

## RICŔEUROV KONCEPT ĽUDSKEJ ZLYHATEĽNOSTI

MIROSLAV KURIC, Teologický inštitút RK CMBF UK, Badín

KURIC, M.: Ricœur's Conception of Human Failing  
FILOZOFIA 60, 2005, No 6, p. 430

The experience of human fragility and factual human failing found its response also in the writings of Paul Ricœur. The result of his reflecting on this issue is the corresponding philosophical concept answering the question of the possible failing from the perspective of the intrinsic structure of humans. The problem of human failing is discussed on the background of the fundamental question of philosophical anthropology: „What is human being?“ The analysis of the possible failing shows, that a human being is a permanent attempt at a mediation of his structural disproportion between finality and infinity in the spheres of knowing, activity and feeling. Paradoxically, failing confirms the priority of being, truth and the good of human existence as opposed to nothingness, error and evil.

V diele Paula Ricœura sa vynára opakovane téma ľudskej slobody. Táto téma je zvlášť výrazne prítomná v sérii spisov týkajúcich sa filozofie vôle. Konkrétne, vo svojej dizertačnej práci Ricœur spracováva otázku vzťahu dobrovoľného a nedobrovoľného v ľudskom konaní (*Le volontaire et l'involontaire*). Po desiatich rokoch vydáva druhú časť svojej filozofie vôle (*Finitude et culpabilité*), v rámci ktorej prvý zväzok venuje štúdiu možnosti ľudského zlyhania (*L'homme faillible*) a druhý zväzok samému zlyhaniu (*La symbolique du mal*). Podľa Ricœura je totiž naliehavou úlohou súčasného myslenia vypracovanie filozofickej antropológie. Dôvodom je stále rastúca diferenciácia humanitných vied, ktorá vedie k roztrieštenosti jednotného obrazu človeka. Pritom aj samotný človek sa stráca vo svojich mnohorakých aktivitách a v rôznorodosti svojej životnej skúsenosti. O to naliehavejšou sa ukazuje potreba filozofickej reflexie, ktorá by hľadala jednotiacu odpoveď na otázku „Čo je človek?“

Samozrejme, že na túto otázku nemožno odpovedať jediným článkom alebo monografiou tak, aby bol zohľadnený celý jej rozsah i obsah. Avšak možno si zvoliť jeden problém, ktorý by bol dostatočne špecifický a súčasne by bol ukazovateľom antropolologickej otázky v celej jej bohatstve: „Tento problém je to, čo som dal do centra mojej eseje s názvom *L'homme faillible*, a to problém vnútornej disproporcie človeka so sebou samým alebo problém antinomickej štruktúry človeka, poznačeného napätím medzi pólom nekonečnosti a pólom konečnosti.“ ([1], 273) Toto bytostné napätie ľudskej existencie sa manifestuje a potvrdzuje v skúsenosti zlyhania v rovine poznávania, chcenia i cítenia. Faktické zlyhanie dosvedčené vo vyznaní viny je pre Ricœura podnetom na skúmanie jeho možnosti z hľadiska ontologickej konštitúcie človeka. Cieľom tejto štúdie je zamerať pozornosť na spomenutú esej *L'homme faillible* v kontexte Ricœurovej filozofie vôle a explikovať základné aspekty konceptu

zlyhateľnosti, ktoré sú stále aktuálne vzhľadom na budovanie filozofickej antropológie postavenej na tematizácii predfilozofickej skúsenosti.

**1. Otázka ľudského zlyhania.** Dielo *Finitude et culpabilité* sa objavilo v dobe, keď dominovali dve základné filozofické orientácie. Na jednej strane to boli filozofie, ktoré iba mapovali psychologické a sociologické aspekty ľudskej reality. Na druhej strane stáli tí myslitelia, ktorí sa usilovali o sumarizáciu celku ľudskej skúsenosti na základe určenia zmyslu ľudských dejín. Pozícia nášho autora je istou alternatívou vzhľadom na tieto dva prístupy k ľudskej existencii. Motivuje ju presvedčenie, že jednoduchá deskripcia ľudskej situácie nepostačuje na to, aby bolo možné uchopiť základnú štruktúru antropologickej problematiky. Rovnako myšlienka totality (duch, príroda, história) je vystavená riziku, že sa stane ideologickým nástrojom násilia a manipulácie človeka. Originálnosťou Ricœurovho skúmania v rámci filozofie vôle je snaha o vypracovanie ontologického štatútu človeka na základe predfilozofickej skúsenosti zlyhania: zlyhateľnosť je ontologickou charakteristikou ľudskej reality ([2], 21). Ináč povedané, antropológia nášho autora má ontologický rozmer, lebo skúmanie najhlbších požiadaviek a nárokov ľudskej existencie je cestou k jej bytiu ([6], 162).

Odkiaľ však pramení Ricœurov záujem o ľudskú vôľu? Celkom spontánne nám prichádzajú na um početné filozofické systémy, ktoré redukujú človeka na *res cogitans*. Otázka vôle na pozadí problému ľudského bytia sa týči ako reakcia proti tým filozofiám, ktoré nenáležite exaltujú kognitívnu dimenziu ľudského subjektu. Prehnané nadhodnocovanie ľudskej subjektivity v rámci teórie poznania vedie k tomu, že transcendentálny subjekt sa eriguje na najvyššiu inštanciu nielen poznania, ale aj bytia. Z tohto dôvodu sa náš autor usiluje o decentráciu transcendentálneho subjektu analýzou vzťahu dobrovoľného a nedobrovoľného v ľudskom konaní, ako aj meditáciou o ľudskej krehkosti. Ukazuje, že *cogito* žije z toho, čo ho presahuje, čiže z aktu ľudskej existencie, ktorý je úkonom mediácie na rôznych úrovniach ľudskej reality ([2], 23).

Ricœurova kritika je zameraná zvlášť na idealistickú interpretáciu fenomenológie človeka, ktorá je charakterizovaná etickou predimenzovanosťou. Samozrejme, nemožno neuznať, že konštitutívny charakter ľudského vedomia je trvalým výdobytkom transcendentálnej reflexie vzhľadom na prirodzenú naivitu. Avšak pokus urobiť z transcendentálneho subjektu absolútnu realitu je podľahnutím naivite druhého stupňa. Je to dôsledok etickej opcie, ktorá je implikovaná v tematike eidetickej redukcie. Snaha o absolútne fundovanie ľudského poznania vyúsťuje do afirmácie, že transcendentálny subjekt je sebauvárajúcou a sebazdôvodňujúcou sa realitou. Tento postup transcendentálnej fenomenológie manifestuje etickú prepiatosť a ontologickú nedostatočnosť. Defektom tohto prístupu k človeku je odmietnutie konkrétnej situácie človeka a neuznanie jeho kontingentnosti. Pritom neuznanie vlastnej kontingentnosti konečnou ľudskou slobodou je nielen nerešpektovaním vlastných hraníc, ale aj vlastného fundamentu: „Kto odmieta svoje limity, odmieta svoj základ.“ ([3], 451) Toto

odmietnutie je existenciálnou voľbou ľudskej slobody, ktorá si nárokuje absolútnu mravnú i bytostnú autonómiu. V skutočnosti je však toto rozhodnutie krízou morálnej i ontologickej dimenzie človeka. Je zlyhaním konečnej slobody, ktorá odmieta svoju situáciu inkarnácie. Tento stav zlyhania zahŕňa jej reálne bytie ilúziou transcendentálnej subjektivity. Z tohto dôvodu Ricœurova reflexia o zlyhaní konečnej slobody mieni suspendovať transcendentálny subjekt ako najvyššiu inštanciu a prejsť ku skúmaniu ontologickej štruktúry ľudskej slobody.

V tejto súvislosti sa vynára metodologická ťažkosť. Ak aj pripustíme, že uvažovanie o ľudskom zlyhaní môže byť začlenené do horizontu otázky bytia človeka, nie je jasné, ako môže byť integrované do diskurzu nasmerovaného na bytostné štruktúry ľudskej existencie. Ricœur je totiž presvedčený, že zlyhanie nie je esenciálnou črtou fundamentálnej ontológie človeka, ktorá by bola homogénna s inými prvkami identifikovanými eidetikou vôle, ako sú motívy, schopnosti, limity: „... vina zostáva cudzím telesom v eidetike človeka.” ([2], 10) To znamená, že je nemožné realizovať analýzu zlyhania na základe fenomenológie štruktúr dobrovoľného

a nedobrovoľného v ľudskom konaní. Zlyhanie je akcident čiže to, čo sa prihodí ľudskej existencii bez toho, aby bolo možné zachytiť racionálnosť prechodu od nevinny k vine. Hoci vina nie je bytostnou charakteristikou človeka, jednako reflexia viny nie je odsúdená na mlčanie. Genéza viny sa manifestuje v symbolickej reči jej vyznania. Práve patetická reč vyznania viny a jej interpretácia pripravuje pôdu na začlenenie skúsenosti viny do reflexívneho sebapoznania človeka ([2], 11). Náboženské vedomie jednotlivcov i veriacich spoločností vyznáva vinu rétorickým spôsobom. Interpretáciou symbolickej reči vyznania viny je možné rozšíriť porozumenie človeka o obsah skúsenosti viny.

Uvedený prístup k otázke viny implikuje zásadný filozofický postoj k problému zla. Totiž vyznať vinu znamená vzťahnúť zlo na človeka, a to nielen ako na miesto jeho manifestácie, ale aj ako na jeho pôvodcu. Je to rozhodnutie pristupovať k problematike zla cestou ľudskej slobody ([2], 14). Ak ľudská sloboda berie na seba zodpovednosť za vinu, nadobúda tým novú úroveň sebaepochopenia. Prítom sama vina je absurdná a prechod od nevinny k vine zostáva pre ľudský rozum niečím nepochopiteľným. Avšak pokus o uchopenie problému zla zo strany ľudskej slobody otvára nový rozmer jeho skúmania. Nemožnosť racionálnej analýzy vzniku zla presmerúva pozornosť nášho autora na miesto jeho manifestácie čiže na ľudskú existenciu. Nepochopiteľnosť zla nevylučuje úsilie o pochopenie možnosti jeho manifestácie v ľudskej realite. Ricœur odpovedá na otázku možnosti zlyhania spracovaním skúsenosti ľudskej krehkosti do konceptu zlyhatelnosti: „... konceptom zlyhatelnosti sa náuka o človeku blíži k určitému prahu inteligibility, keď je už pochopiteľné, že cez človeka mohlo zlo 'vstúpiť do sveta'; za týmto prahom začína záhada vzniku, o ktorom jestvuje iba nepriama a šifrovaná reč.” ([2], 11)

**2. Teória zlyhatelnosti.** Z hľadiska prameňov vo svojich prvých prácach Ricœur vedie dialóg najmä s Husserlom, Jaspersom a Marcelom. Kontaktom s týmito

autormi sformoval svoje intelektuálne nástroje i prístup k riešeniu filozofických problémov ([8], 575). Avšak v diele *L'homme faillible* spomenutí autori ustupujú do úzadia a do popredia sa dostáva Kant, ktorý je inteligentne reinterpretovaný „bez ohľadu na kriticistickú ortodoxiu“ ([2], 36). Okrem Kanta sa v tomto diele nachádzajú početné odkazy na Platóna a Pascala (patetika mizérie), ako aj na Descarta (*IV. meditácia o prvej filozofii*) a Kierkegaardu (*Koncept úzkosti*). Zvlášť je tu nápadná zhoda so základnou problematikou modernej nemeckej filozofie, ktorou je dialektika konečného a nekonečného. Podľa Tillietta ([8], 576) by mohla byť mottom eseje Schellingova veta: „Alle Schwäche kommt aus der Geteiltheit des Gemüts.“ (cit. podľa [11], 369)

Z metodologického hľadiska je potrebné pripomenúť, že prvá časť filozofie vôle je fenomenológiou štruktúr vôle čiže eidetikou ľudskej slobody v zmysle prolegomen ontológie človeka, zatiaľ čo druhá časť je empirikou volitívnej potencie. Spomenutá eidetika vôle praktizuje uzátvorkovanie viny (εποχή): „Osou metódy je deskripcia husserlovského štýlu, ktorá zachytáva *cogito* v jeho praktických a afektívnych štruktúrach.“ ([3], 22) Empirika volitívnej potencie sníma tieto zátvorky a tematizuje faktický stav zlyhania ľudskej slobody. Avšak skúmanie a interpretácia symbolickej reči zla predpokladá objasnenie možnosti ľudského zlyhania čiže vypracovanie teórie zlyhateľnosti, ktorá stanoví možné zlomové miesta v antropologickej štruktúre slobody bez viny. *L'homme faillible* je teda spojovacím článkom medzi eidetikou vôle a empirikou zlyhania, ktorý odpovedá na otázku miesta naštepenia zla na ľudskú realitu: „Vypracovanie konceptu zlyhateľnosti bolo príležitosťou na širšie preskúmanie štruktúr ľudskej reality; dualita dobrovoľného a nedobrovoľného je postavená do horizontu oveľa širšej dialektiky, vedenej ideami disproporcie, polarity konečnosti, nekonečnosti a intermediárnosti alebo mediácie.“ ([2], 11 – 12)

Esej o zlyhateľnosti človeka rozvíja teda filozofickú antropológiu bytostnej disproporcie človeka, ktorá je podľa Ricœura ukazovateľom problému ontologickej konštitúcie ľudskej bytosti. Východiskom porozumenia tejto konštitúcie je pritom dualita, resp. protichodnosť jej konečnosti a nekonečnosti, ako to dosvedčuje patetika a rétorika ľudskej mizérie v podaní Platóna a Pascala ([2], 26 – 34). Analýzou príslušných textov náš autor získava materiál, ktorý následne spracováva do teoretickej, praktickej a afektívnej syntézy. Táto syntéza je snahou o aproximáciu celku ľudskej reality ([2], 67). Konkrétne, v rovine poznania ide o objektálnu syntézu, ktorá je mediáciou disproporcie percepcie a signifikácie. V rovine konania ide o personálnu syntézu, ktorá je mediáciou disproporcie charakteru a konečného cieľa. Napokon v rovine cítenia sa realizuje afektívna syntéza, ktorá uskutočňuje mediáciu disproporcie vitality a spirituality v ľudskom srdci. Práve „v tejto štruktúre mediácie medzi pólom konečnosti a pólom nekonečnosti je potrebné hľadať špecifickú slabosť človeka a jeho esenciálnu zlyhateľnosť“ ([2], 12).

Štúdium možnosti ľudskej zlyhateľnosti sa začína istým druhom transcendentálnej analytiky, definovanej ako „inšpekcia poznávacej schopnosti“ ([2], 35). Pritom rozhodnutie začať aplikáciou transcendentálnej metódy na poznávanie neznamená redukciu človeka na *res cogitans*. Naopak, cieľom je nájsť pri analýze poznávania

vodiacu niť, model pochopenia ostatných modalít ľudskej existencie. Inšpekcia poznávacej schopnosti nachádza prvú formu disproporcie ľudskej konečnosti a nekonečnosti, ktorú možno filozoficky formulovať, a tým začať transpozíciu patetiky mizérie do konceptuálnej reči.

Ricœurovým východiskom je tu konštatovanie, že reflexívny akt poznávania je kolaboráciou receptívneho vnímania vecí a slobodnej determinácie ich zmyslu. Konečnosť je viazaná práve na receptivitu, ktorá má základ v ľudskej telesnosti. Ľudské telo sa chápe ako prvotná otvorenosť človeka voči svetu, ktorá je však esenciálne limitovaná. Každá percepcia zachytáva nutne iba jednu tvár veci, je poznačená jednostrannosťou zachyteného profilu. Každý profil veci odkazuje na ďalší, resp. na celú sériu profilov, ktorá je umožnená mobilitou ľudskeho tela čiže zmenou perspektívy vnímania danej veci. Konečnosť percepcie spočíva teda v jej perspektivistickom charaktere, ktorý je viazaný na ľudskú telesnosť ([2], 42).

Naproti tomu nekonečnosť aktu poznávania v opozícii k jeho konečnosti je dosvedčovaná tými úkonmi, ktoré odkrývajú perspektívnosť percepcie. Jedným takýmto úkonom je akt reflexie, ktorý uvoľňuje človeka z konečnosti perspektívy vnímania tým, že ju relativizuje, t. j. uvádza do vzťahu k iným perspektívam (vlastným alebo cudzím). Pritom podmienkou možnosti reflexie je transcendentnosť signifikácie vzhľadom na percepciu, realizovaná v ľudskej reči. Úmysel niečo povedať sa aktualizuje signifikantným slovom, a to „slovom ako možnosťou povedať a povedať aj samotné hľadisko“ ([2], 45). Schopnosť determinácie zmyslu čiže signifikácie je intencionálnym prekročením situácie konečnosti percepcie. Táto signifikácia sa opiera o tradičné rozlíšenie mien a slovies, pričom schopnosť výpovede sa spája s vlastnou funkciou slovesa: „Vskutku dušou slovesa je tvrdenie, povedať áno alebo nie; veď práve slovesom tvrdíme niečo o veci, resp. popierame niečo o veci.“ ([2], 50) Sloveso je indikátorom ľudskej schopnosti hodnotiť obsah výpovede čiže dosvedčuje slobodu úsudku vzhľadom na jeho obsah. Súvzťažnosť obsahu a slobodného úsudku v akte afirmácie umožňuje spojiť problematiku pravdy a slobody: „Ak teda miestom slobody úsudku je akt afirmácie, ak intencionálnym korelátom afirmácie je sloveso, ak sloveso sa týka pravdy, tak sloboda a pravda tvoria konštitutívnu dvojicu ľudskej afirmácie v zmysle noézy a noémy.“ ([2], 54)

Konečnosť vnímania a nekonečnosť signifikácie vytvára v rovine poznávania priestor disproporcie a nastoľuje otázku tretieho člena čiže prostredného článku, ktorý by zaisťoval mediáciu obidvoch pólov. Podľa nášho autora je ním transcendentálna imaginácia (Kantov schematizmus) ako schopnosť objektálnej syntézy fenoménu a zmyslu ([2], 55). Avšak imaginácia sa nereflektuje vo vedomí, lebo vytvára iba intencionálnu syntézu slova a perspektívy vnímania vo veci. Jej modalitou bytia je objektivita, no jej povaha zostáva záhadou, resp. „umením skrytým v hĺbkinách ľudskej duše“ ([12], 150). Číra imaginácia je spoločným koreňom zmyslovosti i racionality, ale sama zostáva nepochopiteľná ([2], 59).

Inšpekcia poznávacej schopnosti musí byť ďalej doplnená reflexiou o ľudskom konaní. Totiž transcendentálna metóda nedokáže zachytiť celé bohatstvo skúsenosti

ľudskej krehkosti. Prechod od teoretického k praktickému, resp. od poznania k chceniu je motivovaný snahou o priblíženie sa k celku ľudskej existencie. Konkrétne, konečný pól praktickej antinómie spočíva v limitovanosti ľudskeho charakteru. Pojem charakteru pritom rekapituluje všetky aspekty praktickej konečnosti človeka. Konečnosť charakteru je akoby „limitovaná otvorenosť nášho motivačného poľa chápaného vcelku“ ([2], 77). To znamená, že ľudská osoba je na jednej strane charakterizovaná otvorenosťou svojho motivačného poľa, lebo principiálne má prístup „k všetkým hodnotám všetkých ľudí všetkých kultúr“ ([2], 77). Avšak na druhej strane sa vyznačuje uzavretosťou tohto poľa, lebo charakter osoby ho vždy determinuje v určitom kontexte. Ináč povedané, ľudská osoba má v zásade prístup k všetkému, čo je ľudské, ale svojím spôsobom, modalitou svojho charakteru. Každá osoba má svoj vlastný a neopakovateľný štýl uplatňovania ľudskej slobody: „Môj charakter a moje človečenstvo spoluvytvárajú z mojej slobody neobmedzenú možnosť a konštituovanú parciálnosť.“ ([2], 78)

Naproti tomu pól nekonečnosti ľudskeho konania nachádza náš autor v myšlienke blaha, ktoré je konečným určením existenciálneho projektu človeka v jeho celistvosti. Blaho človeka je esenciálne spojené s ľudským konaním a predstavuje jeho definitívne zavŕšenie. Motivačné pole konania je pritom orientované tak, že jeho východiskom je charakter a jeho cieľom je práve blaho. Avšak toto konečné blaho nám nikdy nie je dané v skúsenosti, ale je iba naznačené vo vedomí nasmerovania nášho konania k nemu. Zodpovedajúca disproporcja otvára priestor mediácii, ktorú uskutočňuje ľudská osoba ako praktickú syntézu charakteru a blaha. V tomto zmysle je osoba projektom determinovaným kvalitou človečenstva, ktoré sa má realizovať. Toto človečenstvo tvorí personálnosť osoby, jej spôsob bytia, ktorý je analógiou objektivity ako spôsobu bytia vecí. Čo je však obsahom tejto modality bytia človeka? Je to ideál, absolútna hodnota, cieľ sám osebe čiže to, čo má byť ([2], 89). Personálna mediácia sa manifestuje ako rešpekt, ktorý spája existenciu a hodnotu, prítomnosť a cieľ v jednote ľudskej osoby. Vďaka rešpektu si človek uvedomuje svoju príslušnosť k zmyslovému a súčasne k inteligibilnému svetu. Rešpekt tým manifestuje istý druh existenciálneho napätia, ktoré sa podieľa na krehkosti človeka. Nie je iba morálnou charakteristikou v Kantovom zmysle, ale aj charakteristikou antropologickou, lebo vyjadruje dispozíciu zmyslovosti a túžby pre prijatie racionálnej determinácie ([2], 92).

Uvedenú praktickú syntézu dopĺňa náš autor ešte o rovinu afektivity, ktorá umožňuje znovu zaviesť do reflexie patetiku mizérie, zredukovanú transcendentálnou metódou. Filozofia citu, resp. srdca (*Gemüt*, θυμός) je teda treťou etapou teórie zlyhateľnosti. Táto etapa istým spôsobom integruje a interiorizuje obidve predchádzajúce etapy. Ricœur pritom vychádza z Platónovej intuície, podľa ktorej srdce je intermediárnou inštanciou vitálnej (επιθυμία) a spirituálnej (έρως) afektivity ([2], 108). Túto intuíciu dopĺňa tézou o intencionalite citu čiže afirmáciou korelácie čítienia a poznania. Cit je syntézou intencie a afekcie: označuje istý aspekt vecí, a tým odkrýva intimitu človeka ([2], 101). Cit manifestuje spôsob, ktorým je osoba zasiahnutá

nejakou vlastnosťou veci. Scholastici používali termín *connaturalitas*, ktorý však veľmi dobre vystihuje ontologickú konotáciu citu v zmysle spolupatričnosti k ľudskému bytiu a bytiu iných bytostí ([2], 104). Tento zväzok spolupatričnosti sa prejavuje v intencionalite ľudských citov, ktoré dosvedčujú intencionalitu príslušných tendencií. Hľadaná konštitutívna disproporcja je vytváraná polaritou vitálnej túžby a spirituálnej lásky ([2], 108 – 109). Týmto dvom pólom afektivity zodpovedajú dva ciele, ktorými sú potešenie a blaženosť. Potešenie samo osebe je dokonalosťou, lebo je zavŕšením singulárneho činu, avšak práve preto je časovo i funkčne limitovaným citom. Funkčne je potešenie pečatou dokonalosti telesného života (radosť zo života), no súčasne je rizikom zastavenia sa pri okamihu, čím sa môže zablokovať dynamika aktivity v horizonte blaženosti (duchovná radosť z naplnenia ľudského povolania). Disproporcja týchto dvoch pólův afektivity nachádza miesto svojej mediácie v ľudskom srdci, ktoré je stálym svedkom afektívnej krehkosti, resp. nespokojnosti. Na jednej strane srdce dosvedčuje základný cit ľudskej príslušnosti k bytiu čiže prvotné *inesse* človeka, ktoré sa v rámci spoločnosti stáva *coesse* ([2], 119). Na druhej strane je svedkom existenciálneho deficitu vzhľadom na pôvodnú afirmáciu svojho bytia. Nespokojné ľudské srdce je miestom, kadiaľ sa môže votrieť smútok konečnosti do pôvodnej radosti nekonečnosti: „Človek je radostným áno v smútku konečnosti.“ ([2], 156)

V súhrne možno povedať, že napätie medzi vždy konečnou perspektívou ľudského vnímania a nekonečnosťou ambície poznávania, medzi hranicami ľudského charakteru a neobmedzenou ašpiráciou na dokonalé blaho, ako aj medzi vitálnou a spirituálnou afektivitou, určuje tie možné zlomové body, ktoré tvoria ľudskú krehkosť. Sú to miesta možného porušenia vnútornej rovnováhy či vyváženosti človeka ([6], 155 – 156). Nekonečný pól triády dialektiky ľudskej existencie reprezentuje pôvodné a prvotné bytie človeka, zatiaľ čo konečný pól pripomína situáciu existenciálnej diferencie. Mediácia je vlastne dynamizmus ľudskej bytosti, ktorý je orientovaný smerom k syntéze oboch pólův. Práve táto syntéza je miestom ľudskej krehkosti a možnosti zlyhania. Pritom dynamizmus mediácie je súčasne svedectvom ľudskej transcendentie ([10], 317). Túto transcendentiu chápe náš autor v smere konečnosti i nekonečnosti: „... človek je nekonečnosť a konečnosť je reštriktívnym znakom tejto nekonečnosti – tak, ako nekonečnosť je znakom transcendentie konečnosti; človek je rovnako určený na neobmedzenú racionalitu, na totalitu a na blaženosť, ako je ohraničený perspektívou, ako je vydaný na smrť a pripútaný k túžbe.“ ([2], 23 – 24)

**3. Implikácie pojmu zlyhateľnosti.** Na základe uvedenej analýzy konceptu zlyhateľnosti možno povedať, že náš autor sa neuspokojuje s explanáciou zlyhania iba na základe ľudskej slobody. Ináč povedané, ukazuje „nemožnosť pokryť celú problematiku človeka a samého zla etickou víziou sveta“ ([2], 14). Ricœur sa v istom zmysle stavia do opozície proti etickej koncepcii sveta, ktorá spája zlo výlučne so slobodou. Zlo je síce zlyhaním slobody, ale je umožnené bytostnou krehkosťou člo-

veka, ktorá sa vyjadruje konceptom zlyhateľnosti. Náš autor sa neuspokojuje ani s tradičným chápaním limitácie, podľa ktorého práve konečnosť ľudskej reality je príležitosťou zlyhania. Myšlienka limitácie nezdôvodňuje dostatočne ľudskú krehkosť, lebo nie každá limitácia je možnosťou zlyhania. Špecifická povaha ľudskej limitácie je daná neidentitou človeka so sebou samým ([2], 149). Východiskom porozumenia zlyhania je preto myšlienka disproporcie konečnosti a nekonečnosti, pričom až zodpovedajúci vzťah mediácie utvára z ľudskej limitácie synonymum zlyhateľnosti ([2], 150).

Čo je však centrálnou intuíciou diela *L'homme faillible*? Je to primát bytia, pravdy a dobra. Nebytie je inteligibilné iba na podklade bytia, omyl na podklade pravdy a zlo na podklade dobra ([7], 369). Nemožno povedať, že v dôsledku faktického zlyhania človek nechápe, čo je dobro. Ak by totiž nechápal dobro, nechápal by ani zlo: „... čo ako je zloba pôvodná, dobrota je ešte pôvodnejšia.“ ([2], 161) Aby sme porozumeli hlbšie tejto centrálnej myšlienke, je vhodné pripomenúť kontext, v ktorom sa rodí študované dielo. Zvlášť je potrebné poukázať na dialóg Ricœura s Kierkegaardom a Heideggerom. Títo autori totiž tematizovali „kopernikovský obrat“ v existenciálnej sfére čiže obrat od banálneho života k autentickému existencii. Podľa Kierkegarda je stimulom prechodu od estetického k etickému štádiu existencie beznádej a úzkosť, zatiaľ čo podľa Heideggera je ním skúsenosť ničoty ([7], 363). Naproti tomu Ricœur je presvedčený, že úzkosť, beznádej a ničota nie sú ničím pôvodným a ani prvotným. Proti vitálnej úzkosti stavia túžbu po živote, proti psychologickému beznádejnosti stavia etickú angažovanosť a proti metafyzickej ničotnosti stavia prvotnú afirmáciu bytia. Negatívny moment ľudskej existencie je presiahnutý prvotným *áno*, ktorým človek vzýva dobrotu celku svojho bytia.

Ďalšou implikáciou konceptu zlyhateľnosti je metodologický pluralizmus. Ricœur totiž chce valorizovať predreflexívnu skúsenosť racionálnym a systematickým spôsobom v maximálne možnej miere. Pritom je presvedčený, že toto predpoznanie nemožno tematizovať iba jedinou filozofickou metódou. Snaha obsiahnuť bohatstvo života vedie nutne k používaniu rôznych metód, ktoré sa aplikujú na špecifické oblasti ľudskej skúsenosti. Pritom každá zmena metódy má byť zdôvodnená, lebo predpokladom úspešnej aplikácie je poznanie hraníc danej metódy. Táto dialektika metód je v súlade s reflexívnou povahou myslenia nášho autora ([9], 313). Cesta reflexie totiž prechádza rozličnými oblasťami ľudskej skúsenosti, a tým pomáha filozofovi uvedomiť si limity a konečnosť každého metodologického prístupu k ľudskej realite. Otázka znie: Jestvuje nejaký definitívny a fundujúci horizont všetkých prístupov? Náš autor v tejto súvislosti ukazuje, že ani reflexia nie je základom seba samej, lebo je limitovaná a umožnená predfilozofickou skúsenosťou, ktorá je nevyčerpatelným prameňom filozofovania. Dialóg reflexie so skúsenosťou vedie k neustálemu obnoveniu filozofického myslenia.

Ricœurovo presvedčenie, že filozofická reflexia sa zakladá v konečnom dôsledku na predfilozofickej skúsenosti, sa prejavuje osobitne v jeho záujme o štúdium symbolickej reči mýtov. Akú autoritu však môže mať mýtus vo vzťahu k súčasnému

mysleniu, ak celá západná tradícia filozofie je potvrdením prechodu od  $\mu\theta\omicron\varsigma$  k  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ? Pritom najmä moderná doba zredukovala mýtus na iracionálne rozprávanie, resp. na antropomorfnú interpretáciu sveta a života. Pripomeňme si však, že v dobe svojho vzniku plnil mýtus funkciu legitimácie náboženských rituálov, etických noriem a sociálnych inštitúcií. Aj moderná veda uznáva, že predstavivosť je významnou súčasťou ľudskej reality. Reč symbolov je vlastne prirodzeným výrazom toho, čo uniká ľudskému rozumu ([6], 157). Ricœurova axióma *le symbole donne à penser* slúži ako spolahlivý sprievodca pri štúdiu symbolickej reči mýtov. Každý symbol je nositeľom racionálneho obsahu, ktorý môže byť explicitne formulovaný. Úlohou filozofa je vyjadriť jeho latentný  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  ([8], 582). Vďaka tomuto prístupu mohol náš autor obohatiť filozofické poznanie o obsah symbolickej reči vyznania viny. Jednako zlo je provokáciou, ktorá vyžaduje nielen špekulatívnu, ale aj praktickú odpoveď mysliteľa. Pri pohľade na moc zla vo svete sa filozof pýta, čo môže a má urobiť pre dobro ľudstva? Teória a prax tu musia byť vzájomne prepojené v tom zmysle, že myslenie a konanie sa vzájomne fundujú a obohacujú. Náš autor je presvedčený, že slovo, kráľovstvo filozofa, má nepremožiteľnú silu: „... účinne premýšľa a premyslene koná.“ ([4], 10)

Na záver sa vráťme ešte k otázke z úvodnej stránky tejto štúdie: „Čo je človek?“ Sám Ricœur odpovedá v jednej svojej eseji nasledovne: „Vedomie? Ako by sa mohlo ešte veriť ilúzii transparentnosti, viazanej na tento termín, po Freudovi a psychoanalýze? Subjekt? Ako by sa mohla ešte živiť ilúzia definitívneho fundamentu v nejakom transcendentálnom subjekte po kritike ideológií zo strany Frankfurtskej školy? Ja? Kto nepociťuje neschopnosť myslenia vyjsť z teoretického solipsizmu, ak sa neoprie ako Emmanuel Lévinas o tvár druhého? Hľa, prečo skôr poviem osoba než vedomie, subjekt, ja.“ ([5], 27) Pojem *osoba* zostáva stále aktuálnym pojmom nielen v rámci podpory politických, ekonomických a sociálnych zápasov pri obrane ľudských práv, ale aj zdrojom a impulzom ďalšieho filozofického skúmania.

## LITERATÚRA

- [1] RICŔEUR, P.: „L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique.“ In: *Il Pensiero* V (1960), s. 273 – 290.
- [2] RICŔEUR, P.: *L'homme faillible*. Paris 1960.
- [3] RICŔEUR, P.: *Le volontaire et l'involontaire*. Paris 1950.
- [4] RICŔEUR, P.: *Histoire et vérité*. Paris 1955.
- [5] RICŔEUR, P.: *La persona*. Brescia 1997.
- [6] BURGELIN, P.: „La philosophie de la volonté.“ In: *Revue de théologie et de philosophie* 11, 1961, s. 150 – 163.
- [7] DEPOORTERE, CH.: „Mal et libération. Une étude de l'oeuvre de Paul Ricœur.“ In: *Studia moralia* 14, 1976, s. 337 – 385.
- [8] TILLIETTE, X.: „Réflexion et symbole.“ In: *Archives de philosophie* 37, 1961, s. 574 – 588.

- [9] VANSINA, D. F.: „Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricœur.“ *Revue de métaphysique et de morale* 69, 1964, s. 305 – 321.
- [10] WAELEHAENS, de A.: „Pensée mythique et philosophie du mal.“ In: *Revue philosophique de Louvain* 59, 1964, s. 315 – 347.
- [11] SHELLING, F. W. J.: *Werke IV*. München 1927.
- [12] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava 1979.

---

PhDr. Ing. Miroslav Kuric, PhD.  
Teologický inštitút RK CMBF UK  
Banská 28  
976 32 Badín  
e-mail: kuric@xaver.sk