

**SOCIÁLNA PATOLÓGIA – FILOZOFICKÝ POJEM,
ALEBO ZLE ZVOLENÁ METAFORA?**

ANTON VYDRA, Trnava, SR

VYDRA, A.: Social Pathology: Philosophical Notion, Or Incorrectly Chosen Metaphor?
FILOZOFIA 70, 2015, No. 9, pp. 693-702

The notion of social pathology has become a common term which is being used very broadly: in common speech as well as in academic discussions. The paper focuses on the historical development of this notion. The author explores its usage from the early meaning of the term in medical vocabulary (Jean François Fernel in the 16th century) through its application in the area of morality by Kant (pathology as a moral passivity, non-practical and thus immoral behaviour) to Herbert Spencer's ideological extrapolation of the notion to the social sphere (thereof the broad usage of the term). The critical contribution was offered by Georges Canguilhem, who emphasized unscientific features of Spencerian shift and also critically referred to its consequences. He suggested the substitution of the metaphor based on organism-like picture of society by some new, more adequate metaphor, e.g. the metaphor of the *invention* of a harmonious and well-running mechanism or machine (i.e. society), which would be tested by heroes, i.e. people who are able to overcome outdated norms of the society. According to Canguilhem, rather than therapists of society we need social heroes. Canguilhem's intention was not to interdict using metaphors on the whole, but to use them as critically as possible.

Keywords: Social Pathology – Medicine – Morality – Sociality – Criticism – G. Canguilhem

1. Krátky úvod k pojmu patológie. O čom hovoríme, keď je reč o patológiách modernej či akejkolvek inej spoločnosti? Pôvodne akademicky zamýšľaný pojem, resp. jeho analógia zľudovela, a preto sa často stretávame s tým, že niekto používa výrazy ako „chorá spoločnosť“, „spoločenské neduhy“, „choré zákony“ a podobne. No existuje vôbec niečo také ako sociálna patológia, ktorá by sa venovala skúmaniu tzv. spoločenských chorôb? A existujú vôbec nejaké spoločenské ochorenia?

Napriek tomu, že model sociálnej patológie zaznamenal svoj najväčší rozmach v 19. storočí, svoju renesanciu zažil aj v sociológii 60. rokov 20. storočia, najmä v súvislosti s hitlerizmom a stalinizmom (Büchs 2007, 4497), a viac než len záblesky jeho niekdajšej slávy sa zakorenili aj v bežnom jazyku, pričom sa stali takými prirodzenými, že pretrvávajú dokonca aj v akademickom diskurze.¹

¹ O kritický komentár k používaniu pojmu sociálnej patológie sa u nás pokúsil Peter Ondrejko v texte *Sociálna patológia, alebo deviácia?* Navrhuje síce buď zmeniť obsah pojmu sociálnej patológie, alebo považovať sociálnu patológiu za dôsledok sociálnej deviácie, no s pojmom *de facto* aj naďalej pracuje,

Pozrime sa na diela štyroch autorov, z ktorých každý pracuje s pojmom patológie vlastným spôsobom: Najprv sa krátko pristavím pri Jeanovi Fernelovi, ktorý zrejme ako prvý použil výraz „patológia“, Immanuel Kant spôsobil prvý významový posun, keď pôvodne medicínsky pojem zaviedol do oblasti morálky, Herbert Spencer nesie zodpovednosť za ďalší posun smerom k sociálnej sfére a Georges Canguilhem sa ukázal ako kritik takejto extrapolácie.

Samotné slovo *patológia* ako pomenovanie vedy, ktorá sa zaoberá chorobami, sa prvýkrát objavuje pravdepodobne až v 16. storočí. Práve francúzsky lekár Jean François Fernel (1497 – 1558) rozčlenil svoj systematický traktát *Universa Medicina* (1567) na tri knihy s názvami „Physiologia“, „Pathologia“ a „Therapeutica“. Kniha o patológii bola v roku 1646 samostatne preložená aj do francúzštiny (Fernel 1646).² Fernel hneď v úvodnej časti hovorí o tom, že choroby sú afekciou (gréckym ekvivalentom latinského *affectus* je podľa neho zrejme slovo *diathesis*, ktoré označuje predispozíciu, vrodený alebo získaný sklon, náchylnosť na určité ochorenie). No choroby sú podľa neho takisto trápením, a preto ich spája aj s gréckymi slovami *pathos* alebo *pathéma* (Fernel 1597, 334; Fernel 1646, 3). Choroby (afekcie) ako to, čo postihuje telo a spôsobuje jeho pasívnosť, pričom človek sa stáva pacientom, stoja navyše podľa Fernela *proti prírode a jej poriadku* (*affectiones contra naturam sunt*). V texte je takisto reč o poruchách, poryvoch či výkyvoch (*perturbationes*; vo francúzskom, karteziánsky znejúcom preklade: *les passions de l'âme*), akými sú strach, smútok alebo hnev a ktoré Fernel nazýva *animi affectiones*, chorobami duše (vo francúzštine *affections de l'esprit*) (Fernel 1597, 335; Fernel 1646, 4). Zaiste, tieto slovné spojenia provokujú k hľadaniu súvislostí medzi Fernelom a Descartom, no touto témou sa tu nebudeme zaoberať. Spomeňme len to, že Descartes, ktorý, ako sa zdá, dobre poznal Fernelovo dielo, nespomína vo *Vášňach duše* (z roku 1649) jeho meno ani raz, ale v liste adresovanom holandskému lekárovi Vopiscovi Fortunatovi Plempiovi z 15. februára 1638 (čiže ešte pred francúzskym prekladom Fernelovej knihy!) odkazuje na konkrétne miesto Fernelovej *Patologie* (Descartes 1897 [AT II], 533).³

Pre nás je dôležité skôr to, že Fernelova patológia zahŕňala skúmanie tak fyzických, ako aj psychických ochorení, čiže súčasne fyziopatológiu i psychopatológiu. S prvým vážnejším posunom významu patologického však prichádza až Immanuel Kant.

pretože „sa pojem sociálnej patológie natoľko zaužíval, že jeho používanie je dnes celkom bežné a bolo by značne problematické pokúsiť sa o zmenu v jeho používaní“ (Ondrejko 2001, 401). V texte spomína, že Klaus Dörner považoval pojem sociálnej patológie „za vedecky celkom neudržateľný“. Opatrnosť pri používaní pojmu sociálnej patológie vyjadril v nedávnom rozhovore vo *Filozofii* aj Axel Honneth, hoci s termínom takisto naďalej pracuje a rozlišuje „sociálnu patológiu prvého a druhého stupňa“ (Dunaj, Suvák 2014, 887). V prípade predstaviteľa Frankfurtskej školy to však nie je ničím prekvapujúcim, keďže táto škola má veľký podiel na popularizácii tohto pojmu.

² Celý názov knihy: *La pathologie de Jean Fernel, premier médecin de Henry II. Roy de France. Ouvrage très utile à tous ceux qui s'appliquent à la connoissance du corps humain*.

³ Descartes viedol s Plempiom dlhotrvajúci spor o cirkulácii krvi a o jej vysvetlení u Harveyho, ktoré Plempius pripustil až v roku 1647. Otázkami krvného a cievného systému sa zaoberá aj v tomto liste.

2. Kant a morálny pojem patológie. V *Kritike čistého rozumu* sa s pojmom patologickeho stretávame v Transcendentálnej analytike v rámci Antinómií čistého rozumu. Kant na jednom mieste uvažuje o slobode: „Sloboda v praktickom zmysle je nezávislosť vôle [= *moci rozhodovať sa*] od *donucovania* popudmi zmyslovosti. Lebo vôľa je vtedy zmyslová, keď je *patologicky podnecovaná* [= *postihnutá, afektovaná, podráždená*] (pohnútkami zmyslovosti). Keď ju možno *patologicky vynucovať*, nazýva sa *zvieracou* (*arbitrium brutum*). Hoci je ľudská vôľa *arbitrium sensitivum*, nie je *arbitrium brutum*, ale *liberum*, lebo jej činnosť nepodnecuje nevyhnutne zmyslovosť, avšak človek sám má schopnosť určovať sa nezávisle od donucovania zmyslovými podnetmi“ (Kant 1979a, 340-341).⁴

Immanuel Kant



0.5.2018

praktická, a nie *patologická* láska, ktorá je zakotvená vo vôle, a nie v citovej náchylnosti, v zásadách konania, a nie v rozplývajúcej sa účasti“ (Kant 1990b, 63).

No až v *Kritike praktického rozumu* je protiklad praktického a patologickeho u Kanta zrejme najfrekvencovanejší a patologicke ovplyvňovanie zmyslovosťou, telesnosťou, subjektívnymi pocitmi, sklonmi či pohnútkami neustále upozorňuje na svoju odlišnosť od praktického, nepodmieneného morálneho konania. Preto je tu láska k Bohu ako náklonnosť, keď by bol Boh chápaný ako predmet zmyslov, nielen nemožná, ale označuje sa

Viac-menej rovnakými slovami to Kant opisuje aj neskôr v Transcendentálnej metodológii, kde navyše dodáva, že všetko, čo súvisí so slobodnou vôľou (*arbitrium liberum*), ktorej pohnútkami je len to, čo si môže predstaviť iba rozum, sa nazýva *praktickým* (Kant 1979a, 480).⁵ Čiže opakom patologickeho (a teda pasívneho, resp. závislého od podnetov zmyslovosti) je tu praktické; a praktické u Kanta vždy súvisí s morálnym konaním, ktoré neočakáva zásluhy, lebo koná z povinnosti; bráni sa sklonu či náklonnosti (ak si spomenieme na Fernelovo *affectus*) upadať do otroctva zmyslovosti. V *Základoch metafyziky mravov* v tomto zmysle píše o biblickom prikázaní lásky, že „nie je možné prikazovať lásku ako náklonnosť, ale konať dobro z povinnosti, keď k tomu zároveň nepopudzuje nijaká náklonnosť, ba ak sa tomu vzpiera prirodzená a nezdolná nechť, je to

⁴ A533-534/B561-562.

⁵ A802/B830.

opäť ako *patologická láska*, zatiaľ čo láska k Bohu ako povinnosť je označená ako *praktická láska* (Kant 1990a, 102-103).

Vidíme teda, ako Kant týmto posunom zmenil význam patologického jeho vsunutím do oblasti morálky, hoci sa pritom neodvolával na pôvodný medicínsky význam tohto pojmu. S medicínskym pojmom patológie sa však uňho stretávame neskôr v *Spore fakúlt*, a to aj napriek tomu, že aj tu je spomínaný protiklad latentne prítomný, keďže medicínska veda (či skôr terapia) sa tu stotožňuje s praktickou filozofiou. Kant vraví, že „medicínska veda je *filozofická* vtedy, keď číra moc ľudského rozumu zvládať jeho zmyslové pocity pomocou sebou predpísaných zásad určuje jeho spôsob života“ (Kant 1979b, 181-183). Ak to medicína robí pomocou iných prostriedkov (liekmi alebo chirurgiou), tak je podľa neho empirická a mechanická. Kant zrejme používa tieto výrazy preto, aby v texte nekolidovali s medicínskym významom patologického, hoci adjektívum *mechanický* sa zdá byť v súlade s Kantovým morálnym významom patologického.

Praktické je u Kanta vždy normatívne, spojené so zákonodarstvom a normotvorbou, zatiaľ čo patologické je prejavom pasívneho, zmechanizovaného, závislého, otrockého (rozumej: nekritického) podriaďovania sa zákonom, normám, pravidlám či príkazom stanoveným zvonka a vopred. Kant ide ešte ďalej a rozlišuje medzi tým, že sa niekto dobre vyzná v logických pravidlách a vie ich správne používať, a tým, že niekto logické pravidlá priamo vytvára. Prvý prístup je podľa Kanta otrocký a mechanický a filozof je tu skôr *umelec rozumu* alebo *filodox*, druhý prístup je normatívny a filozof tu vystupuje priamo ako *zákonodarca* (Kant 1992, 537).⁶

Podobne v spise *O výchove* hovorí Kant o mechanickom výchovnom umení, keď rodičia pripravujú deti napodobňovaním mravov (etikety) iba preto, „aby sa hodili do prítomného sveta, hoci je skazený“, „aby sa ich deti vo svete dobre uplatnili“, no nevenujú dostatočnú pozornosť tomu, aby v dieťati rozvíjali vlohy pre morálne konanie (*Moralität*), ktoré sa zameriava na ľudstvo ako geohistorický celok (výchova dieťaťa k svetoobčianstvu) (Kant 1931, 39-40). Kant tvrdí, že v mravnej výchove dieťaťa treba síce začať s mechanickým cvičením a drilom, doslova hovorí o drezúre, ktorú odvodzuje od anglického *to dress* (obliekať sa), no takisto dodáva, že tým sa praktická (morálna) výchova nekončí, lebo inak by bola len vycvičením dieťaťa v etických pravidlách na spôsob „slepého mechanizmu“ tzv. normálnych škôl (Kant 1931, 44). Kant preto môže o svojej dobe kriticky poznamenať, že „žijeme v období disciplinovania, kultivovania a civilizovania, no ešte ani zďaleka nie v období moralizovania“ (Kant 1931, 43; pozri aj Kant 1996, 67).

Ak sa vrátíme k pojmu patologického, môžeme uzavrieť, že Kant ho síce posunul do oblasti morálky, no o jeho ďalší významový posun do sociálnej oblasti sa v plnej miere zaslúži až Herbert Spencer.

⁶ Touto témou som sa bližšie zaoberal v prednáške „Norma a normálne: Canguilhem a Kantovo rozlíšenie školských a svetských pojmov“ na konferencii *Canguilhem et la pensée du vivant* (Praha, 25. 11. 2014).

3. Spencer a sociálna fyziológia, patológia a terapia. Spencer nemal veľké pochopenie pre Kantovu etiku povinnosti. V eseji „The Ethics of Kant“ z roku 1888 si posmešne kladie rečnícku otázku, či by sa ešte našiel niekto, kto by bol ochotný žiť vo svete Kantových morálne konajúcich ľudí, na ktorú hneď aj odpovedá, že taký svet by bol pre nás neznesiteľný (Spencer 1891a, 212-213). Kantovo používanie výrazu *patológia* Spencer vo svojej eseji vôbec neberie do úvahy, a predsa práve on sa postaral o rozšírenie pojmu patologického do sociálno-mravnej oblasti.

Viac než tridsať rokov pred esejou o Kantovi hovorí v knihe *Social Statics* z roku 1851 najskôr o tom, ako sa v jeho dobe pristupuje ku skúmaniu morálnych zákonov. Spencer pripodobňuje súdobých moralistov ku geometrom, ktorí sa zaoberajú len rovnými priamkami, presnými kruhmi či elipsami a nevšímajú si krivé a neštandardizované tvary. Aj moralisti sa podľa neho zaoberajú len *rovným* človekom. Výraz „*straight* man“ je tu použitý ambivalentne – označuje nielen vyrovnaného, vzpriameného človeka, ale aj normálneho človeka. Normálne tu odkazuje na to, čo je kolmé na rovinu – na rozdiel od toho, čo sa od danej roviny odkláňa, čo je krivé či kľukaté.⁷ Spencerom kritizovaný moralista teda „opisuje, ako sa správa rovný človek; ukazuje, v akom vzťahu je rovný človek k iným rovným ľuďom; ukazuje, ako sa utvára spoločenstvo rovných ľudí. Problém, v ktorom tvorí jeden z prvkov množiny *krivý* človek, je preňho neriešiteľný“ (Spencer 1892, 25-26).

Spencer tu však vyslovuje dôležité vety, ktoré treba odcitovať vcelku: „Túto myšlienku možno azda najvhodnejšie posilniť využitím vedy o animálnom človeku, aby sme ním ilustrovali, čím je veda o morálnom človeku. Fyziológia sa definuje ako usporiadaný výklad fenoménov telesného života. Zaoberá sa funkciami našich jednotlivých orgánov v ich normálnom stave. Poukazuje na vzájomnú závislosť vitálnych činností a opisuje stav vecí, ktorý utvára dokonalé zdravie. Chorobu vôbec nepripúšťa, a preto ani nemôže riešiť nijakú otázku, ktorá by sa jej týkala. Na otázky Čo je príčinou horúčky? alebo Aký je najlepší liek proti nachladnutiu? nepozná fyziológia nijakú odpoveď. Tieto veci sú mimo oblasti jej záujmu. Ak by na ne odpovedala, nebola by už fyziológiou, ale patológiou či terapiou. A práve tak je to aj so skutočnou morálkou, ktorú možno celkom dobre nazvať morálnou fyziológiou. Tak ako jej obdoba ani ona nemá nič do činenia s chorými činnosťami ani s nepríčetným správaním. Zaoberá sa len zákonmi normálnej humanity a nepripúšťa zlé, zvrátené či narušené správanie“ (Spencer 1892, 26).

Extrapolácia „vedy o animalite človeka“ na morálnu oblasť je u Spencera opísaná ako analógia bez toho, aby sa Spencer zaoberal jej legitimitou. Ak sa fyziológia zaoberá normálnymi stavmi a nejaví záujem odpovedať na otázky týkajúce sa chorôb a ak sa tradiční moralisti podobne ako fyziológovia a geometri zaoberajú len normálnou humanitou, tak ich protikladom sú patológia vitálnych fenoménov, morálna patológia a akási geometria neštandardizovaných, pokrivených tvarov. Pričom krivé a pokrivené tu nemusí byť takým eminentne; stačí, že to nie je celkom rovné; alebo inak: že to nie je úplne ideálne. Takisto treba dodať, že animálne sa tu extrapoluje na sféru, ktorá u Spencera, ako sa zdá,

⁷ Z čisto jazykového hľadiska možno podotknúť, že adjektívum *krivý* má svoje moralistické významové uplatnenie aj v slovenčine: *krivý* človek, *pokrivený* charakter, *pokrivené* svedomie a podobne.

zahŕňa tak morálku, ako aj psychické správanie, čiže nejde len o slobodne motivované činy, ale aj o také psychické fenomény, akým je napríklad duševná choroba. Morálne a psychické tu teda nie sú jasne odlišené: morálne *zvrátené* a psychicky *narušené* správanie patria do tej istej množiny.

Existencia zla (pričom anglický výraz *evil* označuje v 18. storočí ešte stále tak zlo, ako aj chorobu – podobne ako slovo *mal* vo francúzštine) vyplýva podľa Spencera z toho, že sa konštitúcia (usporiadanie, stav, ústava...) ⁸ neadaptovala na podmienky či nové okolnosti. Ľudia podľa Spencera trpia mnohými zlami (v tomto prípade morálnymi chorobami) práve preto, že sa ešte plne neadaptovali na sociálny stav (Spencer 1892, 30). Adaptácia je podľa Spencera progres a regres – ako je presvedčený – nie je náhoda, ale nevyhnutnosť (Spencer 1892, 31).

Evolucionistický a biologický slovník u Spencera nie je nijako prekvapivý. Jeho konkrétne príklady analógií medzi vitálnym a sociálnym sú volené sugestívne a javia sa na prvý pohľad ako celkom racionálne. Keď napríklad v eseji „The Social Organism“ hovorí o krvi a krvnom obeh, analogicky ho prepojí s obehom peňazí a komodít v spoločnosti (mimochodom, rovnaký model použije aj na vysvetlenie vzniku železničných tratí) (Spencer 1891b, 294). Vysvetlenie toho, ako je zostavený a ako funguje normálny sociálny organizmus, je teda vecou sociálnej fyziológie. Ako sme však videli, Spencer nezostáva len pri tom a chce brať do úvahy aj abnormálne fenomény spoločnosti, ktorých opisu, vysvetleniu príčin a nachádzaniu liekov či náprav (anglické *remedy* označuje liečivo i nápravu, resp. nápravný prostriedok) by sa analogicky mala venovať sociálna patológia a sociálna terapia. Odkaz na členenie Fernelovej *Universa Medicina* je tu viac než zjavný.

No Spencerove analógie siahajú aj ďalej, keďže analógiou modelu zákonodarcov sú podľa neho lekári. Spencer píše: „Lekár, ktorý po rokoch štúdia nadobudol kompetentné poznanie fyziológie, patológie a terapie, sa neberie právne na zodpovednosť za to, že nejaký človek zomrie počas jeho liečby: pripravil sa najlepšie, ako vedel, a vykonal to najlepšie, ako usúdil. Podobne zákonodarcu, ktorého opatrenia priniesli zlo namiesto dobra, a to aj napriek rozsiahlym a metodickým skúmaniam, ktoré mu pomohli prijať rozhodnutie, nemožno brať ako niekoho, kto sa dopustil niečoho viac než chyby úsudku. Naopak je to so zákonodarcom, ktorý je celkom či z veľkej časti neinformovaný, pokiaľ ide o súbor faktov, ktoré musí preveriť ešte pred svojím stanoviskom k predkladanému zákonu, nech by mal tento zákon akúkoľvek hodnotu. Ak napriek tomu pomôže presadiť takýto zákon, nemožno ho – ak je výsledkom zákona bieda a umieranie – zbaviť viny o nič viac než pomocníka v lekárni, ktorý zapríčinil smrť liekom, ktorý predpísal bez znalosti (Spencer 1892, 368).“

Ak teda zákonodarca-lekár urobil všetko, čo mohol, aby sa čo najviac vzdelal v tom, ako vyzerá normálna spoločnosť (sociálna fyziológia), aké sú príčiny jej chorôb (sociálna

⁸ Canguilhem napríklad uvádza, že pojem konštitúcie naozaj dobre vyhovoval tak biológii, ako aj sociálnej oblasti (Canguilhem 2002a, 103-104). Keďže v biológii sa používali výrazy ako „republika buniek“, predpokladala sa aj akási protokonštitúcia, protoústava buniek.

patológia) a ako ich možno liečiť (sociálna terapia), tak ho podľa Spencera nemožno obviňovať z toho, že občas aj dobre mienený a s najväčším úsilím premyslený zákon spôsobí utrpenie a bolesť. No a táto posledná analógia je zároveň aj vodou na mlyn kritiky spencerizmu, na ktorú sa zameriava Georges Canguilhem.

4. Canguilhemova kritika spencerizmu. V prvom rade treba povedať, že pre Canguilhema predstavuje Spencer exemplárny príklad vedeckej ideológie. V štúdiu „Čo je vedecká ideológia?“ obsiahnutej v zväzku *Ideológia a racionalita v dejinách vied o živote* na jeho adresu poznamenáva: „Spencer si myslí, že dokáže formulovať mechanický zákon univerzálneho vývoja postupnými diferenciáciami v evolúcii od jednoduchého k zložitému. [...] O tomto evolučnom zákone Spencer výslovne vyhlasuje, že k nemu dospel zo všeobecním princípov embryológie Karla Ernsta von Baera (*Über Entwicklungsgeschichte der Thiere*, 1828). Publikovanie *Pôvodu druhov* v roku 1859 Spencera iba utvrdilo v presvedčení, že jeho systém všeobecnej evolúcie sa vyvíja na tej istej rovine vedeckej platnosti ako darwinovská biológia. No aby Spencer dodal evolučnému zákonu punc vedy apodiktickejšej, než bola nová biológia, vyžíval sa v tom, že v dôsledku nestálosti homogénneho vyvodzoval fenomén evolúcie zo zákona zachovania sily. Každému, kto sleduje Spencerovu myšlienkovú dráhu v postupnom vypracovávaní jeho diela, sa ukazuje, že mu najskôr von Baerova a potom Darwinova biológia poskytli vedeckú garanciu projektu sociálneho inžinierstva v priemyselnej anglickej spoločnosti 19. storočia: zdôvodnenie slobodného podnikania, tomu zodpovedajúceho politického individualizmu a konkurencie“ (Canguilhem 2015, 45-46). Spencerova vedecká ideológia spočívala v tom, že chcel svoje politické presvedčenia podporiť v tom čase najprestížnejšou vedeckou teóriou, pričom vôbec nedbal na to, že teória evolúcie nevznikla ako politologický explanačný model.⁹ Podporovať totiž politické, morálne či sociálne presvedčenia závermi a metódami špeciálnych vied znamená prekračovať vymedzené pole ich skúmania, resp. zneužívať tieto vedy na zdôvodnenia, ktoré presahujú rámec toho, čím sa dané vedy zaberajú.¹⁰

V tom napokon spočíva aj Canguilhemova nedôvera či skôr opatrnosť vo vzťahu k mnohým simplifikujúcim pokušeniam prechádzať zľahka od vitálneho poriadku k sociálnemu poriadku *et vice versa* (Canguilhem 2002a, 102). To, že je tento analogický model explicitný u Spencera, je zrejmé. No Canguilhem odkazuje aj na jedno miesto z *Kritiky súdnosti*, kde sa s podobnou analógiou – ako vraví – *unáhlil* aj Kant, hoci bežne sa jej skôr vyhýbal. Ide o poznámku v § 65, v ktorej Kant naozaj hovorí o tom, že v prí-

⁹ Práve tak tomu Spencer rozumel, keď hovoril o prechode od homogénneho k heterogénnemu v evolučnom pohybe (Spencer 1901, 47-49). To sú zjavne aj miesta, na ktoré odkazuje Canguilhem. V podobnom duchu Spencer píše, že od prvotných povolaní sa vývoj uberať smerom k rozrôzneniu povolaní až k postupnej industrializácii (Spencer 1901, 604).

¹⁰ Podobne sa k ideológiám nedávno vyjadril aj František Novosád: „Ideológie chcú predovšetkým posilniť svoju vážnosť tým, že deklarujú svoju spätosť s vedami“ (Novosád 2014, 69). V inom svojom texte hovorí o ideológiách ako o „typicky parazitných útvaroch“: „môžu sa ‚priživovať‘ na náboženstve, filozofii, vede, dokonca aj na umení“ (Novosád 2006, 10).

pade pretvorenia jedného veľkého národa na štát sa „veľmi vhodne použilo slovo *organizácia* často na zriadenie úradov atď., a dokonca aj celého štátneho telesa“ (Kant 1975, 176; § 65, poznámka; pozri aj Canguilhem 2002b, 327).¹¹ Politickí a sociálni teoretici, ktorí tento obraz používali, tým podľa Canguilhema poskytovali určitý argument politickej praxi – argument, ktorý sa neskôr ukázal ako nebezpečný a ktorý sa inverzne a nešťastne stal aj zavádzajúcim obrazom pre samotnú biológiu, keď sa biologické vysvetľovalo spoločenským: republika buniek, bunkový štát, sociálny život buniek atď. (Canguilhem 2002a, 102-103).

No problém, ktorý tu podľa Canguilhema dominuje, súvisí najmä s obrazom sociálneho teoretika (ale aj politika) ako terapeuta sociálnych chorôb. Podľa Canguilhema je totiž vzťah medzi chorobou a liekom/nápravou (*remède*) v prípade organizmu iný ako v prípade spoločnosti: Zatiaľ čo bežní lekári sa vedia celkom dobre zhodnúť na tom, ako vyzerá ideálny stav organizmu (čiže zdravý stav), a o tomto stave nemajú dôvod diskutovať (diskutuje sa o chorobách a o liekoch, ktoré by „navrátili“ zdravie), „lekári“ takzvaných spoločenských chorôb naopak o ideáli či norme, ktoré má sociálna reforma ešte len zaviesť, hojne diskutujú. Skrátka, v prípade „lekárov spoločenských chorôb“ sa zhoda, pokiaľ ide o „spoločensky zdravý stav“, hľadá len ťažko, a práve preto je ich základným problémom (Canguilhem 2002a, 106-108). V prípade organického poriadku je pre nás nevyriešenou otázkou choroba (najmä tá, ktorú nedokážeme úspešne liečiť), v prípade spoločenského poriadku je naopak nevyriešenou otázkou to, čo sa tu nazýva „sociálnym zdravím“.

5. Záver. Ako sa teda postaviť k používaniu výrazu *sociálna patológia* a k jeho odvodeninám? Ak sme patológiu mohli vidieť ako vedecký pojem, tak to bolo v medicíne. Ak sme ju videli ako filozofický pojem, tak to bolo v Kantovej morálke. Ako metafora či analógia (a nie ako operatívny či provízorný pojem vedcov) vystúpila do popredia najzjavnejšie u Herberta Spencera, no, ako sme mohli vidieť, Canguilhem pomerne jasne preukázal, že takto zvolená metafora má aj svoje ideologické pozadie a filozof by mal byť opatrný pri jej používaní, nehovoriac o jej nadužívaní v iných oblastiach humanitných vied, kde sa humanitní vedci neraz považujú za „lekárov“ spoločenských chorôb.¹²

Stávať sa pri tematizovaní sociálnych fenoménov do úlohy lekára môže byť síce väbivé, no môže nám to aj zamedziť prístup k riešeniu sociálnych konfliktov a nedostatkov.

¹¹ Kant v *Ideí ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* hovorí na jednej strane o vytváraní stavu, ktorý sa raz bude môcť „udržiavať“ tak ako akýsi *automat*“, no vzápätí na druhej strane hovorí aj o rozvinutí zárodokov občianskeho zriadenia (Kant 1996, 66-67; k *zárodokom* sa vyjadruje aj na s. 72).

¹² O tom, že podobné používanie medicínskeho slovníka je stále živé a aktuálne, svedčí aj nedávno publikovaný článok v denníku *SME* „Čakanie na zázrak našim školám nepomôže“, ktorý končí obrazným vyjadrením: „Ide predsa o vzdelávanie, ktoré patrí medzi podstatné ústrojenstvá v organizme štátu. Tak ako v prípade organizmu aj v školstve platí, že ak je diagnóza vážna, liečba môže byť postupná a zdĺhavá a nevyrieši ju jedna zázračná pilulka“ (Nuhlíček, Sloboda 2015). Isteže, jedna pilulka, zázračnejšia či menej zázračná, naozaj nestačí, no na vysvetlenie situácie vo vysokom školstve nepostačí ani analógia s diagnostikou a liečbou.

Ak už na vysvetlenie spoločnosti potrebujeme nejakú analógiu, Canguilhem navrhuje, že by bolo azda adekvátnejšie – nech to bude znieť akokoľvek šokujúco – použiť obraz vynálezu stroja, sociálneho zariadenia či mechanizmu,¹³ ktorého normálnym stavom je jeho harmonickosť a funkčnosť, pričom túto funkčnosť testujú výnimoční a vynaliezaví ľudia: *hrdinovia*, ktorí majú schopnosť i odvahu prekračovať sedimentované normy sociálneho života, riskujúc pritom svoje životy, svoju povesť, svoje postavenie (Canguilhem 2002a, 120-124). Skôr než lekárov sociálnych chorôb potrebujeme teda takýchto hrdinov, naznačuje Canguilhem, odkazujúc pritom na Bergsona. Že to vedie k sociálnemu experimentu? Nepochybne. No v čom inom by mal spočívať pokrok spoločnosti? Samozrejme, je rozdiel medzi hrdinským prekračovaním noriem a ľahkovážnym, či dokonca šíleným zahrávaním sa s nimi. A takisto je rozdiel medzi hrdinskou vynaliezavosťou a rutinným inžinierstvom technokratov. Obrazom hrdinu zrejme nemá byť podľa Canguilhema konštruktér strojov (čo by nabádalo neodôvodnene vnímať Canguilhema buď ako nejakého sociálneho mechanika či údržbára, alebo ako sociálneho konštruktivistu, či dokonca foucaultovského technológa moci). Jeho obraz hrdinu pripomína skôr seriózneho vedca, vynálezcu, dômyselného teoretika s dobrým nápadom či vylepšením – povedzme Louisa Pasteura, ktorý riskuje svoju povesť vedca práve v prospech vedy. Napriek tomu, že mnohí iní vedci (napríklad lekár Claude Bernard) jeho úsilím opovrhujú, on sa rozhoduje pre bezprecedentný experiment, ktorého dôsledkom by mohla byť záchrana mnohých ľudských životov. No Pasteur tu nie je vonkoncom ani obrazom sociálneho liečiteľa či terapeuta. V *Ideológii a racionalite* Canguilhem dvakrát a zrejme nie náhodou zdôrazní „Pasteur (chemik, a nie lekár)“ (Canguilhem 2015, 9, 74). Pasteur je vzorovým príkladom hrdinského narušenia zaužívaných (alebo stagnujúcich, zastaraných) vedeckých metód skúmania a ich nahradenia inovatívnou, efektívnejšou, vopred teoreticky premyslenou metódou. Pasteurov príklad preto môže celkom dobre slúžiť ako model sociálnej vynaliezavosti.¹⁴ František Novosád vyjadruje podobný postoj takto: „S najvýraznejšou inováciou máme do činenia tam, kde začíname inak hovoriť o inom“ (Novosád 2014, 231).

Dovoľme si napokon skončiť pri literatúre. Možno totiž súhlasí s Milanom Kunděrom, ktorý v jednom krátkom texte napísal: „Nemám rád metafory, jsou-li jen ornamentem“ (Kundera 2014, 23). A dodajme ešte, že všetky zle alebo nekriticky zvolené metafory, modely, obrazy a analógie, nech sa už akokoľvek hlboko zakorenili v našom používaní jazyka, môžu tvoriť nielen jazykovú, ale naozaj zásadnú prekážku ďalšieho progresu v skúmaní tých či oných fenoménov. To je dôvod, prečo by mali byť vedec i filozof opatrní pri ich používaní a mali by s nimi narábať len operatívne. Možno povedať, že práve v tom spočíva aj zmysel Canguilhemovej kritiky vedeckých ideológií, ktoré na tento fakt neberú ohľad a ktoré chcú vedeckými metaforami navyše podporovať určité politické presvedčenia (nech sú akékoľvek). Neznamená to, že nám tým zakazuje používať obrazy,

¹³ Spencer naopak takýto model absolútne odmietal: „Spoločnosť je vzrast, a nie umelá zostrojenina“ (Spencer 1901, 604).

¹⁴ Ak by sme už chceli vymyslieť pre tento prístup nejaké nové, neprístojné akademické pomenovanie, mohol by ním byť „sociálny invencionizmus“.

modely, analógie a metafory. Odporúča nám iba toľko, aby sme ich vybrali starostlivo a používali rozvážne, a to vrátane metafory, ktorú navrhol on sám.

Literatúra

- BÜCHS, M. (2007): heslo „Social Pathology“. In: RITZER, G. (ed.): *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- CANGUILHEM, G. (2015): *Ideológia a racionalita v dejinách vied o živote*. Preložil A. Vydra. Trnava: Filozofická fakulta TU v Trnave.
- CANGUILHEM, G. (2002a): Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société. In: *Écrits sur la médecine*. Paris: Seuil, 101-125.
- CANGUILHEM, G. (2002b): Le tout et la partie dans la pensée biologique. In: *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. Paris: Vrin, 319-333.
- DESCARTES, R. (1897): *Œuvres de Descartes: Correspondance I (Avril 1622 – Février 1638)*. Ed. Adam, Ch. et Tannery, P. Paris: Léopold Cérif.
- DUNAJ, L., SUVÁK, V. (2014): Individualizácia, sociálne patológie a starosť o seba. Rozhovor s Axelom Honnethom. *Filozofia*, 69 (10), 883-887.
- FERNEL, J. (1646): *La Pathologie*. Paris: Vve Jean Le Bouc.
- FERNELLI, J. (1597): *Universa Medicina*. Lugduni: Thomam Soubiron & Moysen des Prez.
- KANT, I. (1992): *Lectures on Logic*. Transl. J. M. Young. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. (1996): Idea ku všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle. In: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 57-73.
- KANT, I. (1979a): *Kritika čistého rozumu*. Preložil T. Münz. Bratislava: Pravda.
- KANT, I. (1990a): *Kritika praktického rozumu*. Preložil T. Münz. Bratislava: Spektrum.
- KANT, I. (1975): *Kritika soudnosti*. Preložil V. Špalek. Praha: Odeon.
- KANT, I. (1931): *O výchově*. Preložil J. Jančařík. Praha: Nákladem dědictví Komenského.
- KANT, I. (1979b): *The Conflict of the Faculties – Der Streit der Fakultäten*. New York: Abaris Books.
- KANT, I. (1990b): *Základy metafyziky mravů*. Preložil L. Menzel. Praha: Svoboda.
- KUNDERA, M. (2014): *Slova, pojmy, situace*. Brno: Atlantis.
- NOVOSÁD, F. (2014): *Čo? Ako? Prečo? Sociálna teória v otázkach a odpovediach*. Bratislava: Hronka.
- NOVOSÁD, F.: (2006): *Legitimita ideológií*. Bratislava: Fox&Col.
- NUHLÍČEK, M., SLOBODA, M. (2015): Čakanie na zázrak našim školám nepomôže. *SME*, 24. februára 2015.
- ONDREJKOVIČ, P.: Sociálna patológia, alebo deviácia? *Filozofia*, 56 (10), 398-413.
- SPENCER, H. (1891a): The Ethics of Kant. In: *Essays: Scientific, Political, & Speculative. Vol. III*. London, Edinburgh: Williams and Norgate, 192-216.
- SPENCER, H. (1901): *Filosofie souborná*. Preložil E. Peroutka. Praha: Jan Laichter.
- SPENCER, H. (1892): *Social Statics, and Man versus State*. London, Edinburgh: Williams and Norgate.
- SPENCER, H. (1891b): The Social Organism. In: *Essays: Scientific, Political, & Speculative. Vol. I*. London, Edinburgh: Williams and Norgate, 265-307.

Tento text vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 2/0050/14 *Existencia, sociálna a étos konania: fenomenologické výzvy a existenciálne súvislosti*.

Anton Vydra
Gejzu Dusíka 63
917 08 Trnava
Slovenská republika
e-mail: tonovydra@gmail.com