu, keďže prináša

¹⁰ Téma pozornosti venoval Waldenfels knihu *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*.

kontakt s rôznorodosťou iných fenoménov, ako sú zvedavosť, pokušenie, empatia či zvädzanie. Na povrchu počítame so stabilitou vlastnej identity a cítime kompetenciu v posudzovaní objektov či javov. Zároveň však vykazujeme strach z vlastnej alternácie (pripúšťame teda limity vlastnej stability) a aplikujeme nástroje ochrany hraníc, ktorými pôsobíme vedome aj nevedome. Prirodzený svet nás neustále cudziemu exponuje a podnecuje naše reakcie, v ideálnom prípade vedúce k vlastnej stabilizácii. Ak je však život odpovedaním, musí byť rovnako aj prekvapením.

Literatúra

- CHRÉTIEN, J.-L. (1992): *L'Appel et la réponse*. Paris: Les éditions de Minuit.
- DEPRAZ, N. (2008): The rainbow of emotions: At the crossroads of neurobiology and phenomenology. *Continental Philosophy review* 41. Berlin: Springer.
- DEPRAZ, N. (2018): Surprise, Valence, Emotion: The Multivectoral Integrative Cardio- Phenomenology of Surprise. In: Depraz, N. – Steinbock, A. J. (eds.): *Surprise, an emotion? Contributions To Phenomenology* 97. Berlin: Springer.
- DEPRAZ, N., VARELA, F., VERMERSCH, P. (2003): *On Becoming Aware: A pragmatics of experiencing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- FREUD, S. (2009): *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. Chapel Hill: Project Gutenberg [online]. Dostupné na: <https://www.gutenberg.org/ebooks/29097>. (Navštívené: 27. 09. 2021).
- HUSSERL, E. (1968): *Karteziánské meditace*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- KEARNEY, R., SEMONOVITCH, K. (2011): *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*. New York: Fordham University Press.
- MÜLLER-FUNK, W. (2021): *Teorie cizího. Koncepty alterity*. Praha: Host.
- RICOEUR, P. (1992): *Oneself as Another*. Chicago: The University of Chicago Press.
- RICOEUR, P. (2006): *On translation*. London: Routledge.
- STEINBOCK, A. J. (2018): Surprise as Emotion: Between Startle and Humility. In: Depraz, N. – Steinbock, A. J. (eds.): *Surprise, an emotion? Contributions To Phenomenology* 97. Berlin: Springer.

- WALDENFELS, B. (1998): *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: Oikúmené.
- WALDENFELS, B. (2004): *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp.
- WALDENFELS, B. (2013): Zrod étosu z pátosu. Cesty responzívnej fenomenológie. In: *Filozofia*. 68, mimoriadne číslo 1. Bratislava: Filozofický ústav SAV.
- WALDENFELS, B. (2018): *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka.

Text vznikol na Filozofickom ústave SAV, v.v.i. ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA 2/0025/20 „Synergia a konflikt ako zdroje kultúrnej identity“.

Michal Kalnický

Filozofický ústav SAV, v.v.i.

Oddelenie sociálnej filozofie a filozofickej antropológie

Klemensova 19, 811 09 Bratislava

Slovenská republika

e-mail: michal.kalnicky@savba.sk

ANTROPOCÉN AKO POTVRDENIE ENVIRON-MENTÁLNEJ¹ REVOLÚCIE

THE ANTHROPOCENE AS CONFIRMATION OF THE ENVIRON-MENTAL REVOLUTION

Katarína Podušelová

Abstrakt: *The paper aims to capture the fundamental points that suggest that the conceptual system of the Anthropocene is an acknowledgement of an Environ-mental Revolution within human thought, cognition, and action in relation to life-supporting conditions on Earth. The revolutionary change in thought and knowledge is expressed through epochal consciousness, the emergence of which correlates with the coming of environmental thought and later the establishment of the Earth system science, in which the concept of the Anthropocene for the Earth System was developed. Further, the paper highlights, the fundamental aspects of the Environ-mental Revolution, which should not only help to better understand it but also inspire further discussions on this issue.*

Kľúčové slová: Environ-mental Revolution; Anthropocene; epochal consciousness; Earth System

Úvod

Počas svojej evolúcie ľudstvo prežilo mnoho významných obrátov, pre ktoré často používame termín kopernikovský obrat alebo ich nazývame revolúcie v myslení a poznaní. Niekedy len malá zmena v pohľade na svet, odvaha skúsiť niečo nové alebo nezlomné odhodlanie šíriť nové poznanie, rozpúťali svojim všeobecným prijatím zmeny, ktoré mali rozsiahly dopad na celkový život človeka.

¹ Termín environ-mentálna revolúcia je rozdelený zámerne, aby bolo jasne naznačené, že revolučnosť je v rovine myslenia a poznania. Dôraz sa kladie práve na mentálnu rovinu, čím sa chápanie revolúcie odlišuje od jej konceptu v politických teóriách.

V práci je pojem environ-mentálnej revolúcie, v zmysle zmeny paradigmy vo vedeckom svete, daný do súvislosti s epochálnym vedomím a apelom na to, aby revolúcia zostala a bola udržaná len v tomto rámci. Zmena myslenia a poznania by mala viesť k transformácii vzťahu človeka k prírodnému svetu a transformácii systémov v rámci človekom stvoreného sveta. Udržanie revolúcie len v týchto hraniciach a orientácia na transformáciu je základnou podmienkou pre to, aby sme sa vyhli radikálnosti revolúcie, tak ako je chápaná v politickej rovine.

Východiskom je porozumenie vzťahu človeka k prírode alebo k Systému Zeme.² Ešte v prvej polovici 20. storočia bola príroda chápaná ako súhrn vecí v priestore, ktoré vznikli bez ľudského pričinenia. Bola zdrojom, ktorý dával človeku všetko čo potrebuje k životu. Človek sa vzťahoval k prírode ako ku komodite, ktorá má schopnosť cyklickej obnovy. Vďaka súčasným poznatkom hovoríme, že túto cyklickosť obnovy zabezpečovala prevažná stabilita klimaticko-geologických procesov Systému Zeme tzv. holocén. Človek v tomto historickom vývoji Zeme, chápal prírodu ako danosť, ktorá je nemenná a brániť sa voči jej silám dokázal len tak, že poznával jej zákonitosti. Rozvoj poznania človeku umožnil ešte viac prírodu využívať až do momentu uvedomenia si, že samozrejmosť stability sa zmenila a jedným z faktorov tejto zmeny je samotný človek. Fungovanie Systému Zeme sa posunulo až natoľko, že pre opis zmien a nestability tohto systému bolo nutné zaviesť mnohé nové pojmy a koncepty, ku ktorým tiež patrí koncept antropocénu.

Revolúcie ľudstva a environ-mentálna revolúcia

História ľudstva a jeho sveta je poznamenaná mnohými revolúciami. Hovoríme o neolitickej revolúcii (11 700 rokov p. n. l.), kedy viaceré kultúry prešli zo spôsobu zaobstarávania potravy formou lovu a zberu k zámernému pestovaniu plodín a chovu zvierat. Poľnohospodársky spôsob umožnil usedavý spôsob života a vznik civilizácií. V 18. storočí n. l. začala priemyselná alebo aj industriálna revolúcia, ktorá pokračuje v revolúcii technologickej. Práca ľudských rúk a mysle

² Nový názov Systém Zeme vychádza z poznania, že „Zem je jednotný systém, v rámci ktorého je biosféra aktívnu, podstatnou zložkou“ (Steffen et al. 2004, 6). Systém Zeme je integrovaný samoregulačný systém, tzn. že „v kontexte globálnych zmien Systém Zeme znamená vzájomne sa ovplyvňujúce fyzikálne, chemické a biologické cykly globálneho rozsahu (často nazývané biogeochemické cykly) a energetické toky, ktoré poskytujú podmienky potrebné pre život na planéte“ (Steffen 2015, ods. 3).

je postupne nahrádzaná strojmi a technológiou, ktorá ďalej prispela v polovici 20. storočia k zrodu kognitívnej revolúcie a k vývoju umelej inteligencie.

Tieto revolúcie nemusia mať len pozitívny dopad na ľudstvo. Prostredníctvom veľmi zjednodušeného pohľadu, neolitická revolúcia umožnila človeku produkovať potraviny pre väčšie množstvo ľudí, ale ešte dnes v mnohých lokalitách, kde sa pestuje alebo je dostupný výhradne len jeden druh plodiny, dochádza ku chronickej podvýžive obyvateľstva. Priemyselná a technologická revolúcia zmenila a uľahčila celkový spôsob produkcie potravín a získavania surovín z prírodných zdrojov. Zmenila formy ľudskej práce a umožnila rozvoj vied, čo malo a stále má vplyv na sociálne, ekonomické a politické usporiadanie ľudských spoločností. Paradoxne práve priemyselná revolúcia, ktorú väčšinou vnímame pozitívne, je jednou z príčin vzniku environmentálnej revolúcie a môže vyústiť do skazy ľudstva (Šťáhel 2015, 5). Kognitívna revolúcia, ako zmena spracovávanía toku informácií človekom a strojom, spôsobila prudký rozvoj v spôsoboch akými človek dokáže poznávať prírodný, ale aj človekom stvorený svet. Okrem uvedeného tieto revolúcie umožnili enormný nárast ľudskej populácie a globalizáciu.

Zmeny vo vývoji ľudstva, zvraty alebo revolúcie sa neudiali v rovnakom čase, priestore a v rovnakej miere na celej Zemi, a preto by bolo chybou považovať proces jednotlivých revolúcií za ukončený, keďže sa stále prelínajú a navzájom sa ovplyvňujú.

Vzhľadom na pojem revolúcia (pre jej vyššie uvedené formy), opis a definícia sa vytvára spôsobom spätného referovania na kľúčovú a rozsiahlu zmenu myslenia, poznávania a konania človeka spôsobom, ktorý mal zásadný vplyv na všetky úrovne jeho života. Druhý význam pojmu revolúcia je častejšie akcentovaný v oblasti politických teórií, kde pod revolúciou rozumieme „ozbrojené povstanie proti vláde alebo štátu alebo celému spoločenskému systému alebo obdobie spoločenských zmien, kde sa radikálne mení doterajší spôsob života“ (Collin 2004, 215). Tu je možné vysloviť predpoklad, že hlbšia analýza oboch úrovní významu pojmu revolúcia by ukázala, že spolu úzko súvisia, pretože akákoľvek radikálna zmena spôsobov myslenia, poznania a konania človeka, ktorá nie je rovnomerne zvládnutá ľudským spoločenstvom ako celkom môže viesť a často vedie, k jeho násilnej forme reorganizácie.

V 21. storočí ľudstvo okrem dôsledkov a následkov mnohých revolúcií, ktorými prešlo a prechádza, čelí aj revolúcii environ-mentálnej. Slovo „čelí“ je použité zámerne vzhľadom na jej špecifickosť. Ide o revolúciu, ktorej definovanie neprebíha spätne, ale v procese zmien a v čase do budúcnosti, a ktorej završeniu v podobe násilnej revolučnej praxe, by sa malo ľudstvo snažiť zabrániť alebo predísť. Jej radikálnosť musí zostať na úrovni poznania, myslenia a konania, ktoré v súlade s imperatívom zachovania klimatickej a geologickej stability Systému Zeme alebo udržania jeho fungovania v rozsahu, ktorý je nevyhnutný pre samotný život, bude mať formu *transformácie* spoločenských a ekonomicko-politických systémov.

Epochálne vedomie environ-mentálnej revolúcie

Príspevok vychádza z predpokladu, že environ-mentálna revolúcia je z filozofického hľadiska ešte stále v stave epochálneho vedomia, tzn. že ľudstvo si uvedomuje celoplanetárnu zmenu klimaticko-geologických podmienok a zároveň si uvedomuje seba ako aktéra týchto zmien, pričom toto uvedomenie prekračuje hranice vedeckého sveta.

Interpretácia epochálneho vedomia vychádza z Jaspersovho konceptu, ktorý rozpracoval v knihe *Man in the Modern age* (1957)³ s tým, že jeho význam je posunutý akcentovaním základných tvrdení z konceptu antropocénu z vedy o Systéme Zeme (Earth system science - ESS) a antropocénneho imperatívu. Napriek tomu, že epochálne vedomie environ-mentálnej revolúcie vykazuje niektoré znaky, ktoré sú zhodné s Jaspersovým konceptom, jeho celková charakteristika tento koncept presahuje a odlišuje sa od neho.

Základný znak, ktorý zdieľa spolu s Jaspersovým konceptom je aspekt uvedomenia, tzn. ako hovorí Jaspers „byť schopný vidieť veci také, aké v skutočnosti sú“ (Jaspers 1957, 2). Inak povedané, byť schopný prekročiť hranice, v ktorých sme doteraz uvažovali. U Jaspersa je epochálne vedomie definované, vzhľadom na koncept situácie a bytia individuálneho človeka, ktoré podľa neho „pozostáva predovšetkým z jeho existencie v ekonomických, sociologických a politických situáciách, od ktorých reality závisí všetko ostatné; možno, dokonca, všetko ostatné sa stáva skutočným iba prostredníctvom reality týchto situácií“ (Jaspers 1957, 24). Len v tejto realite „nielenže človek existuje ale vie,

³ Originál knihy vyšiel v nemčine v roku 1931 pod názvom *Die geistige Situation der Zeit*.

že existuje. Pri plnom vedomí študuje svoj svet a mení ho tak, aby vyhovoval jeho zámerom“ (Jaspers 1957, 4). Z určitého pohľadu orientácia len na ľudský svet u Jaspersa vychádzala z epistemologického predpokladu, že svet ako celok (prírodný spolu s ľudským) a jeho podstatu nemôžeme poznať a meniť svojou činnosťou (Jaspers 2004, 11). Radikálnosť environ-mentálnej revolúcie je v tom, že svet prestal byť roztrieštený na jednotlivé výskumné oblasti a je skúmaný ako jednotný systém, ktorý nesie názov antropocén. Súčasťou tohto systému je aj ľudský svet a ľudstvo ako faktor zmien. Chápanie epochálneho vedomia environ-mentálnej revolúcie už preto nemôže zostať len na individuálnej úrovni, ale bude sa pohybovať na úrovni sveta a ľudstva v globálnom rozmere. Uvedené potvrdzujú vybrané tvrdenia vedcov z konceptuálneho systému antropocénu ako:

„Antropocén predstavuje začiatok veľmi rýchlej, človekom riadenej trajektórie Zemského Systému smerom od glaciálno-interglaciálneho limitného cyklu smerom k novým, teplejším klimatickým podmienkam a úplne odlišnej biosfére“ (Steffen et al. 2018, 8253); „Ľudské aktivity sú teraz také všadeprítomné a hlboké vo svojich dôsledkoch, že ovplyvňujú Zem v globálnom meradle komplexným, interaktívnym a zrýchleným spôsobom“ (Steffen et al. 2004, 6); „Antropocén predstavuje novú fázu v dejinách ľudstva a Zeme, keď sa prírodné sily a ľudské sily prepojili, takže osud jedného určuje osud druhého“ (Zalasiewicz et al. 2010, 2231).

Posunutím epochálneho vedomia na kolektívnu úroveň sa mení aj uvedomenie v rámci situácie a aj situácia samotná, ktorá sa stáva špecifickou tým, že reflexívne myslenie je schopné identifikovať zmeny v situácii tvorenej prírodou, ktorá je mimo neho samotného a mimo človekom stvoreného sveta, ale zároveň si uvedomuje to, že táto situácia je ním ovplyvňovaná a menená. Uvedomenie situácie mimo sveta človeka zároveň vytvára požiadavku na uskutočnenie zmeny v rámci tohto sveta. To znamená, že človek dospel k uvedomeniu a priznaniu dvojitej závislosti. Je závislý na realite situácie ním stvoreného sveta a zároveň táto realita je závislá od situácie, ktorú vytvára narušená stabilita Systému Zeme spôsobená samotným človekom. Tvrdenie podporuje správa IGBP z roku 2004, kde Steffen a kol. uvádzajú, že: „Ľudia majú

teraz schopnosť meniť Systém Zeme spôsobmi, ktoré ohrozujú samotné procesy a zložky, biotické aj abiotické, na ktorých sú ľudia závislí“ (2004, 6).

Ak v Jaspersovom prípade do epochálneho vedomia vstupuje človek ako „mysel' a situácia človeka ako človeka je mentálna situácia“ (Jaspers 1957, 4). V environ-mentálnej revolúcii sa situácia aj forma účasti na situácii mení. Charakter situácie už vyžaduje viac a človek do nej nevstupuje len ako subjekt. Jednoznačná kontúra vzťahu subjekt-objekt sa stala rozostrenou a nejasnou. Človek vstupuje do situácie, ktorá je prepletením subjekt-objektového vzťahu so vzťahom nielen k ľudským, ale aj ku všetkým ostatným entitám, ktoré zdieľajú priestor a čas na planéte Zem a fungovaním samotného Systému Zeme. Epochálne vedomie environ-mentálnej revolúcie je v situácii, do ktorej vstúpilo ľudstvo ako celok alebo ako nediferencovaný antropos.⁴

Navyše, problém epochálneho vedomia už nie je len problémom intelektuálov, ale každého jednotlivca, ktorý je zároveň súčasťou globálneho ľudstva. Z toho dôvodu v tejto situácii už neplatí Jaspersova premisa, že človek: „Nie je len rozpoznateľný ako existujúci, ale sám sa slobodne rozhoduje o tom, čo bude existovať“ (Jaspers 1957, 4). Táto premisa platila len pre človekom stvorený svet, ktorý funguje na jeho dohodnutých normách, hodnotách, pravidlách a na slobode, ktorá vyplývala z idealizovanej viery vo vedecký, technologický a ekonomický pokrok. V novej situácii je epochálne vedomie vedomím zraniteľnosti ľudského sveta v obrovskom meradle. Napríklad svet stvorený človekom nemá vybudovanú a prispôbenú infraštruktúru, ktorá by bola schopná reagovať na prudké zmeny počasia. Takmer neexistuje globálny plán, ktorý by humánnym spôsobom dokázal riešiť problém presunu obrovského množstva ľudí, ktorí budú musieť opustiť svoje mestá z dôvodu, že sa stanú neobývateľnými. Produkcia potravín pre 8 miliárd ľudí, zabezpečenie pitnej vody, zdravotne nezávadného vzduchu, zdravotnej starostlivosti a dostupnosť základných sociálnych služieb je stále realizovaná spôsobom, ktorý je nezlučiteľný s antropocénnym imperatívom.

Jaspersove tvrdenie v rámci riešenia problému epochálneho vedomia ako uvedomenia si nielen zmeny situácie, ale aj jej pochopenia, ktoré je platné pre environ-mentálnu revolúciu je, že „ten, kto chce osvetliť súčasnú situáciu, musí začať tým, že sa bude pýtať, ako sa na ňu doteraz nazeralo, ako vznikla, aká

⁴ Nediferencovaný antropos: pozri (Hamilton 2017, 31 – 49).

situácia vo všeobecnosti je, aké aspekty vykazuje“ (Jaspers 1957, 4). Vystáva tu otázka: Ako vzniklo a ako sa vyvíja epochálne vedomie environ-mentálnej revolúcie?

Vznik a vývoj epochálneho vedomia environ-mentálnej revolúcie

História vzniku epochálneho vedomia environ-mentálnej revolúcie rozsahom presahuje tento príspevok, preto budú načrtnuté len niektoré orientačné body, ktoré viedli k jeho vzniku, priebehu a počas ktorého došlo k zlomu vo forme revolúcie myslenia, poznania a konania, až do podoby vzniku konceptuálneho systému antropocénu v rámci vedy o Zemi.

Epochálne vedomie nevzniká len u najväčších mysliteľov či filozofov doby. Vzniká aj u tých, ktorí sú v bezprostrednom vzťahu s prírodou, skúmajú ju alebo je im natoľko blízka, že dokázali postrehnúť priebeh zmien, ktoré vykazovali neprírodný charakter. V určitom zmysle jeho vznik koreluje so vznikom environmentálneho myslenia a s pocitom globálnej environmentálnej krízy v druhej polovici 20. storočia. V súlade s Jaspersovým chápaním epochálneho vedomia, v tomto období vznikajú intelektuálne tendencie a hnutia, ktoré začali formovať život a myslenie ľudstva smerom ku konceptu udržateľnosti.

Okolnosti, ktoré podnietili vznik epochálneho vedomia a environmentálnej revolúcie výstižne zachytávajú Steffen et al., keď uvádzajú, že „šesťdesiate a sedemdesiate roky sa niesli v znamení rozširovania kultúrneho povedomia o problematike životného prostredia vo vedeckej komunite i širokej verejnosti“ (Steffen et al. 2020, 55). Podľa nich ekologické a environmentálne povedomie tejto doby reprezentuje dielo R. Carson - Tichá jar (*Silent Spring*, 1963), ktoré je všeobecne akceptované ako jedno z prvých diel, kde je jasne opísané poškodzovanie ekosystémov človekom. Za ďalšie míľniky považujú, diskusie v rámci konferencie Organizácie Spojených národov - Iba jedna Zem (*Only one Earth*) v Štokholme v roku 1972, správu Rímskeho klubu (1972) - Limity rastu (*Limits to Growth*) a vizuálnu snímku Zeme z vesmíru (1972) Modrý mramor (*The Blue Marble*) (Steffen et al. 2021, 55). Všetky tieto a mnohé ďalšie okolnosti viedli k zvýšenému záujmu o stav a nový spôsob výskumu prírodného prostredia.⁵

⁵ Ide o veľmi zjednodušený opis, pre viac informácií pozri (Steffen a kol. 2020).

V rámci prírodných vied je pre epochálne vedomie príznačné, že dochádza k narušeniu tradičnej epistémy výskumu, ktorý bol orientovaný na partikulárne systémy Zeme a v pravde začínajú byť koncepty, ktoré popisovali Zem ako jeden celok (V.I. Vernadskij, P. Teilhard de Chardin, J. Lovelock). Poľa Hamiltona „zrazu sa stalo, že túto myšlienku si bolo možné predstaviť“ (Hamilton 2017, 18). Koncom 20. storočia tak epochálne vedomie prechádza do stavu, ktorého vyjadrením je environ-mentálna revolúcia. Prechod potvrdzujú viaceré momenty, v kontexte práce je to hlavne vznik ESS a vznik konceptuálneho systému antropocénu.

ESS vzniká ako „rozdvíjajúce sa transdisciplinárne úsilie zamerané na pochopenie štruktúry a fungovania Zeme ako komplexného adaptívneho systému“ (Steffen 2020, 54). Ďalej podľa Hamiltona „predstavuje výrazne nový spôsob myslenia o Zemi, ktorý nahrádza ekologické myslenie“ (Hamilton 2017, 19). V súlade s príležitosťami, ktoré poskytli nové technológie a spolu s novými výskumnými metódami, vzniká možnosť skúmať Zem ako jednotný dynamický systém pod názvom Systém Zeme. V roku 2000 sa do popredia dostáva polysémický pojem antropocén⁶ a spolu s ním konceptuálny systém antropocénu, ktorý potvrdzuje nielen uvedomenie, že ľudstvo vstúpilo do novej geologicko-klimatickej epochy, ale aj všeobecne zdieľaný pocit nepripravenosti na túto novú epochu a situáciu.

Wentzer uvádza, že „vyhlásenie antropocénu samo osebe znamená epochálnu udalosť, ktorá implikuje epochálne vedomie a zvláštne epochálne naladenie“ (Wentzer 2020, 66). Uvedomenie, že človek žije v antropocéne, sa netýka len vedeckého sveta, antropocén nie je len zachytením neutrálne opísaných zmien. Pre človeka žiť v antropocéne znamená uvedomenie si toho, „aké to je byť pozemšťanmi v našich časoch“ (Wentzer 2020, 88).

Dochádza k tomu, ako hovorí Jaspers, že: „Dokonca aj tí, ktorí nemajú jasné vedomosti o tejto téme, si začínajú rozhodne uvedomovať, že žijú v epoche, keď svet prechádza takou rozsiahlou zmenou, že je sotva porovnateľná s niektorou z veľkých zmien minulých tisícročí“ (Jaspers 1957, 22). Kým Jaspersova kritika smerovala hlavne k epoche moderny. K jej možnostiam a hrozbám, ktoré poskytuje ľudstvu technologický rozvoj, v rámci tohto doslova antropocénneho epochálneho vedomia tvrdenia vedcov z oblasti ESS tieto

⁶ K vývoju pojmu antropocén, pozri: (Podušelová 2021).

Jaspersove slová potvrdzujú. Napríklad, Steffen a kol. hovoria: „Povaha zmien, ktoré sa v súčasnosti vyskytujú súčasne v Systéme Zeme, ako aj veľkosť a rýchlosť zmien, sú bezprecedentné. Systém Zeme v súčasnosti funguje v neanalógovom stave“ (Steffen et al. 2020, 57).

Myšlienkou, že konceptuálny systém antropocénu je potvrdením epochálneho vedomia, sa zaoberá aj Chakrabarty. Pri svojich úvahách obdobne vychádza z Jaspersovho konceptu a akcentuje jeho dva dôležité aspekty. Prvým aspektom je ten, že vracia späť možnosť filozofického uvažovania o ľudstve ako celku. Druhý aspekt nadväzuje na prvý a týka sa toho, že epochálne vedomie je alternatívou k uvažovaniu o „spoločnom“ v predpolitickom zmysle, ale spôsobom kedy nie je dôležitosť tejto roviny popretá (Chakrabarty 2015, 141 – 142). Cez otázku či: „Je možné vyvinúť spoločnú perspektívu, ktorá môže informovať – ale nie určovať – konkurenčné a konfliktné činy ľudí, keď čelia rozdielnym a nerovnomerným nebezpečenstvám nebezpečných klimatických zmien?“ (Chakrabarty 2015, 142) sa snaží zmeniť pozornosť v antropocénnej diskurze, ktorá sa sústreďuje hlavne na antropogénne vplyvy na pozornosť, ktorá sa bude sústreďovať hlavne na život ako taký.

Vývoj epochálneho vedomia je stále v procese, v ktorom ešte len došlo k revolučnému obratu v environmentálnom myslení ľudstva a začatiu environmentálnej revolúcie. Avšak environ-mentálna revolúcia, na niektorých miestach sveta už vykazuje prechod do revolučnej praxe v zmysle úplného rozbitia spoločenského poriadku, zmeny mocenských pomerov a straty bezpečnosti. Vzhľadom na nezvládnutú situáciu zmeny klimatických podmienok. Otázka environ-mentálnej bezpečnosti je jednou z kľúčových pre environ-mentálnu revolúciu. Uvedené potvrdzujú udalosti v Afrike a na Blízkom východe, ktoré v súvislosti s environmentálnou bezpečnosťou uvádza Sťahel, pretože práve „tu skolabovali nielen viaceré režimy, ale aj štáty ako také“ (Sťahel 2015, 4), čím sa stali negatívnym príkladom toho, ako vyzerá environ-mentálna revolúcia vo svojej radikálnej revolučnej praxi.

Z pohľadu na vývoj globálnej situácie je environ-mentálna revolúcia čoraz bližšie k prekročeniu epochálneho vedomia. Opakovane sa stáva, že navrhnuté riešenia zmeny situácie sa aplikujú do praxe ešte pred tým, než prejdú kritikou a dôkladným premyslením ich dôsledkov. Ak preskočíme alebo obídeme základný aspekt epochálneho vedomia, ktorým je práve kritika a predikcia môže

dôjsť k tomu, že ľudstvo nebude mať príležitosť využiť šancu nenásilnej celosvetovej transformácie, predovšetkým ekonomicko-politických systémov a dôjde k revolúcii, tak ako je definovaná v politických teóriách. Bude to násilná zmena, ktorá nebude prebiehať s cieľom a víziou lepšej budúcnosti, ale s cieľom prežitia predovšetkým tých, ktorí vlastnia prevažnú časť svetového bohatstva. Pôjde o záchranu jednotlivcov, nie o záchranu kolektívu, národa, civilizácie. Bude to revolúcia, ktorá privedie ľudstvo späť do Hobbsom popisovaného hypotetického stavu *homo homini lupus* a tento stav bude pravdepodobne konečný.

Hlavné aspekty environ-mentálnej revolúcie

Environ-mentálna revolúcia odráža významnú zmenu, prielom, posun alebo novú paradigmu v ľudskom myslení, poznávaní a konaní. Jej vznik je výsledkom fyziologického, mentálneho, kultúrneho a technologického evolučného vývoja ľudstva vo vzťahu ku geologicko-klimatickým podmienkam na planéte Zem. Z hľadiska antropocénneho diskurzu (a mimo neho) sú pre environ-mentálnu revolúciu charakteristické najmä nasledujúce aspekty:

- globálne epochálne vedomie, ktoré prekračuje individuálnu rovinu smerom ku kolektívne zdieľanej situácii antropocénu,
- epochálne vedomie už nie je len záležitosťou vedy, ale každého individuálneho jedinca, ktorý dokonca nemusí mať vedomosti o Systéme Zeme alebo antropocéne,
- prekročenie hranice poznania smerom k Systému Zeme v rámci ESS,
- uvedomenie, že celkový stav geologicko-klimatických podmienok na Zemi prestal byť samozrejmosťou. Problémy vzťahu medzi človekom a prírodou a problémy spôsobené interakciou človeka so život podporujúcimi podmienkami na Zemi, už nie sú tradične zahrnuté iba do environmentálnych teórií, ale začali sa odrážať v teoretických prístupoch, v ktorých nehrali doteraz takmer žiadnu úlohu, pričom aj túto rovinu presahujú a sú reflektované literatúrou, filmom, umením a ďalšími oblasťami ľudského života,
- uvedomenie, že človek je v epoche antropocénu aktívnou súčasťou Systému Zeme až do tej miery, že v kontexte vedeckého uvažovania je geobiofyzikálnou silou, ktorá má schopnosť ovplyvňovať jeho celkovú stabilitu,
- uvedomenie tlaku zmeny, ktorý je v epoche antropocénu vyvíjaný na všetky systémy ľudského sveta,

- vnútorný rozpor a konflikty vo vzťahu medzi svetom človeka a vzťahom tohto sveta k prírodnému svetu.

Podrobnejšia analýza uvedených aspektov by mala pomôcť k lepšiemu pochopeniu environ-mentálnej revolúcie, pretože prízvuk na revolučnosť je často chybne vnímaný v rovine konania a nie myslenia a poznania. Keďže environ-mentálna revolúcia prebieha, jej vyvrcholenie ponúka viacero záverov. Môže dôjsť k výraznej fyziologickej, kognitívnej a kultúrnej zmene ľudstva, ktorá nemusí prebehnúť prirodzeným evolučným vývojom, ale zásahom samotného ľudstva do vlastného vývoja, tak aby bolo schopné existovať v nových klimaticko-geologických podmienkach. Ideálnym vyústením environ-mentálnej revolúcie by bola postupná adaptácia a transformácia ľudského sveta v súlade s imperatívom antropocénu. Apokalyptickým scenárom environ-mentálnej revolúcie by bol kolaps globálnej civilizácie, ktorý bude sprevádzať násilie spôsobené základným inštinktom prežitia.

Záver

Zámerom príspevku bolo poukázať na to, že uvedomenie zmien stavu klimaticko-geologických podmienok na Zemi, nie je len aktuálnym problémom a jeho reflexia neprebíha len vo vedeckom svete. Uvedomenie vznikalo postupne a týka sa ľudstva ako celku. Pre zachytenie významnosti tohto uvedomenia, jeho vzniku a rozsahu, text vychádzal z konceptu epochálneho vedomia, ktorý rozpracoval Jaspers v 30-tych rokoch 20. storočia. Epochálne vedomie environ-mentálnej revolúcie sa od tohto konceptu odlišuje vo viacerých rovinách. Význam zmeny a rozsahu uvedomenia je situovaný do kolektívneho vedomia nestabilnej klimaticko-geologickej situácie antropocénu. Uvedomenie sa týka toho, že fungovanie a stabilita Systému Zeme už nie je len mimo človeka a ním stvoreného sveta, ale závisí aj od jeho myslenia, poznania a konania. K výraznému obratu alebo zlomu v epochálnom vedomí dochádza vznikom ESS spolu s konceptuálnym systémom antropocénu, ktorý potvrdzuje vznik environ-mentálnej revolúcie. Východiskom úvah bola špecifickosť environ-mentálnej revolúcie, ktorá je v tom, že ju človek nielen prežíva a uvedomuje si jej priebeh, ale má zodpovednosť za jej ďalší vývoj, pretože táto revolúcia môže znamenať koniec komplexnosti ľudského sveta alebo dokonca zánik ľudského druhu. Úlohou ľudstva ako celku je udržať revolučnosť environ-mentálnej revolúcie v rovine poznania a myslenia a zamerať

sa na realizáciu konania, ktoré bude v súlade s imperatívom zachovania klimatickej a geologickej stability Systému Zeme alebo udržania jeho fungovania v rozsahu, ktorý je nevyhnutný pre samotný život. V texte bol vyslovený predpoklad, že podmienku zabrániť vyvrcholeniu environ-mentálnej revolúcie vo forme násilných konfliktov, môže ľudstvo splniť len prostredníctvom *transformácie* spoločenských a ekonomicko-politických systémov ľudského sveta v globálnom rozmere. Najdôležitejším cieľom bolo poukázať na správne pochopenie environ-mentálnej revolúcie, a z toho dôvodu sa záver venoval poukázaniu na vybrané aspekty, ktoré by tomuto pochopeniu mohli pomôcť.

Literatúra

- COLLIN, P. H. (2004): *Dictionary of Politics and Government*. London: Bloomsbury.
- HAMILTON, C. (2017): *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. Allen & Unwin.
- CHAKRABARTY, D. (2015): The Human Condition in the Anthropocene. [online] *tannerlectures.utah.edu*. Dostupné na: https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/c/Chakrabarty%20manuscript.pdf (Navštívené: 12. 10. 2021).
- JASPERS, K. (1957): *Man in the modern age*. New York: Anchor books.
- PODUŠELOVÁ, K. (2021): Problematika antropocénu v dvoch významových rovinách. In: Tolnaiová - Gáliková, S. – Marchevský, O. – Kyslan, P. (eds.): *Myslieť inak - iné v myslení : zborník abstraktov, VI. slovenský filozofický kongres, 21. - 23. 10. 2020, online*. Bratislava : Slovenské filozofické združenie pri SAV, 2021, 221 – 228.
- STEFFEN, W., SANDERSON. A., TYSON, P. D., JÄGER, J., MATSON, P. A., MOORE. B. III, OLDFIELD, F., RICHARDSON, K., SCHELLNHUBER, H. J., TURNER, B. L. II, R.J. WASSON, R. J., et al. (2004): *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure - Executive summary*. New York: Springer-Verlag Berlin Heidelberg.
- STEFFEN, W. (2015): The Evolution of Earth System Science. [online] *Futureearth.org*. Dostupné na: <https://futureearth.org/2015/12/14/the-evolution-of-earth-system-science> (Navštívené: 12. 10. 2021).

- STEFFEN, W., ROCKSTRÖM, J., RICHARDSON, K., LENTON, T. M., FOLKE, C., LIVERMAN, D., SUMMERHAYES, C. P., BARNOSKY, A. D., CORNELL, S. E., CRUCIFIX, M., DONGES, J. F., FETZER, I., LADE, S. J., SCHEFFER, M., WINKELMANN, R., & SCHELLNHUBER, H. J. (2018): Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(33), 8252 – 8259. <https://doi.org/10.1073/pnas.1810141115>.
- STEFFEN, W., RICHARDSON, K., ROCKSTRÖM, J., SCHELLNHUBER, H. J., DUBE, O. P., DUTREUIL, S., LENTON, T. M., & LUBCHENCO, J. (2020): The emergence and evolution of Earth System Science. *Nature Reviews Earth & Environment*, 1(1), 54 – 63. <https://doi.org/10.1038/s43017-019-0005-6>.
- SŤAHEL, R. (2015): Environmentálna zodpovednosť a environmentálna bezpečnosť. *Filozofia*, 70(1), 1 – 12.
- WENTZER, T. S. (2020): We Humans. Epochal Consciousness and Responsibility in the ‘Anthropocene.’ *Res Cogitans*, 14(2), 65 – 84. <https://doi.org/10.7146/rc.14123503>.
- ZALASIEWICZ, J., WILLIAMS, M., STEFFEN, W., & CRUTZEN, P. (2010): The New World of the Anthropocene. *Environmental Science & Technology*, 44(7), 2228 – 2231. <https://doi.org/10.1021/es903118j>.

Tento text vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 2/0072/21: *Úlohy politickej filozofie v kontexte antropocénu*.

Katarína Podušelová

Filozofický ústav SAV, v.v.i.

Oddelenie environmentálnej filozofie

Klemensova 19, 811 09 Bratislava

Slovenská republika

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6941-3995>

e-mail: katarina.poduselova@savba.sk

ILUZIONIZMUS AKO NATURALISTICKÁ POZÍCIA V TEÓRII VEDOMIA

ILLUSIONISM AS A NATURALISTIC POSITION IN THE THEORY OF CONSCIOUSNESS

Katarína Sklutová

Abstract: *The main aim of the paper is to identify the key features of the illusionist conception of conscious experience. The paper focuses on Frankish's illusionism, whose main thesis is that the "phenomenal character" is an introspective illusion. Frankish thus replaces the "hard problem" with the so-called "illusion problem" – the problem of explaining why experiences seem to have phenomenal properties. Given that illusionism rejects the phenomenal character, most theorists consider this position as eliminative. However, I find their criticism inadequate, because it assumes that phenomenal character is the main explanandum in the theory of consciousness. While illusionism rejects such an understanding of conscious experience, this doesn't mean that they reject experience per se. On the contrary, I will argue that illusionism is not an eliminative, but a naturalistic position that seeks to explain conscious experience in the line with current research in cognitive sciences and neurosciences.*

Keywords: Phenomenal Character; Illusionism; Naturalism; Illusion Problem; Consciousness

Úvod

Hlavným cieľom štúdie je identifikovať kľúčové znaky iluzionistickej koncepcie vedomej skúsenosti. V príspevku sa sústredím na Frankishov (2016, 2017a) iluzionizmus, ktorého hlavnou tézou je, že „fenomenálny charakter“ je introspektívnou ilúziou – je artefaktom obmedzení introspekcie. Frankish tak nahrádza „ťažký problém vedomia“ tzv. „problémom ilúzie“ – problém

vysvetlenia toho, prečo sa *zdá*, že sa skúsenosti vyznačujú fenomenálnymi vlastnosťami. Vzhľadom na to, že Frankish a ďalší iluzionisti odmietajú fenomenalitu vedomia, viaceri teoretikov (Balog 2017; Strawson 2019; Irvin, Sprevak 2020 a i.) považuje túto pozíciu za radikálnu a eliminatívnu. Ja sa naopak nazdávam, že ich kritika nie je adekvátne, pretože vychádza z predpokladu, že fenomenálny charakter je hlavným *explanandum* v teórii vedomia. Iluzionisti síce odmietajú takéto chápanie vedomej skúsenosti, to však neznamená, že odmietajú skúsenosť *per se*.¹ Práve naopak, v štúdiu argumentujem, že iluzionizmus nie je eliminatívny, ale naturalistickou pozíciou, ktorá sa snaží vysvetliť vedomú skúsenosť v súlade so štandardným výskumom kognitívnych vied a neurovied.² V štúdiu postupujem nasledovne. Najprv stručne predstavím súčasné filozofické diskusie o vedomí, sústreďujúc sa na to, aký postoj voči týmto diskusiam zastáva iluzionizmus. Následne sa sústreďujem na Frankishov iluzionizmus, pričom osobitú pozornosť venujem jeho vysvetleniu problému ilúzie. Na záver poukážem na význam Frankishovej iluzionistickej koncepcie pre súčasný vedecký výskum.

Ťažký problém ako problém „fenomenálneho charakteru“ vedomej skúsenosti

V súčasných filozofických diskusiách o vedomí existuje všeobecná zhoda na spoločnom *explanande* v teórii vedomia, ktorým je „fenomenálny charakter“ vedomej skúsenosti (Marvan, Polák 2015; Blackmore, Troscianko 2018; Chalmers 2018 a i.). Vo všeobecnosti možno pod „fenomenálnym charakterom“ rozumieť tie aspekty skúsenosti, ktoré sa vyznačujú tým, že je tu niečo také „aké je to“ podstupovať ich zo subjektívnej perspektívy, napr. „aké je to“ započúvať sa do raných dažďových kvapiek alebo cítiť vôňu čerstvo praženej kávy. Mohli by sme tak tvrdiť, že organizmus je fenomenálne vedomý vtedy, keď je tu niečo také „aké je to“ byť týmto organizmom.³

¹ V štúdiu používam pojmy „vedomie“ a „vedomá skúsenosť“ synonymne, ak nie je uvedené inak.

² Pod „naturalistickou filozofiou mysle“ rozumiem filozofiu, ktorá prepája filozofické problémy (napr. „ťažký problém“) s empirickým výskumom, t. j. pri snahe vyriešiť filozofické problémy sa opiera o empirické poznatky kognitívnych vied a neurovied, s cieľom vysvetliť vedomie ako prirodzený fenomén v prírode.

³ Filozofi používajú na označenie fenomenality vedomia rôzne termíny – „aké je to“ (Nagel 1974), „fenomenálne vedomie“ (Block 1995; Marvan, Polák 2015) alebo hovoria len o vedomej skúsenosti (Chalmers 1995, 1996). Niekedy sa na označenie fenomenálneho charakteru používa termín „kvália“, ktorý referuje na vnútorné kvalitatívne aspekty skúsenosti, ako napr. „vôňa“ orgovánu,

Väčšina fenomenálnych realistov (Block 1995; Chalmers 1995, 1996, 2018; Strawson 2019) pritom zastáva stanovisko, že fenomenálny charakter vedomej skúsenosti predstavuje tzv. „ťažký problém“ pre štandardný výskum kognitívnych vied a neurovied. Jadrom tohto tvrdenia je myšlienka, že fenomenálny charakter je *prima facie* poznateľný len zo špecifického uhla pohľadu prvej osoby – len na základe introspekcie sa priamo oboznamujeme (*direct acquaintance*) s vnútornými kvalitatívnymi vlastnosťami skúsenosti (porov. Chalmers 1996, 192 – 200).⁴ To však následne vedie k predpokladu, že súčasný vedecký výskum, ktorý skúma neurofyziologické procesy a kognitívne funkcie mozgu (napr. výskum klinických syndrómov mozgu v kognitívnej neuropsychológii), bude vždy niečo vynechávať, t. j. nepostihne vedomú skúsenosť ako takú:

„Ťažký problém je ťažký preto, lebo vysvetlenie vedomia si vyžaduje viac než vysvetlenie objektívneho správania alebo kognitívnych funkcií. Aj po vysvetlení všetkých objektívnych funkcií, (...), môže zostať ďalšia otázka: prečo je všetko toto fungovanie sprevádzané vedomou skúsenosťou?“ (Chalmers 2018, 7).

Tieto a podobné otázky viedli mnohých teoretikov k záverom, že vedomie buď vôbec nevysvetlíme (Nagel 1974; McGinn 1989) alebo budeme musieť rozšíriť vedecké metódy tak, aby sme vysvetlili aj fenomenálny charakter (Chalmers 1995, 1996). V rámci hľadania nových metód môžeme v súčasnosti vidieť snahy o vysvetlenie vedomia na úrovni fyziky, čo vychádza z čoraz väčšieho záujmu o panpsychizmus (Goff 2019; Seager 2020).

Napriek všeobecnej zhode sa v posledných dekádach začali objavovať iluzionistické pozície, ktoré odmietajú tvrdenie, že sa vedomie vyznačuje problematickými vlastnosťami, ktoré predstavujú ťažký problém pre súčasný vedecký výskum. Iluzionizmus ako teoretickú pozíciu vedomia sformuloval Frankish (2016, 2017a), no jej kľúčové prvky sú prítomné v prácach viacerých

„červenosť“ červenej farby atď. V štúdiu používam termín „fenomenálny charakter“, pretože nie všetci filozofi ho používajú ako *ekvivalent* vedomej skúsenosti (Dennett 1991; Frankish 2016, 2017a).

⁴ Chalmers definuje priamu oboznámenosť ako špeciálny epistemický vzťah medzi subjektom a fenomenálnym charakterom vedomej skúsenosti (porov. Chalmers 1996, 196 – 197).

teoretikov (Dennett 1991, 2017; Humphrey 2011, 2017; Graziano 2017, 2019 a i.).⁵ Iluzionisti zastávajú voči ťažkému problému dve hlavné stanoviská: a) odmietajú existenciu fenomenálnych vlastností, b) prijímajú tvrdenie, že sa z pohľadu prvej osoby *zdá*, že sa vedomé skúsenosti vyznačujú týmito vlastnosťami. Iluzionisti tak nahrádzajú „ťažký problém“ tzv. „problémom ilúzie“ – problém vysvetlenia toho, ako vzniká ilúzia fenomenality a prečo je taká silná (Frankish 2017a, 44).

Iluzionizmus má pritom dve hlavné roviny – *negatívnu* a *pozitívnu*. *Negatívna rovina* sa zameriava na kritiku a odmietnutie ťažkého problému, a to navrhnutím viacerých argumentov proti fenomenálnemu charakteru. *Pozitívna rovina* sa naopak sústreďuje na formulovanie alternatívneho vysvetlenia vedomej skúsenosti, ktoré je v súlade so súčasným vedeckým výskumom. Kľúčovým aspektom pozitívnej roviny je vysvetlenie problému ilúzie. Zatiaľ čo negatívna rovina bola podrobne rozpracovaná v prácach iluzionistov (Dennett 1988; Frankish 2012), pozitívna rovina je stále otvoreným výskumným projektom, ktorý môže byť formulovaný viacerými spôsobmi (Dennett 1991, 2005, 2018; Humphrey 2011, 2017; Graziano 2017, 2019).

V štúdiu sa sústredím na pozitívnu rovinu Frankishovho iluzionizmu, ktorého hlavnou tézou je, že fenomenálny charakter je *introspektívnou ilúziou*, t. j. introspekcia vytvára *zdanie*, resp. nesprávne reprezentuje skúsenosti ako majúce fenomenálne vlastnosti (Frankish 2017a, 17).⁶ Pri vysvetlení problému ilúzie Frankish operuje s dvoma úrovňami vedomia – „percepčným vedomím“ a „introspektívnym vedomím“. V nasledujúcich častiach sa primárne zaoberám analýzou týchto dvoch úrovní vedomia, ktoré stoja v jadre Frankishovho iluzionizmu.

Vedomá skúsenosť ako „zhluk reakcií“

Ako som poukázala v predošlej časti, Frankish a ďalší iluzionisti odmietajú tvrdenie, že sa vedomá skúsenosť vyznačuje problematickými vlastnosťami, t. j. fenomenálnym charakterom, ktoré predstavujú ťažký problém pre súčasný

⁵ Síce nie každá z týchto teórií sa nazýva iluzionistickou, napr. Humphrey (2017) namiesto pojmu „iluzionizmus“ používa pojem „fenomenálny surrealizmus“, ich hlavné východiská majú iluzionistický charakter.

⁶ Frankishov iluzionizmus je formou „silného iluzionizmu“, ktorý odmieta fenomenálny charakter ako taký. V rámci iluzionizmu tiež existuje tzv. „slabý iluzionizmus“, podľa ktorého fenomenálny charakter síce existuje, ale nevyznačuje sa niektorými vlastnosťami, ako napr. vnútornosť, súkromnosť atď. (porov. Frankish 2017a, 17 – 19).

vedecký výskum. Práve naopak, podľa Frankisha môžeme vedomú skúsenosť vysvetliť na základe tohto výskumu, opierajúc sa o štandardné empirické metódy kognitívnych vied a neurovied.

V súlade s týmto tvrdením Frankish sformuloval funkcionalistické vysvetlenie vedomej skúsenosti, t. j. vysvetľuje ju na úrovni kognitívnych funkcií, zameriavajúc sa na to, akú funkčnú úlohu skúsenosť zohráva v rámci kognitívneho systému mozgu. V tejto časti stručne predstavím náčrt tohto naturalistického pohľadu na vedomú skúsenosť, ktorý považujem za kľúčový pre pochopenie Frankishovho riešenia problému ilúzie.⁷

Frankish (2021, 53 – 54; 2022b, 303) používa pojem vedomej skúsenosti synonymne s pojmom „percepčného vedomia“ – vedomie prvého rádu, ktoré zahŕňa povedomie o vlastnostiach vonkajšieho sveta (vrátane nášho tela) a ktorá podporuje flexibilné a inteligentné riadenie správania. Pre lepšie pochopenie percepčného vedomia stručne predstavím ako príklad vizuálnu skúsenosť červenej knihy.

Keď percepčne venujeme pozornosť nejakému objektu, napr. červenej knihe, máme *vedomú skúsenosť* tohto objektu – počas tejto skúsenosti nám zmysly dávajú veľké množstvo podnetov a informácií o vlastnostiach knihy, napr. o jej polohe, farbe či tvare.⁸

Aké mechanizmy mozgu sú pri tejto skúsenosti zahrnuté? Frankish sa pri tomto vysvetlení do veľkej miery opiera o Dennettov (1991, 2005, 2018) kognitívny model mnohonásobných náčrtov (*Multiple drafts model*), ktorý neskôr pomenoval funkcionálnou metaforou „slávy v mozgu“ (*Fame in the brain*).⁹

Hlavnou tézou modelu mnohonásobných náčrtov je, že všetky druhy percepcie sa v mozgu uskutočňujú paralelnými procesmi interpretácie a spracovania zmyslových vstupov (Dennett 1991, 111). To znamená, že informácie (získané zo zmyslov), ktoré vstupujú do nervového systému prechádzajú neustálou úpravou a revíziou, t. j. sú spracované viacerými subsystémami mozgu. Z tohto dôvodu Dennett tvrdí, že skúsenosti nie sú založené len na priamych

⁷ Vzhľadom na to, že ide o náčrt tohto funkcionalistického pohľadu na vedomú skúsenosť, som si vedomá možných zjednodušení.

⁸ Zmysly nám môžu poskytnúť informácie o svete bez toho, aby sme si toho boli vedomí, napr. pri podprahovom vnímaní či pri automatickej činnosti, akým je riadenie auta.

⁹ V štúdií nie je priestor na to, aby som uvedenému modelu venovala podrobnejšie, pozri: Sklutová 2021.

zmyslových stimuláciách, ale sú výsledkom mnohých „redakčných procesov“ mozgu (porov. Dennett 1991).

Kľúčovým znakom tohto modelu je, že tento nevedomý proces je konkurenčnej povahy a len niektoré z informácií sa stanú dostatočne slávnymi, resp. vedomými na to, aby boli *dostupné* pre ďalšie kognitívne funkcie mozgu. To, či sa nakoniec stanú vedomými pritom závisí od tzv. „sond“ (*probes*) – nové stimuly, ktoré *upriamujú pozornosť* na určitú oblasť vizuálneho priestoru, čím podporujú „slávu“ alebo „vplyv“ toho, čo sa tam vyskytuje (porov. Dennett, Akins 2008).

Frankish (2019; 2022a, 90 – 91; 2022b, 303) analogicky tvrdí, že na základe *selekcie pozornosti* sú niektoré z informácií „*globálne dostupné*“ pre vyššie kontrolné systémy, ktoré riadia presvedčenie, emócie, pamäť, plánovanie, jazyk atď. Tieto systémy môžu následne vyvolať rôzne fyziologické, behaviorálne alebo psychologické *reakcie*, napr. môžeme vziať knihu do rúk, táto skúsenosť v nás môže vyvolať rôzne asociácie, napr. si spomenieme na podobné knihy, ktoré sme predtým čítali a pod.

Dôležitým bodom tohto vysvetlenia je, že tento proces je cyklický – ide o neustále prijímanie informácií, čo vedie k rôznym reakciám. Treba však dodať, že ide o veľmi komplexný proces, ktorý sa odohráva na úrovni miliárd buniek, ktoré medzi sebou komunikujú. Z tohto dôvodu sa nazdávam, že Frankish podobne ako Dennett považuje vedomú skúsenosť za „slávu v mozgu“, ktorá spočíva v bohatosti alebo „zhluku“ reakcií, ktorú na nás má, keď ju podstupujeme.

Funkcionálne vysvetlenie vedomej skúsenosti tak, ako som ho načrtla, nie je problematické (napr. v súčasnosti sa všeobecne uznáva, že procesy mozgu sú masívne paralelné) a jeho hlavné znaky môžeme nájsť v mnohých kognitívnych teóriách a modeloch vedomia, ako napr. teória globálneho pracovného priestoru (Baars 1988), teória globálneho neurónového pracovného priestoru (Dehaene, Naccache 2001; Dehaene, Changeux 2011) alebo kognitívna teória schémy pozornosti (Graziano 2017, 2019; Graziano, Guttersdam, Wilterson 2020). V kognitívnych vedách a neurovedách tak môžeme pozorovať progres pri vysvetlení neurofyziologických procesov a kognitívnych funkcií mozgu, ktoré sú zodpovedné za vedomú skúsenosť.

Napriek tomuto faktu by mohli fenomenálni realisti namietajú, že keď Frankish vysvetľuje vedomú skúsenosť funkcionálne, tak vysvetľuje len „ľahké

problémy“ (napr. integrácia informácií kognitívnym systémom, referovateľnosť o mentálnych stavoch atď.), nie ťažký problém (Chalmers 1995).¹⁰ Inými slovami, podľa zástancov ťažkého problému funkcionalistické vysvetlenie, t. j. vysvetlenie na základe kognitívnych funkcií mozgu, *vynecháva* fenomenálny charakter vedomej skúsenosti. Napríklad, keď máme vizuálnu skúsenosť červenej knihy, zdá sa, že je tu niečo „pod“ alebo „nad“ týmito funkciami, t. j. je tu niečo také „aké je to“ pre mňa vidieť knihu zo subjektívnej perspektívy. Podľa realistov je však fenomenálny charakter niečím istým a nespochybniteľným, t. j. je niečím čo priamo poznávame na základe introspekcie. Ak chce teda vedecký výskum vysvetliť vedomú skúsenosť, musí primárne vysvetliť fenomenálny charakter, ktorým sa vyznačuje (porov. Chalmers 1995; Balog 2017; Goff 2017; Strawson 2019).

Frankish a ďalší iluzionisti túto výhradu riešia prijatím faktu, že aj keď fenomenálny charakter neexistuje, *zdá sa* (z pohľadu prvej osoby), že existuje, t. j. zaoberajú sa problémom ilúzie. V ďalšej časti sa primárne sústredím na Frankishove riešenie problému ilúzie.¹¹

Fenomenálny charakter ako „introspektívna ilúzia“

Pri riešení problému ilúzie sa Frankish (2021, 54; 2022b, 304) opiera o pojem tzv. „introspektívneho vedomia“ – vedomie vyššieho rádu, ktoré je zamerané, resp. monitoruje perцепčné vedomie.

Ak sa vrátim k vyššie uvedenému príkladu, keď máme vizuálnu skúsenosť červenej knihy, sme si *introspektívne vedomí* obsahov tejto skúsenosti, t. j. vieme ju rozpoznať, opísať, poprípade na ňu reagovať, napr. chytím knihu do ruky. Treba však zdôrazniť, že Frankish definuje introspekciu iným spôsobom, akým to robia fenomenálni realisti, ktorí pod ňou rozumejú priame oboznámenie s fenomenálnym charakterom. Naopak, keď Frankish hovorí o introspekcii, tak hovorí o introspektívnych mechanizmoch, ktoré monitorujú stavy nášho mozgu a informácie o nich následne robia *dostupné* ďalším kognitívnym

¹⁰ Chalmers zaradil vysvetlenie kognitívnych funkcií do „ľahkých problémov“, pretože ne predstavuje explanačný problém pre štandardný výskum kognitívnych vied a neurovied (porov. Chalmers 1995).

¹¹ Jednotliví iluzionisti ponúkli rôzne odpovede na problém ilúzie (Humphrey 2011, 2017; Graziano 2017, 2019 a i.).

systemom – na základe introspektívnych mechanizmov si tak môžeme byť vedomí týchto stavov a môžeme na ne adekvátne *reagovať*:

„(...) introspekcia – podobne ako zmyslová percepcia – závisí od subpersonálnych mechanizmov výpovedí a reagovania (...) Introspekcia je len ďalšia vrstva spracovania informácií, tentoraz nasmerovaná na iné mozgové procesy“ (Frankish 2022a, 94).

Kľúčovým bodom tohto vysvetlenia je, že introspektívne mechanizmy nám dávajú len veľmi zjednodušený a karikatúrny model procesov nášho mozgu, t. j. čo sa v skutočnosti v mozgu odohráva, keď máme vedomú skúsenosť červenej knihy – nereprezentujú tieto procesy ako „procesy v mozgu“, ale len ako niečo „čo sa v nás objavuje“ a čo automaticky spájame s vnútornými kvalitatívnymi vlastnosťami skúsenosti, resp. s fenomenálnym charakterom. Slovom:

„Introspekcia prináša čiastočný, skreslený pohľad na naše skúsenosti a skresľuje zložité fyzické črty ako jednoduché fenomenálne. Percepčné stavy majú komplexné chemické a biologické vlastnosti, reprezentačný obsah a kognitívne, motivačné a emocionálne reakcie. Tieto stavy môžeme introspektívne rozpoznať, keď sa v nás vyskytnú, ale introspekcia ich nereprezentuje do detailov. Skôr [tieto procesy] spája a reprezentuje ich ako jednoduchý, bytostný fenomenálny pocit. Ak použijeme metaforu kúzla, mohli by sme povedať, že introspekcia vníma zložité triky, ktoré vykonávajú naše zmyslové systémy, ako jednoduchý kúzelnícky efekt“ (Frankish 2017a, 21).

Na základe tohto zjednodušeného introspektívneho modelu tak následne usudzujeme, že sa skúsenosť vyznačuje fenomenálnymi vlastnosťami, ktorý je odlišný od procesov mozgu. Z tohto pohľadu sú fenomenálne vlastnosti len „intencionálnymi objektmi“ našich úsudkov, t. j. existujú ako obsahy/reprezentácie našich presvedčení podobne, ako môže byť intencionálnym objektom našich presvedčení fiktívna postava, napr. Frodo Baggins.

Za jednu z problematických častí tohto riešenia problému ilúzie považujem vysvetlenie toho, čo by sa malo považovať za *základ ilúzie* fenomenality, resp. aký

charakter majú procesy mozgu, na ktoré sú introspektívne mechanizmy zamerané?¹² Inými slovami, ktoré procesy introspekcia monitoruje a na základe nich vytvára ilúziu fenomenality? Frankish (2017a, 17; 2017b, 335 – 336) navrhol dve hlavné možnosti, ktorými sa iluzionistický program môže uberať.

Prvou možnosťou je, že introspektívne mechanizmy sú priamo zahrnuté v dispoziáciách na vytváranie fenomenálnych úsudkov, t. j. úsudkov o fenomenálnom charaktere.¹³ To znamená, že keď na základe introspektívnych mechanizmov rozpoznáme, že máme vizuálnu skúsenosť červenej knihy, už vopred predpokladáme, že sa skúsenosť vyznačuje vnútornými kvalitatívnymi vlastnosťami, napr. „červenosťou“ červenej knihy. V tomto prípade tak ide o „kognitívnu ilúziu“ ktorá odráža naše nesprávne úsudky o tom, že sme na základe introspekcie priamo oboznámení s „fenomenálnym charakterom“ vedomej skúsenosti.

Druhou možnosťou je, že introspektívne mechanizmy generujú prechodné reprezentácie perцепčných stavov, tzv. „kvázi-percepčného“ druhu, ktoré sú základom fenomenálnych úsudkov. Tento proces je pritom analogický tomu, akým perцепčné vedomie generuje reprezentácie vlastností vonkajšieho sveta (vrátane nášho tela). Niektoré z týchto stavov sú pritom základom ilúzie fenomenality, t. j. sú „kvázi-fenomenálne“.¹⁴ Čo možno rozumieť pod „kvázi-fenomenálnymi“ stavmi? Vo všeobecnosti sa pod nimi chápu nefenomenálne, fyzikálne vlastnosti mozgu, ktoré na základe introspektívnych mechanizmov nesprávne reprezentujeme ako fenomenálne (porov. Frankish 2017a, 18). Účinok týchto falošných introspektívnych reprezentácií je pritom analogický účinkom chybných perceptionských reprezentácií, akými sú napr. reprezentácia útvarov, ktoré neexistujú v trojdimenzionálnom priestore (Humphrey 2011) alebo reprezentácia neexistujúcich farieb, ktorá je vyvolaná paobrazom americkej vlajky (Dennett 2017). V tomto prípade tak možno hovoriť o „kvázi-percepčnej ilúzii“.

¹² Problém ilúzie so sebou nesie ďalšie problémy, medzi nimi je to najmä otázka: Akú funkciu má ilúzia fenomenality? V súčasnosti na ňu neexistuje jednotná odpoveď, aj keď niektorí iluzionisti formulovali možné riešenia (Dennett 1991, 2018; Humphrey 2011).

¹³ Samozrejme, tieto introspektívne reprezentácie nie sú sami fenomenálne (porov. Frankish 2017a, 17).

¹⁴ Hlavný rozdiel medzi „kvázi-percepčnými“ a „kvázi-fenomenálnymi“ stavmi spočíva v tom, že zatiaľ čo prvé referuje na opis samotného introspektívneho procesu, ktorý monitoruje vlastnosti mozgovej aktivity, druhé referuje na konkrétne fyzikálne vlastnosti mozgu, ktoré introspekcia nesprávne reprezentuje ako fenomenálne.

Podľa Frankisha (2017a; 2020; 2022a) je práve táto falošná reprezentácia spôsobená nefenomenálnymi fyzickými vlastnosťami mozgu zodpovedná za ilúziu fenomenálneho charakteru. Pod „kvázi-fenomenálnymi“ stavmi pritom rozumie tie procesy mozgu, ktoré sú zodpovedné za percepčné vedomie (porov. Frankish 2022a, 94 – 95).¹⁵ Tieto introspektívne mechanizmy pritom monitorujú najmä vzorce reakcií, ktoré skúsenosti vyvolávajú, napr. môže ísť o fyziologické, behaviorálne alebo psychologické reakcie, ktoré v nás vyvoláva vizuálna skúsenosť červenej knihy. Frankish (2020) nazval monitorovanie týchto vzorcov reakcií tzv. „reaktívnu schémou“ (*response schema*).¹⁶

Z vyššie uvedeného teda vyplýva, že keď napríklad zakúšame červenú farbu, tak to, čo introspekcia monitoruje, nie je vnútorná kvalita „červenosti“ červenej farby, ale ide skôr o komplexnú škálu reakcií, ktoré v nás vnímanie červenej farby vyvoláva, napr. môžeme verbálne vyjadriť, že vidíme červenú farbu, môžeme si spomenúť na podobné odtiene farby, ktoré sme predtým videli a pod. Slovom, keď usudzujeme, že skúsenosť sa vyznačuje „červenosťou“, ktorá je vlastná iba nám z pohľadu prvej osoby, tak v skutočnosti reagujeme na túto komplexnú škálu reakcií: „[Introspektívne] mechanizmy sú citlivé na účinky stavu, na jeho psychologickú potenciu, nie na jeho vnútornú [červenosť]“ (Frankish 2021, 66). Teda, mohli by sme tvrdiť, že podľa Frankisha ilúzia fenomenality vzniká, pretože introspektívne mechanizmy monitorujú vzorce reakcií, ktoré v nás percepčné vedomie vyvoláva a nesprávne ich reprezentujú „fenomenálne“.

Samozrejme, vyššie uvedené možnosti sa navzájom nevyklúčujú, t. j. ilúzia fenomenality môže vznikať ako kombinácia oboch:

„Tieto ilúzie, kvázi-percepčné a kognitívne, samozrejme úzko súvisia; usudzujeme, že sme oboznámení s fenomenálnymi vlastnosťami, pretože introspekcia nám poskytuje takýto čiastočný pohľad na vnútornú realitu (...). Mohli by sme tvrdiť, že *fenomenálne vedomie je teoretická ilúzia*

¹⁵ Napriek tomu, že Frankish neodkazuje na tieto kvázi-fenomenálne vlastnosti priamo, z textu je zrejmé, že na ne referuje.

¹⁶ Uvedený názov je odvodený z kognitívnej teórie schémy pozornosti (*attention schema*), podľa ktorej ilúzia fenomenality vzniká, pretože mozog konštruuje fenomenálne vedomie ako schematický model procesu pozornosti (Graziano 2017; Frankish 2020).

postavená na introspektívnej karikatúre“ (Frankish 2017b, 336, kurzíva K.S.).

Z tohto dôvodu sa nazdávam, že riešenie problému ilúzie si v budúcnosti bude vyžadovať tak vysvetlenie kognitívnej, ako aj kvázi-percepčnej ilúzie.

Záver: Iluzionizmus ako naturalistická pozícia

V súčasnosti sa iluzionizmus postupne dostáva do popredia, možno ho tak považovať za jednu z vplyvných teoretických pozícií vedomia.¹⁷ Napriek tomuto faktu sa táto pozícia stále považuje za radikálnu a niektorí teoretici (Balog 2017; Goff 2017) označili iluzionizmus za návrat k scientizmu. Podľa môjho názoru však spočíva všeobecný odpor voči iluzionizmu najmä v tom, že väčšina teoretikov považuje fenomenálny charakter za hlavné *explanandum* v teórii vedomia.

Z tohto dôvodu som v štúdiu argumentovala, že Frankish a ďalší iluzionisti síce odmietajú takéto chápanie vedomej skúsenosti, to však neznamená, že odmietajú skúsenosť *per se*. Aby som na tento bod bližšie poukázala, sústredila som sa na analýzu pozitívnej roviny Frankishovho iluzionizmu. Frankish pritom operuje s dvoma úrovňami vedomia – „percepčným vedomím“ a „introspektívnym vedomím“ – ktoré sa ukázali ako kľúčové pre jeho riešenie problému ilúzie.

V prvej časti štúdie som poukázala na to, že Frankish používa pojem vedomej skúsenosti synonymne s pojmom percepčného vedomia. Na základe analýzy som dospela k záveru, že Frankish vysvetľuje vedomú skúsenosť (= percepčné vedomie) funkcionálne, opierajúc sa o Dennettov kognitívny model mnohonásobných náčrtov, ktorý neskôr pomenoval funkcionálnou metaforou „slávy v mozgu“. Frankish tak podobne ako Dennett považuje vedomú skúsenosť za „slávu v mozgu“, ktorá spočíva v bohatosti alebo „zhluku“ reakcií, ktorú na nás má, keď ju podstupujeme. Ako sa ukázalo, takéto vysvetlenie je zdieľané mnohými vplyvnými kognitívnymi modelmi a teóriami vedomia (Baars 1988; Dehaene, Naccache 2001; Dehaene, Changeux 2011 a i.).

V druhej časti štúdie som dospela k záveru, že takéto funkcionálne vysvetlenie vedomej skúsenosti je kľúčové pre Frankishove riešenie problému ilúzie, podľa ktorého ilúzia fenomenality vzniká, pretože disponujeme

¹⁷ Niektorí fenomenálni realisti prejavili sympatie voči iluzionistickým pozíciám (pozri: Chalmers 2018).

introspektívnymi mechanizmami (= introspektívne vedomie), ktoré monitorujú vzorce reakcií vyvolané perцепčným vedomím a nesprávne ich reprezentujú ako „fenomenálne“. Tieto introspektívne mechanizmy tak následne vytvárajú ďalší rad reakcií, ktoré nás nabádajú usudzovať, že sa skúsenosti vyznačujú „fenomenálnym charakterom“.

Napriek tomu, že Frankishove riešenie problému ilúzie je zatiaľ len veľmi schematickým náčrtom procesov mozgu, ktoré sú zodpovedné za ilúziu fenomenality, jeho kľúčové prvky sú v súlade so štandardným výskumom kognitívnych vied a neurovied. Napríklad, Gazzaniga a Marinsek (2017) poukazujú na to, že iluzionistické pozície ponúkajú riešenie na vysvetlenie ilúzie jednoty vedomia, ktorú majú aj pacienti s rozdeleným mozgom (*split-brain*)¹⁸ a Graziano, Guttersdam a Wilterson (2020) považujú iluzionizmus, spolu s ďalšími kognitívnymi teóriami, za „štandardný model“, ktorý ponúka vedecké vysvetlenie vedomia.

Na druhej strane, keď fenomenálni realisti argumentujú v prospech existencie fenomenálneho charakteru, opierajú sa o intuície, ktoré nie sú podložené empirickým výskumom, ako napr. intuícia, že na základe introspekcie sme priamo oboznámení s vnútornými kvalitatívnymi vlastnosťami skúsenosti: „eliminativizmus o vedomej skúsenosti je nerozumný postoj *len* kvôli našej vlastnej oboznámenosti s ňou“ (Chalmers 1996, 102); „považujem iluzionizmus za mimoriadne nepravdepodobný už len z toho dôvodu, že ide tvárou v tvár jednému z najzákladnejších spôsobov, ako sa nám svet prezentuje: uvedomenie si našej vlastnej mysle“ Balog (2017, 58) a „mať (...) vedomú skúsenosť znamená poznať – byť bezprostredne oboznámený – s jej vnútorným kvalitatívnym charakterom“ (Strawson 2019, 10).

Tieto a podobné intuície však vopred predpokladajú, že vedomie alebo niektoré jeho vlastnosti, napr. fenomenálny charakter, stoja mimo optiku vedy. Podľa môjho názoru majú iluzionisti teoretickú výhodu v tom, že pri riešení problému ilúzie sa opierajú o empirické výskumy, ktoré poukazujú na obme-

¹⁸ Pojem „rozdelený mozog“ referuje na syndróm, ktorý je charakterizovaný neurologickými abnormalitami, ktoré vznikajú z prerušenia *corpus callosum* (zväzok vlákien, ktoré je hlavným spojením medzi ľavou a pravou hemisférou). Takéto prerušenie sa vykonávalo chirurgickým zákrokom pacientom, ktorí trpeli ťažkou formou epilepsie. Vedecký výskum tohto syndrómu ukázal, že rozdelenie oboch hemisfér vedie aj k rozdeleniu vedomia. Paradoxom je, že pacienti sa po operácii necítili rozpoltení, t. j. nepociťujú rozdelenie vedomia (pozri bližšie: Gazzaniga, Marinsek 2017).

dzenosť našej introspekcie. Napríklad, výskumy fenoménov z kognitívnej psychológie, akými sú „slepota ku zmenám“ (*change blindness*)¹⁹ alebo mnohé optické ilúzie ukázali, že sa môžeme mýliť v tom, čo sa nachádza v obsahoch našej vedomej skúsenosti.

Z vyššie uvedených dôvodov sa preto nazdávam, že iluzionizmus je koherentnejším výskumným programom vedomia, pretože je v súlade so súčasným vedeckým výskumom. To však neznamená, že iluzionizmus je eliminatívnou alebo scientisticou pozíciou. Naopak, Frankish a ďalší iluzionisti sa, podľa môjho názoru, nesnažia vedomú skúsenosť skrze vedecký výskum eliminovať, ale empiricky ju opísať, a tým vysvetliť jej prirodzený pôvod vo svete, podobne ako sme vysvetlili iné prírodné fenomény, napr. metabolizmus či regeneráciu buniek. A ak z toho napokon bude vyplývať odmietnutie tých vlastností (fenomenálny charakter, kvália) vedomia, ktoré sa takémuto výskumu vyhýbajú, tak to vo svetle naturalistickej teórie urobíme. Vedomie jednoducho nemusí byť tým, čím sa zdá byť.

Literatúra

- BAARS, B. J. (1988): *A Cognitive Theory of Consciousness*. New York: Cambridge University Press.
- BALOG, K. (2017): Illusionism's Discontent. In: Frankish, K. (ed.): *Illusionism as a Theory of Consciousness*. Luton, Bedfordshire: Andrews UK, 49 – 63.
- BLACKMORE, S., TROSCIANKO, E. T. (2018): *Consciousness: An Introduction*. Abingdon: Routledge, Taylor & Francis Group.
- BLOCK, N. (1995): On a Confusion About a Function of Consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 227 – 287.
- DEHAENE, S., NACCACHE, L. (2001): Towards a Cognitive Neuroscience of Consciousness: Basic Evidence and a Workspace framework. *Cognition*, 79, 1 – 37.
- DEHAENE, S., CHANGEUX, J. P. (2011): Experimental and Theoretical Approaches to Conscious Processing. *Neuron*, 70, 200 – 227.

¹⁹ Percepčný jav, pri ktorom pozorovateľ neuvidí veľkú zmenu na obrázku, ak je zmena sprevádzaná vizuálnym prerušením, napr. tmavým pozadím.

- DENNETT, D. (1988): Quining qualia. In: Marcel, A. J. – Bisiach, E. (eds.): *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University Press, 42 – 77.
- DENNETT, D. (1991): *Consciousness explained*. Boston (MA): Little, Brown and Co.
- DENNETT, D. (2005): *Sweet dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge (MA): MIT Press.
- DENNETT, D. (2017): Illusionism as the Obvious Default Theory of Consciousness. In: Frankish, K. (ed.): *Illusionism as a Theory of Consciousness*, Luton, Bedfordshire: Andrews UK, 80 – 89.
- DENNETT, D. (2018): *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. London: Penguin Books.
- DENNETT, D. C., AKINS, K. (2008): Multiple Drafts Model. [online] *Scholarpedia*, 3 (4), 4321. <https://doi.org/10.4249/scholarpedia.4321> (Navštívené: 27. 7. 2022).
- FRANKISH, K. (2012): Quining Diet Qualia. *Consciousness and Cognition*, 21 (2), 667 – 676.
- FRANKISH, K. (2016): Illusionism as a Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 23 (11 – 12), 11 – 39.
- FRANKISH, K. (2017a): Illusionism as a Theory of Consciousness. In: Frankish, K. (ed.): *Illusionism as a Theory of Consciousness*. Luton, Bedfordshire: Andrews UK, 13 – 48.
- FRANKISH, K. (2017b): Not Disillusioned: Reply to Commentators. In: Frankish, K. (ed.): *Illusionism as a Theory of Consciousness*. Luton, Bedfordshire: Andrews UK, 319 – 360.
- FRANKISH, K. (2019): The Consciousness Illusion. *Aeon* [online]. Dostupné na: <https://aeon.co/essays/what-if-your-consciousness-is-an-illusion-created-by-your-brain> (Navštívené: 27. 7. 2022).
- FRANKISH, K. (2020): Consciousness, Attention, and Response. *Cognitive Neuropsychology*, 37 (3 – 4), 202 – 205.
- FRANKISH, K. (2021): Panpsychism and the Depsychologization of Consciousness. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 95 (1), 51 – 70.
- FRANKISH, K. (2022a): Illusionism. In: Symes, J. (ed.): *Philosophers on Consciousness: Talking about the Mind*. London: Bloomsbury, 89 – 99.

- FRANKISH, K (2022b): Illusionism and its Place in the Contemporary Philosophy of Mind [rozhovor s Katarínou Sklutovou]. *Human Affairs*, 32 (3), 300 – 310.
- GOFF, P. (2017): Is Realism about Consciousness Compatible with a Scientifically Respectable Worldview? In: Frankish, K. (ed.): *Illusionism as a Theory of Consciousness*, Luton, Bedfordshire: Andrews UK, 103 – 121.
- GOFF, P. (2019): *Galileo's Error: A New Science of Consciousness*. London: Rider.
- GRAZIANO, M. S. A. (2017): Consciousness Engineered. In: Frankish, K. (ed.): *Illusionism as a Theory of Consciousness*, Luton, Bedfordshire: Andrews UK, 122 – 143.
- GRAZIANO, M. S. A. (2019): *Rethinking Consciousness*, New York: W.W. Norton.
- GRAZIANO, M. S. A., GUTERSDAM, A., BIO, B. J., WILTERSON, A. I. (2020): Toward a Standard Model of Consciousness: Reconciling the Attention Schema, Global Workspace, Higher-Order Thought, and Illusionist Theories. *Cognitive Neuropsychology*, 37 (3-4), 155 – 172.
- HUMPHREY, N. (2011): *Soul Dust*. Princeton: Princeton University Press.
- HUMPHREY, N. (2017): Redder than Red: Illusionism or Phenomenal Surrealism? In: Frankish, K. (ed.): *Illusionism as a Theory of Consciousness*, Luton, Bedfordshire: Andrews UK, 145 – 153.
- CHALMERS, D. (1995): Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), 200 – 219.
- CHALMERS, D. (1996): *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press.
- CHALMERS, D. (2018): The Meta-Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 25 (9 – 10), 6 – 61.
- IRVINE, E., SPREVAK, M. (2020): Eliminativism about Consciousness. In: Kriegel, U. (ed.): *The Philosophy of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 348 – 370.
- MARVAN, T., POLÁK, M. (2015): *Vědomí a jeho teorie*. Plzeň: Pavel Mervart.
- McGINN, C. (1989): Can We Solve the Mind-Body Problem? *Mind*, 98 (391), 349 – 366.
- NAGEL, T. (1974): What it is Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*, 83 (4), 435 – 450.

- SEAGER, W. (2020): Introduction: A Panpsychist Manifesto. In: Seager, W. (ed.): *The Routledge Handbook of Panpsychism*. New York: Taylor & Francis, 1 – 1.
- SKLUTOVÁ, K. (2021): Dennettova naturalistická koncepcia vedomej skúsenosti. *Filozofia*, 76 (9), 674 – 687.
- STRAWSON, G. (2019): A Hundred Years of Consciousness: “a Long Training In Absurdity”. *Estudios de Filosofía*, 59, 9 – 43.

Katarína Sklutová

Univerzita Komenského v Bratislave

Filozofická fakulta

Katedra filozofie a dejín filozofie

Gondova 2, 811 02 Bratislava

Slovenská republika

e-mail: sklutova2@uniba.sk

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9272-2091>

THE PHYSICAL CHURCH–TURING THESIS AND THE HALTING PROBLEM

FYZIKÁLNA CHURCHOVO-TURINGOVA TÉZA A PROBLÉM ZASTAVENIA

Zoltán Sóstai

Abstract: *According to the physical Church–Turing thesis any physical system can be simulated by a (universal) Turing-machine (Deutsch 1985). A computer program solves the halting problem if it can look at any other program and tell if that other program will run forever or not. The answer to the halting problem is that there is no such program (Turing 1936). Seth Lloyd - in his article The Turing Test for Free Will (2012) - combines these two theses. Given the physical Church–Turing thesis he concludes that the uncomputability of the halting problem is true for any physical predictor. It is then shown that the system in question - even a deterministic one - won't be able to carry out certain predictions. From the above chain of arguments, my aim is to only investigate its core argument. Are we allowed to say that the uncomputability of the halting problem is true for a certain physical system?*

Keywords: Physical Church–Turing Thesis; Halting Problem; Computability; Predictability

Introduction

Seth Lloyd - in his article The Turing Test for Free Will (Lloyd 2012) - draws philosophical conclusions about the predictability of physical systems from the well-known uncomputability of the halting problem (Turing 1936). The argument in question deals with the unpredictability of *prima facie* deterministic physical systems and has its own history looking back more than 70 years from Karl Popper (Popper 1950) to D.M. MacKay (MacKay 1967) to Adolf Grünbaum (Grünbaum 1971).

Given *the physical Church–Turing thesis* (PCTT) (Deutsch 1985) (Piccinini 2011) it is supposed that the uncomputability of the *halting problem* is true for any physical system. If a prediction is a specific type of physical computational task (Lloyd

2012, 3602), where to predict the decision of a physical computational system - or computer - is to compute the output of any such computer or to compute that the computer doesn't halt on any output, then from the proof of the uncomputability of the halting problem it can be shown that the computer won't be able to carry out some predictions. If we take this argument as true, then even by considering the physical system in question as deterministic, it still won't be able to carry out some predictions.

“The theory of computation implies that, even when our decisions arise from a completely deterministic decision-making process, the outcomes of that process can be intrinsically unpredictable, even to - especially to - ourselves” (Lloyd 2012, 3597).

If the freedom of will can be at least partially explained by this unpredictability then it can also be said that all physical systems characterised by the PCTT are free because of the uncomputability of the halting problem. From the above chain of arguments my aim is to only investigate a specific part. Is the uncomputability of the halting problem physically true - true for any physical computational system - if we also consider the physical Church–Turing thesis as true? Can they be both true at the same time?

Key concepts

The *physical Church–Turing thesis* (PCTT) asserts the following (Deutsch 1985): “*Every finitely realisable physical system can be perfectly simulated by a universal model computing machine operating by finite means.*”, or just simply: *every physical system can be simulated by a (universal) Turing machine.* The PCTT is an *empirical* statement about the capabilities of physical systems. The PCTT is a stronger version of the *Church–Turing thesis* (Copeland 2020), according to which “*A function on the natural numbers can be calculated by an effective method if it is computable by a Turing machine.*” As every scientific statement, the PCTT excludes the possibility of certain states of the world (Popper 1934, 115). In this case, it asserts that there are no *physical* hypercomputers (Piccinini 2011, 754 – 755).

The core argument that is to be analysed in this study operates with the notion of the Turing machine (Crossley et. al 1972, 31 – 38). We can say that a special type of Turing machine - called the Halting Machine - solves the *halting problem* if it can look at any other Turing machine and tell if it will run forever or not (Crossley et. al

1972, 38 – 39). Suppose that there exists a Halting Machine HM that can calculate the following: $HM(M, I) = 1$, when Turing machine M stops on input I , and $HM(M, I) = 0$ when Turing machine M doesn't stop on input I . Turing's proof of the halting problem shows that no such Halting Machine exists (Turing 1936).

The *Universal Turing machine (UTM)* (Crossley et. al 1972, 40) can read the internal states of any Turing machine M as a code on its tape and on any input I , it can output the same value as the Turing machine.

HM and UTM Turing machines are very similar. The main difference is that for UTM it is required only that it calculates each Turing machine M on an input I , so if $M(I)$ doesn't halt then $UTM(M, I)$ goes on processing without calculating if it halts or not, while for HM it is required that it should calculate that it either halts or not (it's output being either 0 or 1). The halting problem for Universal Turing Machines can be constructed by answering the question: does $UTM(M, I)$ halt on any input? (Crossley et. al 1972, 39 – 40).

The argument from the uncomputability of the halting problem

According to the argument (Lloyd 2012, 3602) a *prediction* is a type of a physical computational or decisional task where to predict is to calculate all possible outputs on all possible inputs for a given computer - if that computer halts. However, if it doesn't halt then the prediction must assign it a specific “*doesn't halt*” or “*fails*” output value.

“Can anyone, including the deciders themselves, predict the results of their decisions beforehand, including whether or not a decision will be made? A simple extension of the halting problem shows that the answer to this question is ‘No’. In particular, consider the function $f(d, k) = d(k)$, when T_d halts on input k , $f(d, k) = F$ (for Fail) when T_d fails to halt on input k . Turing's proof of the uncomputability of the halting function can be simply extended to prove that $f(d, k)$ is uncomputable. So the question of whether a decider will make a decision at all, and if so, what decision she will make, is in general uncomputable” (Lloyd 2012, 3602).

The way Lloyd defines *prediction* requires the predicting machine to incorporate the capabilities of both a Universal Turing machine and a Halting Machine.

If the computer to be predicted halts on the input $d(k)$ then the predicting machine should calculate the same $f(d, k)$. By the definition in (2), the Halting Machine can't compute such values, since its output value must be either 0 or 1. This task requires a *UTM*. However, if the computer to be predicted doesn't halt on an input then the prediction must assign a specific "doesn't halt" or "fails" output value to the task. A *UTM* is not able to do that (Crossley et. al 1972, 37 – 41), only a Halting Machine can assign such output values.

The argument is supposed to show that even in a deterministic universe there exists a type of *unpredictability* for physical agents which could explain why physical agents feel free. The starting point of the argument is the supposition built on the PCTT, that we are considering deterministic and nothing but physical deciders that are no more complex than Turing machines.

Preliminary philosophical questions

Accepting the argument as valid requires some philosophical presuppositions. One such presupposition is the existence of a physical computer which realises a universal Turing machine. Such a machine can be considered to exist in reality only if the tape of the machine is infinitely extensible or if we require the machine to run for an indefinite amount of time (Crossley et. al 1972, 40). Another philosophical presupposition is the converse of the physical Church–Turing thesis (Piccinini 2011, 734). Since the undecidability of the halting problem requires that the halting function operates over *all* Turing machines (Crossley et. al 1972, 37 – 39), it is also required that *all* finite computers must be realisable. If the number of elementary particles in the known physical universe is finite it is questionable that these presuppositions can be correct.

We can ask a number of other philosophical questions regarding the argument, such as: Is the freedom of will reducible to general unpredictability? Can we really suppose that the brain realises a universal Turing machine and not simply a non-universal one? In this essay I take a charitable position regarding these questions. My point is only to show that even if we consider the philosophical presuppositions of the argument as valid, we can still show that the core argument runs into problems, especially because the physical Church–Turing thesis is accepted at the same time as the halting problem.

The core argument

The argument can be characterised as follows:

- a. Suppose that the physical Church–Turing thesis (PCTT) is true.
- b. Then given 1) PCTT and 2) any physical system, the halting problem is uncomputable by that system.
- c. Since the halting problem is uncomputable, it's possible to draw some philosophical conclusions about epistemic limitations of any physical system.

In this essay I'm only investigating the second part (b.). Consider the following (meta-) metatheoretical statement: *“It is a true metatheoretical statement that “UTM universal Turing machine can't calculate the HF_{UTM} Halting Function.”* We have to consider that the PCTT constrains the computational capacity of any physical computer to a *UTM* at most. Knowing this, can this seemingly true statement be calculated by any physical machine? The *prima facie* problem is that if it could then it would certainly be possible for the physical *UTM* itself to calculate that *“UTM universal Turing machine can't calculate the HF_{UTM} Halting Function.”* Which means that the same *UTM* would be able to calculate the Halting Problem after all. Clearly, this can't be the case.

Is it true that “*UTM* universal Turing machine can't calculate the HM_{UTM} Halting Function”?

To analyse this problem, we have to ask ourselves if “the halting problem is uncomputable” is a *true* statement that can be calculated by a *UTM*. When can we say that such a metatheoretical statement *is true* or has a true representation? In order get the answer, we have to first define the terms of representation and truth. In this case, I'm applying a definition or representation by (E.Szabó 2017, 8 – 9) for the formal system Σ :

“...one is entitled to say that a formula A represents or means a state of affairs a in U , if the following two conditions are met:

(a) There exists a family $\{A_\lambda\}_\lambda$ of formulas in L and a family $\{a_\lambda\}_\lambda$ of states of affairs in U , such that $A = A_{\lambda_0}$ and $a = a_{\lambda_0}$ for some λ_0 .

(b) For all λ ,

if a_λ is the case in U then $\Sigma \vdash A_\lambda$
if a_λ is not the case in U then $\Sigma \vdash \neg A_\lambda$

Utilising this definition, for a *UTM* universal Turing machine to represent the truth of the halting machine this would mean the following. Let Σ_{UTM} denote the universal Turing machine *UTM*. Let $(M, 'M') = 0$ or 1 represent the metatheoretical fact that the *UTM* simulating the M th Turing machine halts on the ' M 'th input. Each such $(M, 'M') = 0$ or 1 metatheoretical fact would be represented by an $HM(M, 'M')$ *UTM* output value if the following condition holds:

For each $(M, 'M')$ number pairs it is true that,

- (a) if $(M, 'M') = 0$ or 1 is the case, then $\Sigma_{UTM} \vdash HM(M, 'M') = 1$
(b) if $(M, 'M') = 0$ or 1 is not the case, then $\Sigma_{UTM} \vdash HM(M, 'M') = 0$

Based on Turing's proof of the uncomputability of the halting problem (Turing 1936; Crossley et. al 1972, 37 – 39), no such *HM* machine can be realised by *UTM*.

Representing the meta-metatheoretical statement of the truth of uncomputability of the halting problem is the next step. Let Σ_{UTM} denote the universal Turing machine *UTM*. Let $HM(M, 'M') = 0$ or 1 represent the meta-metatheoretical fact that the Halting Machine evaluating the M th Turing machine on the ' M 'th input halts on 0 or 1 . The meta-metatheoretical fact would be represented by an $R(M, 'M')$ *UTM* truth value if the following condition holds:

For each $(M, 'M')$ number pairs it is true that,

- (c) if $HM(M, 'M') = 0$ or 1 is the case, then $\Sigma_{UTM} \vdash R(M, 'M') = 1$
(d) if $HM(M, 'M') = 0$ or 1 is not the case, then $\Sigma_{UTM} \vdash R(M, 'M') = 0$

Suppose that this $R(M, 'M')$ machine exists. By definition, R would be a Turing machine able to compute the output of any metatheoretical decision problem. Even if this would directly contradict Turing's proof of uncomputability of the halting problem,

let's suppose R exists. Then, if the undecidability of the halting problem is true in the sense of being computable or decidable by UTM , as a special case of the above truth-condition, $R(R, 'R')$ would be able to decide that R in fact doesn't halt on $'R'$. This means that the output value of $R(R, 'R')$ would be 0 . However, the output value of $R(R, 'R')$ halting on 0 directly contradicts that $(R, 'R')$ halting on 0 or 1 is not the case:

- (c)* if $(R, 'R') = 0$ or 1 is the case, then $\Sigma_{UTM} \vdash R(R, 'R') = 1$
 (d)* if $(R, 'R') = 0$ or 1 is not the case, then $\Sigma_{UTM} \vdash R(R, 'R') = 0$

Therefore UTM can't calculate or represent the meta-metatheoretical statement that " UTM universal Turing machine can't calculate the HM_{UTM} Halting Function". If the truth criterion of the statement is that the above condition holds, then it is impossible that this meta-metatheoretical statement can be true - in the sense that it in fact could be calculated by UTM .

In the next two sections I'll consider two potential solutions by which the problem could be supposedly resolved.

Is the proof of the uncomputability of the halting problem a platonic truth?

Can't we suppose that the proof of the uncomputability or the halting problem is a kind of platonic truth and that a "knowledge" of such truths is possible? The consequences of such a philosophical position would go as follows. First, even with the "knowledge" of such non-physical truths no exclusively physical decider would be able to know that *it itself* is unpredictable - this follows from the results of the former sections. Second, if no physical decider can know that, then only non-exclusively physical - or non Turing-limited - deciders can know that. If that's true, the original argument would look like this:

- a*. Suppose that the physical Church–Turing thesis is true, *but there also exist non-exclusively physical deciders*.
 b*. Then given the 1) PCTT and 2) any physical system, the halting problem is uncomputable for that system.

c*. Since the halting problem is uncomputable, it's possible to draw philosophical consequences of its epistemic limitations *with the knowledge of non-exclusively physical "deciders" that regard any physical system.*

If we're supposing a non-merely physical - or non Turing-limited - decider then the whole argument doesn't concern them and their alleged limitations since it doesn't have any such limitations. What would be the point of such an argument for the decider?

Can UTM_2 calculate that UTM_1 can't calculate the Halting Function?

Consider the following:

- a. The UTM_1 physical system can't decide the output of the HM_{UTM_1} Halting Machine.
- b. *However, some other UTM_2 physical system can decide that the UTM_1 physical system can't decide the output of the HM_{UTM_1} Halting Machine.*

In this interpretation, there would exist a hierarchy of physical universal Turing machines, and UTM_{n+1} would be able to calculate that UTM_n can't calculate the n-th Halting Function. Let's suppose that this is true. Then take any undecidable problem, for example the word problem for groups (Novikov, 1955). Applying UTM_2 we could then ask if UTM_1 halts or not when UTM_1 simulates Turing machine W , which is the machine that tries to decide the word problem on (X,Y) word-pairs. If $W(X,Y)$ halts, then UTM_1 also halts and UTM_2 calculates that UTM_1 halts. But if $W(X,Y)$ doesn't halt then UTM_1 doesn't halt, but at the same time UTM_2 can calculate that UTM_1 doesn't halt. But this means that UTM_2 can calculate that the word problem (X,Y) for groups can't be calculated and UTM_2 decided an undecidable problem. And this is not possible.

Concluding remarks

The upshot of (6) is that universal Turing machines are incapable to even calculate that they can't calculate the output value of any arbitrary program. If the epistemic capacity of a physical decider is Turing machine limited - according to the PCTT -, then no physical machine can decide that it can't predict a decision. Contradicting Lloyd (Lloyd 2012, 3597), we can say that if we are physical beings holding the PCTT as true then we can't even know that we are intrinsically unpredictable to ourselves.

The problem is that while the conclusion of the original argument asserts that any physical agent limited by the PCTT can't calculate the halting problem, the argument itself presupposes a type of knowledge - the proof of the halting problem - that is not physically computable. According to (7), it's also not possible that the proof of the halting problem can be a kind of platonic truth, while at the same time holding the PCTT true as well. According to (8), it is also not possible to imagine a hierarchy of universal Turing machines, where UTM_{n+1} would be able to calculate that UTM_n can't calculate the n-th Halting Function.

Bibliography

- COPELAND, B. J., (2020): The Church–Turing Thesis. [online] *plato.stanford.edu*. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/Church–Turing/> (Date of visit: 17.12.2022).
- CROSSLEY, J. N., et al. (1990): *What is Mathematical Logic?* New York: Dover Publications.
- DEUTSCH, D. (1985): Quantum theory, the Church–Turing principle and the universal quantum computer. *Proceedings of the Royal Society*. 400, 97–117.
- SZABÓ, E. L. (2017): Meaning, Truth, and Physics. In: Hofer-Szabó, G. – Wroński, L. (eds.): *Making it Formally Explicit*, European Studies in Philosophy of Science 6.
- LLOYD, S. (2012): A Turing Test for Free Will. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 370 (1971), 3597 – 3610.
- GRÜNBAUM, A. (1971): Free Will and Laws of Human Behaviour. *American Philosophical Quarterly*, 8 (4), 299 – 317.
- MACKAY, D. M. (1967): *Freedom of Action in a Mechanistic Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NOVIKOV, P. S. (1955): On the algorithmic unsolvability of the word problem in group theory. *Trudy Matematicheskogo Instituta imeni V. A. Steklova*, 44, 1 – 143.
- POPPER, K. R. (1934): *The Logic of Scientific Discovery*. London, England: Routledge.
- POPPER, K. R. (1950): Indeterminism in quantum physics and in classical physics. *British Journal for the Philosophy of Science*, 1 (2), 117 – 133.

PICCININI, G. (2011): The Physical Church–Turing Thesis: Modest or Bold? *British Journal for the Philosophy of Science*, 62 (4), 733 – 769.

TURING, A. M. (1936): On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem. *Proc. Lond. Math. Soc.*, 42, 230 – 265.

Zoltán Sóstai

ELTE - Eötvös Loránd University

Egyetem tér 1-3, H-1053 Budapest

Hungary

e-mail: zoltan.sostai@gmail.com

FIGURES OF THE SELVES IN THE NOVEL AND THEIR PLACE

FIGÚRY "JA" V ROMÁNE A ICH MIESTO

Jonas Vanbrabant

Abstract: *In this article, from the point of view of Seppian oikological phenomenology I will identify and shortly discuss different selves in the novel: its writer (not author), characters and readers. In the act of writing, respectively reading, a scission of the self takes places in a (Husserlian) phantasy, resulting in creation of the narrator on the one hand and in the active reader on the other. This 'phantastic' and thus affective experience of immersion not only allows to empathize with the characters, but can also transform the original self of both the writer and the reader. The embodied selves involved in the creation or appreciation of the novel thus undergo a transfiguration, both as a result of their interaction with the characters and of their interaction with their phantasy ego. In this sense, in different ways, the novel itself should be understood as an 'in between'.*

Keywords: Phenomenology; Oikology; Novel; Writing; Reading; Self; Phantasy; Affectivity.

This study is developed within the framework of oikological phenomenology – derived from the Greek *oikos* or 'house' – of Hans Rainer Sepp, professor at the Charles University in Prague. To be very brief, his starting point is that philosophers have always posed the questions of 'what' and 'how', but rarely made explicit the question of 'where'. Yet, this aspect should not be neglected, as philosophy always takes place somewhere, and each phenomenon too appears in a certain place. If this was not the case, we could not relate to it. And because we can, in order to really understand our subject we must take its and our 'where' into account (Sepp 2014, 3; cf. Sepp 2018).

I've applied oikology to literary genre of the novel, and considered it as an 'in between' phenomenon: in between the selves of reader, writer, and characters, in between the reality and fiction of text and in between its narrative embedded in

further narratives. First, one needs to develop the first-mentioned moment of ‘in between’: the novel in between different figures of the self, which is the scope of this paper. Admittedly, such an investigation is not unproblematic. Literary studies show that there is no single definition of what a novel would be. Paradoxically speaking its common feature appears to be exactly this indefinability. We can all agree on Cervantes’ *Don Quixote*, Flaubert’s *Madame Bovary*, and Kafka’s *Der Prozess* being novels, yet it is hard to single out the essential aspects these very different works have in common. In this regard my investigation itself takes place in a theoretical ‘in between’ no-man’s-land.¹ I start from the general working definition which understands the novel as a large-scale literary story, featuring characters and their intrigues within a framework of space and time. In adopting this standpoint,² I try to avoid both relativism on one hand, where everything and nothing qualifies as a novel, and dogmatism on the other hand, which puts the novel into a fixed framework.

Before I begin to identify and discuss the figures of the self and their place in the novel, let me give a programmatic example of a proto-oikological approach to the novel, with a quote from the article “Phenomenology of reading” by the Belgian literary critic associated with the Geneva School Georges Poulet from 1969, so long before Sepp made his oikology explicit. Let us focus on notions such as “middle”, “situation”, “moment”, “contours”, “outside” and “inside”, “barriers”, “there”, “somewhere” and “nowhere”:

At the beginning of Mallarmé’s unfinished story, *Igitur*, there is the description of an empty room, in the middle of which, on a table there is an open book. This seems to me the situation of every book, until someone comes and begins to read it. (...) Made of paper and ink, they lie where they are put, until the moment someone shows an interest in them. They wait. Are they aware that an act of man might suddenly transform their existence? (...) A book is not shut

¹ With Sepp it can be noted that every philosophical investigation takes place ‘in between’, as “already the word *philosophia* itself contains a tension (*Spannungsverhältnis*) between a here and a (to be reached) there by expressing that one is not yet at the goal, i.e., in the *sophia*, but is moving towards it: *philein*” (Sepp 2019a, 28). My translation from the German, original italics.

² The establishment of a viewpoint – which limits the view but is necessary to see something it all (Boehm 1968, 217) – is, I believe, phenomenological attitude par excellence. With Sepp, this perspectivist approach can be oikologically refined by understanding it as a positionalism that encompasses both ‘asocial’ bodiliness (*Leibkörperlichkeit* or *Insein 1*) and ‘social’ being-in-the world (*In-der-Welt-sein* or *Insein 2*) (Sepp 2019b, 261; cf. Sepp 2019, 21 – 26; cf. Sepp 2021, 15).

in by its contours, is not walled-up as in a fortress. It asks nothing better than to exist outside itself, or to let you exist in it. In short, the extraordinary fact in the case of a book is the falling away of the barriers between you and it. You are inside it; it is inside you; there is no longer either outside or inside. (...) Where is the book I held in my hands? It is still there, and at the same time it is there no longer, it is nowhere (Poulet 1969, 53 – 54).

Now, an obvious first figure of the self associated with the novel is the author. However, since the well-known statements on the author's death by Barthes and Foucault, this is no longer self-evident. Although they were no phenomenologists, I think their critique can and should be read in phenomenological light too. The point Barthes made when he declared the author dead – that is to say that a novel should not be read starting from the biography of its author – was to give birth to the reader, who is considered as the place where the literary work in fact takes place and where the text comes together (Barthes 1984 [1967], 66 – 67). Foucault went a step further in criticizing the concept of the author as a romantic and ideological construct, which unjustly undermines the subversive power of fiction (Foucault 2001 [1969], 839). In short, I agree with both Frenchmen that 'author' is a reductionistic and psychologistic principle from which one cannot do justice to a literary work. Therefore, the 'authorial' figure of the self does not qualify as a fruitful oikological category.

Of course, phenomenologically speaking, it is impossible to ignore the self who wrote the novel, which I subsequently don't take as its author but rather as its writer – although presumably this would not be applicable to Foucault's theory (cf. Foucault 2001 [1969], 823). An interesting approach is found in Bakhtin's *Esthétique et théorie du roman*; Bakhtin who actually influenced Barthes strongly and became familiar with phenomenology through his teacher, Gustav Speth. In this work, he called the writer "irretrievable", yet "at the center of the intersection where the diverse registers of language come together in moving away from this very center"³ (Bakhtin 1987, 408). Here, we can take the self of the writer as the person whose personality is present in each and every word or sound of the novel: the writer is its center indeed, yet a center that is not determined by his own language, but by the diversity of languages of his figures that he gives room to speak. Literary writing is, as it were, the active conduction

³ My translation from the French.

of already existing discourses, opinions, views, world views and so on, into which the writer must always be able to place himself: the writer, thus, is a split personality who masters the art of perspectivism, just as a conductor of a polyphony being in the center of the music without being a musician himself.⁴

This leads us to the novel's characters, which the writer mediates to the reader – at least according to the traditional, criticisable models of communication. Interestingly, the phenomenologist Richir (2003, 30 – 31, 33) and both the writers Kundera (1986, 47 – 48) and Houellebecq (2021) would agree that characters are never fully under the control of the writer: what he/she does is not so much codifying as interpreting the characters. And this, in turn, is a criterium for characters to appear as living beings in the first place. Since the novel not merely deals with actual worlds but also with possible worlds, the reader can feel more familiar with them than with the people he/she encounters in everyday life. The characters are, of course, limited by the text, but this textual framework is the necessary condition for them to be novel characters in the first place. Interestingly, these are also figures of selves that seek and, in doing so, shape the borders of the novel,⁵ thus their own borders. (Palmen, 1989-1990, 61; Palmen 2009, 81). In this kind of interaction or play, as an 'in between' the novel floats between what it was and what it will be, inside barriers that are not determined a priori. It all comes together in the reader's figure of the self.

Let me refer again to Poulet, with a different quote from the same essay. Let's pay particular attention to oikological notions such as "place", "surround", "inside", "within", "identify" and "boundaries":

[Being read,] the book is no longer a material reality. It has become a series of words, of images, of ideas which in their turn begin to exist. And where is this new existence? Surely not in the paper object. Nor, surely, in external space. There is only one place left for this new existence: my innermost self. (...)

⁴ In prose at once concealed and omnipresent, we can understand the active writer here with Sepp as a floater on the ambivalent threshold between the a-social and the social, confronting himself/herself with his/her proper bodily singularity located between this and his/her environment (Sepp 2019b, 271). To write is to float, in the sense that the writer does not place himself/herself above or below his/her characters, but on the same plane beside or within them. In his/her very act of writing, as a schizophrenic mover he/she moreover places himself/herself next to himself/herself (cf. Sepp, 272).

⁵ For an oikological discussion of the boundary (*Grenze*) as condition of possibility within and thanks to which something becomes possible in the first place, see Sepp (2015). For another integration of this oikological category within phenomenologies of the novel, see Kundera (1986): "le roman ne peut pas franchir les limites de ses propres possibilités, et la mise en lumière de ces limites est déjà une immense découverte, un immense exploit cognitif" (Kundera 1986, 38).

I surround myself with fictitious beings; I become the prey of language. There is no escaping this take-over. Language surrounds me (...)" (Poulet 1969, 54 – 56).

"Whenever I read, I mentally pronounce an I (...) At this moment what matters to me is to live, from the inside, in a certain identity with the work and the work alone. It could hardly be otherwise. Nothing external to the work could possibly share the extraordinary claim which the work now exerts on me. It is there within me, not to send me back, outside itself, to its author, nor to his other writings, but on the contrary to keep my attention rivetted on itself. It is the work [this temporary mental substance which fills my consciousness] which traces in me the very boundaries within which this consciousness will define itself." (Ibid., 58 – 59)

In other words, the novel takes place in the reader, in his/her intentional (time) consciousness and from within the language of the story that draws his/her attention to it; a text with which he/she coincides in a certain concentrated way. In this regard, Sitsch (2020, 111) speaks of "body oblivion" (*Leibvergessenheit*), because the reader does not perform the bodily activity of reading the novel in full consciousness of his/her body: we forget about our eye movement, the page turning, the feeling of the braille signs under our fingers. Rather, the reader so to say exchanges his/her immanent lifeworldly being for the imaginary-spatial world of the text with its virtually embodied characters, in which he/she disappears in moments of empathy (cf. Stein 2008, 12 – 14). Of course, his/her objective, physical body remains there, but his/her attention is only drawn to it when an event in the text makes him/her stumble and look up. In this adventure that is the act of reading, the self of the reader is thus constantly moving. In familiarising himself/herself with the characters, he/she is quasi forced to split himself/herself in two.

Bearing in mind Husserl and subsequently Richir, the place where this undoubling takes place is phenomenological phantasy. Considering fictional stories – which should not principally demand to use of imagination, that is the creation of mental images ⁶ in order to understand the story, but should rather induce

⁶ For an explication and critique of this modern reluctance towards images, see Sepp (2017, 12 – 13).

the experience of affectively being part of the story – Alves distinguishes two kinds of scissions of the self, of our ego:

A scission of our *experience*, split in a double directness towards an actual world and towards a fictional world; and a scission of our *self-experience*, split in our own story according to the principles of reality and truth, and a free reinvention of alternative stories of our own self. Though, scissions are not abysses. There is always an ongoing synthesis of sense between both members. I believe that the concrete subjective life is thrown by this ongoing, never complete synthesis of sense (Alves, 2019, p. 40).⁷

Regarding the novel, it seems to me that the two scissions apply to both the self of the reader as to the self of the writer; there is thus a double undoubling. In short, the first case, the scission of our experience, means that the self remains both directed to his real lifeworld and to his world of fiction: to his *fantasising* embodied being, a *fantasised* virtually embodied being is added. The second case, the scission of our self-experience, is a bit more complex. For the writer, in the creative process another self is added to his/her existing self: the self that is telling the story and can, in turn, influence his/her proper self in return. For the reader, in the confrontation with a captivating story he/she becomes conscious of who he/she is and who he/she, as the character, could have been or even would like to be in real life. Both reading and writing are thus a kind of active bipolarity, in a synthetic suspense between the constituting poles of a changeable self. To some extent, the writer can determine the emotions the reader feels when reading the novel, just as he/she can shape his/her expectations and influence his/her values. Emotions felt in fiction are real, because in the fantasised world it is always the fantasising self that feels. In other words, the virtual body remains anchored to the immanent one, despite moments of “body oblivion” continually involved in an affective feedback loop between each other.

In his consideration of Husserl’s account of phantasy and his application to the novel, Richir would call this virtual body the “phantasy-body” (*Phantasieleib*)⁸

⁷ Original italics.

⁸ Note that in terms of Sepp’s oikology, this “phantasy-body” can be understood as the “sensemaking-body” (*Sinnleib*), the aforementioned body of the reader and writer as the “borderline-body” (*Grenzleib*), and the body entering the fictional world, continually looping between these two, the “directing-body” (*Richtungsleib*) (Sepp 2007, 173 – 83).

(Richir 2006, 37). This is in so far interesting since reading or writing, indeed, don't have so much to do with perception or (intentional) imagination in the first place – we basically only see letters, hear words or feel braille signs, and we only begin to picture images when situations in the story are not clear right away – but rather with phantasy (*Phantasia*), which for Richir is not intentional but affective in nature, and is furthermore the basis of imagination and perception. In reading or writing, the self calls upon its phantasy, which so to speak guides the reader or writer. In turn, phantasy can feed itself with acts of imagination, which results in illusory images of the objects pictured and determined by that very phantasy, objects which the selves then perceive by means of the so-called “perceptive fantasies” (*perzeptiven Phantasien*). Of course, these cannot be seen immanently, but do they appear before our mental eye. This explains why we sometimes immediately ‘see’ a dragon in a cloud (Richir 2003, 26). And as this phantasy-perception is affective, it allows the self of the reader and writer to have the feeling of being in the story amongst the characters (rather than plainly ‘before’ them), through empathy spontaneously bridging the real world and the fictional world; at least in the case of good literature. This experience of living within phantasy – in our case when actively writing or reading – can be described with notions such as discontinuity, intermittence and shimmering appearance and disappearance, explaining the rollercoaster of emotion and thoughts stories can awaken in ourself (Richir 2003, 28).

There is much more to be said and developed,⁹ but to briefly conclude I think that considering the novel from an oikological perspective as something ‘in between’ proves to be able to account for many of its hard to grasp and highly variable features. As far as moments of the self are concerned, there are surprisingly smaller differences between writer and reader than one would assume at first sight; they are quasi standing next to each other on the same side opposite the characters, whose world and whose selves they progressively seek to enter: in an undoublement of their own self. Although I only mentioned a few examples, it is remarkable how many phenomenological arguments supporting these claims are shared by contemporary writers,

⁹ A more extensive study of this first moment of ‘in between’ will appear shortly under the title “Die Gestalten und das gestalten. Das Selbst als ein Moment des Zwischen des Romans” as book chapter in the bundle *Haushaltungen – Erprobungen des oikologischen Denkens* with Karl Alber in Baden-Baden, edited by Marius Sitsch. All three moments of ‘in between’ are being developed in my master thesis *Der Roman als Moment des Zwischen. Oikologische Überlegungen zum Wo der belletristischen Prosa* under the supervision of Hans Rainer Sepp (Prague), to be finalised by mid-2023.

and we can assume readers too. The fact that they are not always familiar with this sort of philosophy only adds to its argumentative strength.

Bibliography

- ALVES, P.M.S. (2019): Phenomenology of Phantasy and Fiction: Some Remarks Towards a Unified Account. *Phainomenon*, 29, 39 – 55.
- BAKHTINE, M. (1987): *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard.
- BARTHES, R. (1984): *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*. Paris: Seuil.
- BOEHM, R. (1968): Husserl und Nietzsche. In: Boehm, R. (ed.): *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*. (Phaenomenologica 26) Den Haag: Martinus Nijhoff, 217 – 236.
- FOUCAULT, M. (2001): *Dits et écrits. Tome I: 1954-1975*. Paris: Gallimard.
- HOUELLEBECQ, M. (2021): « C'est avec les bons sentiments qu'on fait de la bonne littérature ». [online] *Lemonde.fr*. Available at: https://www.lemonde.fr/livres/article/2021/12/30/michel-houellebecq-c-est-avec-les-bons-sentiments-qu-on-fait-de-la-bonne-litterature_6107688_3260.html (Date of visit: 23.01.2022).
- KUNDERA, M. (1986): *L'art du roman. Essai*. Paris: Gallimard.
- PALMEN, C. (1989-1990): De schrijver als schenker. De schrijver, de filosoof, de tekst. *Bzzlletin*, 19 (168), 59 – 67.
- PALMEN, C. (2009): *Het geluk van de eenzaamheid*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep.
- POULET, G. (1969): Phenomenology of Reading. *New Literary History*, 1 (1), 53 – 68.
- RICHIR, M. (2003): Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman. *Littérature*, 34(132), 24-33.
- RICHIR, M. (2006): Leiblichkeit und phantasia. In: Wolf-Fédida, M. (ed.): *Psychothérapie phénoménologique*. Paris: MJW Fédition, 35 – 45.
- SEPP, H. R. (2007): Bild und Leib. Das exogene Mentale. In: Nielsen, C. – Steinmann, M. – Töpfer, F. (eds.): *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie*. (Orbis Phaenomenologicus, Abteilung Perspektiven. Neue Folge 15) Würzburg: Königshausen & Neumann, 173 – 183.
- SEPP, H. R. (2014 [working draft, cf. Sepp 2021]): In. *Grundrisse einer oikologischen Philosophie*. Prague: Středoevropský Institut Filosofie.

- SEPP, H. R. (2015): *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*. (Libri Nigri 1) Nordhausen: Traugott Bautz.
- SEPP, H. R. (2017): *Philosophie der imaginären Dinge*. (Orbis Phaenomenologicus Studien 40) Würzburg: Königshausen & Neumann.
- SEPP, H. R. (2018): Phänomenologie als Oikologie. In: Giubilato, J. G. (ed.): *Die Lebendigkeit der Phänomenologie. Tradition und Erneuerung / The Vitality of Phenomenology. Tradition and Renewal*. (Libri Nigri 70) Nordhausen: Traugott Bautz, 276 – 294.
- SEPP, H. R. (2019a): Das Zwischen als Bewegung der Grenze. *The Ritsumeikan Bungaku*, 665, 26 – 38.
- SEPP, H. R. (2019b): Auf der Schwelle. Erlebnisebenen in Kafkas *Vor dem Gesetz*. In: Kaiser, B. – Schmiedl-Neuburg, H. (eds.): *Philosophie und Literatur*. (Libri Nigri 77) Nordhausen: Traugott Bautz, 259 – 273.
- SEPP, H. R. (2021 [manuscript to be finalized]): *In. Grundrisse einer oikologischen Philosophie*. Baden-Baden: Karl Alber.
- SITSCH, M. (2020): Vom Sagen des Unsagbaren oder von der Selbstverständlichkeit zur Nachdenklichkeit. Überlegungen, wie Literatur die Selbstverständlichkeit der menschlichen Existenz aufbrechen kann. In: Hodec, M. – Schmiedl-Neuburg, H. (eds.): *Literatur und Leib. Philosophische Perspektiven*. (Libri Nigri 82) Nordhausen: Traugott Bautz, 111 – 136.
- STEIN, E. (2008): *Zum Problem der Einfühlung*. (Edith-Stein-Gesamtausgabe. B. Philosophische Schriften. Abt. 1: Frühe Phänomenologie, Band 5) Freiburg im Breisgau / Basel / Wien: Herder.

Jonas Vanbrabant

Erasmus Mundus Europhilosophie
Charles University,
Faculty of Humanities.
Pátkova 2137/5, 182 00 Praha,
Czech Republic
e-mail: jonasvanbrabant6@hotmail.com

University of Coimbra,
Faculty of Arts and Humanities.
Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra,
Portugal

BÁSNICKÁ ŘEČ JAKO MODEL PRO ETIKU

POETIC SPEECH AS A MODEL FOR ETHICS

Lenka Vojtíšková

Abstract: *The aim of this paper is to discuss the concept of ethics, which can be read in Julia Kristeva's work on poetic language. I will point out that such a conception has its basis in Kristeva's reconsideration of the use of linguistic methods for the study of language. In this context, not only the object of investigation is changed, but also the ethical foundation. This reconsideration results in Kristeva's attempt to examine the elements that are not theorizable within linguistics. A specific conception of semiotics based on poetic language is thus established. I understand this turn not primarily as a gesture aimed at extending scientific knowledge, but as a gesture moving the theory towards ethics as a specific kind of relation to the other.*

Keywords: Poetic Language; Otherness; Ethics

Úvod

Julia Kristeva svůj text *Etika lingvistiky* otevírá ne nepovědomým obrazem: hovoří o figuře lingvisty, který ač se v politickém životě prohlašuje za anarchistu, jeho jazykové teorie implikují subjekt, který má normativní a logický základ (Kristeva, 1977, 357). Tento způsob vymezení se přitom můžeme považovat za velmi trefné shrnutí směru, kterým se na poli lingvistiky, sémiologie a filozofie vydává ona sama. Teorie jazyka a subjektu jsou středobodem jejího díla, avšak nikdy nepřestávají být eticky a politicky motivované. Takový postoj přitom odráží samotnou výchozí pozici: protože zmíněné roviny od počátku determinují možnosti a principy vědeckého poznání, je třeba se k nim neustále vracet, neztrácet je ze zřetele a uvažovat o nich jako o horizontu, vzhledem k němuž je nasnadě teorie formulovat. Jinak řečeno, Kristeva vychází z předpokladu, že oddělení etiky/politiky a vědy je z principu nemožné. Pokud tedy vědu úmyslně koncipujeme jako reflexi a kritiku těchto dvou rovin, je tato věda zároveň reflexí a kritikou sama sebe: má potenciál se neustále

obnovovat, zpochybňovat se a nezůstávat tak pouhým „sluhou“ mocenských struktur, které jí jakožto vědě dodávají legitimitu. Disciplínou, v níž lze takový princip uplatňovat, a která tak může naplňovat svůj etický potenciál, aniž by přitom rezignovala na svoji rigorozitu, je pro Kristevu sémiologie.¹ Autorka se tak na konci 60. a na počátku 70. let minulého století pouští do kritiky a rozvíjení disciplíny, v níž do té doby podle ní převažují tendence opačné.

Cílem následujícího textu je charakterizovat kroky, které v Kristevině díle tuto snahu doprovází, zasadit je do filozofických souvislostí a opatřit je vysvětlujícím komentářem. Na tomto základě se pak pokusíme podat základní charakteristiku pojetí etiky, které je těmito kroky implikováno. Důležitost etického rozměru u této autorky přitom již vyzdvihly mnohé komentátorky a komentátoři jejího díla a zároveň sledují, jak se pojetí etiky napříč jejím dílem vyvíjí. Její pole působnosti se totiž stále rozšiřuje a proměňuje: od důrazu na sémiologii v 60. a 70. letech se autorka v letech 80. přesouvá ke konkrétnějším fenoménům, jako je např. mateřství nebo xenofobie, v letech 90. a později pak řeší především otázky psychoanalytické praxe. Základy svého myšlení, na které pak ani v dalších fázích své tvorby nepřestane navazovat, však podává již ve zmíněném „sémiologickém“ období, na které zde klademe největší důraz. Stejně tak v průběhu času z jejího díla nemizí zvláštní pozornost věnovaná moderní literatuře, která je v raném díle naprosto centrální. Např. Birgit Schippers pak demonstruje, že stejnou logiku zde nacházíme i v případě etiky: to, co Kristeva formuluje ve svém raném díle, dává pevné základy pojetím pozdějším – jí načrtnutá etika v důsledku tvoří koherentní celek i ve zpětném ohledu. Zmíněná Schippers (2011, 89) toto pojetí pojmenovává jako „ethics of traversal“, Kelly Oliver (1993, 14) pak hovoří o „outlaw ethics“.

Podle Oliver (1993, 1 – 22) stojí kristevovská etika na několika různých modelech, které zastupují autorčina klíčová témata v jednotlivých obdobích. Kristeva tak podle ní jako modely používá (1) básnickou řeč, (2) mateřství, (3) psychoanalýzu. Nejvíce pozornosti je přitom v sekundární literatuře věnováno především dvěma posledním,² nakolik je mezi badatelkami oblast etiky traktována zejména z feministických pozic. Oblast básnické řeči tak zůstává stranou, případně je pojednávána jako nezbytný základ, od lze přejít právě k tématům mateřství

¹ K této problematice více (Kristeva 1999, 69 – 81).

² Modely psychoanalýzy a mateřství pojednávají např. Gambaudo, 2014; Schippers, 2011; Lemma, 2009; Ziarek, 1993; McAfee, 1993.

a psychoanalýzy. To nám zavdává podnět se prvním modelem explicitněji zabývat. Vedle toho se ovšem objevuje ještě další důvod, proč se na básnickou řeč zaměřit. Jak jsme nastínili v úvodu, tematizace etiky v Kristevině raném období s sebou nese otázku, která v tématu mateřství a psychoanalýzy zaniká: tou je problematika samotné konstrukce modelů. Naše vypracování charakteristiky etiky básnické řeči tak bude vedeno po linii, kterou lemují následující otázka: Lze tuto etiku vůbec myslet jakožto založenou na modelu, jak navrhuji zmíněné badatelky?

Od systému k (zániku) subjektu

Pokud jsme v úvodu zmínili, že v případě sémiologie v 60. letech je v Kristevině perspektivě třeba přehodnotit její východiska, týká se to především vztahu této disciplíny ke strukturální lingvistice. Kristeva kritizuje především to, že sémiologie je na ní „epistemologicky závislá“, příliš se zaměřuje na systematizující myšlení, důsledkem čehož se stává reduktivní a normativní praxí: tedy „sémiologií, která zachycuje pouze systematický, systematizující nebo informační aspekt označujících praxí“ (Kristeva 1986, 26). Pokud se sémiologie zaměřuje pouze na tyto aspekty, spočívá podle Kristevy problém nejen v nedostatečném teoretickém záběru, ale jedná se především o problém etický: sémiologie tak marginalizuje a odsouvá na okraj určité praxe, které nepřispívají k udržení koherentních celků (jazyka, společnosti). Důležitým bodem v Kristevině argumentaci je ovšem to, že není potřeba strukturalistické paradigma opouštět, abychom těmto nárokům vyhověli. Podobnou skutečnost přitom naznačuje i pojetí strukturalismu, které představuje Deleuze nebo později ve zpětné reflexi i Balibar: oba dva totiž ukazují, že skrze strukturu je možné uvažovat jak elementy, které jí bez výhrad odpovídají, tak i ty, které ji narušují. Deleuze tyto nesystematické momenty nazývá jako „nehody“, v nichž samotná systematičnost kolabuje. Tyto nehody nicméně nepřichází z vnějšku, nýbrž jako podnět vnitřní: jedná se o nehody, které vyplývají ze struktury samé, respektive ze způsobu její konstituce (Deleuze 1993, 49). Balibar v podobném duchu hovoří o „strukturalismu struktur“ a „strukturalismu bez struktur“ – tedy dvojím gestu, které spočívá nejen v objevování struktur a jejich stálostí, ale v druhém kroku rovněž v jejich negaci, která samotné struktury uvádí v pohyb (Balibar 2005, 20). Tyto „nehody“ a „negace“ struktury jsou ovšem podle Kristevy v soudobé sémiologii potlačovány – je podle ní třeba, aby na ně byla zaměřena zvláštní pozornost. Etický rozměr takového kroku totiž souvisí s problematikou, jíž jsme

tento text otevřeli, a to s problematikou subjektu, který strukturalismus předpokládá. Pokud je dominantní „strukturalismu struktur“, lze subjekt uvažovat jen jako prázdnou pozici, která je rigidní strukturou beze zbytku determinovaná: Kristeva píše „odstřižená od svého těla, nevědomí a také od své historie“ (Kristeva 1986, 28). Pokud ovšem sémiologie vezme v potaz i moment druhý, lze podle autorky subjekt myslet „nejen jako pozici struktury a její regulované transformace, ale především její ztráty, jejího výdaje“ (Kristeva, 1977, 358). Toto pojetí představuje subjekt nejen jako to, co je strukturou konstituováno. Paralelně se vznikem subjektu je ještě důležitějším momentem jeho zánik – moment, který je spojen se slastí, potlačovanou v systematizujících přístupech právě proto, že nejenže nepřispívá k udržení koherentního celku, ale v zásadě jej jako takový podrývá.

Jiný „objekt“ studia

Aby bylo možné takový aspekt jazyka a subjektivity postihnout, je podle Kristevy nutné namísto virtuálních struktur přesunout pozornost k diskurzům, kde ke vzájemným konfrontacím „strukturalismu struktur“ a „strukturalismu bez struktur“ dochází – k diskursům, v nichž jsou ony „nehody“ převládajícím principem. Exemplárním příkladem takového diskursu je pro ni básnická řeč.³ Ta je podle ní specifická tím, že:

[sestavá z] „nejrůznějších odchylek od gramatických pravidel jazyka: z efektů artikulace, které přesouvají fonemický systém zpátky k (...) pudy řízenému podkladu produkce zvuku; z předeterminovanosti lexému mnohačetnými významy, které daný lexém nenese v běžném užití, ale které se hromadí následkem jeho přítomnosti v jiných textech, ze syntaktických nepravidelností jako jsou výpustky, definitivní vymizení, neurčitá zakotvení [určitých prvků] atd“ (Kristeva 1986, 28).

Pokud by sémiologie postavila do středu svého zkoumání básnickou řeč, vyjeví se limity systematického přístupu. Spolu s tím se ozřejmuje nutnost rozšířit pojetí toho, co je možné nazvat jazykem. Jak ukazuje básnická řeč, jazyk není nutně

³ Básnickou řečí přitom Kristeva nutně nemyslí pouze jazyk, s nímž se setkáváme v poezii. Určující zde není žánrová forma, ale vnitřní stavba takového jazyka, a spolu s tím jeho situační postavení vzhledem k „běžné“ řeči.

charakterizován pouze gramatikou a syntaxí: jeho součástí je stejně tak zmíněný pudový podklad. Tento předpoklad ostatně sama Kristeva chápe jako základ pro obecnější teorii řeči, kterou sama rozvíjí – a rozlišuje dvě vrstvy řeči: *symbolično*, řízené systematicky; a *sémiotično*, řízené pudy (Kristeva 2004, 18). Eticky signifikantní je zde ovšem zejména způsob, jakým se Kristeva k těmto dvěma rovinám snaží teoreticky přistoupit: její gesto totiž nespočívá v tom, že by v rámci diskursů odlišila systematické od nesystematického, každému z nich přidělila jiný statut a odlišný způsob, jak s nimi v teoretických reflexích nakládat (dalo by se pak soudit, že doména *symbolična* náleží lingvistice, zatímco doména *sémiotična* psychoanalýze). Středem jejího zájmu je totiž to, jakými prostředky operuje *sémiotická* pudová báze v rámci *symbolických*, koherentních forem, s důrazem na to, že tyto dva prvky jsou od sebe radikálně odlišné: oproti stabilnímu, pojmově uchopitelnému *symboličnu* je *sémiotično* samo o sobě neteoretizovatelné (hovoříme o neexpresivním celku či energii [Kristeva 2004, 19]), neasimilovatelné do jakékoliv označující struktury. Jediný způsob, jak se k němu lze vztáhnout, je sledovat následného efektu, kterým tato energie působí na symbolické formy – v řeči totiž tyto dva prvky nikdy nesplývají v jeden a vyskytují se vždy vedle sebe (Kristeva 1977, 161). Pojmy *sémiotična* a *symbolična*, formulované na základě básnické řeči, pak slouží k tomu, aby se jejich prostřednictvím daly analyzovat způsoby, jakými tělesnost a slast – ono radikálně jiné – působí na jazykové struktury v obecném slova smyslu. V tomto ohledu Kristeva vyzdvihuje zejména transformativní potenciál *sémiotična*, které tím, že vytváří jistý *tlak*, rozbíjí opresivní celky, proměňuje jazykové struktury a dává podnět pro vznik diskursů otevřených marginálnímu.

Etika ztráty

Představená teorie jazyka má základ v určitém principu: tím je otevření se radikálně jinému. Zatímco systematizující myšlení by neasimilovatelné a disruptivní elementy ignorovalo nebo dokonce potlačovalo, pro *sémioticko-symbolické* chápání jazyka je charakteristické, že pro to, co je neteoretizovatelné, vymezuje prostor v teoretických reflexích a přisuzuje mu autonomii a kapacitu působit. Tento základní princip zároveň představuje hlavní pilíř etické funkce celé teorie: ta (stejně jako literatura, jejíž gesto kopíruje) spočívá ve zprostředkovávání toho, co je dominantními diskursy potlačované (Kristeva 1977, 18). V tomto ohledu je naše interpretace ve shodě s Kelly Oliver, podle které je Kristevina etika „otázkou přijetí návratu vytěsněného, cizince, vyvrhela,

nevědomí, *jouissance* ve všech svých manifestacích” (Oliver, 1993, 19), a stejně tak s Schippers, která ve své „etice překročení” klade největší důraz na Kristeviny tematizace na „rozbíjení zavedených kódů a obnovu symbolických systémů” (Schippers 2011, 91), na kterých se zakládá specifický vztah k jinému. Obě badatelky tak Kristevino pojetí chápou jako takové, které se vymezuje proti etice jako souboru pravidel, která určují vztahy mezi autonomními subjekty. Formulace jejich koncepcí ovšem vyvolávají dojem, že v případě Kristeviny etiky můžeme mít co dočinění neproblematickou, humanistickou vizí s nádechem paternalismu – s prostým respektem k jinakosti. Je s podivem, že zmíněné koncepce takovému pojetí zůstávají otevřené, respektive tento problém netematizují a neodmítají. V Kristevině díle přitom najdeme momenty, které takovému pojetí explicitně odporují a pro ucelenou charakteristiku její etiky je podle nás nezbytné je traktovat. Jedná se právě o momenty, v nichž Kristeva píše o tématech ztráty či výdaje, jež jsou s „otevřením se jinému“ bezprostředně spjatá. Otevřít se jinému totiž zároveň znamená otevření se oné síle *sémiotična*, jejíž trajektorie je v zásadě nepředvídatelná. *Sémiotično* tak může v důsledku rozbíjet jak opresivní struktury, tak i jakékoliv jiné celky – a to i ty, které jsou nezbytné pro udržení pozice subjektu v jazyce. Ztrátou zde proto máme na mysli ztrátu dispozice srozumitelně vypovídat. Zahrnutí této dimenze činí podle nás Kristevinu pozici, oproti výše citovaným interpretacím, vyostřenější. Příznačné navíc je, že pokud už se Kristeva tématu etiky ve svém raném díle věnuje explicitně, činí tak právě v návaznosti na pojem ztráty. Tu netematizuje jako riziko, před kterým bychom se měli mít na pozoru. Naopak: jedná se o riziko, které je v případě etického jednání nutné podstoupit.

Pasáží věnované etice uzavírá Kristeva jednu z kapitol *Revoluce v básnické řeči*, v níž řeší především možnosti vybraných avantgardních textů překročit své pole působnosti i mimo estetiku, a to do oblasti politiky. To je podle Kristevy možné právě v rámci etické funkce textu: ta ale nespočívá jednoduše v tom, že literární text reprezentuje, tematizuje či „zhmotňuje” jistou politickou vizi. Namísto toho se jedná spíše o způsob, jakým text nakládá s významem jakožto kategorií: „Text plní svou etickou funkci pouze pod podmínkou, že tyto pravdy pluralizuje, rozměšňuje, zhudebňuje, tedy že je zesměšňuje.” (Kristeva, 1974, 203) „Pravdami”, o kterých Kristeva hovoří, jsou zde dozajista i etické normy – nakolik je básnická řeč ve svém nakládání s jazykem rozpouští, dostává se takové pojetí etiky mimo oblast normativní praxe. Nejedná se tedy o rušení pravidel starých a zakládání nových: Kristevina etika

spočívá v rušení předpisu jakožto samotného principu organizace (etických) diskursů a jednání. Ty jsou etické – plní svou etickou funkci – právě tehdy, když jistotu a neotřesitelnost pravidel rozpouští. Tím se taková etika dostává do překérní pozice, z níž ovšem na druhou stranu těží svůj radikální potenciál nebýt pouhou výzvou k respektu a toleranci. Rozpouštěním neotřesitelnosti pravidel totiž nutně ohrožuje i vlastní pozici: pravidla, která jsou zde rozměňována, zároveň tuto etiku udržují jako koherentní, srozumitelný diskurs. Tuto křehkou pozici Kristeva vystihuje, když píše: „Etiku nelze formulovat, musí být praktikována na úkor sebe sama” (Kristeva 1974, 204). Ukazuje se tedy, že etické diskursy nespočívají v tom, že by jinakost respektovaly, tj. držely v mezích, chránily ji, bojovaly za její zachování do té míry, aby nebyla ohrožena stabilita celku. V Kristevině pojetí je diskurs etický právě tehdy, když jinakost nechává působit právě za cenu vlastní ztráty. Stává se etickým právě tím, že se vystavuje risku vlastního zničení. V tematizaci momentu ztráty a jeho důležitosti pro Kristevinu etiku se pak ozřejmuje i výše vzpomínaná problematika modelu – i ten je určitou jednotou, která nejen že může, ale nutně musí být podrobena možnosti destrukce. V případě modelu básnického jazyka, o který se Kristevina etika opírá, k tomu bezesporu dochází. Je to právě jeho nestabilita, díky níž je možné užívat jej jako východisko pro etickou praxi. Celý diskurs se ovšem dostává do paradoxní pozice, nakolik se zavazuje neustále problematizovat i tuto nestabilitu.

Literatura

- BALIBAR, É. (2005): Le structuralisme: une destitution du sujet?. *Revue de métaphysique et de morale*, 45(1), 5 – 22.
- DELEUZE, G. (1993): *Podľa čoho rozpoznáme štrukturalizmus?*. Bratislava: Archa.
- GAMBAUDO, S. (2014): Kristeva, Ethics and Intellectual Practice. *Text Matters*, 4 (4), 145 – 160.
- KRISTEVA, J. (1974): *La Révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIXe siècle: Lautréamont et Mallarmé*. Paris: Éditions du Seuil.
- KRISTEVA, J. (1977): *Polylogue*. Paris: Éditions du Seuil.
- KRISTEVA, J. (1986): *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press.
- KRISTEVA, J. (1999): *Slovo, dialog, román. Texty o sémiotice*. Praha: Pastelka.
- KRISTEVA, J. (2004): *Jazyk lásky. Eseje o sémiotice, psychoanalýze a mateřství*. Praha: One Woman Press.

- LEMMA, J. (2009): Language acquisition, motherhood, and the perpetual preservation of ethical dialogue: a model for ethical discourse focusing on Julia Kristeva. *Perspectives: International Postgraduate Journal of Philosophy*, 2 (1), 102 – 115.
- OLIVER, K. (1993): Introduction: Julia Kristeva's Outlaw Ethics. In: Oliver, K. (ed.): *Ethics, Politics, Difference in Julia Kristeva's Writing*. New York: Routledge, 1 – 22.
- MCAFFEE, N. (1993): Abject Strangers: Toward an Ethics of Respect. In: Oliver, K. (ed.): *Ethics, Politics, Difference in Julia Kristeva's Writing*. New York: Routledge, 116 – 134.
- SCHIPPERS, B. (2011): *Julia Kristeva and Feminist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ZIAREK, E. (1993): Kristeva and Levinas: Mourning, Ethics, and the Feminine. In: Oliver, K. (ed.): *Ethics, Politics, Difference in Julia Kristeva's Writing*. New York: Routledge, 62 – 78.

Lenka Vojtíšková

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Katedra filosofie

Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8

e-mail: lenka.vojtis@seznam.cz

BATAILLOVA DVOJÍ ČETBA HEGELA

BATAILLE'S DOUBLE READING OF HEGEL

Jakub Zítko

Abstract: *In this paper, I will focus on a specific reading of Hegel's philosophy as carried out by the thinker Georges Bataille. The emphasis and degree of inspiration with which Bataille approaches Hegel changes over the course of his work, but it is possible to trace certain constants that make this reading possible. This is especially a particular reinterpretation of the dialectic of master and slave, in which the slave gets into the movement of history, but not by overcoming the master - the latter is constantly returning in its sovereign form. It is thus the relation to death - negation - that stands at the center of Bataille's interest and with the help of which he develops subsequent theories. These also result in somewhat controversial statements: '[Hegel] did not know to what extent he was right', or 'one can read in his portrait the exhaustion and terror of being at the base of things'. I will therefore attempt to show what I think these statements are meant to evoke and what significance they play in Bataille's philosophy.*

Keywords: Bataille; Hegel; Sacrifice; Mastery; Servitude; Sovereignty

Úvod

Krátce po smrti Georgese Bataille vychází speciální číslo časopisu *Critique* (1963) pod názvem *Hommage à Georges Bataille*. Vedle dnes již ikonických textů, jako například *Préface à la transgression* Michela Foucaulta, případně esej Rolanda Barthes *La métaphore de l'œil*, v něm nalezneme také stať Raymonda Queneau s názvem *Premières confrontations avec Hegel*. Jedná se o poněkud osobnější text, v němž Queneau vyhledává a napříč Bataillovým dílem datuje zmínky o Hegelovi a konfrontace s jeho filozofií. A to mimo jiné také proto, aby zdůraznil, že to byla jejich společná četba tohoto filozofa, která je oba ovlivnila. Co nás však

bude zajímat především, je rozlišení dvou období, s nimiž článek pracuje. Queneau upozorňuje, že Bataillův vztah k Hegelovi se v průběhu času velmi výrazně proměnil, přičemž poukazuje na širší historické souvislosti, které tento obrat doprovázely (Queneau 1963, 694 – 700). Text ovšem zůstává na rovině osobní a historické, proto bychom rádi rozvinuli, v čem toto rozlišení spočívá, a zároveň v poslední části navzájem konfrontovali obě období. Samotné jejich rozdělení je patrné na rovině tematické, ve změně pojmosloví, případně ve východiscích Bataillova systému, a proto jej považujeme za metodologicky důležité, neboť na jeho základě jsme schopni sledovat radikální obrat, ale také, poněkud paradoxně, konzistenci jeho filosofického systému.

Není úplně jasné, z čeho Bataillův zájem o Hegelovo myšlení pramenil, nicméně první zmínky, které v jeho díle najdeme, sahají do roku 1929 (Queneau 1963, 693). Pravděpodobné zárodky tohoto zájmu můžeme jistě nalézt v intelektuálním prostředí, v němž se Bataille pohyboval, tedy konkrétně mezi surrealisty, jejichž zájem o Hegela, alespoň v případě André Bretona, byl nesporný.¹ Co je však jisté, a Queneau na to explicitně upozorňuje, je poněkud omezené povědomí, které v tomto prostředí o Hegelově myšlení panovalo. Hlavním důvodem byla absence překladů, které se omezily na výňatky převážně pozdějších textů, a taktéž systematický výklad, jenž odpovídal pouze několika heslovitým pojmům (Queneau 1963, 694). Pozitivní afirmace, jaké se Hegelovi dostalo u Bretona, byla u Bataille v těchto počátcích opačná. V časopise *Documents* vyšlo mezi léty 1929–1932 několik textů, v nichž Bataille tuto svoji kritickou pozici nastínil. Není ostatně nijak překvapivé, že se jedná právě o časopis *Documents*, v němž z velké části publikovali „odpadlíci“ z Bretonova proudu. Jedná se konkrétně o čtyři texty: *Nízký materialismus a gnóze*, *Lidská postava*, *Řeč květin* a *Les écarts de la Nature*. Tyto práce zároveň tvoří hlavní pilíř onoho prvního období, o němž se Queneau zmiňuje.

Perfektní systém redukce

„První období“ můžeme hned od počátku označit jako velmi kritické. Bataille zde nevede polemiku s Hegelovým systémem, ale naopak jej užívá jako exemplární případ, od něhož se sám distancuje. Hegel představuje vrchol modernity, tedy

¹ Tento zájem je patrný hlavně v druhém manifestu, kde Breton explicitně na Hegela odkazuje.

absolutizaci racionality. Je například poněkud zbytečné hledat v této kritice známky materialistického nebo idealistického čtení, protože Bataille obě tato východiska chápe jako dvě strany téže mince (Bataille 1970, 179). Ostatně Hegela v tomto období nechápe jako východisko, ale naopak protipól svého vlastního systému. Tato kritika ústí v poněkud posměšné označení, kdy jej nazývá jako „perfektní systém redukce“ (Bataille 1970, 221). Zjednodušeně bychom mohli tvrdit, že je to Hegelova absolutizace myšlení, která vede k mylnému východisku, jež redukuje veškerou přírodní nahodilost na logicky odvoditelnou, a je tedy svého druhu panlogismem. Bataille k tomu dodává, že „hegelovská dialektika byla zcela výslovně vymyšlena k uskutečnění těchto kouzelnických triků“ (Bataille 1970, 183). Jedná se o jakési „zastření“ nahodilosti, jehož cílem je přesvědčit člověka, že „již neexistuje nic šokujícího, s čím by se rozum musel vypořádávat“ (Bataille 1970, 183). Což vposledku znamená, že ono šokující (ať už je čímkoliv) je pochopeno jako pouhá kontradikce, která je v následném kroku (skrze poznání) integrována do racionálního systému. V tomto smyslu Bataille tvrdí, že i absence vztahu je v této perspektivě pojímána jako další vztah.² Leitmotivem tohoto „prvního“ čtení je ztotožnění Hegelovy dialektické metody s panlogismem, který přírodu v její destruktivní povaze začleňuje do racionálního systému, neboť jako taková je chápána jako konstituce myšlení samotného. Vyplývá z toho, že tato destrukce není skutečnou destrukcí, protože jejím výsledkem je vykleštěná a redukováná forma, a jestliže se jedná o konstitutivní prvek, pak nemůže „existovat nic skutečně šokujícího“.

Kritika oné perfektní redukce není podle Rodolpha Gaschého ničím jiným, než kritikou její metaforické povahy (Gasché 1971, 14). Bataille vychází z následujícího argumentu: „je nabíledni, že tak neredukovatelná přítomnost, jakou je přítomnost já [šokující anomálie], nemá své místo v inteligibilním universu, a že obráceně toto vnější universum má své místo v já pouze s pomocí metafor“ (Bataille 1970, 183). Mezi přírodou (v její šokující a destruktivní povaze) a rozumem tedy vyvstává nepřekonatelný rozdíl. Nevede to však k tomu, že by Bataille vylučoval poznání (například přírodních věd). Poznání je možné, ale je vykoupeno redukcí, která jej podmiňuje, právě proto, že je jazykové povahy (metaforou). Na co zde Bataille naráží je symptomaticnost oné redukce, která nechává stranou to, s čím si nedovede poradit (a to ani potenciálně – ono šokující

² Bataille zde odkazuje na výrok Tristana Tzary.

není nedostatkem vědění): „Ve chvíli, kdy se takový člověk chopí slova, slova se v jeho mysli uspořádávají proto, aby odsoudily celou zemi, tzn. zemi nízkou, tedy oblast mrzkostí [abjections]“ (Bataille 1970, 108). Když tedy s dávkou ironie hovoří o „plné realitě“, na kterou si Hegel klade nárok a která je výsledkem intelektuální povýšenosti, zároveň dodává, že tato „plnost“ je podmíněna útekem před monstrozitou, která je vlastní přírodě (je útekem před zemí, která je opovrženímhodná a její plnost je tudíž nutně falešná).

Destrukce přírody tedy není pouze konstitutivní, ale je také aktivním činitelem destrukce samotné, kterou není možné plně syntetizovat na něco identické (tj. na výsledek lidského úsilí), neboť tato destrukce veškeré identické rozkládá. Gasché tak tvrdí, že Bataille onu dialektiku obrací a postupuje od syntézy k opozicím (Gasché 1971, 23), tedy směrem k monstrozitě přírody, v jejímž středu již není nic jiného než rozklad. V důsledku to ale znamená, že ona destrukce přírody, kam Bataille situuje archóny, monstra apod., bude vždy stát mimo rozum, protože se vzpírá jakémukoliv uchopení, které bezodkladně rozkládá. Aby však tento rozklad odlišil od materializujícího výkladu (rozumějme dialektického materialismu), poukazuje k němu jako k aktivní hmotě (Bataille 1970, 223). Nejedná se tedy o hmotu v nějaké čisté, ideální, podobě, ale naopak o nízký materialismus, jež Bataillova „reverzní“ dialektika chápe jako svůj „cíl“. Protože se však jedná o neredukovatelnou destrukci, je toto nízké vzhledem k poznání vždy příliš nízké na to, aby jej bylo schopné syntetizovat: „Nízké je příliš nízké – vždy příliš nízké – aby mohlo být podřízeno obecnému měřítku ideje; dokonce není v tomto smyslu ani věcí, protože každá věc je ze své definice pojmenovatelná a odpovídá nějakému konceptu“ (Hollier 1974, 192).

Protože jsme řekli, že se jedná se o jakousi „reverzní“ dialektiku, kterou Bataille užívá ve vztahu k lidskému poznání, je třeba uvažovat o tomto prvním čtení Hegela jako o jisté dialektice přírody. Podle Queneau dokonce Bataille ve svých článcích pro časopis *Documents* načrtnul dějiny přírody (Queneau 1963, 698). Je samozřejmě otázkou, o jaké dějiny se jedná, nicméně jsme schopni říci, že zde tematicky vyvstává otázka přírody, respektive něčeho neslučitelného s člověkem, jako klíčová. Přírody, která je do jisté míry poznatelná, ale to podstatné zůstává poznání skryto. Nízký materialismus, případně aktivní hmota jsou sice opomíjeny, a to už ze samé své definice, ale zároveň představují nikým nekontrolovatelné ohrožení, které stojí za hranicemi člověka. Hegel v tomto

smyslu představuje racionalistického filosofa, jehož systém je reduktivní právě ve vztahu k přírodě, kterou domněle asimiluje, čímž odsouvá stranou veškerou její neasimilovatelnou destruktivitu.

Od destrukce přírody k destruktivní zkušenosti

Jako zásadní označuje Queneau text, který zároveň představuje přechod k období druhému. Text, který Queneau napsal společně s Bataillem, u něhož není příliš těžké doložit, která z jeho částí je psána kým. Text s názvem *La critique des fondements de la dialectique hégélienne* je zajímavý hned z několika důvodů. Autoři se obrací k Hegelovi, kterého již neztotožňují výhradně s redukcí jako takovou, ale právě naopak. Queneau později dodává, že se jedná o Hegela „ne-reduktivního“ (Queneau 1963, 697). Zároveň se tento obrat odehrává na poli dialektiky přírody, o které jsme řekli, že ji v jistém smysl také Bataille sám formuloval. Východisko této ne-reduktivnosti a zároveň překonání dialektiky přírody zde představuje obrat ke zkušenosti.

Článek samotný je obhajobou Hegelovy filozofie v jejím důrazu na „žitou zkušenost“. Autoři vycházejí z kritiky Engelsovy snahy hledat apriorní zákonitosti dialektiky v přírodě samé. Namísto toho se obrací k interpretaci Nikolaje Hartmana, když tvrdí, že je třeba opustit neplodnou oblast Hegelovy filozofie, jakou je naivní snaha najít zákony dialektiky mimo lidské působení. Dokonce dodávají, že ani sám Hegel by k něčemu takovému nepřistoupil. Naopak se domnívají, že je třeba rozvíjet fenomenologický aspekt jeho díla: „Nové experimentální ospravedlnění dialektiky je v současné době nezbytné. (...) [A to specificky] v bezprostřednosti třídního boje, tedy zkušenosti, a nikoliv v holé aprioritě univerzálních konceptů“ (Bataille 1970, 280).

Tento obrat se však ve své plné míře projeví až o rok později v roce 1933, kdy Bataille začíná docházet na Kojèvův kurz o *Fenomenologii ducha*. Ten potrvá až do roku 1939 a v roce 1947 vychází knižně pod názvem *Introduction à la lecture de Hegel*. O tom, že Kojèvův vliv na Bataille byl zcela zásadní, nemůže být pochyb.³ Takřka v každé Bataillově následující práci se Hegel objevuje ať už explicitně, nebo implicitně. Později, v 50. letech, pak publikuje hned několik textů, které jsou věnované přímo Hegelovi – *Hegel, la mort et le sacrifice; Hegel,*

³ K tomu dodejme, že mnozí interpreti Bataillova díla z tohoto důvodu nehovoří o Bataillově četbě samotného Hegela, ale o Bataillově četbě Kojèvova Hegela.

l'homme et l'histoire, případně *L'au-delà du sérieux*. Abychom však rozvinuli, v čem spočívá tento obrat, vybrali jsme v zásadě tři hlavní motivy, které nikoliv náhodou jsou taktéž stěžejní v interpretaci Kojèevově. Jedná se o dialektiku pána a raba, konec dějin a s ním spojená kruhovitost absolutního vědění.

Od tohoto momentu se pro Bataille stává zásadní otázkou rozdíl mezi člověkem a zvířetem, přičemž tento rozdíl počíná světem práce, respektive rozdvojením sebevědomí na panské a rabské. Tato dialektika je čtena jako obecná konstituce subjektivity jako takové⁴, kdy ovšem Bataille prohlašuje, že zkušenost obou poloh sebevědomí může zakoušet jediné individuum (Bataille 1988, 357). Podstatná je však skutečnost, že Bataille přijímá takřka veškeré důsledky, které jsou s tím spojené. Nadále platí, že pravým sebevědomím se stává sebevědomí rabské, zatímco panské je prací raba překonáno, respektive zaniká ve své vlastní bezpředmětnosti. Avšak i tímto svým zánikem je součástí dialektiky samé, a proto je zachováno v té míře, v jaké si rabství nese v sobě jeho překonání. Nicméně tím podstatným rysem je transcendence práce, která je konstitutivní pro subjekt stejně jako objekt, a tedy svět předmětů. Bataille spolu s tím dodává, že je to právě vztah subjektu a objektu, který je výsledkem práce, a tedy není subjektu ani objektu bez tohoto výkonu (Bataille 2000, 30). Zároveň se tímto způsobem otevírá časový horizont subjektivity, jejíž práce je na jedné straně zadrženu žádostivostí (Hegel 2019, 166), ale také trváním, které překonává bezprostřední rozklad. Z tohoto důvodu je člověk projektem, je poplatný tomu, co vyprodukuje, právě tak jako je touto produkcí sám konstituován. Nejzazší výraz lidského projektu pak představují dějiny.

Bataille tak dospívá k pojetí, v němž není možné Hegelův systém jednoduše odsoudit jako celek, protože je třeba jej chápat jako systém absolutní. A jestliže člověk je tímto systémem, pak nestačí vznášet námitky, které by se týkaly metaforické povahy jeho poznání.⁵ Poznání samo, stejně jako svět předmětů, a tedy celek lidského bytí, je výsledkem práce (Bataille 2000, 47), která je v tomto smyslu absolutní. Polohy, jichž ve *Fenomenologie ducha* nabývá vědomí, vyčerpávají veškerou možnou zkušenost. Jsou to polohy extrémní,

⁴ Stejným způsobem přistupuje k dialektice pána a raba také Kojève. Respektive označuje první polovinu *Fenomenologie ducha* (kapitoly I. – V.) jako obecný popis skutečného člověka (*L'homme réel*) v jeho abstraktní podobě, tedy vznik subjektivity jako takové, a následně druhou část (kapitoly VI. – VIII.), jejímž předmětem je analýza člověka uprostřed společnosti a v dějinné perspektivě. Viz (Kojève 1947, 115).

⁵ Viz výše.

příčemž sám Hegelův systém je schopen je vysvětlit a ukázat jako nutné. Můžeme se proto domnívat, že právě v tomto smyslu je Bataille ovlivněn Kojèevovou tezí o konci filozofie a spolu s tím i konci dějin. Jestliže první část *Fenomenologie* vrcholící dialektikou pána a raba je definicí substance lidského bytí, pak druhá část jej popisuje v jeho procesu jakožto uskutečňující se subjekt (Hegel 2019, 33). Obě části pak ústí v jejich poslední syntézu, kterou představuje hegelovský „antropo-theismus“ (Kojève 1947, 345). Obsahuje tak překonání nejen filozofie, která se do té doby vždy vposledku odvolávala k něčemu jinému než k člověku, ale také křesťanství, jež cíl svého projektu přesunulo mimo tento svět. Bataille tuto tezi afirmuje v dopise Kojèevovi, když píše: „Připouštím (jako pravděpodobnou domněnku), že dějiny jsou nyní završeny“.⁶ Vzápětí však tuto tezi obrací proti ní samé. To, co je skutečně završené, je projekt, tedy horizont možného. Hegel skutečně byl schopen popsat člověka v jeho profánní existenci. Také v tomto úsilí zašel možná ze všech filozofů nejdál: „Obecně mi připadá, že filozofie vyčerpává své možnosti, když se objeví bezvýchodnost, tak jako v Bohu, ve svobodě apod. Proto jsem se zastavil u Hegelova myšlení, který se do takové bezvýchodnosti staví, aby bylo překonáno. Tímto však dosahuje pouhého extrému. To co jsem osobně učinil, není prodlužování extrémní situace, nýbrž obecné nahrazení hledání možného (...) hledáním od začátku pojímaným jako nemožné“ (Bataille 1988, 485).

Ve zcela jiných obrysech se nyní vracíme k otázce vznesené v prvním období. A sice, co stojí mimo systém, který si nárokuje být absolutní. Není to již destrukce ve středu přírody, nýbrž zkušenost, která je paradoxně mimo veškerou možnou zkušenost. Hegel v tomto smyslu není reduktivní, jeho systém skutečně asimiluje veškerou zkušenost možného, ale lidská existence se jí nevyčerpává. Jean-Michel Besnier v tomto smyslu hovoří o tom, že Hegelův systém je logicky nevyvratitelný, a právě tím vyčerpává možnosti rozumu (Besnier 2014, 198). Jenomže Bataille hovoří o nemožném, což znamená takovou zkušenost, kterou subjekt, ve svém produktivním a časovém horizontu, není schopen uchopit. Respektive se jedná o zkušenost, o níž není možné vypovídat, a to zkrátka proto,

⁶ Ať už se jedná o vážné nebo ironické prohlášení, jedno je z toho patrné, a sice že tematicky je konec dějin pro Bataille naprosto zásadní. Dále v dopise dokonce sám sebe staví na konec těchto dějin jako člověka, který již nemá co na práci, jak o něm hovoří Kojève. Dodejme k tomu, že Kojève sice chápal Hegela jako završitele dějin a měl za to, že dějiny jsou skutečně završeny, avšak zbývá je stejně tak skutečně a hlavně prakticky realizovat. Tato úloha měla připadnout Stalinovi (stejně jako u Hegela Napoleonovi).

že subjekt při ní zakouší své vlastní chybění. Bataille o ní hovoří jako o NIČEM, protože stejně jako zázrak není v žádném ohledu postižitelná (Bataille 2000, 15). Vymyká se proto dialektice jako takové, neboť neodpovídá ani panství ani rabství, které jsou vposledku extrémními póly zkušenosti. Jedná se naopak o zkušenost, která je bytostně intimní, a proto se Bataille obrací sám ke své vlastní osobě, případně k Hegelovi jako takovému. Vnitřní zkušenost ve své nemožnosti nemá vnějšek, protože sama je NIČÍM, ale i přesto je zakoušena. Na konci dějin je však právě ona, která brání jejich završení, protože je vlastní tomu, kdo již nemá co na práci (Bataille 1937, 76). Absolutní systém se proto na svém vrcholu obrací v nevědění a to nikoliv ve sjednocení subjektu a objektu, jak o něm hovoří Kojève, ale ve zkušenost jejich destrukce. Destructive dialektiky, veškeré syntézy a projektu. V tomto smyslu má člověk na konci dějin stále „něco“ na práci, a to zničení své vlastní práce a tedy sebe sama. Tím tedy nedochází k završení, ale naopak k urychlení destrukce, která si tak neustále vynucuje produktivní výkon subjektu.

Závěr

Jak je nyní patrné, přechod ke druhému čtení Hegelovy filozofie je přechodem tematickým, který má však zcela zásadní dopad na rovině teoretické. Zatímco první období pracovalo s motivy přírody, respektive její destruktivní a neredukovatelnou přítomností, období druhé tematizuje výhradně zkušenost, která je však neméně násilná. I přesto, že „jádro“ Bataillových textů zůstává stejné, a to nikoliv ve smyslu něčeho konkrétního, nýbrž jako něco, co stojí mimo lidské poznání, je jeho četba Hegelovy filozofie a radikální změna perspektivy zajímavá. Dovoluje nám postihnout přechod, nebo lépe řečeno nastínit problém z jiné perspektivy tím, že redukuje systém (první období) nepostaví proti abstraktnímu celku přírody, ale naopak tento systém, kterým člověk bezezbytku je, absolutizuje do té míry, v níž se nevyhnutelně obrací proti sobě samému. Z tohoto důvodu hovoří Denis Hollier o Hegelově blázně (Hollier 1978, 120 – 126). V jistém smyslu můžeme tuto změnu perspektivy chápat jako změnu východiska, které nepředstavuje vnějšek, ale naopak vnitřek subjektu. A to i přesto, že na subjekt není plně převoditelný. S příchodem Kojèvy interpretace tak Bataille v mnohem větší míře tematizuje vedle Hegela poněkud paradoxně Nietzscheho. Důraz na zkušenost mu proto umožňuje obrátit se dovnitř subjektu, v jehož středu nenachází plnost rozumu, ale slepou skvrnu šílenství, která není ukojitelná

prací. Aby však takovou situaci ilustroval a zároveň tím ztvrdil absolutnost Hegelova systému, dovádí ji do logických důsledků. To v kojèevovské interpretaci neznamena nic jiného, než že sám sebe umisťuje na konec dějin a napodobuje tak bezvýchodnost a domnělé bezčasí dějinného konce. A protože zkušenost již v tomto smyslu musela být vyčerpána, jinak by se o žádný konec jednat nemohlo (vědomí muselo projít veškerým možným existenciálním vývojem), neměl by zde nacházet nic jiného, než ukončení vlastního vývoje a tedy splynutí subjektu a objektu (Kojève 1947, 509). Namísto toho je však konfrontován s jakousi otevřenou ranou (Bataille 1937, 75), která se tomuto splynutí brání a naopak veškeré toto dílo likviduje. Hegel ve *Fenomenologii* dospívá právě k tomuto bodu, před nímž však uhýbá a svůj systém završuje. Jedná se totiž o zkušenost člověka na konci dějin, která je zkušeností tváří v tvář smrti: „Představuji si, jak se Hegel dotkl krajnosti. Byl ještě mladý a myslel, že se zbláznil. (...) Hegel za svého života získal spásu, zabil ponížení, zmrzačil se. Zbyla po něm jen násada od lopaty, moderní člověk. Ale dříve než se zmrzačil, zřejmě se dotkl krajnosti“ (Bataille 2003, 59).

Literatura:

- BATAILLE, G. (1937): Lettre à X. In: Hollier, D. (ed.): *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard, 75 – 82.
- BATAILLE, G. (1970): *Œuvres complètes I*. Paris: Gallimard.
- BATAILLE, G. (1970): *Œuvres complètes II*. Paris: Gallimard.
- BATAILLE, G. (1988): *Œuvres complètes X*. Paris: Gallimard.
- BATAILLE, G. (1988): *Œuvres complètes XII*. Paris: Gallimard.
- BATAILLE, G. (2000): *Surchovanost*. Praha: Herrmann a synové.
- BATAILLE, G. (2003): *Vnitřní zkušenost*. Praha: Dauphine.
- BESNIER, J.-M. (2014): *Georges Bataille, la politique de l'impossible*. Paris: Cécile Defaut.
- GASCHÉ, R. (1971): L'avorton de la pensée. *L'arc*, 44, 11 – 26.
- HEGEL, G. W. F. (2019): *Fenomenologie ducha*. Praha: Filosofia.
- HOLLIER, D. (1974): *La prise de la concorde: Essais sur Georges Bataille*. Paris: Gallimard.
- HOLLIER, D. (1978): Hegel's Fool. *Semiotexte*, 3 (1), 120 – 126.

KOJÈVE, A. (1947): *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.

QUENEAU, R. (1963): Premières confrontations avec Hegel. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères*, 195/196, 694 – 700.

Jakub Zítko

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Pátkova 2137/5,182 00 PRAHA 8

Česká republika

e-mail: jakub.zitko1789@gmail.com

Young Philosophy 2022/ Proceedings of the international conference of
PhD. students in the 17th year of the Young Philosophy series

Mladá Filozofia 2022/ Zborník z medzinárodnej konferencie doktorandov v
rámci sedemnásteho ročníka cyklu Mladá Filozofia

Published by/ Vydavateľ:

Filozofický ústav SAV, v. v. i.

Klemensova 19

811 09 Bratislava

Slovenská republika

First Edition / Prvé vydanie

Bratislava 2022

© Authors/ Autori:

Michaela Fikejzová

Zoltán Sóstai

Michal Kalnický

Jonas Vanbrabant

Katarína Podušelová

Lenka Vojtíšková

Katarína Sklutová

Jakub Zítko

Editors/ Editori:

Katarína Podušelová: FiU SAV, v. v. i. v Bratislave

Marcel Šedo: FiU SAV, v. v. i. v Bratislave

Alžbeta Kuchtová: FiU SAV, v. v. i. v Bratislave

Double-blind Peer Reviewed/ Anonymné recenzné konanie

Language Editors/ Jazyková úprava: autori príspevkov

Cover Design/ Obálka: Katarína Podušelová

ISBN 978-80-89766-03-1