

ENIGMATICKÝ CÍGER

ZLATICA PLAŠIENKOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

PLAŠIENKOVÁ, Z.: Enigmatic Cíger
FILOZOFIA 65, 2010, No 10, p. 953

The paper deals with the fundamental problems of Juraj Cíger's philosophical and ethical thinking. It's focus is on Cíger's understanding and explaining of the legacy of the founder of modern philosophy R. Descartes as an *enigmatic* philosopher. In this context it shows that Descartes was the clue philosopher for Cíger and that in a sense Cíger himself can be seen as an *enigmatic philosopher*. The author offers an analysis of Cíger's interpretation of Descartes' philosophical conception, which on his opinion was not dualistic, but rather trialistic. The impact of Cíger's thinking on the theoretical and practical (medical) ethics is shown as well.

Keywords: Descartes' philosophy – Dualism – Trialism – Ethics – Medical ethics – Theory of person – Normality – Normativity

Úvod. Pri pokuse stručne charakterizovať ústredný problém celoživotnej výskumnej orientácie slovenského filozofa Juraja Cígera mi neprichádza na myseľ nič výstižnejšie než problém recepcie, *netradičnej* interpretácie a propagácie Descartovho odkazu, diela *filozofa s maskou*, ktorú chcel Cíger sňať. *Enigmatický Descartes* alebo jednoducho problém *Descartovej enigmy* bol takpovediac nielen Cígerovým *filozofickým osudom*, ale stal sa mu priam *osudovým* vo viacerých rovinách. Jednou z nich je nakoniec možno aj fakt, že filozofická naviazanosť Cígera na Descarta vyústila do *enigmatickosti* samého Cígera, aj keď v celkom inej súvislosti.

Cígerovo dielo tak zostáva dodnes výzvou, ktorá ešte nenašla v dejinách slovenskej filozofie patričnú odozvu a ani *vymedzené* miesto, ktoré by popri iných slovenských mysliteľoch 20. storočia mohol Cíger zaujať.¹ Príčiny tohto nezájmu vidím v komplikovanom a, žiaľ, niekedy málo zrozumiteľnom Cígerovom formulovaní myšlienok (často v podobe viacsúvetných výpovedných spojení), z ktorých niekedy nemožno *vydolovať* jadro ani opakovaným čítaním. Takéto čítanie preto priveľmi odrádza a občas (aj po takomto neúnavnom čitateľskom zápase) navodzuje dojem úplnej zmätočnosti. Prispieva k tomu tiež nie vždy jasné definovanie špecifického pojmovo-kategoriálneho aparátu, ktorý Cíger používal, a zavádzanie mnohých neologizmov, ktoré často nepokladal za potrebné vysvetľovať. Chápal ich ako prirodzené, zrejme a jasné, jednoducho, descartovsky evi-

¹ Na túto okolnosť poukázal v nekrológu aj M. Zigo, ktorý pokladá Cígera za vskutku svojskú a svojím spôsobom priam *nezaraditeľnú* osobnosť slovenskej filozofie, pre ktorú (možno aj z tohto dôvodu) sa okrem jednej zmienky ešte nenašlo miesto ani v päťstostránkových *Dejinách filozofie na Slovensku v XX. storočí* z roku 1998 ([22], 179).

dentné. Tým Cíger sťažil pochopenie svojich vlastných východiskových princípov, ktoré – podobne ako u Descarta (ak prijmem Cígerovu interpretáciu Descartovej enigmy) – zostávajú do istej miery nevysvetlené.²

Napriek tomuto konštatovaniu, zastávam spolu s V. Leškom názor, že *nezaraditeľnosť* (a dodávam, že aj *nezrozumiteľnosť*) neznamená *bezvýznamnosť* a že Cígerovo dielo (s ohľadom na jeho karteziologický odkaz) „patrí v našich národných dejinách k tomu najlepšiemu, čo sa doteraz vo filozofii na Slovensku objavilo“ ([16], 230). Ale ani jeho práce z oblasti etiky nie sú bezvýznamné.

Celkový odbornoprofesionálny záber J. Cígera presahoval oblasť filozofie a siahal aj do medicíny, psychológie a psychiatrie.³

V tomto príspevku sa pokúsím jednak syntetizovať vlastné poznatky, ku ktorým som pri skúmaní Cígerovho diela dospela a ktoré som už čiastočne formulovala v niektorých štúdiách (pozri [17]; [18]; [19]; [20]), jednak predostrieť ucelenejší obraz o diele Juraja Cígera, ktorého 5. výročie smrti sme si pripomenuli 9. decembra 2010.

Cígerove myšlienkové obraty alebo Od karteziológie k teoretickej a aplikovanej etike. Rozvinutie karteziologickej problematiky v diele J. Cígera môžeme sledovať už od jeho vstupu na filozofickú scénu a prvého krátkodobého pôsobenia na Filozofickom ústave SAVU. Cíger sa v obsiahlej štúdii v zborníku *Philosophica Slovaca* z roku 1946 pod názvom *Problém existenčného kontinua ako reálnej identity* [2] zmieňuje o vlastnom východiskovom chápaní Descarta.⁴ Práve tu podľa všetkého nachádzame prvú publikovanú Cígerovu interpretáciu Descartovej filozofie ako *nedualistickej* koncepcie, čo potom približne o tridsať rokov neskôr v štúdii *K chápaniu substancie u Descarta a Spinozu* zdôvodnil takto: „Školské a encyklopedické výklady, určené pre širšiu verejnosť, doposiaľ prijímajú predpoklad *absolútneho* dualizmu scholasticko-metafyzicky poňatých substancí u *Descarta*... Takýto tradičný názor v jeho *určitosti* odporuje ambivalentnosti textov a v jeho domnej *pravdivosti* samým kľúčovým miestam Descartovho diela“ ([6], 415). Zistiť, o aké kľúčové miesta v Descartovom odkaze Cígerovi ide, nie je až také

² Tu kdesi spočíva aj spomenutá Cígerova enigmatickosť. Dospieť k hlbšej reflexii a adekvátnej hodnotiacej analýze Cígerovho myslenia a jeho prínosu k rozvíjaniu filozofického myslenia na Slovensku bude preto dlhodobejšou záležitosťou. Akoby sa priam aj na Cígera vzťahovali prorocké slová, ktoré on sám vyslovil ohľadne Descarta, keď napísal: „Na záver možno o Descartovi povedať toľko, že vari nikdy neexistoval filozof, ktorý by sa bol vo svojej dobe cítil osamelejší a ktorý sa preto s takou naliehavosťou a dôverou vo vývin obracal na budúcnosť a prihovárал sa k duchovnému potomstvu. Veril, že budúcnosť napokon porozumie jeho dielu“ ([11], 56).

³ Samozrejme, že v Cígerovom myslení nachádzame odkazy na celú tradíciu európskeho filozofického myslenia (od antiky cez novovek, Kanta, Hegela, Marxa až po filozofické smery 20. storočia), ale najvýraznejší je predsa len vplyv Descarta. Dodajme ale, že v komplexe Cígerovej tvorby sú badaateľné taktiež vplyvy predstaviteľov psychologických a psychoanalytických škôl (H. Vallon, J. Piaget, L. Kohlberg, S. Freud, A. Kronfeld, E. Fromm, A. Adler, C. Jung či V. E. Frankl).

⁴ Pripomeňme, že v tomto roku napísal aj článok pri príležitosti 350. výročia narodenia R. Descarta (pozri [3]).

zložité, keďže Cíger na to pri každej novej príležitosti poukazoval.⁵ Dôrazne sa pritom zasadzoval za to, aby Descarta zbavil nánosov nedorozumení, ktoré sa v karteziologickej literatúre objavovali, najmä však tých, ktoré sa týkali Descartovho *dualizmu*. Zreteľ na kľúčové Descartove texty ho viedol dokonca k tvrdeniu, že „Descartova filozofia sa nachádza kdesi na vývinovej línii Kusánsky – Hegel“ ([11], 51), a preto (hoci iba sporadická) charakteristika Descarta ako francúzskeho filozofa s „nemeckou hlavou“ nie je neopodstatnená. To, že sa vo Francúzsku ujímali iba polokarteziánizmy (napr. aj stanovisko La Mettrieho spájajúce tradíciu Gassendiho s tradíciou Regia), vysvetľuje Cíger neznalosťou materiálov a všetkých súvislostí Descartovej filozofie. Ako sám doznáva, on sa opiera o Descartovo odporúčanie naznačené v šiestej časti *Rozpravy o metóde*,⁶ a zvlášť o korešpondenciu Descarta s princeznou Alžbetou. V dôsledku tohto Cíger potom definoval Descartovu filozofiu (ako celok) nielen ako *nedualistickú*, ale priamo ako *trialistickú* koncepciu. *Trialistickú* v zmysle existencie troch rozdielnych základných pojmov troch relatívne rozdielnych realít, relatívnych protikladov, teda pojmov „s osobitným *predmetným* významom, z ktorých *každý treba chápať osobitne, a nie vzájomným porovnávaním*“ ([12], 10). Cíger, odvolávajúc sa na Descartov list Alžbete Falckej z 21. 5. 1643 (v ktorom je zmienka o tom, že ľudská duša obsahuje faktor *myslenia a súvislosť s telom*) a list z 28. 6. 1643 (kde sa spomínajú tri druhy pojmov – ideí s osobitným významom),⁷ dodáva, že ide teda o tri základné pojmy, ktoré treba brať do úvahy, keď formujeme všetky naše poznatky: *priestorovosť* (vyplýva z nej tvar a pohyb) pre telo osebe, *myslenie* (vrátane vnímania a sklonov vôle) pre dušu osebe a akýsi tretí pojem *jednoty* pre telo a dušu spolu, lebo od tejto jednoty „závisí sila hýbať telom a pôsobiť na dušu, teda nie od tela osebe a duše osebe“ ([12], 10). **Telo osebe, duša osebe a jednota osebe** sú tak tri relatívne odlišné veci, substancie, skutočnosti, ktoré sú základom spomenutého trializmu. Podľa Cígera tieto „tri idey – kategórie – paradigmy tvoria Descartov *základný gnozeologický systém celostno-ontologického významu*“ ([12], 10).

Interpretačná novosť, s ktorou Cíger prichádza, sa podľa mňa najviac prejavuje v jeho pokuse kategoriálne vymedziť *jednotu osebe*. Navrhuje chápať ju ako realitu *medzisúvislosti* osebe, ako prirodzené „*obsažné medzikontinuum dvoch reálnych, kvalitatívne funkčných protikladov*“ ([12], 10). Vo viacerých Cígerových prácach nachádzame aj

⁵ Opieral sa hlavne o korešpondenciu Descarta s princeznou Alžbetou, dcérou zimného českého kráľa Fridricha Falckého, ale tiež o *Meditácie* a neskoršie *Princípy filozofie*, ktoré kompletizujú kľúčové prvky Descartovho myslenia. Alžbeta sa Descarta totiž pýtala na vzájomný vzťah hmotnej a duchovnej substancie, doslova na fungovanie slobodnej vôle a telesnej reality človeka. Tým vznikla otázka ich interakcie a kauzálnej súvislosti.

⁶ Bližšie na túto skutočnosť Cíger upozorňuje ako na problém, ktorý Descartes zámerne neobjasnil a prenechal jeho riešenie nasledovateľom ([14], 29).

⁷ Pri citovaní týchto listov sa Cíger dopúšťa nepresností. Napr. List z 21. 5. 1643 je citovaný raz ako List z 24. 5. 1643, inokedy ako List z 24. 5. 1649 (por. ([11], 51 a ([12], 9). Podobne List z 24. 6. 1643 je citovaný ako List z 28. 6. 1643 ([11], 51), inokedy ako List z 28. 6. 1649 ([12], 10). V texte knihy *Logika a norma osobnosti* [11] došlo navyše aj k technickému preklepu v uvedení roka: nejde o rok 1943. Tieto nezrovnalosti ale nemenia nič na Cígerovej východiskovej interpretácii.

iné synonymické pomenovania tejto jednoty: napríklad *vnútorná súvislosť*, *reálna jednota*, ba aj *gradačný súvis*, *dynamická celosť* i *celosťnosť*, ktoré sú základom aj vlastnej Cígerovej koncepcie *celku reálna*.⁸

Enigmatickosť Cígera vystúpi na povrch vtedy, keď uvedené pojmy bližšie analyzujeme. Napríklad v štúdiu *K chápaniu substancie u Descarta a Spinozu* (berúc do úvahy Descartove *Meditácie*) interpretuje túto jednotu akoby z celkom inej pozície. Jeho hlavným zámerom je ukázať, že Spinoza je koncepčne karteziánsky a že len vďaka Descartovi mohol dospieť k vysvetleniu absolútneho celku, bez ktorého je samopríčinnosť jeho substancie nemysliteľná, teda k chápaniu absolútnej substancie ako *causa sui*. Cígerovi tu však ide o význam Descartovho pojmu jednoty, ktorý sa bežnému chápaniu javí ako ambivalentný a neprípustný. Z Descartovho textu potom Cíger vyvodzuje, že ide o pojem **vnútornej jednoty relatívneho** konečna (ľudského ducha) a pravého nekonečna, teda absolútneho celku – Boha. Inými slovami, je to **reálny súvis** relatívnych substancí, súvis, ktorý je sám osebe „vecou“ ([6], 420). V danej súvislosti dodáva, že už u Descarta môžeme hovoriť aj o akejsi spinozovskej *causa sui* a o stotožnení Boha a prírody, hoci sám Descartes tento výraz nepoužíval.

Cíger sa tiež odvoláva na Descartov dôkaz existencie Boha a poukazuje napríklad na našu schopnosť mať ideu Boha. Táto schopnosť vyjadruje vzťah medzi ľudským duchom a Bohom, ktorý je vzťahom nielen kauzálnej závislosti a nepretržitej kreácie, ale aj zákonnitej súvislosti, vnútornej jednoty, celistvosti, čo je v rozpore, ako dodáva Cíger, s deklarovaným absolútnym dualizmom dvoch substancí, aký sa Descartovi pripisuje pod vplyvom odporcov zo 17. storočia ([6], 420; [15], 224). Cíger je presvedčený o tom, že Descartova korešpondencia s princeznou Alžbetou skrýva túto „výsostne aktuálnu teóriu bytostnej súvislosti medzi vedomím a materiálnym bytím, spojenú s *metódou*, pomocou ktorej možno túto jednotu *koncepčne* vystihnúť“ ([6], 420).⁹

Práve takáto nedualistická interpretácia implikuje bytostnú, ontickú súvislosť medzi „*res cogitans*“ a „*res extensa*“ ([6], 420). Dôsledky tohto Cígerovho predpokladu sa potom premietli do jeho osobnej snahy túto súvislosť vyjadriť, pomenovať a argumentačne dokázať. Mohli by sme povedať, že Cíger takto našiel práve v Descartovi základ,¹⁰ na ktorom mohol potom budovať nielen svoje noetické a metodologické stanoviská, ale tiež antropologické, psychologické a etické poznanie.

⁸ Náčrt tejto koncepcie začína spomínanou štúdiou *Problém existenčného kontinua ako reálnej identity* [2].

⁹ Cígerovo presvedčenie o Descartovej nedualistickej alebo dualistickej koncepcii môžeme sledovať vo všetkých jeho prácach a jeho osudový údel v tomto smere nikdy neskončil. Naopak, myslím si, že sa stal ústredným alebo neoddeliteľným od Cígerovho zápasu o samotné ponímanie človeka, jeho osobnosti, mravnosti, princípu osoby, od otázok ľudského konania a vedomia, života, kultúry a civilizačných trendov vôbec, ako tomu nasvedčuje celá jeho tvorba.

¹⁰ Ohľadne Descartovho základu zasa platí to, na čo poukázal už J. Bodnár, keď charakterizoval jeho presvedčenia o tom, že našiel pre svoju filozofiu pevný základ, na ktorom sa mohol pustiť do stavby novej budovy poznania ([1], 21).

Zhrňme teda, že hoci sa do dejín filozofického myslenia Descartes zapísal práve svojím presláveným dualizmom, Cíger nesúhlasil s touto tradičnou charakteristikou Descartovho filozofického systému, pretože podľa neho vonkoncom nevystihuje, nevyčerpáva a zreteľne neobjasňuje „logickú konzistenciu pokračujúceho radu implikácií, ich nexus a poriadok“ ([15], 123), ktoré sa v Descartových textoch vyskytujú. Zvlášť poukazoval na nedorozumenia, ktoré sú okolo Descartovho *Cogita*, keďže svedčia len o tom, že pri interpretáciách výroku *Ego cogito, ergo sum* mnohí autori „nedali do súvislosti celý rad korelatívnych tvrdení, a najmä šieste pravidlo *Regul* ako centrálné pravidlo metódy“ ([15], 218).



Juraj Cíger

nazvať obratom od karteziologickej problematiky k problematike filozoficko-etickej a tiež k otázkam praktickej, najmä medicínskej (lekárskej) etiky a s ňou súvisiacim otázkam psychologickéj a psychiatrickej interpretácie *normality* človeka. Aj v tejto oblasti dopieva Cíger k vypracovaniu svojej vlastnej teórie osobnosti a eticko-axiologickej interpretácie mravnej *normativity* človeka, a to na základe akceptovania a aplikovania kategórie **celku** (celostnej štruktúry, dynamickej celostnosti alebo dynamickej totality).

Cíger deklaruje, že sa pridrižiava samotnej Descartovej požiadavky neveriť výkladom jeho filozofie, ak nebude všetko vyvedené zo samozrejmych princípov ([15], 220).¹¹ Musím podotknúť, že o takýto metodický postup sa síce Cíger naozaj usiluje, ale jeho výklad Descartovej filozofie (ako aj vlastných stanovísk) je často sprevádzaný nezrozumiteľnosťou a nejednoznačnosťou.

Toto stručné predstavenie vplyvu Descartovej filozofie na Cígerovo myslenie tvorí najvýznamnejšie rámcové pozadie jeho uvažovania aj na poli filozofickej (teoretickej) a aplikovanej (lekárskej) etiky, ako aj v oblasti jeho antropologických a psychologických úvah o človeku. V sedemdesiatych, a zvlášť osemdesiatych rokoch 20. storočia nastáva v jeho tvorbe istý *tematický obrat*. Môžeme ho

¹¹ Okrem toho Cíger pripomína rozdiel medzi epistemickým či dubitatívnym, veľkým Cogitom a malým Cogitom bežného chápania, pozbaveným kategóriotvornej funkcie.

Metodologický význam kategórie celku. S Decartovým syntetickým myslením Cíger spája aj kategoriologickú iniciatívu, noogenézu pojmu celku, celostnej štruktúry „ako centra systému základných pojmov teórie a praxe, jej hľadania a uskutočňovania hodnôt“ ([15], 230). Filozofická kategória *celku* (celostnej štruktúry), alebo presnejšie *diferencovaného celku* či *dynamickej totality* (dokonca hovorí *komplementárnej jednoty*), tvorí napokon ústredné metodologické podložie Cígerovej celoživotnej tvorby.¹² Dôsledné rozpracovanie a aplikácia tejto kategórie umožnili Cígerovi preniknúť napríklad aj k chápaniu človeka ako osobnosti, a to z celostného, systémového i štrukturálneho hľadiska zároveň.

Podľa Cígera každý objekt kritickej skúsenosti (teda napríklad sám človek ako osobnosť) je zo stanoviska jeho správania *systémom*, zo stanoviska vnútornej súvislosti *celkom* a zo stanoviska usporiadania jeho častí a vzťahov medzi nimi *štruktúrou*, takže je nemysliteľné, aby sme sa pri skúmaní problematiky človeka bez nich zaobišli ([10], 168). V súvislosti s chápaním osobnosti, „pojmem celku je jej vlastným logickým strediskom základných pojmov, a to najmä v podobe konkrétnej, *onticky obsažnej* totality, akou je aj individuálna psychika“ ([5], 7).

Kategória celku *dialekticky* prekonáva podľa Cígera spomínané tradičné a kontradiktórické dualistické obmedzenie (v spojitosti s interpretáciou Descarta), pretože ak duša (psychika) a telo sú relatívne autonómne, je také aj ich spojenie, ktoré má charakter *celostnej* povahy.

Chápanie filozofickej etiky a fenomén morálky. V rámci pôvodnej slovenskej filozoficko-etickej tvorby druhej polovice 20. storočia je J. Cíger pravdepodobne jedným z mála autorov (ak nie jediný), ktorí nastolili potrebu chápať prepojenie medzi etikou *ako vedou*, resp. *ako učením o správnom alebo dobrom živote či konaní* a odvodzovaním *mravných zásad a morálnych pravidiel*, a to hneď v dvojakej súvislosti: 1. s chápaním *ľudskej prirodzenosti* (a jej vývinovou tendenciou k sebauskutočňovaniu alebo k sebarealizácii, ktorá vyjadruje plnohodnotnosť života) a 2. so *spoločenskými vzťahmi* a kultúrnymi možnosťami rozvinutia vlastného potenciálu človeka ako osobnosti. Z tohto dôvodu môžeme Cígera právom zaradiť medzi tých autorov, ktorí sa vyhli jednostrannosti pri vyvodzovaní etických zásad buď len z ľudskej prirodzenosti, alebo iba zo sociálneho systému.

Filozofickú etiku poníma Cíger ako normatívnu vedu (resp. teóriu). Jej hlavnou úlohou je pritom „*eticná kultúra, teória pravej slobody, premena živelnej morálky na uvedomelú*“ ([10], 250). Cíger rozlišuje medzi živelnou a uvedomelou morálkou, ale zároveň zdôrazňuje, že každá morálka má svoju *ideovú a praktickú stránku*. Oddelením týchto dvoch stránok sa mu podarilo vysvetliť, že ideová má aj funkciu špeciálne *ideologickú* (ktorá sa pod vplyvom tradície často stotožňuje s morálkou vôbec), no že bez vzťahu k praktickej stránke, teda k morálnemu správaniu, nemá sama osebe význam.

¹² Na relevantnosť významu pojmu celku alebo dynamickej totality a na metodologický a explikatívny dôraz, ktorý tejto kategórii Cíger prisúdil, veľmi správne upozornil aj J. Sivák, ktorý navyše dodal: „Cíger chcel dať tomuto pojmu, skonfiškovanému politológmi, filozofickú dôstojnosť“ ([21], 157). S tým možno len súhlasiť.

Hodné povšimnutia je tu najmä to, že v rámci vymedzenia ideovej a praktickej stránky morálky Cíger zreteľne formuloval výčitky voči (v dejinách – a teda aj v socialistic-kom zriadení – existujúcim) vonkajším politickým a ideologickým zásahom do morálky ľudí (morálneho uspošobenia praxe) napríklad rôznymi formami kontroly, sledovania, škandalizovania a pod., ktoré odoberajú ľuďom aj minimálnu sféru osobného rozhodova-nia a sú v rozpore s ľudskou dôstojnosťou. Takéto zásahy totiž morálku hatia, zbavujú ju jej **vývojovej** či **vývinovej tendencie** ([10], 250 – 251). Môžeme preto konštatovať, že Cíger pokladá morálku za formu vývoja, no tento vývoj poukazuje na dotváranie človeka v prejavoch jeho *slobody*, ktorej podstata je spätá aj so zmyslom pre prácu, dielo ducha a hodnoty. Neustránil teda zo zreteľa fakt, že vonkajšie (kontrolno-mocenské) zasahovanie do našich každodenných rozhodnutí pošliapava základné humánne hodnoty, a je teda protivývojové a protivývinové.

Interpretačný rozdiel medzi **etikou** a **morálkou** nachádzame v Cígerovom tvrdení, že **etika** sa „usiluje o uvedoméle formulovanie základných zásad, aplikačných pravidiel, ako aj konvencií obmedzených časom, priestorom a skupinou“ ([10], 270), a hľadá ob-jektívne kritérium morálneho dobra a zla na rozdiel od **morálky**, ktorá je výrazom ideo-vého, motivujúceho, axiologického vedomia (spojeného s pojmom *systém-ja*), a jeho prak-tického realizovania v podobe morálneho správania, čiže aj v spôsoboch aplikácie hlavnej životnej orientácie ako spôsobu životnej praxe.

Pri bližšom pohľade na vec musíme teda konštatovať, že Cíger vo svojich eticko-morálnych úvahách rešpektuje tak *evolučné fylogeneticko-biologické* a *sociokultúrne aspekty* vývoja druhu *Homo sapiens sapiens*, ako aj *ontogenézu* jedinca (jednotlivca) v rám-ci života spoločnosti, resp. jedinca chápaného ako *plnoprávneho člena spoločnosti*.

Proces sebauskutočňovania človeka alebo Tendencia k plnohodnotnosti a zá-kladné etické princípy. Osvetlenie procesu sebauskutočňovania sa u Cígera nezaobí-de bez prepojenia biologicko-psychologickej a etickej stránky človeka a jeho konania. Okrem toho hlavný dôraz pritom Cíger kladie na to, aby nešlo o skúmanie abstraktného a izolovaného človeka vôbec, ale o *živého človeka*, ktorý nielenže *chce*, ale musí *chcieť byť plnohodnotný*.

Plnohodnotnosť, resp. tendencia k plnohodnotnosti predstavuje u Cígera etickú orientáciu založenú na „*dominancii kreatívneho postoja*“ k životu, ktorú napríklad stavia do protikladu k eudaimonistickým etickým ideálom, založeným podľa neho najmä na „*dominancii tendencie k šťastiu*“ ([11], 7). Správna cesta realizácie tendencie k plno-hodnotnosti je cestou, ktorá podľa Cígera prekračuje čisto utilitárny horizont a ktorá sve-tonázorovou orientáciou a motivačnou reguláciou týkajúcou sa zmysluplného posilňova-nia vývinového procesu, akým je život vôbec, zdokonaľuje jeho špecificky ľudský smer ([13], 9). Len takýto humanizačný základ má charakter procesu s podstatnou vývinovou a špecificky orientovanou tendenciou, ktorú Cíger nazýva tiež *teleonomicky orientovaným „duchom“*, teda duchom, ktorý *sleduje* tendenciu k plnohodnotnosti. Táto tendencia sa musí prejavíť na úrovni motivácie poznávania aj správania, a to v podobe nadinštinktív-neho a nadindividuálneho zmyslu pre celok a vývoj čiže aj pre svedomie ako typicky

ľudský princíp kvalitatívnej zrelosti, t. j. dôstojnosti človeka. Cíger nazýva spomenutú vývinovú tendenciu k plnohodnotnosti **princípom etickej (resp. mravnej) účelnosti**. Ide o *absolútny princíp, eticky teleonómny princíp*, ktorý je však nevyhnutne spojený s pôsobením *konkretizačného princípu* etiky, s **princípom aplikačnej (resp. adaptačnej) relativity** ([10], 260; [9], 68). Ten vypovedá o uplatňovaní mravných zásad v procese sebarealizácie, sebatvorby alebo sebauskutočňovania.

Prepojenosť obidvoch princípov je v Cígerových úvahách natoľko zjavná, že možno tvrdiť, že princíp etickej účelnosti by celkom stratil svoju silu, keby súčasne nepôsobil s princípom aplikačnej relativity. Jeho relevantnosť je podľa Cígera nespochybniteľná, pretože bez neho „by sa morálka rozpadla na anarchistický ‚permisívny‘ a na rigoristický ‚direktívno-farizejský‘ smer, ktorých spoločným znakom je utláčanie ‚vývojovo-kreatívnej‘, pravej, eticky (t. j. etickou účelnosťou – Z. P.) motivovanej morálky“ ([10], 260).

Aj keď na jednej strane princíp aplikačnej relativity je z hľadiska zabezpečenia mravnej účelnosti nevyhnutný, na strane druhej poukazuje zároveň na dialektickú protikladnosť samej mravnosti. Existujú mnohé situácie, ako uvádza J. Cíger, v ktorých nemožno priamo použiť mravné zásady, lebo takéto použitie naráža na princíp mravnej účelnosti. Z tohto rozlíšenia potom vyplýva, že cieľom použitia hlavných zásad a aplikačných pravidiel je užitočnosť pre ľudský život, jeho všesmerný vývin a úplnosť, alebo, presnejšie, už spomínaná *plnohodnotnosť*, ktorá je základným imperatívnym určením každého človeka.

Môžeme uzavrieť, že tieto stručne charakterizované Cígerove eticko-morálne úvahy poukazujú na prepojenosť etickej, psychologickkej a vôbec duchovnej kultúry a významu sociálnych vzťahov pre porozumenie človeka a jeho morálneho konania. Exponovanie danej problematiky sa premietlo aj do Cígerovho rozpracovania dominant hodnotovej orientácie človeka, keďže platí: „Ľudský život je... tým hodnotnejší, čím viac hodnôt si privlastňuje“ ([5], 209).

V uvedených otázkach sa J. Cíger prejavoval nielen ako filozof, ale aj ako psychológ a lekár – psychiater, čím podstatnou mierou prispel aj ku konkretizácii zmienených otázok na poli lekárskej etiky. Napríklad aj spomínané dva etické princípy zohrávajú podľa Cígera významnú úlohu nielen v etickej kazuistike ale, ako tvrdí, majú mimoriadny význam aj v každodennom živote lekára ([9], 68).

Od filozofickej etiky k lekárskej etike. Ako som už uviedla, v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch 20. storočia sa v Cígerovej tvorbe objavujú a postupne dominujú témy z oblasti *praktickejšej* filozofie. Mám na mysli najmä etickú problematiku, ktorá sa vyprofilovala do reflexií otázok **lekárskej etiky**. V užšom slova zmysle Cíger vymedzuje lekársku etiku ako etiku lekárskeho povolania, teda ako podobu profesiovej etiky, ktorá je zložkou širšej *zdravotníckej etiky spoločnosti*. Lekárska etika sa vzťahuje na morálnu formu lekárskej praxe, kde má svoju aplikačnú špecifickosť, no zároveň je aj špeciálnou časťou všeobecnej etiky, a preto sa v nej musia uplatňovať aj všeobecné etické princípy spoločnosti, ktoré sú ale primerané špeciálnej funkcii medicíny a lekárskej deontológii ([9], 69). Cíger postupuje argumentačne ešte ďalej a logickým vyústením jeho postupu je

nakoniec poukázanie na to, že morálne formy praxe sú naviazané na ustálené postoje a hodnotové orientácie jedincov, teda na *morálny charakter* jednotlivcov, ktorý sa odlišuje od individuálneho charakteru, skúmaného napríklad z psychologického hľadiska. Neskôr Cíger využije tieto úvahy pri formulovaní svojej teórie osobnosti.

Detailnejšiu konkretizáciu otázok lekárskej etiky ponúkol J. Cíger aj pri reflexii takých otázok, ako sú autonómia pacienta a lekára, súhlas pacienta, pokusy na ľuďoch, hovorenie pravdy a udržanie lekárskeho tajomstva, výhrady vo svedomí, ľudská dôstojnosť, umelé oplodnenie, kvalita života a pod. Nastolil tak mnoho nových a problematických tém, ktoré sa u nás až v súčasnosti stávajú čoraz páľčivejšími a diskutovanejšími, a to aj vzhľadom na pluralitu rozdielnych východiskových filozofických pozícií či interpretačných a argumentačných postupov.

Ilustroval to často príkladmi z lekárskej (najmä však psychiatrickej) praxe v súvislosti s pacientmi, pri diagnostifikovaní a terapii ktorých bolo zanedbané celostné ponímanie človeka, osobnostná štruktúra, osobnostné a postojevé jadro, tendencia k plnohodnotnosti. Tak sa napríklad nepodarilo zvládnuť liečenie neuróz, ktoré boli späté s narušením *systému životných hodnôt*.¹³

Cíger kladie na lekársku prax vysoké požiadavky, pretože ak „má lekár rozhodovať o zdraví a chorobe, živote a smrti v tom zmysle, či je možné vyzdravenie a zamedzenie predčasnemu exitu, *nemôže chápať človeka abstraktne*, neúplne, ako anatomický a fyziologický útvar, ale musí vidieť celého človeka s telom i psychikou, člena spoločenského bytia a článok vo vývoji druhu, činiteľa vývinu spoločnosti“ ([7], 118). Lekár, ktorý nevidí široké pole *sociálnej blízkosti*, nemá rozvinuté kritické a axiologické vedomie, nedokáže ani motivovať obnovovanie fyziologickej funkčnosti organizmu, ktorá je základom telesného a duševného zdravia pacienta.

V tomto zmysle kládol Cíger na medicínsku prax nároky, ktoré formuloval aj do požiadavky rešpektovania ľudskej dôstojnosti. Človek, ktorý je subjektom i objektom lekárskeho počínania, je človek so zmyslom života, s osobnosťou, vedomím, citom, a hoci môže mať svoje nedostatky, „sám lekár ako žiak a dedič Hippokrata, ktorý v otrokárstve prísazne uznával ľudskú dôstojnosť otroka, ak nie je v rozpore so svojím úradným pomenovaním, musí už z dôvodu sebaúcty v medziach možnosti *dvíhať človeka, a nie ho znižovať*“ ([7], 118).

Na základe viacerých Cígerových úvah usudzujem, že lekárska etika, ktorú Cíger presadzoval, je úzko naviazaná na psychologickú, axiologickú a morálnu stránku a vyžaduje rešpektovať najmä vyššie zmienenú *tendenciu k plnohodnotnosti*, ktorú na viacerých miestach Cíger interpretačne spájal so samou ľudskou *vôľou k plnohodnotnosti*. Táto sa uňho stala – ako sa domnievam – jednou z kľúčových etických kategórií, s ktorými pracoval. Do popredia vystúpila aj v súvislosti s jeho chápaním *činnosťno-konatívneho* rozmeru človeka a otvorila nový priestor porozumeniu *tendencie žiť v súlade*

¹³ Bližšie pozri ([7], 118).

s *vlastným ja*, pričom ide o žitie, ktoré je neoddeliteľné od života ľudského druhu a spoločnosti.

Táto optika, myslím si, dovoľuje porozumieť Cígerovmu úsiliu formulovať komplexnú *lekársku teóriu človeka*, ktorej jadrom je „teória človeka a v nej *filozofia osobnosti* s vyjadrením *typickosti ľudského charakteru*, značiacej jeho adekvátnosť k podstatnej vývinovej tendencii druhu a spoločenského bytia“ ([7], 118). Toto Cígerovo stanovisko zohráva kľúčovú úlohu v lekárskej etike najmä vtedy, keď sa Cíger detailnejšie zaoberá problematikou vedomia a človeka ako osoby (pozri [8], 55).

Teória osobnosti, hypotéza kvalitatívnej normality osobnosti a otázka mravnej normativity človeka ako regulatívneho ideálu. Za osobitne podnetné pokladám tiež Cígerove myšlienkové názory (prekračujúce rámce marxistických dobových interpretácií), ktoré sa týkajú problematiky vzťahu osobnosti a mravnosti. Jeho hlavným zámerom bolo špecifikovať určujúce kritérium, *normatívny faktor* osobnosti, ktorý by však nebol už iba záležitosťou takpovediac *zdravia* človeka, ale predovšetkým záležitosťou *štruktúry osobnosti v jej druhovej typickosti*, ktorá predstavuje *kvalitatívnu normu osobnosti*. Na tejto pôde Cíger formuloval svoju metodologickú hypotézu kvalitatívnej, t. j. *ľudsky špecifickej normality* a rozvinul otázku systému znakov typického charakteru, pričom ústredným sa stala *mravná normativita* človeka, ktorá je znakom *normality človeka*.

Cígerových východiskovým presvedčením je idea, že interpretácia požiadavky mravnej normativity je vždy spojená s vývojom ľudského druhu a spoločnosti, lebo iba v tomto spojení spočíva základný *normotvorný faktor*, chápaný aj ako princíp nomotetickej, vývinovo zákonitej, kvalitatívnej normality ([10], 209). Na základe predchádzajúcich úvah o seberealizácii človeka nás teraz nemôže prekvapiť, že Cíger jednoznačne otvoril priestor nielen porozumeniu individuálnej tendencie človeka žiť plnohodnotne (a teda aj v súlade s vlastným ja či systémom-ja), ale tiež porozumeniu jeho *druhovej typickosti* ako *regulatívneho ideálu kvalitatívne normálneho človeka* ([10], 271) v konkrétnej historickej zakotvenosti a v súvisi s ponímaním *mravného normatívneho faktora*, ktorého znakom je mravná identita človeka. Prejavilo sa to najmä v prácach *Normalita a mravnosť osobnosti*, *Úvahy o osobnosti*, *Logika a norma osobnosti*.

Záver. Plne si uvedomujem, že moja snaha podať komplexnejší a plastickejší pohľad na Cígerovu tvorbu, ale najmä zhodnotiť inšpiratívny prínos jeho myslenia je iba čiastočná. Moja recepcia Cígerovho diela je z výskumného hľadiska tiež iba na začiatku, hoci moje osobné kontakty s ním boli kolegiálne i ľudsky dlhoročné. Možno práve tie mi pomohli akoby v *spätnom zrkadle* s odstupom času porozumieť niektorým relevantným problémom, ktoré Cíger vo svojich viacerých monografických prácach nastolil a tematizoval naozaj svojsky, originálne, ba i záhadne a občas len v náznakoch a neúplne.

Napriek tomu si dovoľím tvrdiť, že Cígerove karteziologické skúmania, a najmä úvahy o etike a morálke v dobe, ktorá vonkoncom nebola naklonená slobodnému skúmaniu danej problematiky (vzhľadom na oficiálne deklarovanú potrebu jednoznačného rozvíjania marxistickej etiky a ideálov socialistickej a komunistickej morálky), a teda neposky-

tovala ani dostatočne *nezávislý* priestor na formulovanie *odideologizovaných* názorov, majú nezastupiteľné miesto v rozvoji filozoficko-etického myslenia u nás. Významná sa mi javí Cígerova schopnosť implicitne vo svojej tvorbe vyjadriť kritiku ideologicky podfarbenej interpretácie morálky a nespokojnosť s takými prejavmi jej chápania, ktoré presadzovali pozíciu úzko triedneho a stranického charakteru. Nestal sa teda epigónom doby, ale rozvíjal vlastné myslenie, šiel *vlastnou cestou*, aj keď na pozadí veľkého filozofického odkazu R. Descarta. Z tohto zorného poľa predstavuje Cígerov odkaz bohatý inšpiračný zdroj súčasného myslenia o človeku, o jeho ľudskej prirodzenosti, jeho osobnosti a mravnosti na ceste vlastnej sebarealizácie.

J. Cíger si plne uvedomoval, že filozofické poznanie nemôže vyčerpať hĺbku a šírku bytia, ktoré človeku odkrýva, ale nádejne konštatoval, že dostupným cieľom filozofie je „praktický účelný skutok, primeraný filozofickej kvalite človeka, teda skutok etickej formy“ ([15], 204 – 205). Môžem preto uzavrieť, že významnou platformou Cígerom prezentovanej filozofickej pozície nie je iba bezúčelné konštatovanie toho, ako sa veci majú, resp. aké by mali byť, ale kladenie dôrazu na hlbšie odkrývanie zmyslu bytia, vecí, hodnôt života, vzťahov, na rehabilitovanie určitého praktického používania filozofického poznania.

LITERATÚRA

- [1] BODNÁR, J.: René Descartes. In: Descartes, R.: *Rozprava o metóde. Pravidlá na vedenie rozumu*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1954, s. 5 – 22.
- [2] CÍGER, J.: Problém existenčného kontinua ako reálnej identity. In: *Philosophica Slovaca I*. Bratislava: SAVU 1946, s. 104 – 137.
- [3] CÍGER, J.: Pamiatke René Descarta. In: *Nové slovo*, III, 1946, č. 15, s. 9 – 11.
- [4] CÍGER, J.: Enigmatický Descartes. In: *Filozofia*, 22, 1967, č. 1, s. 41 – 59.
- [5] CÍGER, J.: *Normalita a mravnosť osobnosti*. Bratislava: Epoque 1970.
- [6] CÍGER, J.: K chápaniu substancie u Descarta a Spinozu. In: *Filozofia*, 32, 1977, č. 4, s. 413 – 433.
- [7] CÍGER, J.: Systém medicíny a filozofická kultúra lekára. In: *Filozofia a medicína*. Martin: Osveta, 1977, s. 103 – 126.
- [8] CÍGER, J.: Vedomie, osobnosť a lekárska prax. In: *Filozofia a medicína*. Martin: Osveta 1977, s. 55 – 67.
- [9] CÍGER, J.: Medicína a jej eticko-psychologická problematika. In: *Ideológia, morálka a medicína*. Martin: Osveta 1979, s. 67 – 88.
- [10] CÍGER, J.: *Úvahy o osobnosti. Sebapoznanie a kultúra*. Bratislava: Pravda 1981.
- [11] CÍGER, J.: *Logika a norma osobnosti*. Martin: Osveta 1984.
- [12] CÍGER, J.: O knihe a jej autorovi. In: Descartes, R.: *Princípy filozofie*. Bratislava: Pravda 1987, s. 5 – 40.
- [13] CÍGER, J.: Civilizačná podstata a problém koncepcnosti. In: Balážová, J. – Kollár, K. – Pichler, T. (eds.): *Súčasná podoba filozofie a filozofovania na Slovensku*. Zborník príspevkov z 1. kongresu slovenskej filozofie (10. – 11. novembra 1995). Bratislava: Infopress 1996, s. 9 – 23.
- [14] CÍGER, J.: Problém Descartovej enigmy. In: Leško, V. (ed.): *Descartes a súčasnosť. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Šafaríkanae*. Prešov: FF UPJŠ v Košiciach 1996, s. 29 – 42.
- [15] CÍGER, J.: *Enigmatický Descartes: O princípoch univerzálnej vedy*. Martin: Matica slovenská 1999.

- [16] LEŠKO, V.: Cígerov Descartes alebo zápas o filozofiu. In: Lalíková, E. – Szapuová, M. (eds.): *Podoby filozofovania včera a dnes*. Bratislava: Iris 2009, s. 229 – 235.
- [17] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Eticko-psychologická rovina chápania mravnosti a osobnosti v myslení Juraja Cígera. In: Gluchman, V. (ed.): *Kontexty a podoby morálky nedávnej minulosti*. Prešov 2007, s. 143 – 152.
- [18] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Slovenský región. Juraj Cíger (1914 – 2005). In: Remišová, A. (ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram 2008, s. 812 – 820.
- [19] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Morálny rozmer osobnosti a jej hodnotové orientácie (Z tvorby J. Cígera a V. Brožíka). In: Plašienková, Z. – Rembierz, M. (eds.): *Spoleczeństwo – kultura – moralność*. Bielsko-Biala 2008, s. 251 – 263.
- [20] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Rozkrývanie perspektív praktickej filozofie v tvorbe J. Cígera a E. Farkašovej. In: Lalíková, E. – Szapuová, M. (eds.): *Podoby filozofovania včera a dnes*. Bratislava: Iris 2009, s. 237 – 253.
- [21] SIVÁK, J.: Slovenský neokartezián Juraj Cíger. In: *Filozofia*, 61, 2006, č. 2, s. 157 – 160.
- [22] ZIGO, M.: Za profesorom Jurajom Cígerom. In: *Filozofia*, 61, 2006, č. 2, s. 179 – 180.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/0066/10.

doc. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
818 06 Bratislava 1
SR
e-mail: zlatica.plasienkova@phil.uniba.sk