

Filozofický ústav SAV

VNÍMAŤ, KONAŤ, MYSLIEŤ

Filozofický ústav SAV
Bratislava 2008

Obsah

Vydavateľ vyjadruje vďačnosť za veľkorysú podporu konferencie
Francúzskemu veľvyslanectvu na Slovensku
a advokátovi Róbertovi Bockaničovi.

L'éditeur exprime son remerciement à l'Ambassade de France en Slovaquie
pour son généreux soutien du colloque.

Zborník je súčasťou grantovej úlohy VEGA č. 2/0168/08.

Copyright © Henri Atlan, Andrej Démuth, Mădălina Diaconu, Eliane
Escoubasová, Michaela Fišerová, Josef Fulka, Silvia Gáliková, Ivan Gerát,
Vlastimil Hála, Róbert Karul, Rudolf Kolářský, Karel Novotný, Jozef Pauer,
Jean-Luc Petit, Lubomír Plesník, Dita Rukriglová, Tatiana Sedová, Jozef
Sivák, Eva Smolková, Michael Staudigl, Etienne Tassin, Mikkel B. Tin, Jana
Tomašovičová, Anton Vydra, Jaroslava Vydrová 2008

Editori: Róbert Karul, Martin Muránsky, Jaroslava Vydrová
Recenzenti: František Novosád, Peter Šajda.

Filozofický ústav SAV
Bratislava 2008

ISBN 978-80-969770-2-4

Na úvod	7
Obraz a text	9
Obraz medzi fenomenológiou a ikonológiou: Husserl a Warburg ELIANE ESCOUBASOVÁ	10
Obrazy neviditeľného: fotografia a časovosť ETIENNE TASSIN	24
Treba obraz čítať alebo vidieť? MIKKEL B. TIN	34
Od zakázaného k prežívajúcemu obrazu MICHAELA FIŠEROVÁ	40
Vidieť RÓBERT KARUL	45
Proč fenomén bliká? (Richir a Melville) JOSEF FULKA	51
O čem informuje <i>Průvodce tápajících</i> ? DITA RUKRIGLOVÁ	61
Začítaní do slov iného ANTON VYDRA	69
Smrť a zomieranie v obrazových legendách stredoveku – poznámky k fenoménu interpiktoriality IVAN GERÁT	77
Archi-/Arche-alternatíva všetkých možných derridovských diskurzov LUBOMÍR PLESNÍK	89
Konanie vo svete novej techniky	103
Žiť a poznať: sociálne reprezentácie a biologické artefakty HENRI ATLAN	104

Fenomenológia – teória médií – antropológia	
MĀDĀLINA DIACONU	118
K roli technické inteligencie v pojetí racionality u Jana Patočky	
VLASTIMIL HĀLA	128
Mobilná komunikácia a porozumenie	
JANA TOMAŠOVIČOVĀ	135
Domov, svet a hviezdna obloha podľa Jaromíra Daněka	
JOZEF SIVĀK	142
Současná globální ekologická krize a filosofické myšlení	
RUDOLF KOLÁŘSKÝ	160
Globálna bioetika ako aplikovaná etika	
EVA SMOLKOVĀ	165
Televízia a dobro	
JOZEF PAUER	174
Myseľ a subjektivita	179
Mozog, osoba a svet	
JEAN-LUC PETIT	180
Reflexivita mysle a transformácia chápania vedeckého poznania	
v zrkadle postmodernity	
TATIANA SEDOVĀ	197
Myseľ pod drobnohľadom	
SILVIA GĀLIKOVĀ	208
Informácia, myseľ/pamäť a jej techniky	
ANDREJ DÉMUTH	217
Zraniteľné ja a fantazmy integrity	
MICHAEL STAUDIGL	223
Subjektivní tělesnost mysli a otázka subjektivity jevení	
KAREL NOVOTNÝ	237
Dva svety redukcie: neuro/fenomenológia	
JAROSLAVA VYDROVĀ	250
O autoroch	258

Na úvod

Knižka *Vnímať, konať, myslieť* vznikla zozbieraním a usporiadaním prednášok na 3. ročníku medzinárodnej konferencie Filozofického ústavu „Bratislavské filozofické dni“ z novembra 2007. Téma konferencie pozostávala s troch výrazov: informácia, technika a myseľ, ktoré dostali novú, posunutú či zovšeobecnenú podobu v názve súboru textov.

V prvej kapitole texty prechádzajú od pochopenia toho, čo je obraz a obrazotvornosť, ich charakteristických rysov, ako je hra viditeľnosti a zahalenia, vystihnúť alebo otvorenia skutočnosti, k vnímaniu toho, čo je v istom zmysle neviditeľné, pretože je ponajprv neobrazové: textu. V druhej kapitole sa pred nás stavajú výjavy, na ktorých spoznáваме, čo je človek, a to buď pri hľadaní a nachádzaní toho, čo je ľudské akosi bezčasovo, alebo v časových variáciách spojených s technikou v jej dejinnosti. V tretej časti sa dostávame na územie, z ktorého sa stáva dohliadnuteľným, čo je myseľ samotná a ako sa dáva subjekt a jeho predpersonálnosť, personálnosť a interpersonálnosť.

Pre pochopenie podstaty všetkých troch spomenutých súčastí existencie človeka nie je dôležitý len ich priebeh, ale aj motivácia stojaca v ich pozadí. Otázka, čo nás popchýna k vnímaniu, konaniu a mysleniu, sa zdá byť zbytočnou až nenáležitou, ale odpovede budú môcť spätne otázku ospravedlniť. Čo robí krásu krásnou, je tento typ otázky a jej minulosť siaha až do staroveku. Konrad Fiedler hovorí o potrebe vidieť, poznávať a cítiť ([1], 26 a nasl.), no vedeli by sme sa tejto potrebe prizrieť pri jej zrode?

Nazvali by sme túto motiváciu čarom (sveta, druhého, seba samého). K nej po dlhej meditácii [2] Jérôme Laurent píše:

„Kúzelnosť sa nespotrebuje, zakúša sa. Kúzelnosť je skúsenosťou zvädzania toho, kto existuje k existovaniu a existovaním. Vyrastá zo života ako pena narastá na sile mora. Je práve tým *neviemčím*, bez ktorého je všetka kráska mŕtva a chladná. Ako povedal Gracián, je „pôvabnosťou pôvabu“ ([2], 206).

Čo všetko obsahuje táto myšlienka, ktorá v niekoľkých vetách zhromažďuje množstvo významom presýtených pojmov? Najprv si treba všimnúť, že to, čo nás na svete, na druhých či na sebe samom priťahuje, je niečo vratké,

neuchopiteľné, „strácavé“, je tým nenápadným *neviemčím*, ktoré len zahliadne alebo zatusíme. Jérôme Laurent vychádza pri premýšľaní z už spomenutej otázky po „krásote“ krásy, či v graciánovskom vydaní po pôvabnosti pôvabu. Čo spôsobuje, že krása pripisovaná pravidelnosti, súmernosti tvarov nás naozaj priťahuje, čo spôsobuje, že pravidelnosť a súmernosť neprejdeme bez povšimnutia? Je to nadbytok, ktorý sa mihotá na súmernosti, ale zo súmernosti nepochádza, je to niečo neviditeľné, čo robí krásu viditeľnou. U Plotina, ktorý si túto otázku kladie v pojednaní I, 6 ([3], 67 a nasl.), je to prejav *Jedného* spočívajúci na potencionálne krásnej veci, tento prejav sa rozpoznáva ako živosť. Práve viditeľná alebo na hranici viditeľna a neviditeľna sa odvíjajúca manifestácia osebe neviditeľného života pridáva veci jej kúzelnosť a až ňou sa stáva vec hodná všimnutia, pohľadu. Tento postoj susedí s Begsonovou filozofiou: netelesný rys života sa vsúva do telesnosti. Až na základe odpovede na kúzelnosť v sebe a v inom, nech je to už druhý alebo svet, môžeme hovoriť o skutočnom vstupe do existencie. Táto kúzelnosť potom vytvára nielen podstatu toho, čo je vnímané zvonka, ale aj toho, čo tvorí podstatu zakúšania seba samého. Popri otupnosti nasledovania každodenných návykov, vykonávaných tak či onak, ale určite nie s pocitom plnosti, môžeme postrehnúť zakúšanie, ktoré nemá nič s pocitom prehnanej radosti zo samého seba, ale je pokojným splynutím vonkajška a vnútrajška v čare bytia.

Texty, ktoré nasledujú, sú čarovné v trojitom význame, svedčia o čare sveta, vzácne alebo sprostredkovane o čare druhého, a tiež o čare seba samého.

Róbert Karul

LITERATÚRA

- [1] FIEDLER, K.: *Essais sur l'art*. Besançon: Les éditions de l'imprimeur 2002.
- [2] LAURENT, J.: *Le charme – Un pouvoir si singulier...* Paris: Larousse 2008.
- [3] PLOTIN: *Traité 1-6*. Paris: Flammarion 2002.

Obraz a text

VNÍMAT, KONAT, MYSLIET

ELIANE ESCOUBASOVÁ ♦ ETIENNE TASSIN ♦ MIKKEL
B. TIN ♦ MICHAELA FIŠEROVÁ ♦ RÓBERT KARUL
JOSEF FULKA ♦ DITA RUKRIGLOVÁ ♦ ANTON VYDRA
IVAN GERÁT ♦ EUBOMÍR PLESNÍK

Obraz medzi fenomenológiou a ikonológiou: Husserl a Warburg

ELIANE ESCOUBASOVÁ

Obraz sa od gréckej filozofie až po klasické myslenie 17. storočia vo výraznej miere ponímal negatívne. Keďže sa považoval buď za „ikonu“ (podľa gréckeho *eikon* = kópia a reprodukcia niečoho iného), alebo za fantazijnú ilúziu (podľa gréckeho *eidolon* = idol), mal v zásade status nepravosti alebo falzifikácie, bol vo svojej podstate klamlivý. Najtypickejším je platónsky príklad „postele“. Posteľ, ktorú namaloval maliar, nie je posteľou a nemá status skutočnosti, na rozdiel od postele, ktorú vytvoril stolár. Ak by sa namaľovaná posteľ považovala za posteľ, tak by sme nemali do činenia len s ikonou, ale aj s falzifikujúcim idolom.

Už v 18. storočí však predstavivosť nadobúda vďaka Kantovi pozitívnu konotáciu. S ohľadom na schematizmus a symbolizmus, ktoré vytvára, sa totiž stáva ústrednou a nevyhnutnou ľudskou schopnosťou. Pri analýze nového statusu obrazu, tak ako bol sformulovaný v prvej polovici 20. storočia, budem vychádzať práve z pozitívnosti, ktorú nadobudla predstavivosť. V tomto období sa stretávame s veľmi významnými analýzami pojmu obraz, či už vo filozofii – v Husserlovej fenomenológii –, alebo v dejinách umenia – vo Warburgovej ikonológii. Postupne sa teda budem venovať Husserlovým textom a Warburgovým prácam.

1. HUSSERL (1859 – 1938)

Zameriam sa na pojmy „obraz“ (*Bild*), „vedomie obrazu“ (*Bildbewusstsein*) a „fikcia“ (*Fiktum*) u Husserla.

Budem analyzovať nasledujúce Husserlove texty:

- *Logische Untersuchungen – Sechste Untersuchung* (Logické skúmania – Šieste logické skúmanie), okolo 1901, paragraf 14
- *Die Idee der Phänomenologie* (Idea fenomenológie), 1907, 5. prednáška
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii), 1913, paragraf 99 a paragraf 111 a 112

• *Husserliana 23: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung – Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigen* (Fantázia, vedomie obrazu, spomienka), 1918, text č. 18.

1. Husserlov text: paragraf 14 Šiesteho logického skúmania

V paragrafe 14 Husserl rozlišuje medzi vedomím „znaku“, vedomím „obrazu“ a vedomím „skutočne vnímaného predmetu“. To sú tri formy vedomia predmetu.

Najprv uvediem niekoľko základných pojmov husserlovskej fenomenológie. Tieto tri typy tvoria tri kategórie rôznych „aktov vedomia“, ale všetky patria do triedy „spredmetňujúcich aktov“, to znamená aktov, ktoré predstavujú predmet.

Spredmetňujúce akty vedomia sú však vždy intencionálne, to znamená, že prostredníctvom nich sa vedomie na čosi zameriava (podľa slávnej formulky „každé vedomie je vedomím niečoho“, pretože nejestvuje vedomie „ničoho“ – v tom spočíva jeho intencionalita). Rozdiely medzi „znakom“, „obrazom“ a „predmetom“ sú teda rôznymi intencionalitami vedomia. A tieto intencionality (to znamená tieto typy zamerania vedomia) môžu byť signatívne (týkajúce sa zamerania na znak) alebo nazerajúce (týkajúce sa obrazu alebo priameho vnímania predmetu).

Obraz prináleží nazerajúcej (teda bezprostrednej, priamej) intencii, pretože umožňuje čosi *vidieť*; umožňuje *vidieť* to, čo znamená, *ukazuje* to. Znak však neumožňuje vidieť to, čo označuje, zväčša sa v ničom nepodobá tomu, čo označuje, a ak áno, tak len veľmi zriedkavo. Naproti tomu obraz je určený „vnútornou, esenciálnou podobnosťou“ s tým, čo zobrazuje. Ako však chápať túto „vnútornú, esenciálnu podobnosť“? Tak sa dostávame k husserlovskej problematike obrazu ako „podobnosti“.

Obraz ako nazerajúca intencia má teda veľmi blízko k vnímaniu: môžeme čosi „vidieť“ (kým v znaku nemôžeme vidieť nič). Aký je teda rozdiel medzi „vedomím obrazu“ a „vnímaním“? Husserl hovorí, že ide o rozdiel medzi „syntézami naplnenia“ (teda vedomia „obsahu“). Ako sme povedali, v prípade „obrazu“ ide o syntézu *podobnosti*, zatiaľ čo v prípade skutočne vnímaného predmetu ide o syntézu *fyzickej identity*, kde vec „potvrdzuje samú seba prostredníctvom seba samej“. Keď napríklad vidíme niekoho prichádzať, hovoríme: „to je on, to je naozaj on“, a nepovieme „on sa naňho podobá“. Teda obraz = podobnosť; vnímanie = samotný predmet = identita predmetu.

Všetko sa však komplikuje, keď si všimneme, že predmet vonkajšieho vnímania nie je nikdy daný „úplne a celistvo taký, aký sám je“, objavuje sa len „pod rôznymi uhlami pohľadu a skicovito (*Abschattungen*)“, niektoré jeho

prvky alebo strany sú „dané“, iné sú „predstavované“ (*verbildlicht*), ďalšie sú mimo akéhokoľvek vnemového uchopenia. Ako teda „identifikovať“ „ten istý“ predmet na základe vnemov, ktorých je nekonečne veľa a sú rozličné? Ako povedať, že „ide o jeden a ten istý predmet“? Neumožňuje táto *nedokonalosť* vnímania (ktoré nikdy nevydá predmet v jeho celistvosti) vpád obrazného alebo predstavovaného do vnímaného? Zostáva ešte akt vnímania aktom pôvodnej danosti, danosti samotného predmetu? Ako je možné niekde objaviť predmet, ktorý by bol predmetom takéhoto aktu? Husserl odpovedá, že vo vnímaní nejestvuje naozajstná „identita“ predmetu, ale „spolupatričnosť“ mnohorakých vnemov pri pretrvávajúcej neukončenosti. Vnímanie predmetu je vždy *neukončené a neukončiteľné*: predmet je vždy vnímaný *neúplne*.

Naproti tomu obraz je „*ukončiteľný*“ proces: môže ponúknuť len to, čo doň bolo vložené. Zdá sa, že husserlovskému vysvetleniu obrazu ešte predsa len čosi uniká – a povie to aj sám Husserl: „prechod od jedného obrazu k druhému má inú povahu než prechod od obrazu k samotnej veci“. Táto dvojakoť a rozdielnosť spôsobov „prechodu“ by teda odlišovala vedomie obrazu od vedomia vnímanej veci. Prejsť od jedného obrazu k druhému je niečo iné ako prejsť od obrazu k vnímanej veci.

2. Husserlov text: Idea fenomenológie (1907) – 5. prednáška

V roku 1907 má Husserl už za sebou *Prednášky o fenomenológii vnútorného časového vedomia* (1905) a to mu umožní napredovať v hľadaní odpovede na otázku: „Čo je obraz?“ V 5. prednáške z roku 1907 totiž analýza predstavivosti bude čerpať z analýzy spomienok v súvisi s „retenciami“ a „proteniami“ časového vedomia. Keďže každé vedomie je vedomím času, zároveň poskytuje dve veci: predmet ako „súčnosť“, ako „čosi, čo je“, ako „fenomén“ (*phainomenon*: to, čo sa javí) – a fenomén samotného času (javenie sa času) – ako je to v prípade „časových objektov“, akým je napríklad melódia. To znamená, že fenomén v jeho danosti vždy sprevádza jeho bytie-v-čase: či už bytie prítomné, minulé, budúce alebo možné. Obraz, podobne ako spomienku, naopak, spoznáme ako to, čo Husserl nazýva „modifikované vedomie“. Tým sa odlišuje „*skutočné*“ kladenie (kladenie vnímania) a „*modifikované*“ kladenie (kladenie spomienky a predstavivosti). Modifikované kladenie je v presnom slova zmysle „ne-kladením existencie“. To znamená, že o predmete, na ktorý si spomínam alebo ktorý si predstavujem, nemôžem povedať, že jestvuje – jeho bytie alebo nebytie v mojom vedomí objektu nevstupuje do hry.

Rozdiel je však aj *medzi obrazom a spomienkou*: kým spomienka so sebou prináša časopriestorové súradnice svojej empirickej existencie, ako „čosi, čo bolo“ (jej tam a vtedy), bez ktorých by nebola spomienkou, obraz je oslo-

bodený od akýchkoľvek časopriestorových súradníc: *nie je ani datovaný, ani lokalizovaný v priestore*. Má teda veľmi blízko k tomu, čo uskutočňuje fenomenológ pod názvom „*redukcia*“, ktorá je pre Husserla metodologickým procesom umožňujúcim prekonať psychologickú analýzu a pristúpiť k analýze „*fenomenologickej*“. Čo „*redukuje*“ redukcia? Redukuje podmienky bytia fenoménu alebo aktu vedomia: jeho čas a priestor. Je teda pozoruhodné, že pre Husserla „*redukovaný*“ fenomén a „*obraz*“ zodpovedajú tomu istému procesu: zrušeniu súradníc času a priestoru.

Ako sa teda ponúka to, čo Husserl nazýva „jednoduchou predstavivosťou“? Vezmime si predstavovanú farbu. Nie je pociťovaná, pretože nie je aktuálna a nemôžem klásť jej existenciu. Čím teda je? Je reprezentovanou farbou: nie je skutočne prítomná, ale je „akoby prítomná“ – je poznačená „kvázi prítomnosťou“, pretože o nej dokonca môžem vysloviť súdy (napríklad povedať, že je živá alebo bledá, pekná alebo škaredá) a má teda istú realitu, *ale nevzťahuje sa na ňu kladenie existencie*. Podlieha „intencionalnej inexistencii“, teda „*immanentnej intencionalnej existencii*“; tvrdím, že „*sa javí*“, ale nie, že *existuje*. Javenie sa je modom „fenoménu“. Jestvuje teda fenomén obrazu ako aj fenomén vnímaného objektu a záver, ktorý môžeme z toho vyvodiť, je, že obraz a vnímaný predmet nie sú „obsahmi vedomia“, ale „fenoménmi“, a teda že akty vedomia nie sú vo vedomí uzavreté ako v schránke, ale sú *zameraniami* vedomia.

Týmto textom Husserl dospel k fenomenologickému určeniu vedomia: vedomie nemá obsahy, je súborom aktov zameraní, „intencionalít“. A dospel aj k určeniu „obrazu“ ako „*kvázi prítomnosti*“ (a nie ako „spomienky“). Napríklad ak si predstavím „*rytiera sv. Juraja*“ (množstvo renesančných obrazov), je to predmet, ktorý sa „javí“, a nie „obsah vedomia“. Podobne ako vo vnímaní sa však objavuje len z jednej strany, teda skicovito a na rozdiel od vnímania nie je „skutočnou prítomnosťou“ (ktorej je daná existencia), ale kvázi prítomnosťou.

3. Husserlov text: Idey k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii (1913), paragraf 99 a paragrafy 111 a 112

V *Ideách* Husserl analyzuje predstavivosť v paragrafe 99, v rámci širšieho a celkovejšieho rozlíšenia medzi oblasťou „*prítomnosti*“ (*Gegenwärtigkeiten*), ktoré sú „pôvodnými“ prezentáciami vnímania, a oblasťou „*sprítomnení*“ (*Vergegenwärtigungen*), ktoré zodpovedajú „modifikáciám aktov“ z 5. prednášky *Idey fenomenológie*.

Pokiaľ ide o „*sprítomnenia*“, existuje „jednoduché sprítomnenie“, ktoré je *reproduktívnym sprítomnením*, teda sprítomnenie spomienky. Existuje však aj

iný typ sprítomnenia, ktoré pochádza z inej série modifikácií: je to „zobrazujúca“ modifikácia (verbildlichende) alebo modifikácia „portrétom“ (Bild). No portrét môže byť čosi, čo sa javí na pôvodný (portrét ako skutočný maľovaný obraz) alebo reproduktívny spôsob (portrét niekoho) – skratka, rozlišujeme tu medzi *Bild-Objekt* (maľovaný obraz ako vnímaný predmet) a *Bild-Subjekt* (spodobenie niekoho: subjekt tohto spodobenia). Toto zdvojenie modifikácií a prepojenie prítomnení a sprítomnení Husserla vedie k zavedeniu pojmu „modifikácia neutrality“: „je to modifikácia, ktorá v istom zmysle úplne ruší akúkoľvek modalitu doxy (t. j. akékoľvek tvrdenie existencie), na ktorú sa vzťahuje a ktorej odoberá všetku jej silu – ale v úplne inom zmysle ako negácia“ (paragraf 99). Kým negácia preškrtnie existenciu toho, čo popiera, modifikácia neutrality nepreškrťáva, spočíva v zadržaní, v *suspendovaní existencie*, v jej neutralizovaní. Čo sa teda deje? „Prostredníctvom myslenia si predstavíme to, čo je produkované bez toho, že by sme na tom spolupracovali“ – táto *nespolupráca* je v prípade obrazu dôležitá: „je to istý spôsob, ako čosi suspendovať“.

Paragrafy 111 a 112 sa potom venujú preskúmaniu vzťahu modifikácie neutrality a predstavivosti: „Predstavivosť vo všeobecnosti je modifikáciou neutrality aplikovanou na ‚kladúce‘ sprítomnenie, teda na spomienku v tom najširšom zmysle, aký si možno predstaviť.“ Odlišnosť neutrálnosti predstavivosti spočíva teda v deaktivovaní sprítomnenia, ktorým je spomienka, v neúčasti na kladení, teda v neúčasti na kladení existencie, spomínaného. Znamená toto obmedzenie, že Husserl znovu dáva obraz do závislosti od spomienky?

Nie, pretože v modifikácii predstavivosti sa predstavovaným nestáva len svet, ale aj samo „vnímanie“, teda *akt predstavovania, ktorý sa stáva predstavovaným*. Inak povedané, predstavovaný nie je len reprezentovaný predmet (ktorým je na Dürerovej rytine „rytier, smrť a diabol“), ale predstavovaným sa stáva aj samo *predstavovanie*. Husserl vysvetľuje, že ak všetko „prežívanie“ je „v prítomnosti“, pre zážitok predstavivosti je špecifické, že „táto prítomnosť žitého“ je „suspendovaná“. Je odpútaná od akéhokoľvek reťazca príčinnosti a následnosti s inými zážitkami: je *mimo neustáleho „prúdu“ zážitkov vedomia*. Všetky zážitky vedomia sa vpisujú do „prúdu času“, ale zážitky predstavivosti, i keď sa vpisujú do určitého okamihu času, sa od neho zároveň úplne odpútavajú, keďže sú odpútané od príčinnej následnosti, sú *nielen „prúdiace“*, ale aj „vznášajúce sa“ (vorschwebende). A suspendovaný nie je len zážitok predstavivosti, ale aj sama predstavená vec, pretože, ako sme videli, podobnosť portrétnu *nenúka identitu, ale alteritu*: „čosi iné je zobrazené prostredníctvom podobnosti“ a „toto čosi iné, ktoré je nakreslené alebo namaľované“, nie

je „čímsi, čo je“, „tento objekt-portrét sa neponúka ani ako čosi, čo je, ani ako čosi, čo nie je, ani v nijakej inej kladúcej modalite existencie“. Husserl dodáva, že „tento postoj však neimplikuje nijaké odňatie, ale neutralizovanie“.

Treba však odlišovať *modifikáciu predstavivosti od modifikácie neutrality vo všeobecnosti*. Je jej zvláštnym prípadom, pretože môže byť zdvojená, k čomu nedochádza v prípade modifikácie neutrality vo všeobecnosti. Môže byť zdvojená, čo znamená, že môžu existovať „obrazy obrazov“, „obrazy obrazov obrazov“ (pozri už spomenutá otázka „prechodu“ od obrazu k veci, ktorý je odlišný od „prechodu“ jedného obrazu k druhému). V paragrafe 100 Husserl uvádza nasledujúci príklad. V Drážďanskej galérii je obraz, ktorý zobrazuje galériu, a v tejto galérii, ktorá je na obraze vyobrazená, je ďalší obraz, ktorý zobrazuje galériu atď. Husserl pri tejto príležitosti hovorí o *štruktúre obrazového zvrstvovania*, ktoré nahrádza *štruktúru kauzálneho zreťazenia* vnímania; štruktúra *opakovania* takto nahrádza štruktúru *následnosti*. Odloženie, odpútanie, opakovanie, taký by bol čas obrazu – *Bild*. Ale nie je to aj čas „sna“, tak ako ho analyzoval Freud? Alebo je obraz príznakom?

4. Husserlov text: husserlovský pojem *Fiktum* v Husserliana 23, *Fantázia, vedomie obrazu, spomienka, text* č. 18

Vidíme teda, že až doteraz sa Husserlovi darilo bližšie určiť pojem obraz a predstavujúce vedomie tým, že vypracoval teóriu „kvázi“: kvázi prítomnosť, kvázi súcno – inak povedané, teóriu „simulakra“, simulácie, „akoby“ (*als ob*). Tento register ďalej rozšíri vypracovaním ešte širšieho pojmu, pojmu „kvázi skúsenosť“, ktorá namiesto toho, aby bola zviazaná s *Bild* (portrétom) v skrížení medzi *Bild-Objekt* (maľovaný obraz alebo nosič zobrazenia) a *Bild-Subjekt* (zobrazený objekt) už nevnáša do hry objekt, ale *akciu*. Modus tohto typu predstavivosti je teda v pravom zmysle slova *divadlom*, divadelným predstavením, to znamená produkciou a vedomím fikcie. Prekonávame teda *Bild*, aby sme teraz preskúmali *Fiktum*.

Vychádzajúc z pojmu, ktorý je už vlastný *Bild*, teda z pojmu „opakovanie“, Husserl rozšíri skúsenosť (mimo prítomnosť, dokonca aj mimo prítomnosť už rozšírenú „retenciou“ v časovom vedomí); pričom bude rozlišovať medzi dvoma modmi skúsenosti: vnemovou a reproduktívnou. Ale čo je to vlastne reproduktívna skúsenosť? Je to skúsenosť „wieder“ – „ešte raz“, „znovu“, a sama má dva mody. Prvým je modus spomienky ako „zrušenej skutočnosti“ (*aufgehobene Wirklichkeit*) a druhým je modus kópie (*Abbild*). Rozdiel medzi nimi spočíva v tom, že „vyvolané v pamäti (pripomenuté) nám stojí samo pred očami a to v zmysle seba samého (*Selbst*)... a nie ‚iného‘ (*ein Anderes*), ktorý je tu z mäsa a kostí (*leibhaftig*), ako v prípade kópie (*Abbildung*)“.

Rozdiel medzi *Selbst* a *Anderes* teda zaručuje rozdiel medzi týmito dvoma modmi reprodukcie – spomienkou a kópiou.

Je jasné, že Husserlovo skúmanie sa odteraz sústreďí na *pojmem skúsenosti* a „*kvázi skúsenosti*“. Čo sú teda akty „kvázi skúsenosti“? Citujem Husserla: „Ak ich pomenujeme aktmi predstavivosti (alebo tiež neutrálnymi aktmi vo vzťahu ku kladeniu reality), potom musíme rozlišovať medzi vnemovou a reproductívnou predstavivosťou, z ktorých každá je uvažovaná bez prídavku skúseností, ktoré by im dodali vzťah k nejakej realite (napríklad k určitému času alebo miestu).“ Sú teda dva druhy predstavivosti: reproductívna (s ktorou sme sa už stretli) a vnemová, ktorá sa môže zdať čudná, pretože Husserl až doteraz od seba navzájom odlišoval vnímanie (ako *prítomnosť*) a predstavivosť (ako *kvázi prítomnosť*). A Husserl dodáva: „v predstavivosti čosi nazerať nie je vedomé jednoducho ako realita, ako prítomnosť, minulosť atď., ale je prítomné v našom vedomí so svojím obsahom, akoby bolo prítomné atď., a je pre nás *realitou* „akoby“ (*Wirklichkeit als ob*)“, (teda simulakrum a simulácia, fikcia).

Predstavivosť tak naozaj vytvára realitu, ktorej je pripísané znamienko „akoby“. Otvára sa teda nové pole skúseností, v ktorom podstatou predstavivosti nie je reprodukcia: *Fiktum* už nie je *Abbild* (kópia). Predstavivosť je v tomto prípade vo svojej podstate vnemová a nie reproductívna: „Možno tu povedať, že skúsenosť nadobúdame ne-skutočným spôsobom, predstavujeme si samých seba ako premietnutých do skúsenosti, je to akoby sme zažívali nejakú skúsenosť a, hoci nenadobúdame nijaké presvedčenie o bytí, bolo by nesprávne tvrdiť, že sa neobjavilo vedomie bytia (*Seinsbewusstsein*).“

Mimoriadne zdôrazňujem toto: význam „kvázi súcna“ sa posunul, už nie je „ani súcno, ani ne-súcno“ čohosi, čo je „suspendované“, vstupuje do „vedomia bytia“, vedomia „súcna“. Znamienko „akoby“ už nie je pripísané predmetu, ale samotnej skúsenosti.

Husserl tu robí pozoruhodný krok: na scénu sa tu nedostáva už len kópia objektu, ale konanie; kryštalizuje sa tu nové *Fiktum*: *Fiktum* konania (*Fiktum* udalosti), a nie *Fiktum* objektu. Teraz vidíme, do akej miery sa blížime k Aristotelovmu problému v *Poetike*, kde nie je reprezentovaný objekt, ale *mythos*, príbeh, zápletká. A možno len súhlasiť s Husserlom, keď tvrdí, že „nereálnosť *Fikta* si neradne zamieňať s popretím reality, ku ktorému dochádza prostredníctvom negujúceho aktu skúsenosti, kde sa jedna skúsenosť dostáva do konfliktu s inou skúsenosťou a jedna sa udrží vtedy, ak je tá druhá preškrtnutá“. To neznamená, že *Fiktum* je cudzí konflikt s reálnym svetom skúsenosti. Konflikt poznajú ako to, čo Husserl nazýva „*dvojitou apercpciou*“, napríklad apercpciou kráľa v divadelnom predstavení. Čo sa tu deje? Nedochádza tu

ku konfliktu medzi tým, že sedím v kresle obklopený inými sediacimi osobami, a tým, čo vidím, napríklad vraždou? Vrhнем sa na scénu, aby som odtrhol vraha od obete? Samozrejme, že nie! Pretože tu „zažívame skúsenosť bez toho, že by sme mali postoj skúsenosti“.

„*Zažívať skúsenosť bez toho, že by sme mali postoj skúsenosti*“, práve to sa deje pri sledovaní divadelného predstavenia, a preto sa pre Husserla divadlo stáva paradigmou alebo modelom každého umenia. V každom umení „zažívame skúsenosť bez toho, že by sme mali postoj skúsenosti“. Citujem Husserla: „Počas divadelného predstavenia žijeme vo svete vnemovej predstavivosti, máme obrazy, ale nie kópie (*Abbilder*). Keď je na scéne zosobnený Wallenstein alebo Richard III., celkom iste to nie je kópia (*Abbildlichkeit*), ale skôr *obrazové spodobenie* (*Bildlichkeit*) v zmysle vnemovej predstavivosti ako bezprostrednej predstavivosti. V komédii alebo meštiackej dráme očividne nejde o kópiu... Herci vytvárajú obraz, obraz tragického alebo komického vývoja a každý z nich obraz nejakej postavy v akcii. Ale „obraz niečoho alebo niekoho“ (*Bild von*) tu nie je „kópiou niečoho alebo niekoho“ (*Abbild von*).“ Prečo nie je „kópiou“ (*Abbild*)? Pretože tu nie je nijaký model, originál. Bez originálu niet kópie! *Divadlo nevychádza z modelu, ale z príbehu*. A tento príbeh sa vzťahuje k nejakej tradícii, k nejakej udalosti, k dejinám určitého ľudského spoločenstva: „Román a divadelná hra majú intersubjektívnu existenciu prostredníctvom svojich pozadí a prepojení, ktoré sú určené obrazmi, v tom zmysle, že ktokoľvek, kto sleduje umelecký zámer, chápe a musí chápať tento román, tento kúsok fiktívneho života, tento fiktívny osud ako *kvázi skúsenosť*.“

Otázka, ktorú by som chcela nakoniec položiť v súvislosti s Husserlom, je, či napokon akýkoľvek umelecký prejav nie je porovnateľný s divadelným predstavením, či to nie je vždy *Fiktum* (dokonca aj keď ide o obraz alebo sochu, ktoré sa celkom iste neodohrávajú v čase), a tým pre diváka „zažívaním skúsenosti bez toho, že by mal postoj skúsenosti“. Nie je teda práve to charakteristickým znakom každého „estetického postoja“?

2. ABY WARBURG (1866 – 1929)

Texty:

- V nemčine: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen* (Vybrané spisy a state) vyd. Wuttke, Baden-Baden, 1980, ďalej *Gesammelte Schriften* (Zobrané spisy), Berlín 1998
- Francúzsky preklad viacerých textov: *Essais florentins* (Florentské eseje), Paríž, Klincksieck 1990

◉ DIDI-HUBERMAN, G.: *L'image survivante – histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg* (Prežívajúci obraz – dejiny umenia a čas prí-znakov podľa Abyho Warburga). Paríž, Editions de Minuit 2002.

1. Niekoľko biografických poznámok

Warburg je nemecký historik umenia. Založil inštitút a knižnicu, ktoré nesú jeho meno. Knižnica vznikla v roku 1908 v Hamburgu ako súkromná usta-noviť, navštevovalo ju množstvo bádateľov a historikov a konali sa tu vý-znamné prednášky. Po prvej svetovej vojne, v rokoch 1918 – 1923, knižnicu viedol jeho asistent Fritz Saxl. Warburg postihnutý depresiou či psychózou bol totiž v tom čase hospitalizovaný na psychiatrickej klinike vo švajčiarskom Kreuzlingene, ktorej riaditeľom bol Ludwig Binswanger. (Binswanger je feno-menologický psychiatier, ktorý po kontaktoch s Freudom vniesol do psychiat-rickej teórie a praxe Husserlove a Heideggerove fenomenologické analýzy.) Warburg sa vracia do Hamburgu v roku 1923 a zomiera v roku 1929. V roku 1933 sa knižnica musela vysťahovať do Londýna, kde je odvtedy súčasťou Co-urtaultovho inštitútu a Londýnskej univerzity.

Aké sú Warburgove práce? Najprv študoval *florentskú renesanciu*. Po po-byte vo Florencii boli jeho hlavnými prácami esej o Botticelliho *alegóriách* (*Zrod Venuše a Jar*) z roku 1893 a potom *Umenie portrétu a florentská buržo-ázia: Domenico Ghirlandajo z roku 1902 a Posledná vôľa Francesca Sassettiho z roku 1904*, kde rozvíja analýzu „obrazov“ v znamení „*prežívania*“ (*Nachleben*) – termínu, ktorý sa stal pre teóriu umenia nesmierne bohatým a slub-ným. V roku 1912 mal významnú prednášku na Medzinárodnom kongrese historikov umenia v Ríme s názvom *Talianske umenie a medzinárodná astro-lógia v Palazzo di Schifanoia vo Ferrare*, kde rozvinul koncept „ikonológie“, pričom táto prednáška sa považuje za samotný zdroj „ikonológie“ v dejinách umenia. Warburg sám sebe pripisuje status „psychohistorika“ (*Psycho-histo-riker*) (uvidíme, aký veľký význam majú pojmy ikonológia a psychohistorik). Po návrate z kliniky v Kreuzlingene sa venuje zostavovaniu „ilustrovaných atlasov“ alebo „*atlasov obrazov*“ (*Bilderatlas*), či „*obrazových montáží*“, ktoré sú významnou súčasťou projektu nazvaného gréckym výrazom „*Mnemosyné*“ (Pamäť).

Uvidíme tiež, aký význam má pojem „pamäť“ v zmysle gréckej *Mnemo-syné* pre podstatu ikonológie. Mohli by sme v zásade povedať, že Warburgove práce sa venujú *vzťahu obrazu a pamäti vo výtvarnom zobrazovaní*. Obraz považuje za všetko zasahujúci antropologický fenomén, ktorým prechádzajú kryštalizácie, kondenzácie a premiestnenia, porovnateľné s tým, čo Freud opisuje ako „*snovú prácu*“. To znamená, že pojem „*prežívanie*“ (*Nachleben*),

ktorý som už spomenula, neznamená návrat k tradícii, ale komplexný, pres-nejšie psychohistorický fenomén, a že obraz nemá postavenie „*kópie*“ (repro-dukcie) ale „*práce*“, teda *transformácie*.

2. *Chcela by som uviesť dve zásadné poznámky*: prvá sa týka „ikonologickej“ perspektívy u Warburga a druhá sa týka toho, ako pracuje s pojmom „pamäť“, teda s jeho chápaním umeleckých diel ako (nevedomej) práce pamäti.

Po prvé. „Ikonológiu“ chápeme ako historickú metódu, ktorá spočíva v konfrontovaní a porovnávaní diel výtvarného umenia so súdobými literárny-mi textami a v nachádzaní ekvivalencií medzi maľbou a poéziou – táto kom-paratívna metóda má svoj slávny pôvod u rímskeho básnika Horácia, v jeho povestnom „*Ut pictura poesis*“ – maľba ako poézia alebo poézia ako maľba.

To je charakteristické pre prvé Warburgove práce. V texte z roku 1883 situuje Botticelliho *Zrod Venuše* a *Jar* do literárneho kontextu poézie Ange-la Poliziana, básnika, ktorý bol podobne ako Botticelli a v tom istom období v službe u Mediciovcov vo Florencii. Warburg pri *Zrode Venuše* zdôrazňuje tento prvok: ženu s vlasmi rozstrapatenými a šatami rozviazanými vetrom. Túto tému „pohybu“ nachádzame aj v Polizianových básňach, ktorý sa inšpiruje Homérom a Ovídiom. Prostredníctvom tejto konfrontácie teda Warburg ne-hľadá len ekvivalencie medzi obrazom a literárnym textom, ale skôr *pracuje s obrazom ako s textom*, „*alegóriou*“. Obraz je alegóriou podobne ako báseň. Čo vlastne znamená slovo „*alegória*“? *Allé-agoreuin* = „hovoriť inak“. Alegó-ria spočíva v tom, že o veci hovorí inak, ukazuje ju inak (napríklad zobraze-nie Jupitera ako orla, spravodlivosti ako váh atď.).

Práve tento vzťah obrazu k významu, ktorý obraz alegoricky znázorňuje, tvorí jadro „ikonologického“ výskumu. V analýzach fresiek z kaplnky Sasset-ti Warburg považuje spodobnenie *darco*v na obraze za prepracované verzie slávnych exvoto, ktorými renesančné kostoly len tak prekypovali. Warbur-gova analýza v rámci obrazu izoluje jeden prvok a vzťahuje ho k skutočnosti, ktorá existuje mimo obrazu. Warburg však výrazne prekračuje jednoduchú *porovnávaciu* metódu ikonologického výskumu.

Po druhé. Obraz sa pre Warburga stáva nositeľom spoločensko-historic-kej pamäti, čím tvorí most do prítomnosti – nie je len dokumentom o minu-losti. Obraz v prítomnom okamihu svojho vytvárania je však nositeľom *stôp minulosti*: „*prežívaní*“. Tieto prežívania nie sú nejakými zvyškami, ale pamä-ťovými stopami: minulosť prežíva (*nachlebt*) v samotnej prítomnosti obrazu. Tento reťazec vytvára dejiny umenia, ale nejde o automatické ani nevyhnutné zretazenie, pretože pamäť (dokonca aj, a najmä, nevedomá) žije a tým, že žije, *sa transformuje* a naďalej žije v niektorých prvkoch obrazu. Pre Warburga

ide o „skúmanie pamäti, ktorá pracuje na pozadí obrazov kultúry, z hľadiska ich dejín“. Nejde tu o jednoduchú „ikonológiu“ (v zmysle porovnávacej metódy), ale o to, že sa *uvádzajú do pohybu nesúrodé časovosti a obdobia* – kde „život“ obrazov prebieha v akomsi nevedomí, ktoré by mal historik umenia *rozlúštiť* tak ako psychoanalytik v prípade nevedomia jednotlivca. To znamená, že práca psychohistorika spočíva v tom, „že vstupuje na územie iného času“. Tento nie je chronologickým časom pozitívnych dejín, nie je postupnými dejinami „minulosti-prítomnosti-budúcnosti“. Vstupuje teda skôr na územie času *freudovského nevedomia* alebo času „nečasovosti“ v *nietzscheovskom slova zmysle*. (Pozri *Druhé nečasové úvahy*, kde Nietzsche definuje tri druhy dejín: *dokumentárne*, ktoré chápu minulosť ako čosi, čo je zašlé a čoho pozostatky treba zachovať; *monumentálne*, ktoré chápu minulosť ako „poučenie pre budúcnosť“ a históriu vnímajú ako proces „pokroku“ a tretiu podobu dejín Nietzsche nazýva *kritickými* dejinami. Tieto nie sú ani konzervatívne ani pokrokárske, a teda nie sú založené na kontinuite historického času, *ale naopak na diskontinuite*; *sú to dejiny ako „zlom“ v čase*, udeje sa čosi, čo preruší vzťah so súčasným.)

Možno teda povedať, že pre Warburga sú dejiny zároveň „prežívaním“ a „zlomom“ – a že tento dvojaký charakter robí z Warburga blízkeho príbuzného Nietzscheho s pojmom *nečasovosti*.

3. *Pri zamýšľaní sa nad týmito otázkami sa opriem o skvelú knihu Georgesa Didiho-Hubermana: Prežívajúci obraz – Dejiny umenia a čas prízrakov podľa Abyho Warburga (L'image survivante – Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg)*, ktorá vyšla v roku 2002 a ktorá ponúka osobitne fascinujúce analýzy. Podľa Didiho-Hubermana vo warburgovských dejinách umenia vstupujú do hry tri konštitutívne črty obrazu: *obraz-fantóm* (ktorý je navracaním sa a prenasledovaním), *obraz-pátos* (sprostredkujúci „*pathos*“ – afekt v štruktúre gest, ktorý sa prostredníctvom historikovej analýzy vpisuje do „vzorca“, nazvaného Warburgom „*formálny pátos*“) a *obraz-symptóm* (vytvorený z latencií a kríz, potlačení a opätovných vynorení sa) podobný symptómu vo význame freudovského nevedomia.

1. *Obraz-fantóm*. Je to vracajúci sa obraz, zvyšky a pozostatky minulosti, stopy zašlej minulosti v prítomnosti – teda „prežívania“. Ide však o akúsi prízračnú realitu? Nie celkom, keďže treba poznamenať, že tieto „prežívania“ naozaj „žijú“ – pretože v „prežívaní“ je „život“. Ak život obrazov niekedy javí prvky trvalosti, nejde o trvalosť esencie alebo substancie, ale naopak o výnimočné črty, „premiestnené“ prvky. Toto „premiestnenie“ spočíva v pre-

nesení do inej časovej modality (z minulosti do prítomnosti), ale aj v pre-miestnení v priestore a takisto v podstúpení „deformácie“ – tieto prvky sa potom nerozpoznávajú ako rovnaké, musia byť *dešifrované*. Uvedené obrazy sa teda vzťahujú k času, ktorý nie je lineárnou časovosťou, ale ide o *časovú diskontinuitu a heterochronie*. Tieto prežívania sú teda symptómami „časovej dezorientovanosti“, časovosti vytvorenej z „protičasov“. Stretávame sa tu s iným porozumením „času“. Nie je priamočiary, nie je prúdom ani plynu-lým tokom, ale tvoria ho skoky, zlomy, deformácie. Jasne tu vystupuje do popredia „moc času“, jeho tvorivá sila, spojenie, ktoré vytvára medzi proti-časom a opakovaním.

2. *Obraz-pátos (formálny pátos)*. Na základe tohto pojmu sa budeme venovať afektívnej podobe obrazu: jeho emocionálnemu náboju, jeho pudovým čr-tám. Neexistuje totiž obraz bez citového náboja.

Toto Didi-Huberman nazýva „vzorec intenzity“: každý obraz je „vzorcom intenzity“ a vcítením (*Einführung*). Warburg sa zaujímal o chronofotografiu, ktorú vynášiel Etienne-Jules Marey v rokoch 1880 – 1890. Východiskom pre ňu bol vynález seizmografu, prístroja, ktorý zaznamenáva neviditeľné zá-chvevy zeme a ktorý Marey aplikoval na pohyby kráčajúceho ľudského tela. S týmto prístrojom, nazvaným *dynamograf*, sa nezaznamenáva telo človeka, ale jeho pohyby oddelené od vizuálnej stránky kráčajúceho tela. To znamená, že sa zaznamenáva energia pohybu a vyjadruje sa prostredníctvom grafu (dia-gramu) alebo „vzorca“. Warburga tento Mareyov vynález mimoriadne zau-jal a pre historika umenia vytýčil úlohu odhaľovať „*formálny pátos*“, *patické vzorce*, ktoré nie sú obsiahnuté v jasnom prejavovaní citov, ale v dešifrovaní pudových črt a intenzít, čo nie sú viditeľné voľným okom a nie sú vyjadre-né v motíve obrazu. Jedným slovom, ide o „sily“, ktoré vstupujú do hry, ale sú pritom nepoznané. Takisto obraz, ktorý sa „vracia“, „prežívajúci“ obraz sa nevracia „rovnaký“, nevracia sa ako „ten istý“, ale ako „*podobný*“ obraz. Tu by bolo treba znovu spomenúť blízkosť Warburga a Nietzscheho, ktorého Warburg mimochodom veľa študoval, najmä pokiaľ ide o pojem večného ná-vratu, *ewige Wiederkehr des Gleichen*, kde sa nevracia rovnaké (*das Selbe*), ale podobné (*das Gleiche*). Zopakujme, že časovosť patických obrazov, obrazov-afektov aj obrazov-preludov je dvojakou časovosťou, zmesou *nerovnorodých* časových rytmov. Prostredníctvom spojení, premiestnení a kondenzácií, ktoré nemajú nič spoločné s lineárnou časovosťou, dochádza k *anachronic-kému nárazu*.

Možno teda povedať, že u Warburga sú dejiny a obraz nielen nečasové, ale aj anachronické?

3. *Obraz-symptóm*. Pojem symptóm treba samozrejme chápať v zmysle freudovskej psychoanalýzy a Binswangerovej psychiatrie.

Obrazy sú teda znamením veci alebo udalosti, ktorá nie je viditeľná, explicitná, ani vyjadriteľná tým, kto ju prežíva. Obrazy odkazujú na čosi, čo je iné než viditeľné a vizuálne. Spolu s Warburgom možno povedať, že viditeľné a vizuálne „vyjadruje“ túto vec alebo udalosť, ale takéto vyjadrenie nemá v sebe nič zámerné; ide o „návrat vytesneného“ prostredníctvom obrazu. Vracajú sa teda „vytesnené obsahy“ počiatočného štiepenia, ktoré sa nikdy ako také neprejavujú priamo, ale prostredníctvom symptómov. Obraz ako *známe* zobrazuje *to najcudzejšie* a *najnepochopiteľnejšie*, či dokonca *to najnepriateľnejšie* a *najneobhájiteľnejšie*. Obraz-symptóm je spojením *známeho a cudzieho*. To sa prejavuje najmä v obrazoch *monštier*, ktorých sú dejiny výtvarného umenia plné a ktoré sú akýmisi pôvodnými symptómovými formami. Tie, ktoré by sme mohli označiť za delikátnejšie (napríklad u Botticelliho), by boli „kompromisnými“ formami (vo freudovskom slova zmysle). Obrazy teda v sebe nesú „protirečivú simultánnosť“, „vtelujú do seba“ nesúrodé (vedú od vcítienia – *Einfühlung* – ku vteleniu – *Einverleibung*).

Warburgovské obrazy nepochybne dokonale zodpovedajú definícii „symptómu“, tak ako ju formuloval psychiater Binswanger na klinike, kde Warburg pobudol v rokoch 1918 – 1923. Binswanger píše, že „*symptóm* nie je obvyčajným *príznakom* choroby, ale základnou štruktúrou skúsenosti“ a tá je tým, čo nazývame „*štýl*“. Pojem „*štýl*“ v umení teda znamená oveľa viac než len obvyčajný „spôsob“.

To všetko vyjadruje grécke slovo *Mnemosyné* (pamäť), ktoré dal Warburg vytesať nad vchod do svojej knižnice. Didi-Huberman na základe svojich analýz vyvodzuje metodologické dôsledky pre Warburgove dejiny umenia, ktoré sú podľa neho riadené „princípom nečasovosti“ (to má blízko k Nietzschemu). V prednáške z roku 1923, po prepustení z psychiatrickej kliniky v Kreuzlingene, Warburg načrtáva to, čo odvtedy nazýva „antropológiou podobnosti“ a čo praktizuje v „montážach“ obrazov a fotografií obrazov, ktorým dáva tiež názov *Mnemosyné*. Možno ich vidieť vo Warburgovom inštitúte v Londýne a vyjadruje v nich *migráciu obrazov v diskontinuálnej časovej štruktúre*.

LITERATÚRA

- [1] HUSSERL, E.: *Ideje k čistej fenomenológii a fenomenologické filosofii (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*. Preklad Alena Rettová, Petr Urban. Praha: OIKOYMENH 2004.
- [2] HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen. Husserliana 19*. The Hague: Martinus Nijhoff 1984.

- [3] HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie (Die Idee der Phänomenologie)*. Preklad Miroslav Petříček, Tomáš Dimter. Praha: OIKOYMENH 2001.
- [4] HUSSERL, E.: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung – Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigen. Husserliana 23*. The Hague: Martinus Nijhoff 1980.
- [5] WARBURG, A.: *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*. Vyd. Wuttke, Baden-Baden 1980.
- [6] WARBURG, A.: *Gesammelte Schriften*. Berlin 1998.
- [7] WARBURG, A.: *Essais florentins*. Paris: Klincksieck 1990.
- [8] DIDI-HUBERMAN, G.: *L'image survivante – histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Paris: Editions de Minuit 2002.

Z francúzskeho originálu *Image entre phénoménologie et iconologie: Husserl et Warburg* preložila Barbara Láštiová.

Obrazy neviditeľného: fotografia a časovosť

ETIENNE TASSIN

Tradičná fotografia je chemickým odtlačkom, je „achiropoietickým“¹ obrazom. Mala by teda ukazovať skutočnosť, mala by byť pravdivým vyjadrením skutočnosti. Tento dvojité odkaz na skutočnosť a pravdu mi poslúži na sformulovanie dvoch východiskových otázok. Prvá otázka: o akej skutočnosti vypovedá fotografický obraz? Inak povedané, čo znamená tvrdenie, že „ukazované je skutočné a skutočné je pravdivo ukazované“? Bežná fotografia vzniká v rýchlosti medzi 1/500 a 1/30 sekundy. To sa zvykne nazývať okamihom. Druhá otázka: aký je vzťah medzi okamihovou časovosťou záberu prístroja a nepretržitou, súvislou časovosťou telesného vnímania skutočnosti? Alebo inak povedané, akú časovosť môže v sebe obsahovať nehybný obraz? Je zrejmé, že tieto dve otázky vedú k tretej, zásadnej otázke, k otázke vzťahu medzi bytím a časom, alebo skutočnosťou a časovosťou.

Ako východisko pri rozmotávaní tohto kľbka otázok mi poslúži úvaha Maurica Merleau-Pontyho, inšpirovaná myšlienkami sochára Rodina o pohybe (1). Neskôr sa budem v súvislosti s dvoma známymi fotografiami zaoberať pojmom „rozhodujúceho okamihu“, ktorý navrhol Henri Cartier-Bresson (2), aby som potom vďaka analýzám Gillesa Deleuza rozlíšil okamihový obraz, obraz-pohyb a obraz-čas (3). Následne bude potrebné vyvodit' filozofické dôsledky v súvislosti s tým, čo by sme mohli nazvať eleatizmom okamihovej fotografie (4), a takisto v súvislosti s čudným previazaním spájajúcim viditeľné a neviditeľné, voči ktorému postavím výraz vypožičaný od Marca Pola o „zdieľavom rozprávaní o svete“ (*Devisement du monde*) (5). Na záver sa vrátim k hodnote vypovedania a takisto k úlohe predstavivosti pri vnímaní skutočnosti (6).

¹ Marie-José Mondzainom definuje achiropoietický obraz ako „obraz nevytvorený ľudskou rukou“ – pozri ([1], 250 – 251).

I. EPSOMSKÉ KONE: RODIN, MERLEAU-PONTY, DELACROIX

Vo svojich úvahách o umení Rodin hovorí o rozdiel medzi fotografiou na jednej strane a sochárstvom či maliarstvom na druhej strane. Maliarstvo a sochárstvo dokážu vyjadriť pohyb živého tela, keďže môžu zároveň zobraziť gestá, ktoré patria k rôznym fázam pohybu. Napríklad pri chôdzi, behu, tanci môžu byť nohy zároveň v polohách, ktoré patria k rôznym fázam sekvencie: pravá noha je ešte stále zdvihnutá, no ľavá noha sa už dvíha od zeme atď. V obrazoch „vytvorených ľudskou rukou“ (v tomto prípade ide o maľbu a sochu) môžu koexistovať pohyby, ktoré sú v skutočnosti nezlučiteľné. Simultánnosť nezlučiteľných prvkov vyvoláva dojem prebiehajúceho pohybu, vytvára časovú dynamiku, určitý rozsah trvania. Rodin tvrdí, že pohyb je prechodom z jednej polohy do inej, „metamorfózou“, v ktorej je minulosť stále prítomná v prítomnosti, pričom samotná prítomnosť je vo svojom celku projektovaná do nastávajúcej budúcnosti. „Postupné dianie gesta“ (Rodin) je sprítomňovaním, no táto prítomnosť sa rozprestiera do minulosti a tušenej budúcnosti. Fotografia naopak zastavuje pohyb, fixuje ho do okamihu. Sochár dospelie k záveru: „umelec je pravdivý a fotografia klame: čas sa totiž v skutočnosti nezastavuje“ ([2], 74, 50).

Delacroixov obraz *Epsomské derby* je dobrým príkladom Rodinových slov. Mohli by sme povedať, že kone „cválajú s bruchom pri zemi, vymršťujú predné nohy dopredu a zároveň zadné dozadu“ ([2] 74, 50), vykonávajú pohyby, ktoré – ako to dokazujú Muybridgove chronofotografie z rovnakého obdobia, na ktorých je cval koňa rozložený do jednotlivých fáz – v skutočnosti nemôže urobiť nijaký kôň. No práve neskutočnosť maliarskeho zobrazenia je zárukou jeho pravdivosti. Rodin dodáva, že „pravda je na strane Géricaulta, a nie fotografie“, lebo „hoci celok vo svojej simultánnosti nie je pravdivý, je pravdivý, ak sa na jednotlivé časti pozeráme postupne; jedine táto pravda nás zaujíma, pretože práve ju vidíme a práve ona nás zasahuje“ ([2], 75, 50). Aj keď je teda celok nepravdivý vo svojej simultánnosti, je pravdivý v postupnosti, ktorú zhŕňuje do jediného obrazu. Maliarstvo ani sochárstvo nepostupujú cez nejaké otesávanie postupnosti, aby sa z nej stala simultánnosť, skôr v rámci simultánnosti sprístupňujú možnosť pocítiť časový rozsah gesta. Merleau-Ponty komentuje tieto slová a hovorí, že dojem pohybu vyvoláva taký „obraz, kde sú ramená, nohy, trup, hlava zachytené v rôznych okamihoch“, pričom sú znázornené spolu, ako keby ich jednotlivé polohy boli simultánne, ich vzťah jednotný, teda je to obraz, „ktorý spodobňuje telo v postoji, aký nikdy nezaujalo a ktorý vytvára fiktívne väzby medzi jeho časťami“ ([3] 78 – 79, 29). Pospájanie okamihov, prekrývajúce sa gestá, prepletajúce

sa časti a prechody medzi pohybmi vytvárajú neskutočnosť, ktorá je skutočnejšia než rozložený pohyb, zodpovedajúci fyzickej realite. Jedine vďaka tejto „konfrontácii nezlučiteľných možností“, keď sa pohyb vopred načrtáva a následne sa odráža v rôznych častiach tela, „môže v bronzovej alebo na plátne vyvstať prechod a trvanie“ ([3], 79, 29). Neskutočnosť a nepravdivosť obrazu vytvoreného ľudskou rukou sú zárukou jeho skutočnosti a pravdivosti. Naopak „okamihové zábery petrifikujú pohyb“. Fotografia zastavuje čas v okamihu a preto „nič presah, pokrývanie sa, ‚metamorfózu‘ času, ktorú práve maliarstvo zviditeľňuje“ ([3], 80 – 81, 30).

II. ROZHODUJÚCI OKAMIH: HENRI CARTIER-BRESSON

Rozhodujúci okamih fotografie, ako ho definuje Cartier-Bresson, označuje záber, prostredníctvom ktorého fotograf zachytáva v časovom kontinuu určitý moment, v ktorom sa zhromažďuje celý príbeh. Okamih je teda abstraktným rezom naprieč časovým plynutím (petrifikuje pohyb) a/alebo zhustením čerstvej minulosti a nastávajúcej budúcnosti do vystihujúceho obrazu (v tomto zmysle je rozvinutím trvania). Takto chápaná okamihová fotografia ponúka dva aspekty, ktoré možno vnímať buď ako spojené, alebo ako oddelené: zastavený rez časom a/alebo dynamické zhustenie trvania. Oba aspekty sú naznačené v Cartier-Bressonových úvahách o akte fotografovania a rozhodujúcom okamihu: „Fotografovať: v jedinom okamihu a v zlomku sekundy *identifikovať určitý fakt a zreteľnú organizáciu vizuálne vnímaných foriem, ktoré ho vyjadrujú a stelesňujú*.“ Hoci definícia trvá na formálnej a priestorovej organizácii obrazu, ktorý sa nám ponúka v „zlomku sekundy“, fotograf komentár zdôrazňuje konflikt medzi okamihom a trvaním, z ktorého vyplýva: „Zo všetkých vyjadrovacích prostriedkov fotografia ako jediná *fixuje určitý konkrétny okamih*. Máme do činenia s vecami, ktoré miznú, a keď už zmizli, je nemožné ich opäť vzkriesiť. Nemôžeme na ne znova siahnuť; prinajlepšom si môžeme vybrať spomedzi nazbieraných obrázkov, ak chceme urobiť reportáž. Spisovateľ má čas, aby predtým, než slovo nadobudne formu a než ho položí na papier, premýšľal; môže spojiť viacero prvkov. Jestvuje tu časový úsek, keď mozog zabúda, keď sa veci usadzujú. *Pre nás však platí, že to, čo zmizlo, zmizlo navždy*, v tom je takisto zdroj našej úzkosti i zásadnej originality našej profesie“ [4]. Fotograf nemá pred záberom ani po zábere k dispozícii žiaden čas. Dalo by sa povedať, že fotograf musí s bleskovou rýchlosťou zachytiť príbeh, raz a navždy ho zastaviť, zatiaľ čo spisovateľ – naopak – si dopraje čas rozvinúť príbeh v čase, pričom ho môže neprestajne prepisovať.

Pozrime sa na dve Cartier-Bressonove fotografie: Stanica Saint-Lazare, 1932 a Aquila degli Abruzzi, 1952.

Na prvej fotografii muž skáče cez kaluž vody, fotografia ho zachytáva v okamihu, keď sa obe jeho nohy odlepili od zeme, vyzerá to, akoby prelietal ponad vodu, zastavený v jeho pohybe. V pozadí sa nachádza plagát s tanečnicou, jej štylizovaný pohyb je akoby obrátenou predlohou pre pohyb muža. A hore na zvonici sú hodiny ukazujúce čas. Čas na hodinách stojí, pohyb tanečnice na plagáte je takisto zastavený a muž zasa akoby visel vo vzduchu. Všetko je znehybnené. Vo svojej zdvojennej, zrkadlovej štruktúre obraz odkazuje iba sám na seba. Čas je zastavený a vyzerá to, ako keby sa zastavila aj samotná skutočnosť. Zatiaľ čo čas je zúžený na „konkrétny okamih“, priestor je komponovaný do prísnej geometrickej štruktúry: ide o „zreteľnú organizáciu vnímaných foriem“. Na tejto prvej fotografii je okamihový charakter vyjadrený simultánnosťou vedľa seba sa nachádzajúcich častí (*partes extra partes*), ktoré sú vo vzájomných formálnych – a nie naratívnych – súvislostiach. Čas sa spacializuje a keďže roviny sa vzájomne zrkadlia bez toho, aby vznikla nejaká zápletka, nevytvárajú naráciu, sú iba vedľa seba poukladané v strnulosti, nič sa nedeje. *V tomto čistom priestore zastaveného okamihu nedochádza k žiadnej udalosti*. Mohli by sme to nazvať eleatickým aspektom fotografie.

Na druhej fotografii sa na seba napája šesť rôznych rovín sledujúcich hru vymedzujúcich kriviek, ktoré oddelujú priestory do rôznych „momentov“, „miest“, pričom ich však prepájajú do jedného príbehu, do jednej naratívnej zápletky. Zreteľná organizácia vnímaných foriem poukazuje tentoraz menej na nejaký fakt a väčšmi na príbeh. V prvom prípade sa čas spacializoval; tu sa, naopak, priestor temporalizuje. Pohľad sleduje pohyblivú líniu, klesá a stúpa, vzdaluje sa alebo sa približuje v jednom priestorovom celku, ktorému dodáva dynamiku vyvíjajúca sa konštrukcia. Mohli by sme povedať, že ide o naratívnu fotografiu, avšak naratívnu nie na základe postupnosti niekoľkých časovo po sebe nasledujúcich scén, ako je to napríklad v prípade oltárnych predel alebo komiksu. V tomto prípade je jeden priestor rozčlenený na viacero vzájomne usporiadaných naratívnych sekvencií. V prísnom zmysle slova však nie je rozprávaný žiaden príbeh. Niečo sa však deje, rodí sa nejaký pohyb. Vidíme skupinu idúcich ľudí, pričom postavy sa nehýbu. Pohyb na obrázku nie je teda výlučne diegetický, ba na tejto fotografii z Aquily nie je takým takmer vôbec: je štrukturálny. Nič z ukazovaného nie je v pohybe (vari s výnimkou ženy, ktorá vyzerá, akoby sa chystala vyjsť po schodoch), no organizujúce línie obrázku, pohľady detí, obracajúcej sa ženy atď. vytvárajú predstavu pohybu, celkovej pohyblivosti obrázku. Všetko je nehybné, a predsa sa hýbe. Všetko – priestorová hĺbka, vzájomné prekrytie rovín a prestupovanie vrstiev, rozľahlosť celého miesta, odstredivé smery, únikové línie – napomáha vzniku trvania, pričom nie je viditeľný žiaden zjavný pohyb.

Medzi týmito dvoma obrazmi je teda chiazmus. Stanica Saint-Lazare: zastavený pohyb; Aquila: dynamická nehybnosť. Tento chiazmus vyvoláva pri najmennej dve série otázok a paradoxov. Prvá séria: ako sa temporalita zmocňuje fixného obrazu, ako doň preniká? Ako do nehybnosti vstupuje pohyb? Ako sa fixný obraz stáva obrazom-časom (Deleuze)? Skôr sa tu ukazuje ambivalentnosť fotografie, ktorá ponúka dva odlišné režimy obrazu: v jednom okamih izoluje skutočnosť od jej časového rozsahu, zatiaľ čo v druhom, naopak, obraz nadobúda časový rozsah až natoľko, že sa dynamizuje, že sa nám pred očami rozvinú vrstvy časovosti, obraz sa tu stáva trvaním – síce nehybným, no menlivým. Druhá séria: kde je skutočnosť, keď bola zbavená temporalitý? Aká je skutočnosť toho, čo je videné v okamihu? Ako vďaka rozhodujúcemu okamihu mizne spolu s trvaním, pohybom, temporalitou aj skutočnosť, ktorá je napriek tomu v tomto rozhodujúcom „momente“ zachytená? Takzvaný rozhodujúci okamih, keď sa skutočnosť ukazuje v zreteľnej konfigurácii racionálnych foriem, je takisto – a hlavne – okamihom, keď skutočnosť mizne, okamihom, keď je zmiznutá skutočnosť nahradená obrazom. V okamihovom obraze je ukázanie skutočnosti, jej výrazné zjavenie takisto jej zmiznutím. Je to čudný paradox rozhodujúceho okamihu: záber, ktorý „vystihuje“ nejakú situáciu, pretože ju fixuje vo večnej bezčasovosti momentu bez trvania, bez rozsahu, zároveň ukazuje niečo, čo sa nikdy týmto spôsobom neudialo (neviditeľné). A naopak, vďaka obrazu-trvaniu možno vidieť to, čo tento obraz neukazuje, obraz-trvanie zviditeľňuje neviditeľné iného druhu: príbeh, udalosť je *nahromadený* vo svojej temporalite, nie *zachytený* vo svojej okamihovosti, udalosť je rozprávaná *in absentia*, nie stvárnena *in presentia*.

III. FIXNÉ OBRAZY, OBRAZ-POHYB, OBRAZ-ČAS

Oproti „rozhodujúcemu okamihu“ (Cartier-Bresson) stojí „ľubovoľný okamih“ (Deleuze). Ako píše Gilles Deleuze, film reprodukuje pohyb prostredníctvom ľubovoľných, navzájom rovnako vzdialených okamihov tak, aby vznikol dojem súvislosti. Deleuze odlišuje ľubovoľné okamihy, z ktorých sa skladá filmový pás, od „pozičných“ fotografických obrazov. Je jasné, že podľa tohto rozdelenia je aj rozhodujúci okamih „pozíciou“. Filmu, naopak, je cudzí akýkoľvek postup zrefazovania „pozícií“, pretože nepostupuje prostredníctvom „transformácií“ (Deleuze) alebo „metamorfóz“ (Rodin) gest či pohybom, ale prostredníctvom zrefazovania ľubovoľných obrazov ([5], 12 – 17, 12 – 16). Obraz rozhodujúceho okamihu je završený; čo sa týka obrazu ľubovoľného okamihu, ten sa neprestajne tvorí a jeho završenie je očakávané na základe nasledujúcich obrazov. Na to, aby sa stal pohybom a aby nadobudol význam, musí byť spojený s ďalším obrazom.

Ako vidíme už na Mareyho alebo Muybridgeových chronofotografiách konského cvalu, privilegované okamihy konského pohybu by boli nemožné ako „pozície“: Deleuze píše, že sú to „rezy“ pohybu. Môžeme teda povedať, že ľubovoľný okamih, podobne ako okamihovosť prvého typu (Stanica Saint-Lazare), je nehybným rezom pohybu, zatiaľ čo uchopený pohyb obrazu-pohybu vo filme je pohyblivým rezom trvania ([5], 18, 16). Podľa nižšie uvedenej analógie je prechod od prvých obrazov k druhým prechodom od pohybu ako vyjadrenia v priestore k zmene v zmysle modifikácie bytia alebo trvania v čase:

nehybné rezy	pohyb ako pohyblivý rez
-----	= -----
pohyb	kvalitatívna zmena
(ilúzia)	(skutočnosť)

Spolu s Deleuzom môžeme potom rozlíšiť tri typy obrazov: 1) okamihové obrazy, ktoré sú nehybnými rezmi pohybu; 2) obrazy-pohyby, ktoré sú pohyblivými rezmi trvania; 3) obrazy-časy, obrazy-trvania alebo obrazy-premeny, ktoré mimo samotného pohybu spôsobujú kvalitatívnu zmenu bytia v rozochvení svetla (Aquila degli Abruzzi alebo napríklad Rothkove obrazy).

Obraz-čas v sebe zhŕňa dimenzie temporalitý: „Minulosť sa nestrieda s prítomnosťou, ktorou už nie je, ale koexistuje s prítomnosťou, ktorou bola“ ([6], 106, 97), takže niektoré obrazy-časy rekonštruujú „dvojitý pohyb času“, ktorým je „prechod prítomností, teda nahradenie jednej prítomnosti ďalšou a smerovanie do budúcnosti, ale aj zachovanie celej minulosti...“ ([6], 116, 106). Skrytý základ času spočíva práve v tomto, v dvoch smerovaniach: v smerovaní postupujúcich prítomností a smerovaní zachovávaných minulostí. Môžeme z toho urobiť záver, že sú dva druhy obrazu-času, v závislosti od toho, či sa riadia koexistenciou „plôch minulostí“, alebo simultánnosťou „hrotov prítomností“ ([6], 129, 119). Plochy minulosti zodpovedajú Bergsonovmu obrátenému kuželu, kde stupne minulosti koexistujú v rámci virtuálneho prvku prítomného obrazu; hroty prítomnosti zasa zodpovedajú simultánnosti troch Augustínových prítomností, ktoré pretrvávajú v podobe deaktualizovanej prítomnosti. V jednom i druhom prípade obraz-čas neruší naráciu, ale tým, že ju vymaňuje z postupného diania ([6], 130 – 133, 119 – 123), vďaka čomu minulosť a prítomnosť rezonujú spoločne, jej dáva novú hodnotu. Pre Deleuza je film *Vlani v Marienbade* – a filmy Robbe-Grilleta vôbec – exemplárnym príkladom naratívности obrazu-času.

IV. ELEATICKÁ FOTOGRAFIA ALEBO ZMIZNUTIE SKUTOČNÉHO

Vráťme sa teraz od naratívnosti obrazu-času k otázkam vyvolaným dvoma režimami fixného obrazu, s ktorými sme sa stretli pri Cartier-Bressonových fotografiách. Paradox bezčasovej okamihovosti a nehybného, no zároveň dynamického trvania vyúsťuje do ďalšieho paradoxu. Okamihový fotografický obraz bez časovosti a trvania, patriaci k prvému typu (Stanica Saint-Lazare), neukazuje „nič“ (skutočného). Iste, nie je pravda, že by neukazoval vôbec *nič*, ukazuje predsa muža preskakujúceho kaluž, ukazuje však „nič“ v tom zmysle, že ukazuje niečo, čo sa ako také, respektíve v podobe, v akej to ukazuje, nikdy nestalo. Vďaka okamihovej fotografii sa v obrazovej existencii uskutočňuje a zviditeľňuje to, čo mimo obrazu neexistuje, *hoci obraz sám bol odobraný práve zo skutočnosti*.

Skutočne, ide o nanajvýš prekvapujúci paradox okamihového obrazu: keďže je chemickým odtlačkom skutočnosti, je vraj potvrdením skutočnosti. Dôkazová hodnota fotografie sa zakladá práve na tom, že je chemickým odobratím z viditeľného-videného. A predsa, *skutočnosť nikdy nejestvovala v podobe, v akej ju potvrdzuje*. Iste, ten muž skočil: no ani sám pre seba, ani pre tých, čo ho videli, nikdy *nevyzeral* – či nikdy sa nezjavil – v podobe, v akej ho ukazuje tá fotografia. Všetci videli iba nepretržitost pohybu jeho skoku, ktorého vzmach je preto neoddeliteľný od krivky skoku a dopadu, neoddeliteľný od celku pohybov, z ktorých sa skok skladá, a od okolitého sveta, neoddeliteľný od neurčitého štruktúrovania času, ktoré mu dáva rozsah trvania, od úšľabku, ktorý sa objavil na jeho tvári vo chvíli úsilia odrazu a od rozprsknutej vody v momente dopadu na zem, neoddeliteľný od ostatných pohybov ďalších ľudí, ktorí spolu s ním ako diváci celej udalosti tvoria jeden a ten istý svet. Toto však na obraze nevidno.

Od tohto žitého a potvrdzovaného sveta sme ako diváci obrazu, a nie udalosti samej, oddelení celou tou vzdialenosťou, ktorá nás udržiava mimo jej času, mimo jej temporalitu a trvania. Problém nespočíva v tom, že sme tú udalosť nezažili (teda, že sme neboli v danej chvíli na danom mieste), ale v tom, že nemáme prístup k jej času, že nie sme *súčasníkmi* viditeľného. No ak nie sme súčasníkmi toho, čo bolo zviditeľnené (nehybného pohyblivého vzmachu), nie je to preto, že by sme vari patrili do iného času, inej doby (principiálne nikdy nepatríme do žiadnej doby, ktorej udalosti nám sprostredkujú rôzne obrazy), ale skôr preto, že tento obraz je bez temporality, bez trvania. Ako by sme mohli byť súčasníkmi (*cum tempus*) toho, čo nemá čas a trvanie? Ako by sme mohli byť súčasníkmi toho, čo sa neudialo, keďže nemalo, nedostalo vlastný čas?

Obraz, ktorý vidíme, nás s konečnou platnosťou pripravuje o svet, z ktorého bol odobraný a ktorý má potvrdzovať tým, že pre nás ako divákov prepožičiava bytie skutočného sveta svet, ktorý v skutočnosti nejestvuje, pretože je zbavený akejkolvek temporality, je to zastavený, nehybný svet. Fotografia poskytuje dôkaz o svete práve tým, že tento dôkaz je pripravený o svet, ktorý má dokazovať. Fotografia dokazuje, že ten muž za stanicou Saint-Lazare v danej chvíli za daných podmienok atď. skočil. A predsa, to, čo dokazuje, sa nikdy nestalo – nikdy nedostalo čas udiť sa – v podobe, v akej o tom fotografia vypovedá. Muž skáče ako „letí a neletí“ Zenónov šíp, ako „trieli Achilles nehybný“ ([7], 105, 147).

V. NEVIDITEĽNÉ A NEDELITEĽNÉ VERZUS ZDIEĽAVÉ ROZPRÁVANIE O SVETE

Fotografia, ktorá je zárukou skutočnosti, nás pripravuje o skutočnosť, o ktorú sa opiera. Nahradzuje ju „rozhodujúcim“ obrazom toho, čo sa nikdy nestalo, ktorý slúži ako paradoxný dôkaz toho, čo sa stalo. Ukazuje neviditeľné. Neviditeľné nie v zmysle toho, čo je mimo možnosti vidieť, či v zmysle toho, čo zrak nezachytáva, keďže je skrz-naskrz podmienený schémami alebo kódmi videnia obmedzujúcimi jeho potenciál vidieť. Neviditeľné v zmysle niečoho nekonečne malého v čase. (Perceptné) videnie je nahradené (optickým a na intelekt založeným) rozdelením. Mienená skutočnosť je v skutočnosti rozdelená, videnie sa premenilo na rozdelenie času a priestoru. Ide o rozdelenie času na abstraktné okamihy až po rozhodujúci okamih, ale takisto o rozdelenie pohybu na jeho logické momenty (navždy zachytený skok nad kalužou vody). Vďaka rozdeleniu až po zlomok sekundy (1/250 alebo 1/500 sekundy) možno zazrieť to, čo je bežne okom neviditeľné a čo obsahuje nekonečne viac, než vníma oko, keďže – rozprestierajúc pred nami priestor, zbavujúc ho trvania a zvečňujúc ho – oko má týmto spôsobom čas vidieť to, čo v priamom vnímaní nevidí, a zároveň nekonečne menej. Toto viditeľné neviditeľné totiž nekonečne oklieštuje takto podávanú skutočnosť, ktorá je definitívne zbavená svojho časového rozsahu, svojho pohybu, dynamiky, života.

Oproti fotografickému rozdeleniu môžeme teda položiť perceptívne videnie; a oproti odfotoografovanému neviditeľnu (videné deliteľno) zasa môžeme umiestniť perceptívne nedeliteľno. Na rozdiel od chemického odtlačku je vizuálne vnímanie samo osebe nedeliteľné jednak vo svojom zmyslovom výkone, ako aj vo svojich výsledkoch. Je trvaním, nerozdeleným časom, zatiaľ čo rozdelený čas je okamihmi. Bergsonovou tézou je, že nerozdelenosť trvania vo vedomí je samotným bytím: bytie je trvanie, trvanie je vedomie. Takže bytie rozdelené v okamihu mizne v rozdelenom, spacializovanom čase: ide už iba o formálnu organizáciu.

Ako by sme mohli získať prístup k skutočnosti, ktorú fotografia obratne skrýva a ukazuje z nej iba matematicky očistený rozhodujúci okamih? NePOCHYBNE prostredníctvom narácie. Narácia je znova nájdený čas, opätovne rozvinuté trvanie, sekvencie obnovené v pohybe ich prechodu, metamorfózy, vzájomného prekrývania sa. Rozprávať si príbehy, vzájomne si jeden druhému rozprávať príbehy, zhovárať sa o svete, udalostiach je vždy spriadaním a opakovaným spriadaním pradiava času. Rozdelenie času a skutočnosti prekračuje jedine to, čo svedectvo Marca Pola volá „zdieľavým rozprávaním o svete“, ten milý rozhovor, ktorý nerozdeľuje čas a slová, ale je zdieľaním sveta.²

Niektoré obrazy sú temporálne, pretože sú naratívne. Ukazujú určitý svet (ak nie svet vôbec), spájajú temporalitu s temporalitami, trvania s trvaniami, robia svet súčasným: ide o súčasnosť videného a vidiaceho sveta v dvojito trvaní udalostí a pohľadu, ktorý do nich preniká. Tieto obrazy-trvania majú časový rozsah, pretože zároveň s tým, ako sú vnímané, sú aj *predstavované*. Jestvujú obrazy, ktoré môžeme vidieť iba vďaka tomu, že nás vyzývajú predstavovať si to, čo vidíme. Obrazy, z ktorých vidíme to, čo ukazujú iba pod podmienkou, že je to predstavované,³ že je predstavované to, čo je a čo nie je viditeľné, pričom neviditeľné je možné si predstaviť, teda vidieť ho prostredníctvom viditeľnosti obrazu, ktorý v sebe zahŕňa pradiivo zápletky, rozprávania o udalostiach pred i po prítomnosti obrazu, pričom toto pred a po je súčasťou vlastného trvania obrazu a prebúdza, oživuje ho práve predstavivosť. Ide teda o „zdieľané“ či „zdieľateľné“ viditeľné, a nie o rozdelené alebo rozdeliteľné; o viditeľné, ktoré je viditeľné iba vďaka zdieľavému rozprávaniu, ku ktorému obraz vyzýva. Príkladom toho je fotografia z Aquily degli Abruzzi: temporalita, možné či predstavované udalosti, potenciálny príbeh, pluralitné naratívne scény, ktoré je možné zosúladiť, sú tu umiestnené bez toho, že by boli jednoznačne vyložené či usporiadané do sekvencií. Je práve úlohou predstavivosti, aby zviditeľnila ponúkanú možnosť, ktorú nijaké stvárnenie nevyčerpáva vopred.

VI. ZÁVER: POTVRDZOVANIE A PREDSTAVIVOSŤ

Obraz, ktorý nás na tomto mieste zaujíma, ukazuje neviditeľné, ktoré je výplodom predstavivosti a teda namiesto toho, aby bol potvrdením fyzicky zrejmej skutočnosti, je ponúknutý zdieľavému rozprávaniu. Je chybou veriť,

² Sloveso *deviser*, milo, zdieľne sa rozprávať, pochádza „z hovorového latinského *devisare*, ktoré bolo disimiláciou odvodené od *divisare*, ktoré zasa vzniklo zo supína klasického slovesa *devidere* – oddeliť, odlíšiť – *divisum*“ ([8], 1067).

³ Pozri ďalej závery textu Michaely Fišerovej [9].

že jestvuje súlad medzi potvrdzujúcim obrazom a potvrdzovanou skutočnosťou, že obraz má hodnotu skutočnosti alebo že má skutočnú hodnotu. Ide o implicitné presvedčenie tých, ktorí odsudzujú obrazy pod zámienkou, že okliešťujú a znevažujú udalosť. Je to preto, lebo k obrazu pristupujú stále ako k transversálnemu „rezu“ naprieč trvaním, ktorý má byť presným odrazom skutočnosti, považujú ho za figuratívny obraz a zužujú ho výlučne na potvrdenie skutočnosti. Naopak, naratívny obraz (aj keď by nič nerozprával), obraz-trvanie *sui generis* (aj keď nie je spätý s pohybom) sa nachádza vždy pred i za skutočnosťou, ktorú ukazuje. Nepotvrďuje ju, vyvoláva ju; nemôže byť preto predmetom nijakého modlárskeho uctievania. Proti potvrdzovaniu tu stojí predstavivosť. Vidíme iba to, čo si predstavujeme, nie to, na čo sa iba pozeráme. Preto sme vyzývaní predstavovať si: „treba si predstavovať (sám seba)“ (Georges Didi-Huberman).

LITERATÚRA

- [1] MONDZAIN, M.-J.: *Image, icône, économie. Les source byzantines de l'imaginaire contemporain*. Paris: Seuil 1996.
- [2] RODIN, A.: *L'Art – Entretiens réunis par Paul Gsell*. Paris: Grasset et Fasquelle 1986 (*O umění*. Praha: SNKLU 1961).
- [3] MERLEAU-PONTY, M.: *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard 1964 (*Oko a duch a jiné eseje*. Praha: Obelisk 1971).
- [4] CARTIER-BRESSON, H.: *L'instant décisif*. In: *Images à la sauvette*. Paris: Verve 1952.
- [5] DELEUZE, G.: *L'image-mouvement*. Paris: Minuit 1991 (*Film 1 – obraz-pohyb*. Praha: Národní filmový archiv 2000).
- [6] DELEUZE, G.: *L'image-temps*. Paris: Minuit 1985 (*Film 2 – obraz-čas*. Praha: Národní filmový archiv 2006).
- [7] VALÉRY, P.: *Le cimetière marin*. In: *Poésies*. Paris: Gallimard 1990, p. 100 – 107 (Hřbitov u moře. In: *Básně*. Praha: Mladá fronta 1966, s. 141 – 148).
- [8] REY, A.: *Dictionnaire historique de la langue française*. zv. 1 Paris: Le Robert 1998.
- [9] FIŠEROVÁ, M.: *Od zakázaného k přežívajícímu obrazu. Problém viditelnosti u Michela Foucaulta a Georgesa Didi-Hubermana*. In: KARUL, R. – MURÁNSKY, M. – VYDROVÁ, J. (eds.): *Vnímat, konat, myslet*. Bratislava: Filozofický ústav SAV – Schola Philosophica 2008, s. 40 – 44.

Z francúzskeho originálu *Images de l'invisible: à propos de la photographie et de la temporalité* preložil Andrej Záthurecký.

Treba obraz čítať alebo vidieť?

MIKKEL B. TIN

V dejinách sveta bolo veľmi dlhé obdobie, keď sa obrazy nehýbali. Už asi sto rokov sa však pohybujú a je to nespochybniteľne nová doba. Nielenže sa začali hýbať, ale sú všade a hýbu sa neustále. To ovplyvňuje aj naše vnímanie obrazu. V nasledujúcom krátkom príspevku budem hovoriť o niekoľkých dôsledkoch premeny nehybného obrazu na obraz pohyblivý.

Pre každý vizuálny obraz je prirodzená rozľahlosť v priestore. Či už je veľký alebo malý, farebný alebo bez farieb, rozprestiera sa pred naším pohľadom. Vďaka tejto priestorovej rozľahlosti môžeme obraz zafixovať a znovu ho nájsť na svojom mieste. Vo svojej priestorovosti je totiž fixný. Je *nehybný*, nie však *nemenný*: vždy, keď sa k nemu vrátíme, zdá sa nám trochu odlišný a je veľmi odlišný, keď ho ukážeme niekomu druhému. No predsa zostáva tým istým obrazom a líšia sa naše uhly pohľadu naň.

Už som povedal, že obraz sa rozprestiera v priestore, ale vidíme, že sa rozprestiera aj v čase, bez čoho by nemohol rôzne odpovedať na rôzne otázky. Ale vidíme aj to, že čas nehybného obrazu je viac *naším* než *jeho* časom. Odráža naše po sebe nasledujúce perspektívy a sled uhlov pohľadu. Keďže sa náš pohľad naň obracia, obraz meria chod nášho života. Jedným slovom, je možné, že potešenie, ktoré máme pri pohľade na obraz, ktorý sme už nespočetne veľa ráz videli, nespočíva ani tak v tom, čo nám tento obraz hovorí, ako v tom, čo nám hovorí o nás samých: potešenie je reflexívne.

Nehybné obrazy dnes prenechávajú čoraz viac miesta obrazom pohyblivým. Tieto nezostávajú na jednom mieste, ale od svojho počiatku až do konca unikajú. To my vždy zostávame na mieste, zoči-voči ich neustálemu úniku. Pozeráme sa, ako sa menia, zatiaľ čo náš uhol pohľadu zostáva rovnaký. Sledujeme reťazenie obrazov, ich priebeh, náhlenie sa k rozuzleniu. Pohyblivé obrazy nás vtahujú do svojho pohybu a privádzajú nás do svojho sveta. Zachytávajú nás, pohlcujú. Potešenie už nie je reflexívne, ale tranzitívne.

Zdá sa, že rozdiel medzi nehybnými a pohyblivými obrazmi zodpovedá inej zásadnej dištinkcii: rozdielu medzi slovom a diskurzom. Slovo má, podobne ako obraz, samozrejme svoj význam, ale ak je osamotené, ak po ňom nenasleduje veta, odkazuje nás na nás samých. Oproti tomu diskurz, podobne ako tok obrazov, nás vedie k zameraniu sa na svet. Slovo však môže byť obrazom a obraz výpoveďou, podobne obrazy, ktoré pred nami prechádzajú, môžu rozprávať akýsi príbeh a rozprávanie môže byť zasa preložené do sledu obrazov. To je často prípad pohyblivých obrazov. Tok obrazov a verbálny diskurz majú spoločnú lineárnu štruktúru, ktorá ich odlišuje tak od fixného obrazu, ako aj od jednotlivého slova. O diskurzívnych štruktúrach vieme, že ich riadi obmedzujúca logika, ktorá určuje sled prvkov, ktoré ich vytvárajú: je to časová, pojmová, príčinná, účelová logika. To, na čo sa tieto rôzne logické formy zameriavajú, je určenie označovaného sveta. Osamelé slovo a nehybný obraz nepodliehajú nijakej syntagmatickej logike: nič neurčujú, len odrážajú.

Ak teraz pripustíme tézu, že nehybný obraz je odrážajúci a pohyblivé obrazy sú zasa určujúce, pripomenie nám to klasické rozlíšenie medzi dvoma druhmi súdu, ktoré formuloval Kant: reflektujúci a určujúci súd. Určenie objektu prostredníctvom prisúdenia určitého pojmu nejakému nazeraniu patrí do oblasti rozvažovania, ktorého doménou sú pojmy prírody. Oproti tomu reflektujúci súd, tak ako naznačuje už jeho meno, nemieni objekt, ale subjekt, aj on patrí k moci poznávať, ale podľa Kanta vôbec neprispieva k poznaniu vecí. Namiesto toho, aby jednotlivé zahrnul pod jeho pojem, ktorý pochádza z objektívneho zákona prírody, v čistej reflexii hľadá subjektívne pravidlo, pod ktoré sa dá zahrnúť dané empirické nazeranie a ktoré je ustanovené mocou predstavivosti. Reflektujúci súd prispieva k poznaniu seba, podľa Eliane Escoubasovej je to spôsob, ako „sa myslieť ako mysliaci“ ([1], 77). Funkciou predmetu reflektujúceho súdu, napríklad obrazu, je umožniť túto reflexiu.

Vieme, že mohutnosti vkusu, ktorá sa nazýva aj estetickou reflexiou, sa Kant venuje v tretej *Kritike*. Ak rešpektujeme privatívny charakter skúsenosti krásna v estetickej reflexii, ako ho formuloval Kant, teda potešenie bez zaujatosti, všeobecnosť a nevyhnutnosť bez pojmu, účelovosť bez účelu a zákonnosť bez zákona, ostáva len predstava bez bytia a kontemplácia bez túžby. Krásno je to, čo sa páči, a nič viac: potešenie z krásna je čistým estetickým potešením, produktom vzťahu formy objektu k subjektu: je všeobecné a nevyhnutné, ale bez pojmu.

Vidíme teda, že obraz môže byť prežívaný ako krásny len vtedy, keď je nediskurzívny. Nehybný obraz môže byť nediskurzívny, ale pohyblivé obrazy sa len zriedka vyhnu diskurzívnemu zreťazeniu. Či už majú zviditeľniť tú naj-

zložitejšiu zápletku, alebo len útržok určitého vývoja, ich usporiadanie sa od začiatku až do konca riadi syntaktickou logikou. Rozprávajú akciu a reakciu a ak ich usporiadanie nepodlieha tejto dialektickej zákonitosti, ako v prípade zretazovania, ktoré je skôr hudobné, ide o výnimku, ktorá potvrdzuje pravidlo. A teda sa nevyhýba ani finalite, ani zameraniu sa na koniec. No to nie je všetko: či už je jeho cieľom preukázať zákonitosť alebo ju porušiť, usporiadanie je vždy zaujaté; už len vôľa zmocniť sa diváka a vzbudiť v ňom čo najväčší záujem protirečí akejkoľvek nezaujatej kontemplácii, ktorá je podmienkou zážitku krásna. Ešte všeobecnejšie, funkcia obrazov je predikatívna a cieľom zachytení je určiť predmet, ktorý je takto zachytený. Diskurz samozrejme toto určovanie len podporuje: či už dialóg a rozprávanie sprevádzajú obrazy, alebo obrazy sprevádzajú diskurz, ich koordinácia smeruje k diskurzívnemu určaniu. *Hoc demonstrandum est.*

V kantovskej architektonike sa estetická súdnosť odlišuje na jednej strane od teoretickej moci poznávať, ktorej doménou je svet prírody, a na druhej strane od praktickej moci túžiť, ktorej doménou je svet slobody. No hoci sa odlišuje od teórie aj od praxe, súdnosť ich tiež spája: jej sprostredkujúca funkcia spočíva v slobodnej hre medzi schopnosťami ducha, rozvažovaním a predstavivosťou. Estetická reflexia teda nečerpá svoju dôležitosť len z úlohy, akú zohráva v konštrukcii Kantovho filozofického diela, v prvom rade a najmä má význam v našom živote: možno nie preto, lebo nám poskytuje potešenie zo zakúšania krásna, ale skôr preto, lebo nám môže poskytnúť poznanie seba samých a vlastnej subjektivity, naše „vedomie seba“, hovorí Kant ([2], § 16).

V kontemplácii nehybného obrazu naša predstavivosť spontánne spája rôznorodosť obrazu do subjektívnej jednoty. Predstavy budú pospájané, ale podľa „určenia vnútorného zmyslu“ ([2], § 18), ktoré zostáva empirickým a ktorého platnosť je len subjektívna. A predsa návrat k sebe v estetickej reflexii je všetkým možným len nie náhodným subjektivismom. Ako sme videli, zahŕňa v sebe všeobecnosť aj nevyhnutnosť. Práve to odôvodňuje, že ju nazývame *zdravým rozumom*. V súde vkusu každý jednotlivec predpokladá súhlas druhého: zdravý rozum a konsenzus zodpovedajú jeden druhému.

Kým pohyblivé obrazy – ako reprezentácia vonkajšieho sveta – sa odvolávajú na tie isté pojmy a záujmy, ktorými sa riadi náš svetský život, nehybný obraz – ako čistá forma – nás spája v konsenze, uchránených pred teoretickými aj praktickými úvahami. Pohyblivé obrazy vnášajú do hry určujúce súdy, ktoré konštituuju svoj objekt tým, že ho poznávajú. Oproti tomu sa nehybný obraz obracia na reflexívny súd, ktorý oslobodzuje predmet od otázky jeho bytia a privádza ho k súdiacemu subjektu. Estetická finalita je putom, ktoré

spája predmet rozvažovania s cieľom rozumu, ale nezávisle od rozvažovania a jeho funkcie poznávania ako aj od rozumu a jeho praktickej funkcie. Práve pocit tejto formálnej finality, tohto súladu, tejto slobodnej hry poskytuje potešenie. Potešenie, ktoré je nezaujaté, keďže je vytvorené predstavou bez bytia a kontempláciou bez túžby. Dobré vieme, že práve nezaujaté potešenie je predpokladom súdu vkusu, keď posudzuje krásny predmet.

Zdá sa mi, že je mimoriadne dôležité nástožiť, tak ako Kant, na poznání, ktoré sa neriadi ani pojmom ani záujmom, a prepojiť ho so skúsenosťou, ktorá uniká pojmovej logike a zaujatej finalite našich ďalších poznatkov. Zdá sa mi, že je takisto dôležité môcť odsunúť svet objektov v prospech reflexie subjektu a spojiť s touto reflexiou pocit potešenia, ktoré motivuje tvorbu aj kontempláciu krásna. Samozrejme s tou formálnou podmienkou, že sa vyhneme krajnému subjektivismu, do ktorého by sa mohlo toto potešenie zvrhnúť, a že naopak budeme vyžadovať všeobecné zdieľanie zdravého rozumu.

Kant vo svojom veľkolepom filozofickom diele pripisoval prežívaniu krásna úlohu kľúčového princípu. Preto s dobre odôvodnenými nádejami očakávame príklady predmetov, ktoré, keďže v sebe spájajú všeobecnosť a nevyhnutnosť bez pojmu, finalitu bez účelu a zákonnosť bez zákona, dokážu poskytnúť nezaujaté potešenie a môžu byť považované za krásne. A je pochopiteľné, že mnohí čitatelia sú zarazení, keď sa dočítajú, že „kresby na grécky spôsob, vetvičkovité ornamenty na rámocho alebo tapetách, atď. samy osebe nič neznamenajú: nepredstavujú nič, nijaký objekt zahrnutý pod určitý pojem a sú slobodnými krásnymi. Medzi ne možno zaradiť aj to, čo sa v hudbe nazýva fantáziami (bez témy), dokonca akúkoľvek hudbu bez textu“ ([3], § 16). Tento prekvapivý výber príkladov sa niektorí pokúsili vysvetliť tým, že autor nemal dostatočné umelecké vzdelanie alebo tým, že v Kráľovci, kde Kant žil, bol nedostatočný prístup k umeniu. Zdráhali sa totiž pripísať takú zásadnú funkciu týmto menej významným formám umeleckého prejavu. Kantovo uvažovanie o krásne tak nie je akceptované úplne.

Nehovorí Kant explicitne, že „pojem by len obmedzil slobodu predstavivosti, ktorá sa takpovediac hrá pri pozorovaní nejakého tvaru“? (tamže) Práve spodobňovanie bez toho, že by sa tvar podriadil pojmu, a ponechanie slobody predstavivosti je základom abstraktného umenia, ale to v Kantovej dobe neexistovalo. Vtedy existovali napríklad diela náboženského umenia alebo klasicistické mytologické maľby či výjavy z vidieckeho života – naši estetici by nepochybne boli radšej, keby Kant hovoril práve o nich. Ale tieto diela sú konštruované okolo určitého pojmu a vyžadujú si, aby sme ich čítali prv, než si ich pozrieme, čo jasne dokazujú aj ich názvy. A keď v súvislosti

s hudbou Kant spresňuje, že len hudbu bez textu možno oceniť ako slobodnú krásu, vylučuje tým spev a operu – dve najdiskurzívnejšie hudobné formy. Opera bola v Kantovej dobe tým, čím je dnes film, umeleckým prejavom obmedzeným akciou.

Naopak, vetvičkovité ornamenty, ktoré sa v 18. storočí často vyskytovali na tapetách, sa páčili bez toho, že by čokoľvek znamenali a že by predstavovali čosi, čo sa dá zahrnúť pod určitý pojem. Vetvičkovité ornamenty rozhodne neponúkajú nič na čítanie, ale veľa na pozeranie; poskytujú nám potešenie, ktoré je úplne nezaujaté, pričom skutočne stelesňujú túto všeobecnosť a nevyhnutnosť bez pojmu, finalitu bez koncového zámeru a pravidelnosť bez pravidla. Zdá sa mi, že Kant si zvolil príklad veľmi dobre.

Už nejaký čas pracujem na malej katedre „ľudového umenia“ na jednej nórskej vidieckej univerzite. Vo svojich výskumoch som mal často príležitosť konštatovať, že niektoré obrázky, ako napríklad vetvičkovité ornamenty, sa objavujú aj v tých najodľahlejších kútoch sveta a v obdobiach, ktoré sú od seba vzdialené tisícky rokov. Tieto výskyty môžu prekvapiť, pretože v minulosti civilizácie žili vo veľkej izolácii. Pri vysvetľovaní tohto fenoménu historici umenia a etnológovia diskutujú o teóriách difúzie a evolúcie. Ale to, či sa tieto obrazy rozšírili s ázijskými migráciami až do Nórska, pričom prešli cez Slovensko, Francúzsko – a Kráľovec –, alebo či sa objavili na všetkých týchto miestach nezávisle, pre nás teraz nie je podstatné. Môžeme konštatovať a konštatoval to aj Kant, že tieto obrázky za každých okolností svedčia o konsenze a miera k zdravému rozumu; akoby im životný princíp, ktorý je hlboko zakorenený v samotnom založení človeka, poskytoval pravosť a krásu.

Absencia pojmov, s ktorou sa často stretávame v ľudovom umení, ktoré má niekedy blízko k abstraktnému umeniu, ho nevyhnutne nechodobňuje. Naopak, Kant hovorí o „estetických atribútoch predmetu“, ktoré predstavivosti dávajú „príležitosť zamerať sa na celé množstvo navzájom spríbuznených predstáv, ktoré umožňujú myslieť viac než dokážeme postihnúť prostredníctvom pojmu vyjadreného slovami; tieto estetické atribúty vytvárajú *estetickú ideu*...“ ([3], § 49). Keďže sú estetické idey *ideami*, sú formáciami ducha, ale podľa čisto subjektívneho princípu. Keďže sú *estetickými*, ostávajú úzko späté so zmyslovým, ktoré ich vyvoláva. Sám Kant uznáva, že majú veľký dosah, ktorý by nebolo možné zbadať pri úzko konceptuálnom čítaní umenia.

Je čas pripomenúť otázku, ktorá tvorí názov môjho príspevku: Treba obraz čítať alebo vidieť? Moja odpoveď znie, že nehybný obraz treba v prvom rade a predovšetkým vidieť; jeho bohatstvo je z rádu viditeľného a obracia sa na zrak. Akonáhle ho začneme čítať, uniknú nám estetické idey, teda skutočne

estetický materiál, a je tu riziko, že ho zredukujeme na logiku, ktorú sa usiluje prekonať. Zatiaľ čo pohyblivé obrazy sú často riadené vôľou uzavrieť svet a, niekedy potmehúdsky, viesť naše čítanie, nehybný obraz, ak ho ozaj vidíme, nám môže otvoriť svet a dať nám slobodu vidieť ho a vidieť ho znovu. Umožňuje totiž schopnostiam ducha vstúpiť do hry a slobodne sa prejaviť. Kým diskurzívne štruktúry sa zmocňujú pohyblivých obrazov a vnucujú im logiku a konečný cieľ, estetická idea, ktorú môže vytvoriť vetvičkovitý ornament, je „tou predstavou obrazotvornosti, ktorá poskytuje veľa pre myslenie bez toho, že by jej mohla byť adekvátne akákoľvek určitá myšlienka, to znamená pojmová myšlienka a v dôsledku toho ju nijaký jazyk nemôže úplne vyjadriť a urobiť ju zrozumiteľnou“ (tamže).

Ak sa mi pohyblivé obrazy, ktoré stále a všade pokrývajú naše obrazovky, zdajú byť hrôzostrašné, nie je to preto, že by ohrozovali čítanie, ako sa mnohí domnievajú. Práve naopak, je to preto, že diskurzívny formát ohrozuje obraz: namiesto toho, aby nám poskytli priestor pre reflexiu, pohyblivé obrazy nám vnucujú čítanie, ktoré redukuje svet na pojmy a na záujmy a oberá predstavivosť o jej úlohu sprostredkovateľa medzi teoretickou a praktickou predmetnosťou.

Obrazy vetvičkovitých ornamentov sú totiž nehybné, ale môžu, ako hovorí Kant, „poskytnúť veľa pre myslenie“ tomu, kto si dá námahu uvidieť ich. Rozvetvenie ornamentov je pohyb plný sily, ale možno, že je silnejší čo do potenciality než čo do aktuality, mohutnejší v nehybnom obraze než v obrazoch pohyblivých.

LITERATÚRA

- [1] ESCOUBAS, E.: *L'Esthétique*. Paris: Ellipses 2004.
- [2] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda 1979.
- [3] KANT, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon 1975.

Z francúzskeho originálu *L'image: à lire ou à voir?* preložila Barbara Lášticová.

Od zakázaného k prežívajúcemu obrazu

Problém viditeľnosti u Michela Foucaulta
a Georgesa Didiho-Hubermana

MICHAELA FIŠEROVÁ

Myslenie, nepriateľsky sa stavajúce voči obrazu a vymedzujúce hranice možnej reprezentácie súkromného, hodnotného a svätého, sprevádza ľudské konanie dejinami až do súčasnosti. Svedčí o tom aj zákaz fotografovať a zverejňovať určité fotografie. Obvyklé vysvetlenie, že nežiaduce snímky sú z verejného priestoru odstraňované z „bezpečnostných dôvodov“ však nie je celkom jasné: prečo sa vlastne dokumentárneho obrazu obávame; prečo a pre koho môže byť nebezpečný?

ZÁKAZ ZOBRAZOVAŤ

V úsilí odpovedať na tieto otázky a hovoriť o probléme viditeľnosti – chápanej ako extenzia súboru reprezentácií, legitímne viditeľných v priebehu určitého historického obdobia – a o politickom vymedzení tohto súboru by som chcela sústrediť pozornosť na jeden exemplárny prípad daného problému, ktorý opísal Georges Didi-Huberman.

Vo svojej knihe, príznačne nazvanej *Images malgré tout* [1] (*Obrazy napriek všetkému*), Didi-Huberman nabáda čitateľa k zamysleniu sa nad politickým významom fotografií, ktoré boli ilegálne robené v nacistických vyhladzovacích táboroch počas druhej svetovej vojny. Keďže nacisti chceli svoje zločiny zneviditeľniť a keďže išlo o štátne tajomstvo, politické vymedzenie viditeľnosti sa v táboroch prejavilo absolútnym zákazom fotografovať, uvedeným aj na ceduliach vyvesených na kraji tábora: „Zákaz vstupu! Strelba bez predchádzajúceho upozornenia! Zákaz fotografovať!“ ([1], 35)

Didi-Huberman sa nepýta len na to, čo viedlo nacistov k tomu, aby pod hrozbou trestu smrti zakázali fotografovať vyhladzovacie tábory, a k tomu, aby si urobili a následne zničili fotografickú dokumentáciu; a čo neskôr viedlo spojencov k fotografovaniu táborov. Okrem týchto otázok Didiho-Hubermanova kniha reaguje i na polemiku sprevádzajúcu výstavu *Pamäť táborov*.¹

Ostrá výmena názorov, ku ktorej došlo medzi historikmi a organizátormi tejto výstavy, bola čiastočne spôsobená i samým Didi-Hubermanom, autorom textu o štyroch fotografiách prezentovaných na výstave. Konkrétne išlo o snímky odfotoграфované v auguste 1944 vo vyhladzovacom tábore Osvienčim-Birkenau členmi Špeciálneho komanda, zloženého z takzvaných „pracovných“ Židov. Vo svojom texte Didi-Huberman zdôrazňuje, že tieto štyri ilegálne snímky boli vtedy – navzdory obmedzeniam, napriek hrozbe trestu smrti, „napriek všetkému“ – vyrvané z pekla tohto tábora. Scény, ktoré na snímkach vidno, sú obrazmi každodennej práce Špeciálneho komanda: prvá sekvencia, pravdepodobne odfotoграфovaná priamo z tmy plynovej komory, umožňuje vidieť mŕtve telá kladené na zem a následne do spaľovacej jamy pred Krematóriom V ([1], 25, 26). Druhá sekvencia, odfotoграфovaná vonku, ukazuje zoblečené ženy postrkované k plynovej komore ([1], 26, 27). Neostrý, fluidný, takmer abstraktný charakter druhej sekvencie Didi-Huberman pripisuje tomu, že fotograf tieto dve fotografie pravdepodobne snímал naslepo, počas chôdze, majúc fotoaparát ukrytý v kabáte, vo vedre alebo v niečom podobnom.

Zvitok fotografického filmu, obsahujúci tieto štyri zábery, bol ukrytý v tubě od zubnej pasty a tajne doručený poľskému odboju. Sprevádzal ho písomný odkaz hovoriaci o túžbe autora fotografií môcť urobiť ešte viac snímok a dostať ich mimo tábora, odkiaľ by ich bolo možné poslať ďalej. Didi-Huberman si v tejto súvislosti kladie podstatnú otázku: „Poslať ďalej...? Kam ďalej? Možno formulovať hypotézu, že išlo o to... poslať tieto obrazy do nejakej západnejšej zóny myslenia, kultúry, politických rozhodnutí, kde čosi také ešte mohlo byť takpovediac nepredstaviteľné. Štyri fotografie, ktoré členovia Špeciálneho komanda vyrvali osvienčimskému Krematóriu V, sa obracajú k nepredstaviteľnému a vyvracajú ho tým najdrásavejším spôsobom vôbec. Aby vyvrátili nepredstaviteľné, mnohí muži riskovali život, ba čo viac, i znášanie osudu, ktorý čakal každého, kto sa o čosi také pokúsi: mučenie...“ ([1], 29).

Tento Didiho-Hubermanov text vyvolal búrlivú polemickú reakciu zo strany historikov Gérarda Wajcmana a Elisabeth Pagnouxovej, ktorí sa vo svojich znepokojujúcich článkoch dovoľávali nepredstaviteľnosti hrôzy holokaustu a vyhlasovali každý obraz, ktorý by ho mal reprezentovať, za zradný: autori napokon dospeli až k tomu, že všetky fotografie holokaustu zavrhl ako jeho fetišistické, nedostatočné a mylné reprezentácie.

Didi-Huberman sa vo svojej knihe *Obrazy napriek všetkému* pokúša tejto polemike čeliť. Podľa jeho názoru treba zdôrazniť nedostatok pochoopenia, ktorého obeťou sa stala fotografia vo všetkých svojich použitíach. Jediná výčitka, ktorá je jej adresovaná, vyplýva totiž z jej zneužitia – a to tak

¹ Výstava *Mémoire des camps* sa konala v roku 2001 v parížskom Hoteli Sully.

trýzniteľmi ako i víťazmi, všetkými, ktorí v nej videli potvrdenie skutočnosti. Didi-Huberman upozorňuje, že nielen očakávanie potvrdenia, ale aj nepredstaviteľné – pojem umožňujúci uchopiť absolútnu, vznešenú teoretickú negatívu – hovorí len o našej vlastnej neschopnosti hľadiť na prežívajúce obrazy tak, ako by si zaslúžili. Keďže požiadavka jeho oponentov zachovať holokaust nepredstaviteľný je zároveň požiadavkou zachovať ho nereprezentovateľný, Didi-Huberman sa pýta, čím sa charakteristika „prežívajúceho obrazu“ líši od charakteristiky reprezentácie, a do akej miery závisí legitímnosť reprezentácie od limitov súdobej viditeľnosti.

PROBLÉM REPREZENTÁCIE

Pre lepšie uchopenie tohto problému považujem za potrebné v krátkosti spomenúť, ako riešil problém reprezentácie Michel Foucault, ktorého prístup má pre Didiho-Hubermanovu prácu zvláštny význam.

Vo svojej knihe *Slová a veci* [2] Foucault definoval pojem reprezentácie ako konfiguráciu určitého modu myslenia, ktorý – v súlade so zvyklosťami nejakej komunity – robí významy evidentnými. Ako taká sa reprezentácia týka dvoch komplementárnych registrov myslenia: privilegovaným spôsobom robí niečo evidentným a súčasne zdvojuje absentujúcu realitu. Reprezentácia nerieši otázku čistej a od toho, čo je reprezentované, nezávislej reality, ale označuje to, čo je považované za pravdivé a ukazuje spôsob, akým myslenie konštruuje skĺbenia vecí.

Podľa Foucaulta sú pre nás veci prítomné len v istej „mriežke“ mediácie reprezentácie zvanej *epistémé*. Táto je definovaná ako historické a priori nejakej kultúry, ktoré konfiguruje to, čo si možno v tomto horizonte predstaviť a reprezentovať, a kde „poznatky, skúmané mimo každého kritéria ich racionálnej hodnoty alebo objektívnej formy, potvrdzujú svoju pozitivitu, a tak ukazujú dejiny, čo nie sú dejinami ich vzrastajúcej dokonalosti, ale skôr dejinami podmienok ich možností“ ([2], 13). Foucault píše, že nech už by bol kritický prístup akýkoľvek, z *epistémé* – ku ktorej náhodou patríme, lebo sme sa v danom období narodili – nemožno vyjsť von. Tento horizont podmieňuje zhody i konflikty, štrukturuje každú diskusiu. Nie je však zárukou pravdivosti vedenia, ale len toho, čo sa v danej kultúre ako také javí. Následnosť *epistémé* v priebehu dejín preto nie je nijakým pokrokom: u Foucaulta je každá *epistémé* len konfiguráciou určitého systému reprezentácie.

Foucaultovo skúmanie konfigurácií systémov reprezentácie spočíva v určení výpovedí a viditeľností, kompatibilných s *apriórnymi* podmienkami poznania, v rámci ktorých sa v priebehu danej doby formulujú všetky myšlienky a prejavuje všetko konanie. Podľa Gillesa Deleuzea, toto „zkoumání podmienok

je v jistém smyslu Foucaultovou verzi novokantovství“ ([3], 67). Lenže, ako Deleuze vysvetľuje vo svojej knihe *Foucault*: „Foucault se nicméně od Kanta v několika zásadních ohledech odlišuje: podmínky jsou podmínkami reálné zkušenosti, a nikoli veškeré možné zkušenosti (například výpovědi předpokládají určitý korpus); jsou na straně ‚objektu‘, na straně historické formace, a nikoli nějakého univerzálního subjektu (a priori samo je historické); jedno jako druhé jsou formy exteriority“ ([3], 88). Rozdiel medzi kantovským a foucaultovským a priori je evidentný: Foucault sa zaujíma len o podmienky reálnej skúsenosti: tie, ktoré determinujú povahu výpovedí a viditeľností, a teda i povahu konkrétnych diskurzívnych formácií.

VIDITEĽNOSŤ: HRANICE VIDITEĽNÉHO

Ak sa vrátime od Foucaulta k Didimu-Hubermanovi – a problému viditeľnosti, ktorý predstavuje v knihe *Obrazy napriek všetkému* – bude zrejmé, prečo sporné reprezentácie zvyknú byť cenzúrované a eliminované z kultúrneho obehu. Keďže hrozba reprezentácie spočíva v jej vzťahu k vedeniu, nebezpečenstvo ilegálneho, „napriek všetkému“ prežívajúceho obrazu, spočíva v jeho nekompatibilnosti s diskurzom predstaviteľného a reprezentovateľného. Foucaultovo skúmanie podmienok reálnej skúsenosti umožňuje určiť nielen danosti nejakého systému vizuálnej reprezentácie, ale aj rozsah jeho viditeľnosti; ukázať, ako takýto systém zneviditeľňuje všetko, čo má ostať nepredstaviteľné.

Georges Didi-Huberman sa v tomto ohľade netají vplyvom Michela Foucaulta. Sám priznáva význam archeologickej metódy pre jeho vlastnú prácu historika umenia: podobne ako Foucaultova i jeho práca sa v otázke viditeľného a reprezentovateľného dotýka problematiky diskurzu a viditeľnosti. A predsa by nebolo správne vidieť v Didiho-Hubermanovej koncepcii len obyčajné nasledovanie Foucaultovho prístupu: Didi-Huberman ho nenásleduje, ale predlžuje. Jeho predĺženie prechádza od podmienok reálnej skúsenosti ku skúsenosti subjektu hľadacieho na prežívajúci obraz. Ako také mu toto predĺženie umožnilo zodpovedať novú otázku: ako sa vyvíja vzťah jednotlivca k obrazu v podmienkach reálnej skúsenosti?

Didi-Huberman nechce svojou hlavnou tézou „aby sme vedeli, treba si predstavovať“ ([1], 11) povedať, že prežívajúci obraz nás oslovuje, lebo zodpovedá nejakej reprezentácii poskytujúcej konsenzuálnu skúsenosť, či dokonca „pravdivé“ poznanie. Práve naopak, snaží sa ukázať, že jedine vo chvíli šoku, hlbokého prekvapenia, drásajúcej skúsenosti – „keď je povrch *neznalosti* zasiahnutý turbulenciou, čepelou *poznania*“ – až vtedy „dochádza k náročnej a plodnej chvíli *preverenia pravdy*“ ([1], 108). Didi-Huberman však

zdôrazňuje, že ani v prípade takejto skúsenosti nedosahujeme absolútne vedenie: vždy ide o vedenie bez konca, o nekonečné, neukončiteľné približovanie sa minulej udalosti.

Keďže je poznaniu nekonečne vzdialený, obraz sám nemôže byť nebezpečný: v skutočnosti sú nebezpečnejší ako on tí, ktorí ho za taký považujú. Zákaz zobrazovať, rovnako ako i snaha eliminovať existujúce obrazy, sa spolupodieľajú na zachovávaní hraníc viditeľnosti danej kultúry. Obraz, ktorý nemôže byť včlenený do súboru legitímne viditeľných reprezentácií, je odsúdený buď na exil, alebo na ilegálnu existenciu, pretože oficiálny diskurz mu prisudzuje status zakázaného obrazu. I takémuto obrazu sa však môže podariť uniknúť likvidácii a stať sa „napriek všetkému“ prežívajúcim obrazom.

Didi-Huberman vo svojej knihe *Obrazy napriek všetkému* ukázal, že z filozofického hľadiska si zasluhuje pozornosť práve tento prežívajúci obraz. Nie však preto, že by bol kuriozitou, neschopnou byť definitívnou a uspokojujúcou reprezentáciou, ani preto, že by bol hodnoverným potvrdením minulých udalostí, ale preto, že je to drásajúci obraz. Hľadiet naň a ukazovať ho znamená odvážiť sa mu čeliť; zažiť prekvapujúci zážitok: práve „tam, kde všetky slová končia a kde všetky kategórie zlyhávajú, tam, kde tézy – vyvrátiteľné či nevyvrátiteľné – sa stávajú doslova zmätočnými, tam sa môže vynoriť obraz. Nie však obraz – závoj fetiša, ale obraz – trhlina, ktorý necháva preniknúť záblesk reálneho“ ([1], 104). Takýto obraz, aj keď je dokumentárny, sa vyznačuje „dvojakým režimom“, prílivom a odlivom pravdy v ňom: „nie je nejaké ‚áno‘ alebo ‚nie‘, všetko vieme‘ alebo ‚negujeme‘, odhalenie alebo závoj. Je len nekonečný závoj, ktorý sa však miestami krčí a zľahka nadvihuje, a omračuje nás zakaždým, keď hľadáme na nejaký dokument cez jeho vlastné medzery. A preto, aby sme vedeli, treba si aj predstavovať“ ([1], 109).

LITERATÚRA

- [1] DIDI-HUBERMAN, G.: *Images malgré tout*. Paris: Les Editions de Minuit 2003.
- [2] FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Bratislava: Kalligram 2000.
- [3] DELEUZE, G.: *Foucault*. Praha: Herrmann & synové 1996.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0642/08.

Vidieť

RÓBERT KARUL

„Nejestvuje pravda ‚nazerania‘, pôvodnejšia ako akékoľvek spredmetňovanie, ktorú Derrida hľadal, ale ‚nevidel‘? Pravda nazerania prechádzajúca kresbou aj maľbou, rovnako ako napísaným?“ ([1], 59) Takto končí E. Escoubasová svoj článok o Derridovej knihe *Pamäte slepého*. Ako našla niečo, čo Derrida azda nevidel? Pokúsime sa osvetliť jej nález a spoznáme aj meno toho, z koho rúk pochádzal.

Videnie je súčasťou nášho života, o ktorú sa môžeme oprieť a bez pochybností opierame. Videnie je zjavne naším zakorenением v živote, pôvodom najbežnejších zvykov... ako aj zvyku metafyziky prítomnosti. To, čo vidíme, je tu, v plnej paráde. Akurát ako všetky istoty aj táto sa začína boriť, ak sa nájde niekto, kto si jav neproblematický v jeho masívnosti, a práve touto masívnosťou odolný, dokáže myslením porozkladať. Týmto niekým by mohol byť Konrad Fiedler¹, ktorý myslel jav videnia a viditeľnosti². V čom je vratkosť videnia?

Tieto vratkosti sú dve. Prvou je, že videnie sa neuskutočňuje v čistej forme, azda sme niekedy vedeli vidieť, ale teraz sa pod videním skrýva zmes nesúrodých zložiek. Videnie do seba preberá prvky hmatu, ktorý sa uskutočňuje v dotýkaní a narábaní s vecami, do videnia sa zasúvajú pojmy, teda zrozumiteľnejšie povedané slová s ich významami, ktoré sú uskutočneným myslením. Tým sme vždy už vzdialení od čistého videnia. Ak by sme oddelili od videnia hmatové prímеси a zrušili skamenenia vecí prostredníctvom slov,

¹ Budeme vychádzať z [2], výberu, ktorý obsahuje texty: *Ako posudzovať diela výtvarného umenia?*, *Poznámky k podstate a dejinám architektúry*, *O pôvode umeleckej činnosti*.

² Zatiaľ si nevezmeme za svoje rozlíšenie spomenuté v inom kontexte M. Fišerovou medzi vizualitou a videním – „konštrukcia podľa Brysona umožňuje, aby bol medzi subjekt a svet vložený celý súbor diskurzov, vytvárajúcich ‚vizualitu‘, kultúrny útvar, odlišiteľnú od ‚videnia‘ bezprostredného zrkového vnímania“ ([3], 589) – a výrazy budeme používať v zhodnom význame.

čo by ostalo? Škvrný – svetlo a farby. Stav blízky snu ([2], 124). Týmto stavom sa videnie samozrejme nevyčerpáva, ide tu o matériu, ktorá sa ponúka ďalšiemu rozvoju videnia, vlastnej etape, ktorou je vytváranie vizuálnych tvarov/foriem. Dostali sme sa v poukazovaní prvej vratkosti príďaleko, skúsme sa vrátiť k nám známejšiemu videniu a ukázať druhú vratkosť.

Druhou vratkosťou je nestálosť. Pri videní vnímame tvary/formy, či už v bezprostrednom vnímaní alebo za neprítomnosti veci v predstavivosti. Napriek dojmu plnosti videnia tvarov za tej či onej podoby danosti – vnímania, predstavivosti – je videnie deravé, úlomkovité, nedotiahnuté, nedorobené, skôr slepé ako vidiace, skôr temné ako svetlé. Zväčša diktované životným záujmom v jeho podobe zvyku a narábania. Môžeme sa preniesť na úroveň, ktorá si nebude ťažkať na spragmatizovanie videnia, čiže jeho oslabenie, zaslepenie, jeho temer vylúčenie z hry a nahradenie „ideami“ (či skôr znakmi?), keď už nevidíme ten alebo onen strom, ale „poslepiacky“ lokalizujeme okolo seba strom *ako taký*, ktorému sa treba vyhnúť, alebo naopak podeň schovať. Na tejto úrovni však napriek istej zmene zas zväčša preludy, kto vie vyvolať tvár blízkej osoby v predstavivosti, kto ju vie vidieť hľadiac na ňu, kto vie zachytiť obraz poetického sna, napriek naliehavému pocitu, že mu vyjavuje hlbiny bytia?

Kto? Umelec.

Umelec je ten, ktorý rozvíja videnie, postupuje od beztvorosti svetla a farby k tvaru, utkaného ale práve len zo svetla a farby. Postupuje od vnímania, trpného prijímania k činnému tvarovaniu, stvárneniu, prosto vytvoreniu tvaru. Postupuje od menlivej vnútornej prítomnosti obrazu k pevnosti vonkajšieho výrazu. Pre Fiedlera sú tieto prechody, a zvlášť prechod od vnútorného prežívania k vonkajšiemu výrazu, znakom každej duchovnej činnosti, vzťahujú sa na myslenie, ktoré vyráža, vyjadruje sa do vyslovených alebo napísaných slov, bez ktorých by ostalo nevykryštalizovaným, nestálym, ba nezmyselným vnútorným pohybom – nikdy nezachyteným, a tak nekomunikovateľným ani so samým sebou.

Videnie Fiedler odlišuje od myslenia v úzkom zmysle, pričom ho zahŕňa medzi duchovné aktivity, a od citu. Myslenie sa uskutočňuje v slovách/významoch, ako hovorí Fiedler v pojmoch, a cit, hoci neupresňuje, v čom sa uskutočňuje, odníma z oblasti videnia kvôli zisteniu, že cítenie sa zvykne hrúžiť do samého seba a zabúda/oslepuje vizualitu³, cez ktorú na počiatku cítenie mohlo dostať popud vzniku. Pri previazanosti videnia a umenia je potom

³ Núkajú sa tu antitetické „prepojenia“ s estetikou M. Henryho zachytené najmä v knihe „Vidieť neviditeľné“ [4], M. Henry potvrdí, že prežívanie sa hrúži do samého seba, ale umenie neprenechá oddelenej viditeľnosti, umenie má práve vystihovať neviditeľné zakúšanie seba.

jasné, že preškrtnutím úlohy cítenia sa preškráva celá estetika pociťovania. Videnie a umenie nie sú citlivým nazeraním na umelecké dielo, ale tvorbou tvaru, sú *poiesis* tvaru, tým je umelecké dielo. S cítením však Fiedler týmto vyhnáním z oblasti videnia celkom neskoncoval, ako uvidíme pozdšie. Ako to už býva, za vylúčenia jedného cítenia sa vynorí iné cítenie, isté však ostáva, že napriek jeho návratu nie je jeho postavenie natolko významné.

Videnie je osobitná duchovná činnosť. Zabezpečuje to, čo iné duchovné činnosti, styk so svetom. Ak Fiedler prezerá podrobne úkaz videnia, prezrie aj jeho protipól – svet. O skutočnom videní sveta, umeleckom videní, hovorí: „Jedine ten môže postihnúť problém umeleckej tvorby, kto pochopil, že to, čo je viditeľné, nie je nemenná danosť, skutočnosť v bežnom zmysle slova, rovnako ako problém poznania sa dá skúmať jedine, ak si uvedomíme, že nie veci samé sú stabilné, ale len forma, ktorú my sami udeľujeme skutočnosti“ ([5], 65).⁴ A dodá: „Hlavné charakteristiky skutočnosti, ktoré tu zaväžia, sú jej dokonalá relatívnosť a jej ustavičná spontaneita“ ([5], 69).⁵ Tento menlivý svet sa prenáša do menlivého vnímania a predstavivosti. No človek má „potrebu“ svet zorganizovať do tvarov. Fotograf H. Cartier-Bresson hovorí v súvislosti so vznikom fotografickej snímky: odobratie snímky z nevýrazného prúdu reality znamená *identifikovať zreteľnú organizáciu vizuálne vnímaných foriem* [6]⁶, Fiedler napreduje tiež na tomto území, ale ide ďalej, vidiaci nielen identifikuje organizáciu viditeľných foriem, ale ju vytvára, spoluvytvára na spontánne sa meniacej matérii sveta.

Pozerajúci sa umelec nevytvára tvary v sebe, v samotnom vnímaní či v samotnej imaginácii, tieto mu dodávajú materiál a nielen materiál, aj akési proto-formy, len biedne, vnímanie a predstavivosť sú akousi u-tópiou obrazu, nemiestom obrazu, kde sa obraz nevie zabývať, ak obrazom nazveme tieto tvary. Obraz sa ustanovuje až v tvorbe, vo vytvorení vonkajšieho výrazu – umeleckého diela. Rozpoznať postupnosť diania videnia s väčšou presnosťou je vzhľadom na Fiedlerovo úvahové písanie a krátke písané útvary ťažké. Tak E. Escoubasová uprednostňuje predstavu, že: „Činnosť tvarujúca viditeľné sa nevzťahuje k vnímaniu, a je omnoho pôvodnejšia než vnímanie,“ a upresňuje: „preto činnosť tvarujúca viditeľnosť nie je produkciou predmetov daných vo vnímaní“ ([1], 59). Tým vnáša medzi zrkové vnímanie a výraz videnia – umelecké dielo priervu, ktorá iste nie je bez kúzla. Zrejme sa opiera pri tom

⁴ Cit. podľa JUNOD, Ph.: „Introduction“ ([2], 13).

⁵ Cit. podľa JUNOD, Ph.: „Introduction“ ([2], 14).

⁶ Cit. podľa TASSIN, E.: *Obrazy neviditeľného: fotografia a časovosť*. In: KARUL, R. – MURÁNSKY, M., VYDROVÁ, J. (eds.): *Vnímať, konať, myslieť*. Bratislava: Filozofický ústav a Schola Philosophica 2008, s. 26.

o miesto z Fiedlerovho textu, kde tento hovorí akoby ešte jednoznačnejšie: „umenie sa začína práve tam, kde sa končí vnímanie“ ([2], 121). Medzi zrakovým vnímaním ohraničeným na čistú vizualitu a umeleckým dielom navrhujeme skôr súvis a krajné tvrdenia E. Escoubasovej prijímame ako interpretačné vodidlo, ktoré nám zdôrazní tvarovú biednosť proto-obrazov vnímania a predstavivosti. Fiedlerova jednoznačnosť sa dá oslabiť takým istým spôsobom, táto vypätá formulácia je vypätá práve preto, že chce podčiarknuť ich odlišnosť, no nie oznámiť úplné odlúčenie.

Tvorba videnia sa neodohráva prednostne vo vnútri vnímania a predstavivosti a smeruje navonok, no napriek všetkým spomenutým nestabilitám vnútra sa umiestňuje tvorba z veľkej časti do „vnútornej dielne“⁷ ([2], 103). Je pochopiteľné, že postupujeme od beztvarej matérie vnímania k tvarovému výrazu vonkajšieho diela cez medzistupeň. Tento medzistupeň ostáva záhadný, je to húžva, v ktorej sa zbiehajú všetky mohutnosti človeka, ktoré neboli z vizuality vylúčené. Vnímanie, predstavivosť, akési premýšľanie, ktoré nie je pojmové a nepoužíva slová ako nálepky na rodiace sa formy, rovnako ako pohyb ruky a celého tela pri vytváraní viditeľného predmetu umeleckého diela. Z čistej vizuality bol vylúčený hmat, aby sa doň vrátil v držaní ruky, a zisťujeme, že v čistej vizualite máme zrazu celú telesnosť v úsilí, v práci, ktorá vedie od zárodkov tvaru k jeho dovŕšeniu⁸. Telesnosť s jej utrpením úsilia. Nazeranie sa neodohráva v éteri platonizujúcich autorov, ale v útrapách Platónovho *Faidra*. Nečudo, že J.-L. Chrétien spochybňuje pri premýšľaní nad *Faidrom* strivializované tvrdenie, že „Gréci uprednostňovali zrak“, a pýta sa, či vieme, o čom hovoríme, keď hovoríme o pozeraní sa ([8], 42 pozn.)⁹.

Umelecké dielo v sebe koncentruje a kryštalizuje vnútorný život divácuceho sa, ale na úroveň umeleckého diela sa prepracuje len zlomok vizuálneho „vznikania a zanikania“, len zlomok na viditeľný predmet aspirujúcich tvarov, umeleckosť, vizualita nedosiahne napokon vizuálnu úroveň a pre viditeľno je stratená v neviditeľnosti vnútra umelca. Ďalej, dielo nie tak úplne oddeliteľné od zmyslovo-myšlienkového výkonu, ktorý ho nesie, divácu sa najlepšie „pochopil“, aký nový tvar, aký nový obraz kladie medzi seba a svet, ako novým spôsobom svet z-obrazuje. Tieto upresnenia majú zdôrazniť individuálnosť umeleckej tvorby, jej vyústenia do viditeľného predmetu, neprenosnosť tejto komplexnej skúsenosti „videnia“. Táto neprenosnosť nielen zdôrazňuje

⁷ Na význam tohoto výrazu upozorňuje E. Escoubasová v ([1], 59).

⁸ Z týchto vylúčení a navrátení pozostáva záhadnosť tohto streda.

⁹ Pri sledovaní videnia od očistenia, cez úlohu úsilia, až po fixovanie narážame na podobnosti s tým, čo rozpoznáva J. Vydrová v procese epoché vztiahnutej na postoj, ktorá ho v úsilí naraz rozširuje a zabezpečuje získanú istotu ([7], 621).

akúsi existenciálnu osamotenosť s nadmierou zárodočných obrazov ako úlohy pre jednotlivca, nielen naznačuje podmienenosť umeleckého diela záľahou vnútorného temer fyziologického diania, ale ruší podmienky vývinu umenia. Nemožno nadviazať tam, kde iný skončil, presne pasujúci kľúč k jeho videniu sa stratil spolu s ním, ba spolu s obdobím, keď dielo tvoril. Postoj proti možnosti tradície, nadväzovania sa oslabuje v texte *Poznámky k podstate a dejinám architektúry*, kde Fiedler hovorí o vývine tvaru, ktorý bol podstatou románskej architektúry. Tu tvar nebol záležitosťou jednotlivca, ale úlohou viacerých. Bolo treba dopracovávať tvar, ktorý sa dával v útržkovitej podobe. Podľa Fiedlera je architektúra prácou nad ohraničeným a zakrytým priestorom, tomuto *faktu* treba udeliť tvar. Románska architektúra prišla s dvoma prvkami: múrom a oblúkom, z ktorých zostavila tento tvar, pričom čistota tvaru bola zvýraznená tým, že oblúk je vlastne múrom nakloneným dovnútra a spájajúcim sa s protiahlym múrom vo valenej klenbe. Fiedlerovo sledovanie zdokonaľovania tejto formy potom prechádza rôznymi podobami riešenia chrámov: prechodov do bočných lodí, použitia stĺpov, vývoja klenby...

E. Escoubasová vo svojom texte o vizualite rezumuje slová H. Jonasa, ako to je s vizualitou, tie slová v niečom pripomínajú Fiedlerovo ponímanie: obraz je forma/tvar odtrhnutá od vecí ([9], 487), podobnosť je v premieňaní skutočnosti na obrazy/obrazmi. U Fiedlera sa len druhotne môže hovoriť o odtrhávaní od vecí, fiedlerovská variácia znie: obraz je forma/tvar odtrhnutá z bezforemnosti. Videnie ako mohutnosť človeka nadväzuje vzťah k svetu, týmto vzťahom sú obrazy a predstavy, obsahujúce v sebe tvar, ktorý nebol vo svete ponajprv obsiahnutý. Videnie svet s-tvárnjuje či z-obrazuje¹⁰. Môže sa zdať, že umelecké dielo je malé oproti veľkosti množenia sa pa-tvarov sveta ponúkaných ako nespracovaná matéria. Lež práve svojou spracovanosťou je veľké, je jedinou možnosťou prepracovania sa k obrazu vo svete a sveta. Obraz vo výraze, ktorým je umelecké dielo, je ponúkaný ako možná podoba vizuality, nahliadania na svet, umelcovi čiže sebe samému aj druhému. Fiedler nakoniec nerozvinie hermetizmus, ktorým ohrozoval umelecké dielo. A vnímanie tejto „vtelenej“ vizuality ako možnosti osvojiť si svet je spojený s tou novou citovosťou, ktorú uzná Fiedler. Osvojenie si viditeľného sveta zodpovedá túžbe, a preto pohľad na umelecké dielo prináša istú radosť, potešenie. Potešenie však zotrváva na svojom upozadenom mieste a prenecháva popredie

¹⁰ „Umenie nemá a nemôže mať iný cieľ ako prispevať k veľkému podujatiu spredmetňovania sveta“ ([5], II, 44) – cit. podľa JUNOD, Ph.: „Introduction“ ([2], 14). Tiež: „Princípom umeleckej tvorby je vytváranie skutočnosti, tá tvorbou získava určitú existenciu, čiže tvar“ ([5], II, 154) – cit. podľa JUNOD, Ph.: „Introduction“ ([2], 15).

poznaniu, keďže osvojenie viditeľného sveta cez obraz patrí podľa Fiedlera k mohutnosti poznávania.

Moje predstavenie Fidlerovho ponímania obrazu, viditeľnosti, tvaru nepochybne skončilo v podobe dieravého obrazu, ktorý má ďaleko k zavŕšeniu. Je to pokus o nahromadenie roztrateného, o presvetlenie tmavého, aký má podľa Fiedlera na rôznych úrovniach každá ľudská duchovná aktivita. Jedna sa deje na úrovni obrazov, druhá na úrovni slov. Medzi nimi sa vznáša nad priepasťou oblasť slovných obrazov, ktorých katalógy zostavoval G. Bachelard. Výtvarné umelecké diela sú záchytnými bodmi ako sa dívať, texty sú záchytnými bodmi ako myslieť a zbierky poetických obrazov sú záchytnými bodmi ako snívať.

LITERATÚRA

- [1] ESCOUBAS, E.: Derrida et la vérité du dessin: une autre révolution copernicienne? In: *Revue de la métaphysique et de la morale*, 2007, č. 1, s. 47 – 59.
- [2] FIEDLER, K.: *Essais sur l'art*. Besançon: Les éditions de l'imprimeur 2002.
- [3] FIŠEROVÁ, M.: Mimo logiky reprezentácie. Problém nereprezentovateľného vo filozofii obrazu J. Rancièra. In: *Filozofia* „Vizualita, obraz, umenie“, roč. 63, 2008, č. 7, s. 582 – 591.
- [4] HENRY, M.: *Voir l'invisible*. Paris: François Bourin 1988.
- [5] FIEDLER, K.: *Schriften zur Kunst*. Diely I, II. München: Fink 1971.
- [6] CARTIER-BRESSON, H.: L'instant décisif. In: *Images à la sauvette*. Paris: Verve 1952.
- [7] VYDROVÁ, J.: Fenomenologický a estetický postoj. Poznámky k ich svojbytnosti a prekryvaniu. In: *Filozofia* „Vizualita, obraz, umenie“, roč. 63, 2008, č. 7, s. 619 – 624.
- [8] CHRÉTIEN, J.-L.: *Leffroi du beau*. Paris: Les Editions du Cerf 1987.
- [9] ESCOUBAS, E.: Esej o antropológii vizuality. M. Merleau-Ponty a H. Jonas. In: *Filozofia*, roč. 63, 2008, č. 6, s. 480 – 487.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0168/08.

Proč fenomén bliká? (Richir a Melville)

JOSEF FULKA

Východiskem pro nás bude jeden nijak objektivní, přesto však rozhodně ne samozřejmý fakt: jestliže fenomenologie původně chce být, podle slavné Husserlovy devízy, návratem k věcem samým, překvapí nás, jak často ve svých pozdějších verzích opouští deskriptivní nárok, anebo lépe, jak často se nástrojem fenomenologického popisu stávají rétorické, jazykové figury spíše než neutrální popis. Existuje implicitní postulát, jenž bývá v pozadí teoretického myšlení velice často přítomen a na který v ironickém kontextu upozornil Roland Barthes, totiž „špatně psát znamená dobře myslet“. Jako by jazyk byl (anebo měl být) nevinným nástrojem zprostředkování – podle modelu reprezentace, chceme-li – nějakých „holých“ faktů, nástrojem tím nevinnějším, čím více se zbaví „nebezpečných suplementů“ v podobě metafor nebo jakýchkoli jiných obrazných prostředků. Měli bychom přirozeně tendenci předpokládat, že onen jazyk jakožto deskriptivní prostředek bude prost (alespoň v největší myslitelné míře) veškeré rétorické ornamentalitu. U mnohých posthusserlovských myslitelů se však setkáváme právě s opačným postojem: najdeme u nich mnohdy velice jemně vypracovanou síť metafor, které nemají úlohu ozvláštnění či ornamentu, jenž by se vršil na nějaký neutrální popis (pokud něco takového existuje), nýbrž jsou to naopak právě metafory, jež nám právě svou obraznou silou mají zjednávat přístup k věcem samým daleko spíše než popis těchto věcí. Uvedme krátce jen jeden nejočividnější příklad: vzpomeneme si třeba, že když Merleau-Ponty kritizuje ve *Viditelném a neviditelném* (studium metaforické architektiky tohoto spisu by vydalo na samostatnou knihu) tradiční pojetí esence a variace, a to včetně pojetí Husserlova či přesněji především právě toto pojetí, poslouží mu ve slavných pasážích o červené barvě paradoxní vyjádření, převzaté údajně od Claudela: „Claudel přibližně říká, že určitá modř moře je tak modrá, že jenom krev je červenější“ ([5], 128).¹ To je něco, co rozhod-

¹ Dodejme, že Pierre Rodrigo ([13], 158) upozorňuje na to, že dotyčná věta se u Claudela nevyskytuje a že jde o vyjádření samotného Merleau-Pontyho. Zda byla tato věta do Claudelových úst vložena záměrně nebo mimoděk, se samozřejmě nedá zjistit.

ně nemá charakter popisu. Rodí se zde skutečný *obraz*, jehož paradoxní síla a podivné přirovnání, které je v něm obsaženo, nám má dát nahlédnout určité relační pojetí esence. Renaud Barbaras ve svém komentáři k metaforice pozdního Merleau-Pontyho, kde se mimochodem jistá pozornost věnuje i právě citované větě, neváhá přímo říci, že „Merleau-Pontyho perspektiva spočívá v tom, že se vynese na světlo určitá *metaforičnost Bytí*, nebo spíše že Bytí se bude definovat *metaforickým pohybem samým*“ ([2], 284). Metafora zde není textové ozvláštnění, nýbrž má skutečný ontologický dosah a otevírá jistou primordiální dimenzi Bytí, k němuž nás u Merleau-Pontyho dovádí perceptivní víra: červeň a modř, které o sobě takto navzájem vypovídají, nemají možná v čistě technickém (či spíše intelektualistickém) smyslu nic společného jakožto barvy, nicméně působnost této metaforické konstrukce spočívá podle Barbarase v tom, že „tato červeň a tato modř se protínají v jiném paprsku světa, o němž dokonce ani nelze říci, že je jim *společný*, neboť tyto barvy se v něm ještě nerozlišují. Modř moře a červeň krve jsou totiž varianty jisté neurčité, znepokojivé hloubky, jisté takřka sirupovité hutnosti: ta v jedné i druhé barvě svým způsobem krystalizuje“ ([2], 283).

Není potom zřejmě náhoda, že v dotyčných textech se množí odkazy na literaturu (ale samozřejmě i na jiné druhy umění, zejména na umění výtvarné: vzpomeňme si na Merleau-Pontyho úvahy o Cézannovi), které opět nemají za úkol pouze příkrášlovat samotný text, v němž jsou zmiňovány, ale uvádějí se jako skutečné reference, tedy jako *teoretické* analýzy problémů, o nichž se pojednává. Kdybychom se opět měli obrátit k Merleau-Pontymu, mohli bychom například uvést jeho rozbor Prousta, jmenovitě pasáží o větě z Vinteuilovy sonáty ([5], 145 – 151), u něž se podle Merleau-Pontyho objevuje skutečná a reflektovaná polemika s tradiční teorií ideje, takže „literatura, hudba, vášně, ale též zkušenost viditelného světa jsou neméně než Lavoisierova a Ampèrova věda výzkumem neviditelná a stejně jako tato věda i ony odhalují universum idejí. Pouze se tato neviditelná jsoucna, tyto myšlenky nedají oddělit tak jako neviditelná jsoucna a myšlenky vědců od smyslových jevů a přetvořit v nějakou druhou pozitivitu“ ([5], 145). A když kupříkladu Lévinas – další výrazný představitel této „metaforické“ fenomenologie – cituje Shakespeara, Dostojevského nebo Goetha, vystupují u něho tyto autoři jako skuteční zastánci určitých myšlenkových pozic, které Lévinas radikalizuje nebo s nimiž naopak polemizuje.

Zde bychom se chtěli stručně zabývat jednou z nejoriginálnějších postav současné fenomenologie, která do této „metaforizující“ linie fenomenologického myšlení podle našeho názoru bezesporu patří, a jedním literárním poukazem,

který se v jejím díle objevuje s až obsedantní soustavností: jde o Marca Richira a oním literárním odkazem je Herman Melville a jeho román *Bílá velryba*. Neodpustíme si nejprve několik málo slov o obecné povaze Richirova fenomenologického projektu, jednak proto, že chceme ukázat, že melvillovský literární svět (a konkrétně jeho ohromující obrazy oceánu) se prolíná do filosofického světa richirovského na obecnější rovině, než je rovina explicitního odkazování (Richir věnoval Melvillovi jednu samostatnou knížku, ale naší provizorní tezí je, že melvillovské obrazy se objevují bez nějakého výslovného odvolávání i v Richirových čistě fenomenologických textech), a jednak pochopitelně proto, že Richirovo myšlení – ani ve svých nejzákladnějších rysech, které je z jeho rozsáhlých knih občas těžké vypreparovat – nemůžeme pokládat za něco všeobecně známého.

Toto myšlení je především ožiováno zvláštním a nezvyklým napětím. Na jedné straně jde o myšlení fenomenologické, a to ve velmi důsledném slova smyslu – sám nejzákladnější akt, jenž nám k fenomenologickému universu vůbec zjednává přístup, totiž akt *epoché*, je u Richira doveden do důsledků a stává se (podle známého Richirova výrazu) epoché *hyperbolickou*. Jestliže u Husserla epoché otevírala cestu k fenoménu *jakožto* fenoménu, který by nebyl interpretován jako fenomén něčeho jiného, než je on sám, u Richira má hyperbolická epoché otevírat cestu k fenoménu *jakožto nic než* fenoménu. Toto vyjádření je na první pohled záhadné, avšak když Richir tento záměr radikalizace husserlovské epoché tematizuje v úvodu ke knize *Fenomény, čas a bytí* (a stále se k němu vrací i v dalších knihách), vyjadřuje se zcela jasně: „Naše uvažování o fenoménu jakožto nic než fenoménu znamená radikalizaci husserlovské fenomenologické redukce, které se připíše nový smysl: jde o to, uvažovat o fenoménech mimo jakoukoli pozitivitu a jakoukoli určenost (díky jejich uzávorkování či vyřazení), jež k němu podle nás může přicházet přes něco jiného nebo odjinud“ ([9], 18). Fenomén jakožto nic než fenomén je „fenomén vztažený výlučně ke své fenomenalitě“ ([9], 19), mimo jakýkoli již vytvořený a disponibilní pojem. Richir chce takto zkoumat samu fenomenalitu či přesněji fenomenalizaci fenoménu. Implikuje to, že fenomén a fenomenální pole budou postiženy jako určité *dění*, a nikoli jako statická a intelegibilně vyztužená struktura.

Jednu stranu Richirova projektu tedy představuje tato fenomenologická hyperbolizace. Je zajímavé, že gesto této radikalizace v určitém kontextu souzní s úvahami Jana Patočky, který v závěru článku *Epoché a redukce* klade otázku, co by se stalo, kdyby došlo k uzávorkování nejen světa, ale i transcendentálního já, k němuž jsou v klasické fenomenologii fenomény vztaženy: „k tomu bychom zde chtěli přičinit otázku, co by se stalo, kdyby se epoché

nemusela zastavit před tezí vlastního já, nýbrž byla by pojata naprosto univerzálně? Přirozené že v takto postupující epoché nepochybuji o tom, o čem pochybovat nelze, totiž o cogito kladoucím sebe sama. Pouze tuto takřka „automatickou“ tezi nepoužívám, nepracuji s ní. A je možné, že teprve na základě odstoupení od této teze se mi vůbec otevře přístup k tezi já v onom apriori, které ji umožňuje. Bezprostřednost danosti já je možná „předsudek“ a zkušenost sebe sama má stejně jako zkušenost věci své apriori, které umožňuje, aby se já zjevovalo,“ píše Patočka ve známé pasáži ([6], 75). Podle Patočky by se tak otvírala cesta ke zjevování jako takovému, přičemž subjekt, jemuž se svět zjevuje, by byl jen jedním pólem tohoto jevení. Neznamená to, že by se v případě této asubjektivní fenomenologie (podle slov samotného Patočky) mělo jednat o nějakou fenomenologii bez subjektu – něco takového by bylo absurdní. Jde spíše o ne-subjektivistickou fenomenologii, v níž jevení představuje strukturu, zahrnující jak subjekt, tak zjevující se svět. Nemáme v úmyslu tvrdit, že richirovská hyperbolizace epoché je ve své podstatě odpovědí na tuto patočkovskou otázku; Richirův projekt se od Patočkova v mnoha ohledech liší a hyperbolická epoché zahrnuje i celou řadu jiných aspektů než vyřazení teze konstitutivního já, nicméně například ve *Fenomenologických meditacích* Richir výslovně napíše, že hyperbolizovaná epoché se charakterizuje mimo jiné tím, že „je do ní zahrnuta sféra ego a egologie, která s ní zůstává spjata“ ([7], 192).

Takto autonomizované jevení je u Richira spojeno především s pluralizací: fenomény jakožto nic než fenomény jsou vymezeny jako „bytostně plurální“ ([12], 14), ve *Fenomenologických meditacích* Richir mluví dokonce o „fenomenologické pluralitě světů“ ([7], 59) a v přednášce *Schwingung a fenomenalizace*, přednesené roku 1997 v Praze, se ohledně vztahu mezi radikalizovanou epoché a pluralizací vyjadřuje následujícími, velmi jasnými slovy: „Fenomenologická epoché, která se ve fenomenologickém jiskření fenomenalizace stala hyperbolickou, je ve všech kontextech původně plurální... To znamená, že myslet je třeba na základě plurality, a nikoli – jak tomu bylo v klasické tradici, která (jak již víme) zahrnuje i Heideggera – na základě Jednoho či jednoty“ ([11], 174 – 175). Jestliže v posledně zmiňovaném textu je ona pluralizace explicitně uvedena do vztahu s Patočkovým projektem asubjektivní fenomenologie (byť se nelze zbavit pocitu, že Richir zde mluví spíše o sobě a připsání dotyčné myšlenky Patočkovi je jakousi „úlitbou“ související s faktem, že šlo o přednášku na patočkovské konferenci), můžeme pro zajímavost upozornit na to, že tomuto aspektu Patočkovy filosofie se zcela nedávno dostalo jednoznačně opačné interpretace, a to interpretace Barbarasovy, převádějící zkušenost světa do dimenze singuláru a jednoty:

autonomní jevení má naopak základ v jednotě, jíž je svět. Svět představuje původní *jednotný* základ, z něhož pluralita jevů vzchází. Již v knize *Touha a odstup* Barbaras prohlašoval, že každý „jev tedy existuje pouze jako spolek-jev světa. Jinak řečeno, jev existuje jen tak, že se vynořuje z všezahrnující totality, kterou svým vstupem do přítomnosti zároveň aktualizuje i zahaluje“ ([3], 169). V nejnovějším souboru jeho studií, nazvaném *Pohyb existence*, je tento svět potom výslovně tematizován jako jednota, takže fenomenologii je třeba myslet jako henologii. Patočka tedy podniká „redukcí redukce“, avšak podle Barbarase díky tomuto „uzávorkování jakékoli formy ontického základu lze ozřejmit henologickou povahu jsoucího“, to jest „konstitutivně unitární dimenzi zjevování“ ([1], 55).

Vraťme se ovšem k samotnému Richirovi: zatím jsme měli možnost naznačit, že jeho cílem je vybudovat hyperbolickou fenomenologii, která má metodologicky – jak Richir sám připomíná – blízko k Descartově hyperbolické pochybnosti. Na druhou stranu ovšem – a to je ono napětí, o němž jsme mluvili výše – na toto hyperbolizované fenomenologické univerzum neustále doléhají přízraky něčeho, co by v něm na první pohled mohlo působit nepatřičně: kantovského vznešena. Jen zřídka u Richira najdeme knihu, v níž by alespoň několik stran nebylo věnováno rozboru příslušných pasáží z Kantovy *Kritiky soudnosti*. Má to svůj – velice překvapivý, avšak nikoli nepochopitelný – důvod: jestliže hyperbolická epoché má odkrývat fenomén v jeho fenomenalitě či fenomenalizaci bez jakéhokoli apriorního či již disponibilního pojmu, potom právě Kantova analýza vznešena je modelovým příkladem takové úvahy (v estetické oblasti). Richir kantovské vznešeno, tedy situaci zakoušení nezměrnosti, kdy „je nezměrnost brána nikoli ve své velikosti či hloubce, ale v intenzitě, kterou vyvolává“ ([12], 53), transponuje do oblasti fenomenologické. Kantovské vznešeno se tak stává vznešenem fenomenologickým.

Obě stránky Richirova myšlení se tu stýkají: tím, co se hyperbolickou epoché otevírá, je právě bezměrnost fenomenálního pole, fenomenologické *apeiron*, které nás „absolutně přesahuje“ ([7], 59), takže když Richir hovoří o fenomenologickém vznešenu, podotýká, že „zakoušet fenomenologicky vznešeno znamená zakoušet toto absolutní přesahování“ ([7], 59). To je smysl – byť ne jediný – přesunu pojmu vznešena do sféry fenomenologie.

Jak ovšem vypadá svět, k němuž skrze tuto radikalizovanou epoché dospíváme, tedy svět současně hyperfenomenologický, svět fenoménů jakožto *nic* než fenoménů, i svět fenomenologického vznešena, neomezeného *apeiron*, které nás nekonečně přesahuje? Richir nám v knize *Fenomény, čas a bytí* předkládá jeho takřka hmatatelný obraz (*obraz*, nikoli popis): „Pokud jde o to, co zde

máme v úmyslu otevřít, jedná se o ne-konečné, barokní, barbarské pole, které nás přesahuje a které nás přesto podepírá jako oceán, na němž bloudíme, aniž o tom zpravidla víme. Dionýské pole, kde se jen v určitých pomíjivých fázích a záblescích zvedají ty či ony apollinské tišiny“ ([9], 12). Jde tedy o oceán, a co víc, o oceán ponejvíce rozbouřený. Kant není daleko, avšak daleko není ani oblíbený Richirův literární odkaz, totiž Melville.

Nuže, právě Melvillova *Bílá velryba* bude pro Richira privilegovanou referencí (ne náhodou je citována v záhlaví *Fenoménů, času a bytí*; ve *Fenomenologických meditacích* je zase v záhlaví citován Milton, ovšem jedná se shodou okolností o tu pasáž ze *Ztraceného ráje*, kde se mluví o Leviatanovi, takže Richirova posedlost velrybami není ničím nahodilým). Richirovský obraz fenomenálního pole jakožto moře, které přesahuje subjekt, a to nekonečně, velmi nápadným způsobem souzní s melvillovskými obrazy oceánu i samotného Moby Dicka. Malá knížka, kterou Richir Melvillovi věnoval, pohřichu nepatří k tomu nejzdařilejšímu, co vyprodukoval, nicméně jistě pasáže tohoto jinak poněkud školského výkladu jsou velmi výmluvné. Mluví se zde o „vznešeném *Stimmung* oceánu“, o jeho „divokosti“ ([8], 48), a především sama bílá velryba je prezentována jako emblém, ztělesnění vznešena: „Onen Leviatan, jehož je Bílá velryba pozoruhodným příkladem, má všechny charakteristiky vznešena“ ([8], 49). Poté, co jsme probrali – i když jen v náznacích – některé obecné rysy Richirovy fenomenologie, nás tyto poznámky o bílé velrybě už nijak nepřekvapí. Nahlédneme-li do samotného Melvilla, najdeme nespočet příkladů, které tuto Richirovu charakteristiku opravňují. Oceán je zde především soustavně prezentován jako samostatný organismus, chovající k osudům lidských bytostí, které se po něm plaví, naprostou lhostejnost – zkušenost plavby po oceánu je zkušenost *přesahu*. Některá jeho zpodobení (tento výraz je zde ovšem nevhodný: vznešeno je právě něco, co je nezpodobitelné) se nesou ve znamení spíše konejšivého a poklidného *Stimmung*, za nímž ovšem nikdy nepřestane promlouvat jakási bázeň tváří v tvář jeho nezměrnosti. Například tato pasáž o Tichém oceánu: „Jakési nepochopitelné, sladké tajemství leží na tomto moři, jehož něžně hrůzné oddychování jako by hovořilo o duši skryté pod hladinou – podobně jako ono legendární vlnění efezského trávníku nad pohřbeným Janem evangelistou. A je to tak v pořádku, že nad mořskými pastvinami, široce zvlněnými vodními prériemi a pohřebišti pro chudé všech čtyř pevnin se vlny neustále zvedají a klesají v neustálém přílivu a odlivu; vždyť tady leží milióny splynulých přízraků a stínů, utonulých snů, magnetických spánků, snění; všechno, čemu říkáme životy a duše, leží tu a sní, tiše sní, převracející se jako spáči na lůžkách, a jenom z tohoto neklidného spánku se rodí věčný pohyb vln“ ([4], 463). Jen sotva si představíme vý-

stižnějších charakteristiku vznešena než výraz „něžně hrůzné oddychování“. Jestliže je v *Bílé velrybě* nejen hlavní příběh, tedy příběh o Achabově posedlosti Moby Dickem, která ho vžene do náruče smrti, ale v podstatě jakýkoli čin, jakákoli myšlenka či úvaha neustále zdvojeována biblickými paralelami, je to zpravidla proto, aby se tím vyjádřila nicotnost lidských, příliš lidských pretencí. V následující pasáži má biblický podtón zjevně za úkol vyjádřit onu lhostejnost oceánu vůči člověku, o níž byla řeč výše: „Nechť se v slibné budoucnosti věda a zručnost zdokonalí sebevíc, moře bude vždy znovu až do soudného dne člověka napadat a vraždit a bude na prach drtit nejmajestnější a nejpevnější fregaty, jaké dokáže postavit... První člun, o kterém jsme četli, plul po oceánu, jenž s pravou portugalskou mstivostí zatopil celý svět a nenechal naživu ani jedinou vdovu. A tento oceán se valí dosud; týž oceán zničil lodi, které ztroskotaly loni. Ano, bláhoví smrtelníci, Noemova potopa ještě neopadla; dvě třetiny milého světa dosud pokrývá“ ([4], 276). Víme, že na poslední stránce románu se ozvěna této prorocké pasáže navrátí a přesně ten osud, o němž se zde mluví, potká potápějící se *Pequod*, na jehož stožáru se zachytí mořský jestřáb: „A tak se nebeský pták s archandělskými křídly potápěl, královský zobák vztažený vzhůru, zajaté tělo celé zahalené do Achabovy vlajky; potápěl se zároveň s lodí, která se jako Satan nemínila propadnout do pekla, dokud s sebou nestrhne živou část nebe a nepokryje se jí jako přilbou. Malí ptáčkové s křikem poletovali nad propastí dosud zející, prudký příboj narážel na její příkré stěny; potom se všechno zhroutilo a ohromný příkrov moře se vlnil jako před pěti tisíci lety“ ([4], 546). A pokud jde o samotnou bílou velrybu jakožto ztělesnění vznešena, nemůžeme si na závěr této stručné přehledky citátů odpustit skutečně velkolepou pasáž, v níž bělost velryby přestává být atributem a stává se skutečným kosmologickým faktem, symbolem onoho „kosmického dramatu“, jímž podle Richirových slov *Bílá velryba* je: „Je to snad proto, že (bělost) svou neurčitostí předznamenává nemilosrdné pustiny a nekonečnosti vesmíru, a že nás tedy zezadu lstivě probodává myšlenkou na zkázu, když se díváme do bílých hloubek Mléčné dráhy? Nebo snad proto, že bělost není v podstatě ani tak barva, jako spíš viditelný nedostatek barvy, a přitom sloučenina všech barev? Je to proto, že v zasněžené širé krajině nás ovane zvláštní nemá prázdnota, plná významu – bezbarvost a všebarevnost bezbožectví, jehož se děsíme? A když uvažujeme o druhé teorii přírodních filosofů, že totiž všechny ostatní pozemské barvy – každá vznešená či roztomilá okrasa, něžně zbarvení nebe a lesů při západu slunce i ozdobný samet motýlů a motýlokvětá líčka mladých dívek – to všechno že jsou jen důmyslné klamy, které vlastně nejsou v hmotě obsaženy, nýbrž jen zvenčí na ni naneseny, takže celá zbožňovaná příroda je nalíčena jako nevěstka, jejíž lákadla nekryjí nic

než márnici uvnitř; a jdeme-li dále a uvažujeme, že ona mystická kosmetika, která vyrábí každou barvu, totiž onen velký princip světla sám o sobě, navždy zůstává bílá nebo bezbarvá... – přemýšlíme-li o tom všem, leží před námi ochromený vesmír jako malomocný. A jako oni tvrdohlaví cestující po Laponsku, kteří odmítnou nosit na očích barevné a zbarvující brýle, tak se i ubohý nevěrec sám oslepí zíráním na velkolepý bílý povlak, který zahluje celý obzor kolem něho. A symbolem toho všeho byl ten bílý albín. Divíte se ještě vášnivě honbě za ním?“ ([4], 203)

U Melvilla najdeme doslova desítky takových obrazů. Je už snad zbytečné připomínat, jak přesně se reprodukuje v richirovských obrazech fenomenálního pole. Richir nám skýtá pozoruhodný příklad fenomenologické metaforiky, která v literatuře hledá nikoli nějaké příklady, nýbrž samotné možnosti svého vlastního vyjádření. Jestliže jsme citovali pasáž o věčném vlnění oceánu, bylo to proto, že i toto vlnění má u Richira svou (fenomenologickou) analogii, a to v jeho pojmu blikotání (*clignotement*), kterým Richir popisuje statut fenoménu jakožto *nic než* fenoménu v rámci fenomenálního pole. Spolu s hyperbolicou epoché se totiž otevírá s neobyčejnou naléhavostí otázka individuality (či individualizace) fenoménu, které jsou v něm zahrnuty. Richirovou teorií individuace, úzce související s jeho eidetikou, se tu podrobně zabývat nemůžeme. Richir nicméně mluví o základní „ne-pozitivitě“ takového fenoménu ([9], 22). Znamená to především tolik, že ve fenomenálním poli, které Richir chápe jako „kohezi bez pojmu“ ([9], 22), fenomén vyvstává především v závislosti na jiných fenoménech, na pozadí plurality fenomenologických světů, tedy nikoli v podobě nějaké „tvrdé“ individuality podepřené obecnou esencialitou (Richirova „divoká“ či „barbarská“ verze fenomenologie zdůrazňuje právě tento fakt). Metaforicky vyjádřeno – a Richir sám se k této metaforice neustále uchyluje –, fenomenální pole se vlní právě tak jako melvillovské moře. Fenomény jsou ve fenomenálním poli tak, že neustále jiskří či blikotají mezi individuací a dezindividuací. Fenomenální pole je překřížování různých rytmů fenomenalizace; má, chceme-li, své žíly, stejně jako Melville mluví o „žilách oceánu“ ([4], 206). A není bez významu, že ve *Fenomenologických meditacích* je principu blikotání podroben nejen fenomén, ale i samo vědomí: „Vidíme, že v samotném pohybu této ‚konstituce‘, jež je blikotáním či dvojpohybem mizení a vynořování, *ipse* může sebe sama zahlédnout pouze ve svém vynořování/mizení... Na otázku ‚Kdo jsem?‘ neexistuje žádná možná definitivní odpověď, neboť každá odpověď by mě právě zabila“ ([7], 370). A o něco dál se přímo mluví o „blikotání, které ‚mi‘ dává blikotat, stejně jako fenomény, mezi individuací a dezindividuací“ ([7], 370 – 371). Vědomí je tedy něco, co podléhá stejným zákonům jako fenomenální pole, je jedním pólem jevení,

a nikoli transcendentální půdou věčné bdělosti, na níž se jevení odehrává a na níž závisí. Vědomí *pomrkává*: něco takového zdůrazňoval již Merleau-Ponty. Nahlédneme, že mořské vlnění je přesným podobenstvím, které existenci fenomenálního pole vyjadřuje – „dvojpohyb“ vynořování a mizení, pohyb mezi individuací a dezindividuací, tedy fenomenologické blikotání, je pohybem vln. Sama esencialita má spíše povahu „záblesků“ či „cárů“. I tady, jak se zdá, přichází melvillovská metaforika Richirovi na pomoc a mnohé jeho zdánlivě tajuplné výroky se ne snad osvětlí, ale přinejmenším získají jakousi konkrétnost (konkrétnost možná spíše literární než fenomenologickou), začneme-li je vnímat prizmatem těchto literárních obrazů. Zachytit fenomén v jeho fenomenalizaci znamená zachytit jej jako pohyb, jako něco, co se ve fenomenologickém poli provizorně individualizuje, aby se vzápětí dezindividualizovalo ve prospěch individualizace fenoménů jiných. Právě to Richir označuje pojmem „blikotání“. Nechceme eventuelní melvillovskou inspiraci hnát do důsledků, na druhou stranu ale u Richira najdeme řadu pasáží, v nichž není nikterak nemožné interpretovat blikotání jako mořské vlnění, anebo alespoň v nichž nabude pojednávané téma díky tomuto připodobnění na názornosti. Například: „Fenomén se vždy jeví jako rozpolcený, roztříštěný, prostorově posunutý vůči sobě samému, ek-staticky roztažený mezi hloubkou přítomnosti a hloubkou absence, mezi sebou samým jakožto místem bezprostředního jevení určité nediferencované a jiskřivé fenomenality a sebou samým jakožto něčím, co je absentní na místě své esenciality, svých esencí, které se v něm jeví jako záblesky něčeho stálého, tam, kde jeho fenomenalita nabývá konkrétní figury na pozadí absence něčeho vždy ek-sistujícího, co v ní ek-sistuje prostřednictvím její rozpolcenosti“ ([9], 289).

Jaký smysl všechny tyto stručné poznámky měly? Rozhodně ne ten, že bychom chtěli Melvilla prezentovat jako *klíč* k richirovské fenomenologii. Nešlo o to vysvětlovat Richira s pomocí Melvilla. Naše pozornost se však soustředila na skutečnost, že fenomenologie se v určitých případech – a Richir je rozhodně jedním z nejvýmluvnějších takových příkladů – předkládá spíše jako určitá forma dramatizace než jako popis. Za pomoci jakých prostředků tato dramatizace vzniká, jakou roli v ní hrají odkazy na literaturu (nebo hudbu či výtvarné umění) a nakolik může být – ať už právem, či neprávem – pokládána za důslednější návrat k věcem samým (nemluvě o otázce, nakolik se v souvislosti s ní komplikuje sám pojem věcí samých) než návrat deskriptivní? Nevíme důvod, proč by se i tyto otázky nemohly stát předmětem našeho zájmu, proč by nebylo možné analyzovat fenomenologické texty – ze stejného titulu jako jakékoli jiné texty – co do jejich stylu. Vedlo by to k obecnějším otázkám:

jaký je statut *takového* návratu k věcem samým, proč je třeba jej podnikat, jaké jsou ony věci samé, k nimž je účelnější dospívat obrazem než popisem? To však jsou otázky, které zde samozřejmě důkladněji řešit nemůžeme.

LITERATURA

- [1] BARBARAS, R: Le sens de l'ontologie: métaphysique ou hénologie? In: *Le mouvement de l'existence. Essais sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Paris: Ed. de la Transparence 2007, s. 45 – 60.
- [2] BARBARAS, R: Métaphore et ontologie. In: *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin 1998, s. 267 – 287.
- [3] BARBARAS, R.: *Touha a odstup*. Praha: OIKOYMENH 2005.
- [4] MELVILLE, H.: *Bílá velryba*. Praha: Odeon 1975.
- [5] MERLEAU-PONTY, M.: *Viditelné a neviditelné*. Praha: OIKOYMENH 1998.
- [6] PATOČKA, J.: Epoché a redukce. In: HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH 2001, s. 69 – 77.
- [7] RICHIR, M.: *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Millon 1992.
- [8] RICHIR, M.: *Melville*. Paris: Hachette 1996.
- [9] RICHIR, M.: *Phénomènes, temps et êtres: ontologie et phénoménologie*. Millon: Grenoble 1987.
- [10] RICHIR, M.: *Phénoménologie et institution symbolique*. Milion: Grenoble 1988.
- [11] RICHIR, M.: *Schwingung a fenomenalizace*. In: *Fenomén jako filosofický problém*. Praha: OIKOYMENH 2000, s. 160 – 175.
- [12] RICHIR, M.: *Du sublime en politique*. Paris: Payot 1991.
- [13] RODRIGO, P.: *L'étoffe de l'art*. Paris: Desclée de Brouwer 2001.

Tento text vznikl v rámci plnění grantového projektu Výzkumy subjektivity, č. IAA900090603.

O čem informuje *Průvodce tápajících*?

(středověký příspěvek k tématu: technika, informace, mysl
v globální situaci)

DITA RUKRIGLOVÁ

Adjektivum *globální* se v drtivé většině případů používá jako synonymum pro celosvětový, tzn. týkající se celého člověku známého světa, glóbu. V naprosto stejném významu používám toto adjektivum na následujících stránkách i já, ovšem vztahuji ho ke „středověkému globálnímu prostředí islámu“ a zužuji ho na popis jednoho zvláštního, avšak ne zcela ojedinělého způsobu předávání informací.

Globálním středověkým prostředím islámu mám přitom na mysli prostředí konce pátého tisíciletí po stvoření světa počítáno podle hebrejského letopočtu, tedy dobu přibližně čtvrtého až pátého století po útěku Muhammada z Mekky do Medíny a desátého až dvanáctého století po Kristu. Toto prostředí zabíralo velkou část euro-asijské pevniny a bylo je možné geograficky vymezit od západu po východ městy Córdobou a Buchárou (popřípadě Lisabonem a Dillí) a od severu na jih ho učenci rozdělovali do sedmi klimatických pásem. O tomto prostředí lze pro zjednodušení uvažovat jako o politicky a správně jednotném teritoriu, v němž byla základním komunikačním jazykem, jakož i jazykem intelektuální elity spisovná arabština.

Toto prostředí bylo do značné míry jednotné i kulturně. Opět při jistém zjednodušení lze tvrdit, že vyznavači tří monoteistických náboženství – judaismu, křesťanství a islámu –, jichž na tomto území žila naprostá většina, vzdělávali své potomky ve zjevených knihách: Tóře, Evangeliiích a Koránu. Svaté texty se děti již od věku čtyř nebo pěti let učily nazpaměť a nelze se oprávněně domnívat, že by jejich obsahu dobře rozuměly. Následně získávaly znalosti komentářů zjevených písem, a tudíž základní orientaci v nábožensko-právních otázkách. Ovšem tehdejší globální situace přispěla k tomu, že se mladíci už kolem věku patnácti let začali seznamovat s dědictvím řecké filosofie či, přesněji řečeno, s filosofickým náboženstvím synů Řecka. Učenci islámského impéria se domnívali, že antičtí filosofové jsou všichni vyznavači jednoho racionálního typu náboženství. Platón i Aristotelés, Alexandr z Afrodisiady i Thémistius byli v jejich představách spjati s jednou racionální vírou,

vyjadřovali se k ní ale metodicky i stylisticky odlišně. V osvojování světských, „řeckých“, disciplín byla ustanovena přesná hierarchie. Studium pod vedením zkušeného učitele začínalo logikou, jejímž základem byl Aristotelův *Organon*, do něhož byly zahrnuty i *Poetika* a *Rétorika*, pak následovaly vědy přírodní a teprve takový student, který se spolehlivě vyznal ve výpočtech Eukleidových i Ptolemaiových a který pod odborným dohledem prostudoval knihy *Fyzik*, knihy *O nebi*, *O vzniku a zániku* i *Meteorologiky*, mohl přistoupit k vědě nejvznešenější: metafyzice. I ta byla vyučována na základě Aristotelových spisů a, především na východě říše, také za pomoci tzv. Aristotelovy *Theologie*.

V tomto celistvém, i když heterogenním prostředí působil rabín, filosof a lékař Maimonides. I on prošel výše naznačenou formací a velmi pravděpodobně se cítil být na jednu stranu židem žijícím v uzavřené egyptské diaspoře, na stranu druhou ale příslušel k celosvětové nadnárodní a nadnáboženské elitě. Téměř všechna jeho díla byla sepsána na základě vnější poptávky. Rabínskými *responzy* a delšími epistolami odpovídal na naléhavé dotazy souvěrců z různých koutů islámské říše, lékařské spisy si na něm vyžadovali jeho pacienti i studenti medicíny, monumentální nábožensko-právní kodex *Mišne Tóra* vznikl z potřeby židovských obcí systematizovat nepřehledné množství právní látky talmudických komentářů a pravděpodobně i samotný *Průvodce tápajících*, jediný vskutku filosofický text, je psán na základě požadavku mladých židů, kteří se toužili zorientovat ve filosofických tématech, která prosa-kovala do každodenního náboženského života.

Maimonidův *Průvodce* bývá v této souvislosti často chápán jako jakási *summa philosophiae*, sepsaná z podnětu úzkého okruhu rabínových žáků, kteří již měli náležité náboženské vzdělání, ale potřebovali něco na způsob manuálu světských věd, které korunuje metafyzika. Na této poptávce je ovšem zvláštní, že byla přinejmenším již 150 let uspokojena, a to Avicennovou *Knihou uzdravení* (*Kitāb aš-Šif'ā*), v níž muslimský autor do obdivuhodných podrobností vysvětluje pojmy Aristotelovy filosofie a mnohá témata, která se s nimi pojí. Avicennova *summa philosophiae* byla rozšířena i v Egyptě v době Maimonidově. Nezbyvá proto než předpokládat, že *Průvodce* nebyl napsán jako text, v němž by měla být vysvětlena řecká filosofie obecně či konkrétně aristotelsko-novoplatónská metafyzika. Maimonides v *Průvodci* nepředstavuje svůj výklad filosofie. Filosofie je pro něj pouze jedna, zapsal ji a systematizoval Aristotelés a dále ji vyložili jeho komentátoři Alexandr z Afrodisiady, Thémistius, al-Farábí, Avicenna a další. I když jsou v *Průvodci* pojednávána téměř výhradně filosofická témata, není knihou ryze filosofickou.

Problém *Průvodce* spočívá v uchopení toho, co se běžně nazývá hlavní myšlenka. Nelze s jistotou určit, o čem *Průvodce* pojednává a kam prováděného

vede. Mnoho historiků filosofie se snažilo a snaží nalézt klíč ke zvláštní struktuře spisu, a tím k jeho obsahu.¹ Formálně je text *Průvodce* koncipován jako 178 po sobě jdoucích dopisů adresovaných jediné osobě, jistému rabi Josefu ben Jehudovi. Dopisům, z pohledu dnešního čtenáře kapitolám knihy, předchází ještě Úvod, v němž Maimonides sám definuje důvod k jejich napsání. Uvádí, že spis má sloužit jako vysvětlení „pravé vědy o podstatě Tóry“.² To je poněkud udivující tvrzení, protože z něj vyplývá, že kromě „pravé“ vědy existuje i nějaká věda „obyčejná“, která se nedotýká podstaty náboženského Zákona, ale zůstává jen na jeho povrchu. Všichni maimonidovští badatelé se shodují na tom, že tuto „obyčejnou“ vědu o Tóře lze identifikovat s židovským náboženským právem neboli *halachou*. Obyčejná věda se zabývá aplikací náboženského Zákona a ponechává stranou jeho principy. *Halacha* odpovídá na otázku, co má věřící žid dělat a vysvětluje příkazy a zákazy obsažené v Tóře. Maimonides sám věnoval „obyčejné“ vědě o Tóře obsáhlý právní spis *Mišne Tóra*, v němž systematizoval celou talmudickou interpretační tradici. „Pravá“ věda o Tóře má ale jiný cíl. Zachází mnohem hlouběji a ptá se po samotných kořenech Tóry či, jak Maimonides uvádí na jiném místě Úvodu, klade si za cíl vysvětlit tajemství prorockých knih ([1], 9). Je možné a snad i pravděpodobné, že *Průvodce* byl napsán jako nadstavba *Mišne Tóra*. Autor se poté, co na tisících stranách analyzoval všechny zákazy a příkazy, věnuje samotnému jejich základu: proč vůbec existují, proč byly zjeveny, co za nimi stojí či co je tajemstvím Tóry?

Maimonides píše knihu o tajemstvích, ale zároveň v ní explicitně uvádí, že tajemství se nesmějí vyjevovat či, přesněji, že se nemají vyjevovat nepřipraveným ([1], 7). Avšak kniha, která je jednou napsána, se může dostat do rukou povoláných i nepřipravených. Knihy se jistě píší proto, aby se jimi něco sdělilo a jednou napsaná kniha je přístupná každému, kdo umí číst. Může si snad kniha sama volit svého čtenáře? Anebo může být napsána v takové podobě, že ji může číst *de facto* kdokoli, ale jen ideální čtenář pochopí její skutečný obsah? Koho vlastně *Průvodce* o pravé vědě o Zákoně neboli o tajemstvích knih proroků informuje?

Průvodce má zcela určitě svého ideálního čtenáře. Maimonides zřetelně stanovuje, že je jím pouze ten, kdo dokonale zvládl všechny přípravné stupně, což znamená, že má prvotřídní znalosti Tóry a jejích komentářů a zároveň

¹ Viz např. úvodní stať Leo Strausse *How to Begin to Study the Guide of the Perplexed*, která předchází anglickému vydání překladu *Průvodce* z roku 1963.

² Arabsky: *‘Ilm aš-šar‘a ‘alā-l-ḥaqīqa*, dosl. „věda o (náboženském) Zákoně podle (jeho) pravdy/podstaty“. Viz ([1], Úvod, 7).

prostudoval základy světských přírodních věd. Samotné rozumové dispozice a získané vzdělání ovšem k uchopení obsahu prorockých vizí nepostačují. Maimonides striktně vyžaduje, aby ideální čtenář byl mravně bezúhonný, aby měl čistou a zdravou duši a nadto aby byl také poháněn neutuchající touhou po poznání a láskou k němu ([1], 12).

Profil ideálního čtenáře *Průvodce* lze také odvodit ze samotného názvu spisu. *Průvodce* chce provádět „tápajícího“. V arabštině se *Průvodce* jmenuje *Dalālat al-ḥā'irīn* a překladatel do hebrejštiny, Šemuel ibn Tibbon, zvolil pro název sousloví *More ha-nebukim*. Semitské kořeny H-J-R i N-B-K poukazují na to, co je zmatené, bezradné a dezorientované. Tohoto původního významu se drží i český překlad „Průvodce zbloudilých“ například ve vydání De Librov *Středověké filosofie* ([6], 219 – 225). Tento termín však nelze považovat za šťastně zvolený, protože ke zmatku, který panuje v duši čtenáře, přidává představu zbloudění či bludu. Ta je ovšem mylná. Maimonides nepíše *Průvodce* pro lidi zbloudilé z pravé cesty náboženství či bludáře, ale pro přesně definovanou skupinu žáků, kteří jsou zmateni, dezorientováni a tápou „pouze“ mezi dvěma světonázory.

K lepšímu pochopení, kdo je *Průvodcem* prováděn, paradoxně přispívá latinský překlad názvu *Doctor perplexorum sive neutrorum*. „Neutralitu“ zmatených či bezradných, jimž chce být *Průvodce* oporou, Maimonides vysvětluje na začátku Úvodu. *Neuter* – latinsky „ani jeden ze dvou“ – je ideálním cílovým čtenářem textu. Je to takový člověk, který je, jak bylo uvedeno výše, dostatečně vzdělán v náboženských otázkách, nicméně chápe, že smysl Tóry není pouze doslovný, ale že některé její verše obsahují hlubší, skrytá sdělení. Zároveň má také velmi dobré znalosti světských věd a vidí, že některé jejich závěry protirečí Písmu, ale jsou přitom rozumem obhajitelné. Pouze takový člověk je pro Maimonida *ḥā'irūn* – „tápající“. Není zbloudilý či zcela zmatený a dezorientovaný, ale tápe v tom smyslu, že neví, které možnosti ze dvou má dát přednost. Jistě nechce opustit zjevené náboženství jen proto, že Aristotelés rozumově dokazuje věčnost světa, ale zároveň ani nechce zavrhnout svůdnou racionalitu proto, že Tóra hovoří o stvoření světa v šesti dnech. *Průvodce* podává potřebné informace těm a pouze těm, kdo tápou mezi dvěma globálně přístupnými, ale ne globálně přípustnými možnostmi výkladu světa.

Zdá se proto, že ideální čtenář má vytyšit, že autor zcela netradičním způsobem (to znamená způsobem, který stojí mimo židovskou tradici) analyzuje celou Tóru a naznačuje, která biblická poselství se zrcadlí v Aristotelově metafyzice, a naopak které Filosofovy závěry lze nalézt v knihách proroků. V souladu s tradicí oněmi prorockými texty ukrývajícími tajemství, jež nějak koresponduje s řeckým filosofickým odkazem, jsou *ma'ase berešit* (dosl. „Dílo

počátku“; proroctví vztahující se k první kapitole knihy Genesis a pojednávající o přirozenosti stvořeného světa) a *ma'ase merkava* (dosl. „Dílo vozu“; Ezechielovo proroctví, které se patrně váže k samotnému plánu stvoření). Pravou vědou o Tóře Maimonides poukazuje na to, jak tyto dvě tradice konvergují ve středověkém globálním světě a zároveň zdůrazňuje, že jejich podobnost či identitu není možné veřejně hlásat.

Průvodce má nejen obecného ideálního čtenáře, ale původně zcela konkrétního Maimonidova žáka, již zmíněného rabi Josefa ben Jehudu, adresáta všech 178 dopisů. O rabi Josefovi se ví, že byl v Egyptě Maimonidovým studentem a že se společně zabývali logikou a astronomií.³ Svým morálním chováním a horlivostí ke studiu učitele přesvědčil o svých lidských i intelektuálních kvalitách, a proto se Maimonides rozhodl mu tajemství Tóry sdělovat.⁴ Rabi Josef ale musel z Egypta odejít, čehož Maimonides želel, protože, zdá se, výklad prorockých knih nehodlal adresovat nikomu jinému. V jeho okruhu patrně nebyl nikdo jiný, kdo by požadavky na ideálního žáka splňoval. Dokonce ani jeho vlastní syn Abraham, o němž se dalo předpokládat, že doroste v muže nevšedních kvalit, nemohl být vhodným adresátem tajemství, protože v době, kdy Maimonides *Průvodce* psal, mu bylo sotva pět let.⁵ Židovský učenec nemohl při svém neobyčejném pracovním vytížení spoléhat na to, že mu bude dopřán dlouhý život, aby ještě stihl svého syna zasvětit do oněch neobyčejných témat.

Maimonides se proto rozhodl vyučovat rabi Josefa tajemstvím i za cenu, že jim musí dát písemnou podobu. Začal psát pravidelné lekce, které budou formálně vypadat jako osobní učená korespondence, ovšem ponesou mnohem

³ Viz ([1], Úvod, 5; II, 24, 183); a také [3].

⁴ Osud rabi Josefa má některé shodné rysy s osudem Maimonidovým. Rabi Josef pocházel z Maghribu, kde zažil pronásledování a nucenou konverzi na islám. Ve svém rodišti také získal základy medicíny, filosofie a astronomie. V Egyptě, kam přišel kolem roku 1185, s Maimonidem pracovali na korekturách ibn Aflahovy *Astronomie* (zkrácené verze Ptolemaiova *Almagestu*). Rabi Josef měl i poetické nadání, které zúročil ve sbírce veršovaných povídek, tzv. *maqām*, jejichž krásu Maimonides oceňoval. Pravděpodobně už v roce 1187 ale odchází za obchodem, a to nejprve do Sýrie, později do Iráku a Indie. V roce 1192 se vrací do Bagdádu. Viz [3].

⁵ Historikům činí datum dopsání *Průvodce* nemalé potíže. Jedni tvrdí, že se nedá vyložit, že Maimonides své dílo dokončil ještě před tím, než se s rabi Josefem vůbec potkal. Druzí se domnívají, že *Průvodce* mohl být dokončen už v roce 1185, to znamená přibližně v době, kdy rabi Josef začíná docházet k Maimonidovi na přednášky. A i kdyby byl dopsán až kolem roku 1190, což je nejzazší dokazatelné datum, jak prohlašují ještě další, musel být přinejmenším zčásti rozepsán už před příchodem rabi Josefa. Viz ([4], 222, pozn. 43).

závažnější informace, a sice náznaky, které přímý adresát či ideální čtenář rozpozná a bude na jejich základě schopen porozumět tajemstvím prorockých knih.

Rabínská tradice, která hovoří hned o několika úrovních tajemství, jež jsou v Tóře skryta, ovšem striktně zakazuje jejich veřejné vyučování. Témata týkající se *ma'ase berešit* i *ma'ase merkava* mohla být vyučována jen „z očí do očí“, tzn. před jedním jediným žákem, a to ještě ne explicitně. Učitel pouze naznačoval a na bystrosti intelektu žáka záviselo, zda se sám za pomoci indicií dobere sdělovaného poselství. Maimonides si byl jako moudrý rabin dobře vědom toho, že se vysvětlováním tajemství prorockých knih v písemné podobě staví proti přijímané ochranné tradici. Snad proto sám *Průvodce* nikdy nenazývá knihou (ar. *kitāb*, „spisem“, tzn. tím, co je zapsáno černé na bílém), ale jeho text pro něj zůstává bytostně rozmluvou (ar. *maqāla*) mezi učitelem a žákem. Maimonides se nechce od tradice odlišovat a se svým jediným ideálním studentem stále na dálku hovoří, ale pouze v náznacích. Zároveň svého studenta nabádá, aby nic z toho, co pochopí, dále nekomentoval a nešířil ([1], Úvod, 13).

Maimonides se rozhodl napsat *Průvodce* takovým způsobem, aby jeho připravený adresát, popřípadě jiný ideální čtenář, našel v textu roztroušené indicie, ale člověk nepřipravený je přešel bez povšimnutí. Jen dokonalý čtenář pronikne k jádru výkladu a všichni ostatní mohou *Průvodce* číst jako jakoukoli jinou knihu, to znamená doslovně, a odkazům neporozumí. Maimonides sám v Úvodu rabi Josefa upozorňuje na zvláštní způsob psaní: volí záměrně alegorický styl, tedy formu, jakou jsou psány prorocké knihy. Tím však vzniká podivný kruh. Cíl *Průvodce* autor definuje jako vysvětlení tajemství ukrytých v knihách proroků, ovšem k jejich objasnění hodlá použít stejnou metodu, jakou jsou tyto knihy psány: chce vysvětlovat alegorie alegoricky.

V Úvodu k *Průvodci* rabi Josefa a další potenciální čtenáře informuje o tom, že to nejdůležitější nevysloví přímo, že k jednomu tématu bude uvádět kontradiktorní tvrzení a že jediné, co čtenáři nabízí, jsou náznaky. V této souvislosti připomíná metaforu zlatého jablka, jež je celé zahaleno do jemně tepané stříbrné sítky (Př 25,11). Oko, které neví, že se pod stříbrným obalem může nacházet něco dalšího, vidí stříbrné jablko. Zdatný kovotepec ale odhalí drobná očka v sítky, která ho dovedou ke zlatému obsahu. Rozklíčováním alegorií může znalec Tóry nalézt její skrytý obsah a rozklíčováním *Průvodce tápajících* může ideální čtenář rozpoznat tajemství Tóry, jež jsou v posledku, zdá se, identická s Maimonidovým výkladem Aristotelovy metafyziky. Přitom biblické alegorie stejně jako stříbrná síťka nejsou bezcenné. I když jsou chápány pouze doslovně, přinášejí mnoho moudrosti a poučení a lze je využít ke

zlepšení stavu lidské společnosti ([1], Úvod, 14). Zůstávají nicméně informací tak říkajíc nultého řádu a ideální čtenář se s nimi nemůže spokojit.

Průvodce je tak možné chápat jako text o tajemstvích, která z něj dokáže vyčíst jen středověkým globálním světem ideálně připravená osoba, která si už osvojila metodu alegorického výkladu zjevených knih a je náležitě vzdělána v řecké tradici. *Průvodce* je textem, který pojednává o tajemstvích tajemným způsobem a je zapsán v takové formě, která umožňuje přenos informací jen úzké cílové skupině multikulturního světa.

V této souvislosti nelze opominout stať Leo Strausse *Pronásledování a umění psát* ([5], 22 – 37), v níž autor analyzuje dva různé způsoby psaní, které nazývá exoterní a esoterní. Strauss rozvíjí tezi, že výlučně v době nevolnosti slova, útlaku a pronásledování se píše informace v knihách esoterickým způsobem, takzvaně mezi řádky, a podává dlouhý výčet jmen filosofů, kteří se podle jeho názoru k tomuto esoterickému způsobu psaní uchýlovali: Anaxagorás, Protagorás, Sókratés, Platón, Xenofón, Aristotelés, Avicenna, Averroes, Maimonides a z pozdějších Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Voltaire nebo Kant.

Na tomto místě není příhodné věnovat se rozboru toho, nakolik je možné spisy uvedených myslitelů považovat za skutečně esoterické. Příhodnější je zaměřit se na Straussův názor, že knihy psané v době útlaku obsahují dvě učení: jedno populární a srozumitelné, které poučuje a vzdělává na rovině přístupné všem, a jedno esoterické, které se týká hlubších témat, jež se dají vytyžit mnohem obtížněji. Esoterní způsob psaní přitom nutně předpokládá, že existují jakési hluboké pravdy, které autor nechce a ani nemůže proklamacovat veřejně, protože by jimi mohl ublížit těm, kdo na ně nejsou připraveni. Zranění lidé by se přirozeně obrátili proti tomu, kdo jim sdělil pravdu, kterou neočekávali a nedokázali přijmout. Tento problém je pro Strausse bytostně politický, protože se týká celé obce či státu a pramení z difference ve společnosti, v níž koexistuje na jedné straně elita národa a na straně druhé zástup prostého lidu. Otázka, na kterou naráží, se jistě dotýká odpovědnosti elity vůči lidu a nejjednodušší řešení, které se zde nabízí, je mlčení a elitářství. Skryté pravdy se nebudou zachycovat písemně, protože tak, bez náležité přípravy a výkladu, mohou mást a způsobit velké škody. Mohou například vést k různým herezím a odpadlictví, které nakonec vždy ústí ve vyobcování z ochranné náruče společnosti. Zasvěcení si proto mezi sebou budou hluboká učení předávat sami a nikdo jiný k nim nebude mít přístup. Ovšem problém, na který jsme v souvislosti s *Průvodcem tápajících* narazili, spočívá v tom, že kategorie elita a prostý lid nejsou ani časově nepropustné, ani prostorově uzavřené.

Filosof, v tomto případě Maimonides, je svým svědomím nucen psát právě proto, že mezi těmito dvěma skupinami existuje jistý mezičlánek, a sice takoví studenti, kteří ještě nejsou elitou, ještě nejsou hotovými učenici, ale v možnosti se jimi mohou stát. Mají předpoklady učit se a pochopit, co podprůměrně nebo průměrně uvažující jedinec nedokáže, a ne vždy mají vedle sebe učitele, průvodce na cestě poznání. Právě pro ně, byť by to byl jen jeden z generace, jak Maimonides sám konstatuje, má smysl psát texty, které mají formu běžných knih, ale podávají ne-běžné informace. I tento autor napsal knihu bez obtíží přístupnou ve středověkém i dnešním globálním světě. Je to ovšem kniha, která si, jak se zdá, sama vybírá svého čtenáře.

LITERATURA

- [1] MAIMONIDES: *Dalalat al-ha'irin, Le Guide des Egarés, traité de théologie et de philosophie*. Traduit par Salomon Munk. Paris: chez A. Franck, Libraire 1856.
- [2] MAIMONIDES: *The Guide of the Perplexed*. Tr. by Shlomo Pines, with an introductory essay by Leo Strauss, The University of Chicago Press 1963.
- [3] MUNK, S.: Notice sur Joseph ben-Iehouda ou Aboul'hadjadj Yousouf ben Ya'hya al-Sabti al-Maghrebi, disciple de Maïmonide. Paris: Imprimerie Royale 1842. Extrait N° 11 de l'année 1842 du *Journal Asiatique*.
- [4] STRAUSS, L.: *Maïmonide*. Essais rassemblés et traduits par Rémi Brague. PUF 1988.
- [5] STRAUSS, L.: *Persecution and the Art of Writing*. The University of Chicago Press 1988.
- [6] LIBERA, A. D.: *Středověká filosofie*. Překlad M. Pokorný. Praha: OIKOYMENH 2001.

Článek byl sepsán v rámci projektu „Filosofické a náboženské myšlení judaismu“, GAČR 401/08/0426.

Začítaní do slov iného

ANTON VYDRA

FAUSTUS	Where are you damn'd?
MEPHISTOPHILIS	In hell.
FAUSTUS	How comes it, then, that thou art out of hell?
MEPHISTOPHILIS	Why, this is hell, nor am I out of it.

(Christopher Marlowe: *The Tragical History of Doctor Faustus*)¹

Prečo nie sú všetky knihy hlboké? Čím je to, že len pri niektorých textoch sa čitateľ zarazí, zastaví sa, začne premýšľať a zápašiť so slovom? Je to len vec autorovej invencie, jeho nekonvenčnosti, nadhľadu, intelektu? Prečo nás môže niektorá kniha zaujať, kým iného čitateľa nevýslovne nudí?

Vo svojom príspevku by som chcel poukázať na niekoľko možností, ako sa priblížiť k odpovediam na tieto otázky. Píšuc o tom, vyvolávam si najskôr v mysli obrazy vášnivých čitateľov z Rembrandtových obrazov. Vidím v nich „pôvodného čitateľa“, ktorý nečíta slová v knihách, ale toho, kto sa celou svojou bytosťou zameriava na čosi, čo je pôvodnejšie než text, čo je za textom, čo text len sprostredkúva. Je to čitateľ, ktorý už viac nečíta, ale načúva hlasu, ktorý sa prediera cez slová von. Zachytiť ten hlas je to, čo ho zaujalo, čo ho fascinuje a čím sa text preňho stáva nie prechádzkou po rovnej ceste, ale po závodisku.²

Autori kníh, ktoré tento čitateľ drží pred sebou, otvorili použitím dobre zvolených slov možnosť nazretia za text, možnosť takpovediac „nastražiť sluch“, aby ucho začulo tlmený hlas okolo, hlas prekričaný každodenným hlu-
kom. Začítaný človek číta inak, než tomu zvyčajne rozumieme. Jeho čítanie už

¹ Marlowova *Tragická história doktora Fausta* je príbehom človeka, ktorý prepadol knihám. Úvodnú citáciu možno pre potreby tohto textu preložiť takto: „F. Kam ste sa to prepadli? M. Do pekla. F. Ako je možné, že ste sa odtiaľ dostali von? M. Vy mi nerozumiete, toto je peklo, neodišiel som z neho“ ([6], 13).

² Porov. Plat. *Phaedr.* 227a. Podľa prekladu J. Špaňára ([7], 799).

nie je len prechádzanie očami po riadkoch. Už som to naznačil, optické motívy nie sú jediné, ktoré tu vstupujú do hry. On aj načúva, ale opäť nie v bežnom zmysle. Dotýka sa, ale inak, ako keď rukou preložíme stránku v knihe. Privoniava, ale nielen špecifickej vôni materiálu, z ktorého je kniha vyrobená. Pociťuje chuť knihy, azda ako kedysi starozákonný Ezechiel či apoštol Ján.³ Vníma, a predsa je to nezvyčajné senzórium.

Aby bolo možné o niečom takom hovoriť, musia sa v jednom uzle stretnúť tri zložky: autor, text a čitateľ. Povedané presnejšie: hlboký autor, hlboký text a hlboký čitateľ.

O HLBOKOM A JEHO PROTIKLADE

Nie je každá jama studňou. Môžeme sa stretávať s patetickými myšlienkami autorov, ktorí sa vo svojich textoch prevrtávajú do temnistých zákutí vlastnej duše. Keď čitateľ sleduje ich cestu do ich osobného šeolu, často tam neobjaví viac než to, čo sa chce iba zdať hlbokým. Zvykneme o tých textoch hovoriť, že za nič nestoja, lebo sú plytké. Nie je to pravda. Nie sú plytké, ale duté.

Dutý text sa tvári ako hlboký, zavádza, lebo čitateľovi sľubuje, čo sám nemá. Autor, ktorý vyrába (lebo tu sa ani nehodí použiť sloveso „tvorí“) dutý text, používa slová len ako otvory, ktoré nič neukazujú. Autor by chcel ukázať veľa, ale v skutočnosti nevie, čo ukazuje. Nevie to, lebo sa cez svoje slová nedíva, on len chce byť čítaný, počúvaný inými. Žije v presvedčení, že jeho slová sú pravda. Jeho vlastné slová však vzdorujú jeho úmyslom. Urobil by lepšie, keby slovami poukazoval inam, neotváral len sám seba, svoju imanenciu, ale to *transcendentné*, čo nepochádza z neho samého. Autorská tvorivosť je len invenčný spôsob, ako to urobiť, akými slovami možno túto transcenciu inému sprístupniť. Nemyslím si, že sa cez hlboké texty dá porozumieť ich autorom, ale je možné, že cez tieto texty dokáže čitateľ pochopiť to, na čo títo autori poukazujú.

Z hlbín zaznieva hlas, z dutiny vane len prázdne ticho. V každom čitateľovi je dutina, tichá kaverina, pokým jeho vnútro nerozochvievajú tóny prichádzajúce z hlčky za textom. Preto čítame, aby nám nebolo ticho, aby sme sa necítili vyprázdnení, aby nás naplnil hlas. To nejde, ak otvory textu, slová, vedú len k ďalšej dutine, k ďalšiemu tichu. Azda tak lepšie rozumieme vzájomnej spolupráci troch zložiek čítania. Autor textom otvára priestory, v ktorých zaznieva hlas. Hlas bytia? Hlas pravdy? Čitateľ potom otvára knihu a v nej text – štrbinu, a je len na ňom, či chce začuť tento hlas. Lebo sú čitatelia, ktorí síce

³ Biblické pasáže sa týkajú výzvy, aby Ezechiel i Ján zjedli knihy, ktoré dostali do rúk (Ez 3,1 – 3; Zjv 10, 9 – 10).

nie sú hluchí, ale nemajú ochotu stíšiť sa, započúvať sa do textu. Preto im hlas aj *nezmerne* hlbokých (bezodných) textov uniká. Nevnímajú ho, lebo nepociťujú potrebu načúvať. Ich čítanie nie je sústredením, námahou, ale naopak, je rozptýlením, oddychom. Nevyberajú si ani hlboké ani duté texty. Pohybujú sa po povrchu rovnako ako knihy, ktoré čítajú. Sú preto povrchní? Nemyslím, skôr tento rozmer ignorujú, nevenujú mu pozornosť, zabúdajú naň.

Čo je však protikladom hlbokého? Duté či plytké? Dá sa povedať, že oboje. Hlboké, ako mu rozumiem, je to, čo je naplnené zmyslom, obsahom. Plytčina nemá obsah, lebo nemá žiadny objem. Dutina má síce objem, ale chýba jej obsah. Hlboké texty umožňujú vnímať to, čo je za nimi, ale to ešte neznamená, že to ide ľahko. Vnímanie pri čítaní nie je pasívnou činnosťou, ale čitateľským záberom, aktívnou estetikou začítanej bytosti.

VZADU ZA TEXTOM

Text je vždy na povrchu, ale nemusí byť povrchný. Začítaný človek nepohnuto sedí pri svetle lampy. Je kamsi zahľadený, no nie je to list papiera, nie sú to ani vytlačené znaky, ale niečo za nimi. „Okrem mojich očí a ruky“, píše Alberto Manguel v *Dejinách čítania*, „ktorá tu a tam otočí stránku, sa nič nehýbe, a predsa sa pri čítaní čosi nepresne definované slovom ‚text‘ roztvára, postupuje, narastá a zapúšťa korene“ ([5], 44). Už som to pomenoval, je to *hlas*. Ale ako zaznieva, aby som ho mohol začuť? Ako má autor prinútiť slová, aby ho čítajúcemu sprístupnili, aby vďaka nim zaznel, rozozvučal sa? Musí s nimi pracovať ako s otvormi na píšťale a vtedy slová spôsobujú, že text zvučí.

Keď Georges Poulet hovorí o tom, že kniha nie je obyčajný objekt, nepresťajne mám pocit, že tým naráža na túto vlastnosť knihy, totiž že ju nemožno ponímať ako hotovú, celistvú vec, ktorú uchopíme do rúk podobne – použijem Pouletov príklad – ako sochu či vázu. Kniha má svoje vnútro ([8], 54). Schematický vzťah subjektu a objektu sa nedá použiť na opis začítaného človeka a knihy, ktorú drží v rukách. Objekt je niečo ohraničené, ucelené a uzavreté. Ale kniha taká nie je. Text je povrchom tohto ne-objektu, za ktorým sa črtá hlbina. Kniha ponúka možnosti, ktoré bežné veci ako šálka, stôl, dóza či kľučka na dverách neposkytujú. Týmito možnosťami knihy sú slová, ktorým začítaný človek rozumie opäť nie ako objektom vytlačeným na liste papiera, ale ako čomusi, čo znie, čo je počutelné.

Teda prácou píšuceho je utvárať slová. Autor si môže vymyslieť kdejaký neologizmus, a predsa jeho slovo nemusí zvučať. To preto, lebo tvorba slov (gr. *onomatos* – pomenovania, *poiein* – tvoriť) neznamená nevyhnutne tvorbu novotvarov. Onomatopoická činnosť autora spočíva v takom tvorení slov, ktoré budú vydávať zvuk. Vtedy možno použiť aj to najobyčajnejšie slovo, ale

ak v texte nájde svoje miesto, potom zvučí, rezonuje. Zvukomalebne nemusia byť len slová, ktoré asociujú to, čo označujú. Keď sa Gaston Bachelard nadchýna malebnosťou francúzskeho slova *clignoter* (blikotať), môže jeho čitateľ pociťovať smútok, že takých slov je v jazykoch sveta len zopár. Bachelard dokonca napíše: „Zaujímavé je zistenie, že to, čo je vlastne nepreložiteľné z jedného jazyka do druhého, sú fenomény zvuku a sonority. Zvukový priestor reči má svoju vlastnú rezonanciu“ ([1], 61).

Špecifickým príkladom sa v tejto súvislosti stáva preklad. Nie je to len prosté prenesenie slov z jedného jazyka do druhého, je to skôr nové autorské dielo, lebo prekladateľ pracuje podobne ako prekladaný autor. Aj on hľadá slová, ktorými možno čitateľom sprístupniť oblasť, na ktorú poukazuje originál. Ekvivalenty slov na to nestačia, treba hľadať výraz, ktorý otvára možnosti, aké ponúka originál. Ale slová prekladu zvučia inak než slová originálu a človek začítaný do prekladu môže začuť hlas za textom inak než pri čítaní originálu. Alberto Manguel takto poukazuje na Rilkeho preklad jednej z básní Louise Labéovej, v ktorom nahradil bežné francúzske slovo *heureuse* za nezvyčajné nemecké *seliglicher*: „Čo mu [Rilkemu] umožnilo, aby mne, ktorý by inak tieto básne nesústredene prelistoval, poskytol toto zložité a znepokojivé čítanie? Ako veľmi môže čítanie nadaného prekladateľa, akým Rilke bol, ovplyvniť naše povedomie o origináli?“ ([5], 333)

Avšak prečo je také ťažké definovať, čím je ten hlas, ktorý sa ticho prediera cez text k čitateľovi? Azda je to práve pre jeho ne-objektovosť, pre jeho transcendentnú povahu, ktorú nemožno vymedziť použitím iných slov. Slová síce ten hlas nedokážu vymedziť, ale umožňujú, aby ho začítaný človek začul. Človek, ktorý sám seba chápe len ako subjekt, sa nevie zbaviť svojho pudenia definovať všetko, s čím prichádza do kontaktu. Začítaný človek to nepotrebuje robiť, lebo vie, že vymedzovať možno len do určitého momentu. Keď otvára knihu, rozpadávajú sa hranice jeho úzkeho sveta. Svet sa rozširuje v hlase knihy. Ten hlas sa vyslovuje a v minulosti jeho slovo pomenúvali filozofi ťažko definovateľným výrazom *logos*.

VPREDU PRED TEXTOM

O začítanom človeku vravíme, že je zahĺbený do knihy, ktorú číta. A predsa ho vidíme, ako drží text pred sebou, že stojí, sedí, leží *pred* knihou. Napriek tomu o ňom hovoríme, že je *do* nej zahĺbený. Nie je to len metafora, ale situovanie jeho existencie v čase, keď knihu číta. Georges Poulet o tomto stave čitateľa hovorí: „Ste v jej vnútri, ona je vnútri vás; už tu viac nejestvuje žiadne buď vonku alebo vnútri“ ([8], 54). Čitateľa, ktorý práve nečíta, a knihu, ktorá práve nie je čítaná, by azda nebolo až také náročné opísať ako subjekt

a objekt. Problém nastáva pri performancii čítania, pri akte, v ktorom sa bytie začítaného človeka zakliesňuje do textu, preniká ním, vstupuje cezeň do vnútorného sveta knihy, načúva hlasu za písmenami. Keď na chvíľu prestane čítať týmto hlbokým spôsobom, prestáva v ňom zvučať čítaný hlas. Začítaný človek si ho nemôže ponechať ako súčasť výbavy svojho vnútorného sveta. Hlas knihy nie je nábytok, ktorým si môže čitateľ zariadiť svoju vlastnú izbu, svoju inteligenciu. Performatívne čítanie nie je ani charakteristikou Joycovho „ideálneho čitateľa“, ktorý chce preskúmať všetky možnosti, ktoré text ponúka. Je to skôr čítanie, pri ktorom čítajúci zakaždým nanovo upriamuje svoje zmysly k malým otvorom v texte, ako to robí oko pozorovateľa, ktorý chce vidieť baptistérium cez priezor na tabuli Filippa Brunelleschiho. V tej chvíli sa stáva jeho súčasťou: baptistérium nielen pozoruje, ale je akoby vnútri celej scenerie.

Sú knihy, ktoré poskytujú čitateľovi informácie (učebnice, návody na použitie nejakého prístroja, úradné záznamy, štatistiky) a tieto informácie či poznatky si môže čitateľ ponechať vo svojej pamäti. Ale jeho osobná databáza poznatkov z neho ešte nerobí človeka, ktorému je vlastné byť začítanou bytosťou. Inteligenciu nemožno merať extenzívnou hodnotou získaných poznatkov, lebo prečítať tisíce kníh len preto, aby boli prečítané, je nezmysel, ktorý nič nedáva. Pri kurzorickom čítaní sa čítajúci nestihne započúvať, sústrediť sa. Prebehne plochou textu, sklzáne po jeho povrchu, vštepí si do pamäti základnú dejovú líniu textu a všetko ostatné mu unikne. Zapamätá si, o čom je tá-ktorá Hesseho či Dostojevského kniha, ale nedokáže ísť na koreň veci, nevie nič o hlase, ktorému by mohol sústredeným čítaním načúvať. Podobá sa to Faidrovi, ktorý sa naspamäť učí Lysiovu reč, lebo sa mu zdá, že znie pekne, ale Sokrates ho núti započúvať sa do omnoho hlbšieho hlasu, ktorý Lysiova reč nesprostredkúva. Pre čitateľa, akým bol vtedy Faidros, sú tak knihy, ako aj slová v nich obyčajné objekty, bežné informácie a on je ten, ktorý ich spracúva, kategorizuje, učí sa ich.

Začítaný človek naproti tomu vie, že hlas knihy si nemožno ponechať, že ho treba oživovať každým novým čítaním. Obrazy vytvárané znakmi, ak budeme klásť dôraz na vizuálny moment čítania, ostávajú v našej pamäti aj preto, že sme to my sami, kto ich konštituuje. Text ich umožňuje, ale my ich vytvárame. James S. Hans si v štúdiu o Bachelardovej fenomenológii čítajúceho vedomia všima akt čítania textu – obrazu: „Obraz musí byť čítaný v jeho novosti, bez referencie na minulosť, bez ohľadu na to, koľkokrát sa už predtým čitateľ s obrazom stretol“ ([3], 323). Jedna vec je pritom predstaviť si obraz, ktorý kniha ponúka, druhá vec je začítať sa doň. Zapamätať si obraz, jeho kontúry, tvary, farebnosť či dokonca to, čo vyjadruje, je podobné, ako zapamätať si povrch, fasádu. Iné je začítať sa, vhlbiť sa, prenikať do vnútra

obrazov. Znak ani obraz nemusia vždy hovoriť to isté, pretože hlas, ktorý cez nich zaznieva, je živý, nie je to reprodukcia, nekonečné omieľanie toho istého. Aj takto možno rozumieť Lévinasovi, keď ňňho čítame: „Slovo uniká videňiu, pretože hovoriaci neposkytuje o sebe len obrazy, ale je osobne prítomný vo svojom slove a absolútne vonkajší voči každému obrazu, ktorý po sebe zanechal“ ([4], 264). Nemám pritom pocit, že by Lévinas na tomto mieste hovoril o bežnej komunikácii s druhým človekom, lebo slovo tu siaha hlbšie, zaznieva spoza povrchu, je transcendenciou. Metafora hĺbky je u Lévinasa vyjadrená skôr ako výška (preto zvykne hovoriť o *transascendencii*). Napokon, či ten hlas treba hľadať hlboko alebo vysoko, v diaľke alebo v najvnútornejšej intimite, vždy si zachováva odstup, dištanc, inakosť.

SLOVÁ INÉHO

Keď je reč o hlase, nedá sa nehovoriť aj o slove, ktoré sa pritom vyslovuje. Ale hlas je interiórna existencia. Hlas knihy nie je môj hlas *et vice versa*. Jacques Derrida píše o hlase toto: „Moje slová sú živé, pretože sa zdá, ako keby ma vôbec neopúšťali, ako keby sa nevzdľalovali mimo mňa, mimo môjho dychu, a neprechádzali do dištancie viditeľného... Takto sa aspoň dáva fenomén hlasu, fenomenologický hlas sám“ ([2], 110). Derridove „moje slová“ síce vyznačujú interioritu jeho hlasu, respektíve hlasu niekoho, kto práve hovorí, ale zároveň implicitne vypovedajú o podstatnejšom znaku hlasu: neopúšťa toho, kto hovorí. Hlas iného neprechádza do interiority počúvajúceho či začítaného človeka spôsobom, akým premiestňujeme veci z jednej izby do druhej. Hlas sa stráca, keď sa hovoriaci rozhodne mlčať, hlas sa stráca, keď počúvajúci odmietne počúvať, keď čítajúci prestane čítať. Hlas iného, rovnako ako kniha, nie je prostý objekt, nemožno si ho podržať vo svojom vlastníctve. Dá sa mu načúvať, ale nedá sa zovrieť ho pevne v rukách a nepustiť. Len čo to čitateľ spraví, hlas sa rozplyní.

Ak je hlas interioritou, potom odniekiaľ, od niekoho, od niečoho zaznieva. Kto alebo čo je to? Výška, z ktorej zaznieva reč u Lévinasa, protirečí symetrii dialógu. Sám Lévinas to priznáva. Ak je hlas odinakiaľ, nemôže byť takým, akoby pochádzal odo mňa, z mojej imanencie. Nie som si istý, či je tu lepšie vraviť o *inom* v personálnom zmysle (tento Iný), alebo v odosobenom (toto Iné). Prvé príliš tematiku hlasu teologizuje, druhé ju robí viac metafyzickou. „Pra-hlas“ nachádzajúci sa za slovami niektorých literárnych textov nehovorí ľudskou rečou, tým by ho začítaný človek robil antropomorfným, vlastným. Námaha spojená s čítaním tkvie v porozumení čomusi, čo sa javí ako hlas, hoci prichádza z diaľav, hovorí cudzo a napriek tomu sa začítaný človek nemôže ubrániť dojmu, že ho *to* oslovuje.

Texty nie sú len v knihách a knihami nemusia byť len zviazané listy papiera. Kniha je metaforou všetkého, čo možno čítať. Pekne to vystihuje Alberto Manguel: „Akokoľvek čitatelia považujú knihy za svoje, nakoniec sa kniha a čitateľ stávajú jedným. Svet, ktorým je kniha, je pohltený čitateľom, ktorý je písmenom v texte sveta; tak vzniká kruhová metafora pre nekonečnosť čítania. Sme tým, čo čítame“ ([5], 225).

Sme tým, čo čítame. Kam položiť dôraz? Na čítané texty, ktoré hovoria o nás samých, ktoré nás zrkadlia? Alebo treba dať ten dôraz na nás, ktorí dokážeme čítať v sebe samých? Ak platí, že sa človek občas stane sám sebe veľkou záhadou, ako sa o tom zmienil Augustinus v slávnej pasáži svojich *Vyznaní*, potom to pripomína naozaj akt namáhavého čítania, urputný zápas so slovom, ktoré k čítajúcemu prehovára, ktoré navyše vychádza priamo z neho samého, z jeho najhlbšieho Ja. Už to nie je vrstva jeho Ja-dutiny, ktorá má byť čítaním naplnená, ale hlbšie a hlasom naplnené Ja, ktoré sa spája s hovoriacim Ja sveta, s pôvodnosťou bytia a ktoré zrejme uchvacovalo začítaných starcov na Rembrandtových obrazoch. Hlas, nech už prichádza zvonka či zvnútra, priťahuje, preto nakláňame ucho k načúvaniu. Keď ho čítajúci začuje, je si vedomý, že z neho nevie spraviť ani svoj majetok, ani tajomstvo, ktoré si ponechá sám pre seba. Len takto čítajúci dokážu písať hlboké knihy. Veľmi pekne to vystihujú slová Virginie Woolfovej, ktorá pra-hlas iného, zaznievajúceho spoza napísaného textu, stotožňovala s krásou: „Ale prečo má krása na nás taký účinok, aký má, onú zvláštnu pokojnú istotu, ktorú v nás vyvoláva, nevie povedať nik. Väčšina ľudí sa o to pokúsila a azda jednou z najjemnejších vlastností krásy je, že zanecháva v mysli túžbu podeliť sa. Musíme čosi darovať; musíme venovať nejaký čin, aj keby sme len prešli na druhú stranu izby a obrátili vo väze ružu, ktorej, mimochodom, opadali lupienky“ ([9], 29).

OPÚŠŤANIE TEXTU

„*Terminat hora diem; terminat auctor opus.*“⁴ Na konci sa vrátim k trom zložkám, ktoré sprevádzali môj príspevok. Práca so slovom, ktorá nie je iba prázdny vtáním, ale nachádzaním výrazu a jeho rozvrhnutím v texte, cit pre hlboké miesta, pre pramene pod povrchom, takáto činnosť je zručnosťou (*techné*) nielen umeleckých tvorcov či básnikov, ale omnoho viac aj filozofov, ktorí chcú iným vo svojich textoch sprístupniť niečo pravdivé. O samotnom texte, ale opäť hlbokom, takom, čo dáva, otvára zvyčajne nevidené priestory, nemožno hovoriť, že nás jednoducho o niečom informuje. Cez takýto text k nám niečo prehovára. V hĺbke začítaného človeka, z ktorého možno začuť

⁴ Záverečné slová Marlowovej drámy: *Čas uzatvára deň, autor zas svoje dielo* ([6], 53).

rezonancie hlasu, ktorý ho naplňa, zas možno nachádzať viaceré možnosti porozumenia čitateľovho vlastného Ja. Čítať v tichosti obrazy začítaných ľudí znamená spolu s nimi načúvať, už nie im, ale cez nich, vďaka ich schopnosti sprostredkovať to, čo je plnšie než text. Čítať týmto spôsobom by mohlo znamenať toto: nechať zaznievať *hlas Iného*.

LITERATÚRA

- [1] BACHELARD, G.: *Plamen svíce*. Praha – Liberec: Dauphin 1997.
- [2] DERRIDA, J.: Hlas a fenomén. In: *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa 1993.
- [3] HANS, J. S.: Gaston Bachelard and the Phenomenology of the Reading Consciousness. In: *The Journal of Asthetic and Art Criticism*, roč. 35, 1977, č. 3, s. 315 – 327.
- [4] LÉVINAS, E.: *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH 1997.
- [5] MANGUEL, A.: *Dějiny čtení*. Brno: Host 2007.
- [6] MARLOWE, Ch.: The Tragical History of Doctor Faustus. In: *Marlowe's Faustus and Goethe's Faust*. London: Oxford University Press, 1966, s. 1 – 53.
- [7] PLATON: *Dialógy I*. Bratislava: Tatran 1990.
- [8] POULET, G.: Phenomenology of Reading. In: *New Literary History*, roč. 1, New and Old History, 1969, s. 53 – 68.
- [9] WOOLFOVÁ, V.: Čítanie. In: *Vlastná izba*. Bratislava: Kalligram 2000.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0168/08.

Smrť a zomieranie v obrazových legendách stredoveku – poznámky k fenoménu interpiktoriality

IVAN GERÁT

Legendy svätcov a svätíc patrili k najpopulárnejším žánrom stredovekej literatúry aj k najvýznamnejším témam dobových vizuálnych médií. V textovej i obrazovej podobe narábali so svojším spôsobom výkladu sveta, pričom tiež ponúkali pozoruhodnú predstavu o človeku. Hagiografické obrazové cykly odpovedali na široké spektrum ľudských potrieb, ktoré dodnes nie je systematicky zmapované. Zmapovanie týchto potrieb môže obohatiť všeobecnú predstavu o človeku a dejinách a zároveň prispieť k rozvoju špeciálneho smeru bádania – umeleckohistorickej antropológie.¹

Môj príspevok sa pokúša na príklade obrazov smrti a zomierania ukázať, že stredoveké obrazové cykly predstavovali svojšnú formu filozofickej reflexie sveta a ľudskej existencie. Každý z týchto obrazov sa zakladal na širokom spektre rôznych myšlienok, bez ktorých by jednoducho nebol vznikol. Hlavná téza nasledujúcej úvahy znie, že komplexnosť ideového sveta stredovekého obrazu smrti a zomierania pochopíme iba vtedy, ak ho analyzujeme na viacerých rovinách súčasne. Zároveň je potrebné si uvedomiť, že naratívne obrazy ponúkali iný prístup k problému smrti než nahrádzanie tela mŕtveho jeho umelo vyrobenou náhradou, ktorá sa ako prostriedok vyrovnávania so smrťou používala vo viacerých kultúrach. Naratívne obrazy zomierania zasa môžu označovať okamih zmeny statusu zomierajúceho zo živo prítomnej

¹ Poučný úvod do základných problémov antropológie v rámci dejín umenia ponúka M. Zimmermann [52]. Veľká časť tohto článku sa venuje kritickému rozboru myšlienok základného diela umeleckohistorickej antropológie Hansa Beltinga [5]. Zaujímavú úvahu o vzťahoch dejín umenia a antropológie ponúka R. Phillips ([35], 242 – 259); okrem iného tento príspevok ponúka aj stručné zhrnutie a rozbor výsledkov medzinárodnej konferencie o vzťahoch oboch disciplín, ktorú organizoval Clark Institute vo Williamstowne roku 2003 (kniha je zborníkom z tohto sympózia). Prístup historikov umenia k antropológii obrazov sa podstatne odlišuje od náhľadov, vyrastajúcich z iných disciplinárnych tradícií, napríklad od štúdií Zenona Pylyshyna [36], [37]. Ďakujem doc. Martinovi Kanovskému za upozornenie na tieto štúdie.

osoby na osobu prítomnú v spomienkach a v mediálnej reprezentácii.² Ideový svet obrazov zomierania v stredoveku sa nerozlučne spája s veľkými textovými rozprávami židovsko-kresťanskej tradície.³

Pri analýze ideovej štruktúry týchto obrazov si treba najskôr všimnúť všeobecné idey svätosti, ktoré patrili ku konštitutívnym zložkám žánru textových aj obrazových legend ([12]; [7], 91 – 108; [8]; [2], 144; [26]). Legendy na rozdiel od biografii sa prednostne orientovali na univerzálne hodnoty. Správanie svätcov muselo zodpovedať tradičným modelom – práve používanie týchto modelov zaručovalo ich prijatie publikom, teda aj ich spoločenskú funkčnosť ([18], 6). Modely svätosti boli prinajmenšom rovnako dôležité ako príbeh jednotlivca – existovalo dokonca určité nebezpečenstvo, že individuum sa stratí v hustej sieti *topoi*, opakovaných v mnohých legendách ([31], 154; [39]; [15]). Historická realita sa preto často potláčala v prospech základných ideí svätosti ([11], 1 – 2). V textových a obrazových legendách sa tak vždy nájdu zovšeobecnenia rôzneho druhu, ktoré konkrétny príbeh určitej postavy využívajú na ilustráciu princípov svätosti. Zovšeobecnenia často zhŕňujú historickú realitu a životnú skúsenosť do podoby symbolov, ktorých úloha sa bytostne spája s prekročením horizontu čisto historického rozprávania. Z hľadiska funkčnosti legendy teda nemá rozhodujúci význam, či sa viaže k historicky jedinečnej a skutočne existujúcej postave, alebo jej hlavný hrdina vznikol akousi rozprávačskou syntézou početných podobných prípadov ([21], 142).

To však zďaleka nie je všetko. Rozprávačské obrazy ako komplexný systém znakov, využívajúci vizuálnu reč svojej doby popri sprítomňovaní všeobecného modelu človeka – svätca či svätice – zasahovali dobového diváka aj na ďalších úrovniach.⁴ Predovšetkým mu predostierali zrozumiteľnú predstavu o jeho potrebách a túžbach, ako aj o spôsobe ich možného uspokojenia. Na tomto základe potom obrazy nadobúdali aj ďalšie významy a spoločenské funkcie, ktoré prekračovali úroveň zovšeobecnenia, typickú pre dobovú antropologickú reflexiu smerom k historicky konkrétnej realite. Popri sprítomňovaní všeobecných myšlienok teda išlo aj o propagáciu a presadzovanie záujmov konkrétnych inštitúcií.

V kontexte takto komplexnej rekonštrukcie, resp. pochopenia zmyslu obrazov sa potom stávajú lepšie viditeľnými aj ciele, motivácie, resp. metodologická

² H. Belting: *Aus dem Schatten des Todes. Bild und Körper in den Anfängen* ([5], 143 – 188) a *Toward and Anthropology of the Image* ([50], 45 – 49).

³ Ako všeobecný úvod k problému rozprávania v umeleckohistorickej medievistike pozri ([27], 92 – 105).

⁴ K úlohe semiotiky pri analýze obrazov porov. [32], [33].

orientácia každej konkrétnej analýzy obrazu. Na všeobecnej rovine by azda nikto nespochybňoval, že priebeh poznávania historickej reality závisí aj od otázok, ktoré si interpret kladie. Keďže tieto otázky bývajú rozdielne, konkrétne rekonštrukcie zmyslu obrazov si neraz protirečia. Kvalifikovaný postoj k týmto protirečeniam si možno vytvoriť len na základe filozofickej reflexie a sebareflexie, ktorá smeruje k pochopeniu východiskových predpokladov jednotlivých interpretácií.

Tieto stručné tézy možno dobre ilustrovať tými obrazmi hagiografických legend, ktoré tematizujú umieranie a smrť človeka, pretože pri stretnutí so smrťou sa osobitne naliehavo vnucovali fundamentálne otázky ľudskej existencie.⁵ Tieto základné otázky sa však v textových a obrazových legendách neraz potláčali tým, že mnohé problémy sa predstavovali už ako vyriešené. Ako nástroj riešenia vystupoval veľmi často zázrak.⁶ Predpokladom vzniku obrazu zázrakov bola dobovo existujúca viera v možnosť nadprirodzeného zásahu do kauzálnych reťazcov. Za príčinu určitého účinku sa považovala vôľa Božia. Zázraky v hagiografických legendách sa chápali ako činy samotného Boha, ako viditeľná manifestácia Božej moci prostredníctvom svätcov.⁷ Aj na problém konečnosti ľudského života existovala odpoveď vo forme zázraku – vzkriesenia.⁸

Prebúdzanie mŕtvych k životu popieralo smrť a umieranie, alebo aspoň ich tragickosť. S popieraním smrti a utrpením sa však v židovsko-kresťanskej tradícii spája niekoľko paradoxov. Svätci predsa v stopách Krista, ale i starozákonného Jóbka pokorne prijímali poníženie, utrpenie a smrť ako prejav Božej vôle. Želanie byť oslobodený od tragiky pozemskej existencie teda nebolo čisto náboženským postulátom, ale korenilo v prirodzenej ľudskej túžbe po šťastnom živote.⁹ Keďže zázrak vzkriesenia bol v mnohých legendách podobný, navzájom sa podobali aj jeho vizualizácie. Základná obrazová schéma často prechádzala z legendy do legendy, pričom v príbehoch rôznych svätcov

⁵ K problému smrti a umierania v stredoveku porov. aj [34], [13], [3].

⁶ Prehľadný úvod k problematike zázrakov v stredoveku podáva A. Vauchez [47].

⁷ Už sv. Pavol (2 Tes. 1,10) uvažuje o oslave Boha vo svojich svätých. Tézu vo vzťahu k zázrakom skonkretizoval Gregor z Tours v dielach *Historia Francorum* (VI, 6, VIII 14 a 16) a *In gloria martyrum* (83). Porov. ([45], 380; [39], 259; [28], 311).

⁸ Už Starý zákon rozpráva o prorokovi Eliášovi, ktorý vzkriesil syna vdovy zo Sarepta (1 Kr 17, 17 – 24), evanjeliá zase referujú o vzkrieseniach, spôsobených priamo Ježišom (Vzkriesenie Lazara – Jn 11, 1 – 45, vzkriesenie syna vdovy z Naïmu – Luk 7, 11 – 17).

⁹ Viac k tomuto paradoxu ([31], 147 – 149).

sprítomňovala podobné hodnoty. Tento fenomén interikonicity, resp. interpiktoriality podstatne súvisí s faktom, že daná kompozičná schéma ponúkala zovšeobecnené výpovede o ľudskej existencii.¹⁰ Zovšeobecnenie umožňovalo vzájomnú podobnosť rôznych zdanlivo jedinečných príbehov. Miera zovšeobecnenia, ako aj významové hodnoty navzájom podobných obrazov sa však neraz odlišovali. Tento fakt možno ilustrovať množstvom príkladov. Na účely tohto textu postačí niekoľko, ktoré dokazujú prítomnosť fenoménu interpiktoriality aj v rámci dejín umenia na Slovensku. Zároveň dostatočne ilustrujú aj poznatok, že tento jav nadobúdala rôzne formy.

Na obraze z levočského oltára sv. Jánov zobrazili svätého Jána, apoštola a evanjelistu, ktorý podľa Zlatej legendy stretol pred bránami Efezu pohrebný sprievod, oplakávajúci jeho žiačku Druisianu. Vzkriesená Druisiana sa práve dvíha z mŕt, ktoré dal Ján predtým položiť na zem. Svätec sa ku vzkriesenej obracia pokojným žehnajúcim gestom. Posunky okolostojacich svedkov zázraku vyjadrujú údiv alebo vďačnú modlitbu, čím divákovi predvádzajú, ako treba na zázrak reagovať. Podobné kompozície možno nájsť v mnohých obrazoch rôznych vzkriesení na rôznych miestach Európy v rôznych storočiach. Sémantika analogickej predstavy sa obohacovala variováním jednotlivých motívov obrazu. Obrazy navyše nadobúdali v nových kontextoch nové významy. Toto sémantické bohatstvo obsahuje popri všeobecných myšlienkach aj konkrétne sociálne a psychologické posolstvá.

Dvojica navzájom kontrastujúcich scén z Jakuba tematizuje protiklad života a smrti, zároveň však aj problém sviatosti: rytiera, ktorý leží na nosidlách, zabili v súboji, takže nestihol prijať Eucharistiu, hoci bol veľmi zbožný a každoročne putoval k hrobu Márie Magdalény. V pravom obraze si – zachránený Máriou Magdalénou – sadá pred očami užasnutého davu, aby z rúk kňaza poslednýkrát prijal telo Pána a mohol pokojne zomrieť.¹¹ Mŕtveho teda bolo potrebné vzkriesiť, pretože túžil zomrieť v stave milosti, definovanom cirkevnými predpismi a rituálnym sprítomnením. Sväticu na obraze nevidno – podľa textu legendy totiž zázrak navodila bez toho, aby bola fyzicky prítomná ([49], 264; [46]). Nádej na večný život sa tak spája s cirkevným sprostredkovaním. Vzkriesenie tu nebolo potrebné na predĺženie pozemského života, ale na vykonanie rituálu spojeného s príslubom večného posmrtného života. Uspokojenie prirodzenej ľudskej túžby po živote sa tak presúva za horizont pozemskej existencie.

¹⁰ C. Hahn: Interpictoriality in the Limoges chasses of Stephen, Martial, and Valerie ([23], 109 – 124; [20], 58).

¹¹ Dielo je dnes v Banskej Bystrici v kostole Nanebovzatia Panny Márie.

Jeden z obrazov levočského oltára svätého Mikuláša (1507) predstavuje vzkriesenie súvisiace so sviatosťou zmierenia. V tomto obraze dochádza k zdanlivému prevráteniu hodnôt oproti bežným výjavom vzkriesenia – svätca totiž v určitom zmysle slova prebúda k životu hriešna žena. Svätý Ján Almužník vstáva z mŕtvych, lebo žena, ktorá mu predtým odovzdala svoju zapečatenú spoveď sa veľmi bála, aby jej hriechy nevyšli najavo. Svätec ožil iba preto, aby jej podal stále zapečatenú spoveď a dokázal tak pretrvávajúce spovedného tajomstva až za hrob a odpustenie hriechov.¹² Napriek zdanlivému prevráteniu hodnôt sa teda zachovala rétorická funkcia zázraku, spochybujúca v presvedčení pochybujúcich. Zachovalo sa aj výtvarné vyjadrenie hierarchie a autority: svätec stojí a žena pred ním kľáči. Popri Božej moci a jej sprostredkovaní svätcom sa tak propagovala cirkev ako vykonávateľka sviatosti zmierenia, ako diskretná partnerka, ktorej sa veriaci môže bez obáv zdôveriť so svojimi najhlbšími tajomstvami. Tento obraz teda nemožno vysvetliť len ľudskou túžbou po šťastnom pozemskom živote, pretože v ňom dominuje potreba duchovného partnerstva, uspokojovaná inštitúciou, ktorá si aj prostredníctvom obrazu budovala povesť spoľahlivosti a dôveryhodnosti. Jednoduchá predstava o túžbe po zachovaní pozemskej existencie teda na vysvetlenie tohto obrazu nepostačuje.

Iné spôsoby umierania, predstavené v hagiografických legendách, ľudskú túžbu po pozemskom šťastí zámerne popierajú. Ako ideál sa prezentuje nábožensky motivované obetovanie vlastného života – martýrium.¹³ Vzhľadom na existenciu veľkého množstva takýchto obrazov založených na identických štrukturálnych predpokladoch nijako neprekvapuje, že aj pri scénach martýria sa opätovne stretávame s fenoménom interpiktoriality či interikonicity vo viacerých variáciách. Jedným zo spôsobov mučenia svätcov a svätíc bolo ich týranie na mučidlách. Na rukách sv. Margity v Šiveticiach, pribitých k bočným kolom, pritom vidno krvavé škvrny, pripomínajúce Kristove stigmy. I držanie rúk mučenej – do istej miery podobné pozícii oranta – pripomína ukrižovaného Krista. Martýrium svätice sa tak vizuálne približuje Kristovmu utrpeniu, pričom maliari nezabudli ani na ženskosť svätice, na jej dlhé hnedé vlasy omotané okolo horného trámu.¹⁴ V neskoršom období sa podobná

¹² Podobnú scénu možno nájsť aj na pôstnej strane bardejovského oltára Piety.

¹³ Základné textové pramene k všeobecnému významu martýria menuje [42]. Klasickým textom k problému ostáva aj ([19], 59 – 89).

¹⁴ Tento motív sa zdá byť jedinečným poetickým ozvláštnením šiveticej scény, ktoré ostalo bez nasledovníkov. Doteraz sa uvažovalo o rôznych možných zdrojoch šivetických malieb, napríklad o francúzskych miniatúrach, ešte bližšie paralely šiveticej scény zavesenia na mučidlách poskytujú ilustrácie Stutgartskeho pasionálu z 12. sto-

kompozičná schéma objavovala a obmieňala v rôznych obrazových cykloch.¹⁵ Ďalším z opakovane zobrazovaných spôsobov mučenia bolo varenie v kotli alebo lámanie v kolese. Na bližšie pripomenutie originálnejších detailov a súvislostí jednotlivých príbehov martýria tu neostáva priestor. Dôležitejšie je všeobecné zistenie, že mučení martýri si zachovávajú pokojný výraz, motivovaný hlbokou vierou v definitívne víťazstvo nad smrťou. Emocionálny obsah týchto obrazov, zdôrazňujúcich popri osobnej obeti aj osobné zjavenie a osobné výhody pre individuálneho veriaceho, zohrával dôležitú úlohu pri propagovaní vplyvu cirkvi v očiach vnímateľov ([20], 79).

Väčšinu martýrov popravili štátim.¹⁶ Samotný fakt nevinného podstúpenia popravy štátim však na dosiahnutie martýria nestačil. Práve preto bol možný aj obraz, v ktorom svätý Mikuláš zachraňuje nevinných vojakov, resp. mladíkov, ktorých podplatený konzul prikázal stať ([49], 43). Títo mladíci by sa neboli stali martýrmi ani vtedy, ak by ich nevinne popravili. Konštitutívnym prvkom rozprávania o martýriu totiž nie je samoučelné uctievanie hrdinskej smrti, ale práve poskytnutie nádeje v prekonanie smrti, v záchranu

ročia. Šivetický maliar sa sotva inšpiroval priamo týmto kódexom. Citované paralely však predsa len dokazujú tradovanie podobných kompozícií v európskom vrcholnom stredoveku severne od Álp. Ich korene pravdepodobne siahajú až do byzantskej obrazovej hagiografie, napríklad k Menológii Basila II. (Ms. Vat. Gr. 1613, okolo roku 1000). Byzantská tradícia obrazových legiend však žila aj v srbských kostoloch 13. storočia. Porov. aj ([16], 43 – 47).

¹⁵ Podobne riešenú scénu mučenia, tentoraz so sv. Dorotou, namalovali okolo roku 1400 v Levoči. Svätica už visí na vystretých rukách pripevnených k hornému trámu. Táto základná schéma, sprevádzaná variováním detailov, sa udržala ešte i v tabuľovej maľbe najmenej v priebehu nasledujúceho storočia. Prehlbovanie obrazového priestoru, charakteristické pre ďalší vývoj, sa na krídle levočského oltára sv. Kataríny prejavilo napr. vzájomným prekrývaním postáv mučiteľov a cisárovej družiny, priestorovosťou postavy katana s kliešťami, ktorý sa k mučeníčke nakláňa spoza plota, ale i sformovaním spodnej časti mučidiel do podoby akéhosi podstavca ubiehajúceho do hĺbky v neobratne obrátenej perspektíve. Zvláštnosťou výjavu je anjel, ktorý prilietá z neba, aby odviazal ruku svätice od mučidiel. Analogickú scénu možno nájsť na oltári sv. Kataríny v Turanoch a na bardejovskom oltári sv. Barbory (obr. 19). Scéna však určite neslúžila len na predvádzanie odhaleného ženského tela. O tom svedčí podobný obraz na krídle hrabušického oltára sv. Vavrinca (obr. 14) a na pôstnej strane spišsko-sobotského oltára sv. Juraja. Obaja svätci sú vyzlečení nielen od pásu nahor, ale majú aj holé nohy. Principiálnu inováciu scény nachádzame na krídle sásovského oltára sv. Žofie: sv. Agátu, ktorú možno poznať podľa veľkých krvácajúcich rán po odstránení prsníkov, zavesili na mučidlá dolu hlavou. Dvaja mučitelia jej zarezávajú do odhalených nôh. Svätica znáša drastické mučenie s pokojným výrazom a zopätými rukami, teda s „gestom modlitby a dôvery“ ([28], 514).

¹⁶ Spomedzi množstva príkladov uvedme státie sv. Doroty v Levoči (okolo 1400), sv. Kataríny v Turanoch (pred 1500), či sv. Barbory v Jazernici (1517).

pred zánikom. V tomto zmysle sú všetky rozprávania o martýroch predovšetkým „veľkonočnými príbehmi“ o vzkriesení ([21], 141).

Svätosť bolo možné dosiahnuť aj bez martýria. Vo viacerých legendách preto nájdeme obraz nenásilnej smrti svätca či svätice. Základnou výpoveďou týchto obrazov je však prekonanie smrti vyjadrené malou bezpohľavnou postavičkou – homunkulom, ktorý reprezentoval nesmrteľnú dušu unikajúcu z tela, často za pomoci anjelov či samotného Krista.¹⁷ Mohlo by sa zdať, že základom takejto predstavy je jednoduchý antropologický model, založený na dualizme duše a tela. To však nie je pravda. Pred ďalšou úvahou o tomto probléme je však vhodné priblížiť niekoľko iných obrazov smrti a umierania, ktoré predstavujú niekoľko ďalších aspektov neskorostredovekých predstáv o nenásilnej smrti. V Želiezovciach a v Ponikách sa zachovali obrazy individuálnej smrti ľudí, ktorí neboli svätcami.¹⁸ Ich námetom je zápas medzi silami dobra a zla, od ktorých závisel posmrtný osud ich duše. Tieto obrazy súviseli s dobovými spormi o *visio beatifica*, teda o otázku, či spravodliví budú môcť uvidieť Boha hneď po svojej smrti, alebo budú musieť čakať na vzkriesenie pri Poslednom súde. V 15. storočí vzniklo viacero ilustrovaných vydání traktátu o umení dobrého zomierania (*Ars bene moriendi*).¹⁹ O posmrtný osud duše zosnulého tu zápasia démonické sily s anjelmi, pričom sprievodné texty, založené na úvahách Jána (= Johann, Jean) Gersona dodávajú tejto konfrontácii popri náboženskom aj podstatný etický rozmer. Výnimočnú smrť svätcov však nemusel sprevádzať dramatický zápas s démonmi. Navyše – oblažujúca vízia sa im mohla dostať už pred odchodom z pozemského sveta.

Obidve konštatovania platia pre mimoriadne komplexný obraz Umierania sv. Alžbety Durínskej na krídlach hlavného oltára jej košického chrámu.²⁰ Svedkovia jej smrti tvrdili, že z úst zomierajúcej vychádzal sladký, priam anjelský spev.²¹ Maliar sa pokúsil tieto neobvyklé akustické javy stvárniť pomocou

¹⁷ J.-C. Schmitt: Tělo a duše. In: ([29], 811 – 821).

¹⁸ ([10], 137 – 143, [48]). K problému individuálnej smrti aj ([13], 37 – 38, [3], 140, [34], 35).

¹⁹ Porov. [41], aj Cyklus *Ars moriendi* [43], [25].

²⁰ K nemu podrobnejšie ([17], 41 – 44).

²¹ „Vravia..., že niekoľko dní pred jej zosnutím počuli v jej ústach presladký spev bez toho, že by pohybovala perami, a keď sa jej spýtali, čo to bolo, povedala, že okolo seba mala ďalšie presladké hlasy, ktoré nepočuli“ – „Dixerunt... quod aliquot diebus ante eius obitum dulcissimum cantum sine motu labiorum in gutture eius audierint, et cum quererent, quid hoc esset, dixit alias voces ducissimas, quas tamen ille non audierunt, circa eam fuisse“ – z listu o smrti sv. Alžbety, napísaného asi 17. – 19. novembra 1231 ([24], 149). Teodorik k tomu dodáva: „Mira res: Tunc voces suavissime sine omni motu labiorum in eius gutture audiebantur. Cumque circumsedentes ab ea

obrazu spievajúcich anjelov. Anjelov už predtým maľovali pri Smrti Panny Márie – motív anjelov teda patrí k viacerým narážkam, ktorými košická obrazová legenda poukazuje na podobnosť svätice a Márie. Sviečka v rukách zomierajúcej, ako aj spievajúci rehoľní bratia zasa reprezentujú rituály, správdzajúce umieranie.²² Pri smrteľnej posteli vidno ďalej ženy, ktorých gestá vyjadrujú smútok a žiaľ. Pozornosť voči týmto emóciám svedčí o humánnom prístupe maliara, ktorý sa nezdráhal vyjadriť fakt, že bežnému človeku poskytuje náboženská interpretácia smrti iba relatívnu útechu. Smútok sa totiž nejaví ako najadekvátnejšia reakcia z čisto náboženského hľadiska, ktoré stredovekým veriacim umožňovali oslavovať dátum smrti svätcov ako ich narodeniny (*dies natalis*) ([2], 129). Obraz však predsa zdôrazňuje útechu, ktorú zomierajúcej svätici priniesla vízia, v ktorej sa jej prihovára Kristus uprostred zástupu svätcov. Podobné vízie možno nájsť tak v obrazoch Smrti Panny Márie, ako aj v obrazových legendách iných svätíc.²³ Jedinečnosť košického obrazu vízie však spočíva v jej umiestnení na krídle oltárneho retabula, ktoré bolo vlastným médiom pre prezentáciu obrazovej legendy. Víziu totiž maliar umiestnil do vrchnej časti obrazu, na zlaté pozadie. Podobné miesto získala už vízia svätice v špitáli, ako aj jej relikviár v nasledujúcej scéne slávnostného vyzdvihnutia ostatkov. Za takýmto umiestnením sa skrývali hlbšie významy: zlaté pozadie a architektonická dekorácia obrazov prepája obrazovú legendu s archou retabula, kde Alžbeta stojí po boku Panny Márie. Architektonický celok retabula sa príležitostne vykladal aj ako obraz Nebeského Jeruzalema.

quererent, quid hoc esset, requisivit ab eis dicens: „Numquid audistis mecum aliquos decantantes?“ Hic nulli fidelium dubitare conceditur, quin supercelestium agminum eius exitum prestolantium suavem et mulcibrem, cui concinutit tam dulciter, audierit armoniam cantans cum ipsis gloriam domini“ ([38], 112). „Podivná vec! V jej hrdle počuli sladké slová bez toho, že by pohybovala perami. Okolosediaci sa jej spýtali, čo to je, ona im odpovedala otázkou: ‚Vari ste ma počuli s niekým spievať?‘ Tu nemôže nikto z veriacich pochybovať, že počula nežný chválospev nebeských zástupov očkávajúcich jej skon, ku ktorému sa nežne pripojila a spievala s nimi na slávu Pána“ – slovenský preklad Teodorikovej legendy podľa ([30], 199).

²² K úlohe obrazov a sviatostí v stredovekom chápaní smrti porov. aj ([14], hlavne 9 – 17) a ([6], 40). Všeobecnejšie o súvislosti rituálu, mentálnych obrazov a sociálnych funkcií obrazov pozri ([51], 207).

²³ Podobnou štruktúrou sa vyznačuje obraz Smrti Panny Márie od Huga van der Goes (Groeninge Museum, Bruges, okolo 1480) alebo aj freska Umieranie sv. Františka Rímskej (1348 – 1440) v kláštore Tor de' Specchi, Rím. Porov. napr. Konrad von Soest: Smrť Panny Márie, fragment oltárneho retabula z Dortmundu. Foto in R. Recht a A. Châtelet: *Ausklang des Mittelalters*. München 1989, s. 221, obr. 179; k vývinu tematiky aj ([40]). Pripodobnenie obrazu smrti svätíc známejšej scény Smrti Panny Márie sa prejavovalo už v hagiografických cykloch románskeho obdobia ([1], 46).

Umiestnením v celku retabula sa teda obraz smrti svätice obohatil poukazom na nebeskú blaženosť ako definitívny cieľ ťažkej životnej púte. Zmyslové kvality zlata, jeho lesk a jas (*splendor* a *claritas*), nadobúdali v úvahách stredovekých mysliteľov aj dôležitý duchovný význam – odkazovali človeka na nadpozemské šťastie, na lesk a nádheru Nebeského Jeruzalema.²⁴ Práve tu – v celi životného putovania spravodlivého človeka – sa malo prekonať rozdelenie duše a tela, spôsobené smrťou. Človeku sa predostierala nádej na opätovné získanie svojho tela dokonca vo vylepšenej, oslávenej podobe, ako o tom hovoril už svätý Pavol (1 Kor 15). Sochár sa pokúsil tieto myšlienky vyjadriť vo výtvarnom jazyku svojej doby a zároveň ich obohatil: cudne sklopené viečka plastík prezrádzajú pokoru, dajú sa však chápať aj ako znak vnútornej pohrúženosti, odvrátenosti od prítomného pozemského sveta. Nadprirodzené asociácie mal vyvolávať aj vznešený postoj plastík, žiarivo zlatý lesk ich odevov, honosných baldachýnov i brokátovaného pozadia. V tejto súvislosti sa ponúkajú slová sv. Tomáša Akvinského o telesnom jase, zapríčinenom nesmiernou slávou duše (*claritas causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus*) ([44], 231).

LITERATÚRA

- [1] ABOU-EL-HAJ, B.: *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*. Cambridge 1994.
- [2] ANGENENDT, A.: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München 1997.
- [3] ARIES, P.: *Dějiny smrti I*. Praha 2000.
- [4] BANDMANN, G.: Bemerkungen zu einer Ikonologie des Materials. In: *Städel Jahrbuch, Neue Folge* 2, 1969, s. 75 – 100.
- [5] BELTING, H.: *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München 2001.
- [6] BINSKI, P.: *Medieval Death. Ritual and Representation*. Ithaca, New York 1996.
- [7] BORNSCHUEUR, L.: *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*. Frankfurt a. M. 1976.
- [8] BORNSCHUEUR, L.: Neue Dimensionen und Desiderata der Topik-Forschung. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 22, 1987, s. 2 – 27.

²⁴ K tomu porov. ([4]; [9]; [44], 231). Tieto v stredoveku rozšírené myšlienkové motívy uviedol do spojenia s Alžbetou text omše, ktorú pri príležitosti kanonizácie sv. Alžbety roku 1235 celebraval pápež Gregor IX. – pozri ([22], 158 – 171).

- [9] BRAUNFELS, W.: Nimbus und Goldgrund. In: *Das Münster* 3, 1950, s. 321 – 334.
- [10] BURAN, D.: *Studien zur Wandmalerei um 1400 in der Slowakei. Die Pfarrkirche St. Jakob in Leutschau und die Pfarrkirche St. Franziskus Seraphicus in Poniky*. Weimar 2002.
- [11] CARRASCO, M.: Spirituality and Historicity in Pictorial Hagiography: Two Miracles by St. Albinus of Angers. In: *Art History* 12, 1989, s. 1 – 21.
- [12] DELEHAYE, H.: *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles 1955.
- [13] DINZELBACHER, P.: *Poslední věci člověka*. Praha 2004.
- [14] FUHRMANN, H.: *Bilder für einen guten Tod*. München 1997.
- [15] GERÁT, I.: Kľúčové scény hagiografických obrazových cyklov: otázka stereotypov. In: BAKOŠ, J. a kol.: *Problémy dejín výtvarného umenia Slovenska*. Bratislava 2002, s. 79 – 119.
- [16] GERÁT, I.: Život svätej Margity v stredovekej maľbe na Slovensku. In: *Pamiatky a múzeá* 2002, č. 3, s. 43 – 47.
- [17] GERÁT, I.: *Dulcissimus cantus beate Elyzabet* – košický obraz v kontextoch kultúry neskorého stredoveku. In: *Životy a diela*. Zborník z kolokvia venovaného 75. narodeninám pedagógov a členov katedry dejín umenia a kultúry, ktoré sa konalo v Trnave 12. mája 2005, Trnava 2006, s. 41 – 44.
- [18] GOODICH, M.: *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. Stuttgart 1982.
- [19] GRABAR, A.: *Martyrium, recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*. Paris 1946.
- [20] HAHN, C.: *Portrayed on the Heart. Narrative Effect in Pictorial Lives of Saints from the Tenth through the Thirteenth Century*. Berkley – Los Angeles 2001.
- [21] HALBFAS, H.: Die Wahrheit der Legende. In: VOLGGER, E.: *Sankt Georg und sein Bilderzyklus in Neuhaus/Böhmen* (Jindřichův Hradec). Marburg 2002, s. 137 – 152.
- [22] HENNIGES, D.: Die Heilige Messe zu Ehren der Heilige Elisabeth. In: *Franziskanische Studien* 9, 1922, s. 158 – 171.
- [23] HOURIHANE, C. (ed.): *Image and belief: studies in celebration of the eightieth anniversary of the Index of Christian Art*. Princeton 1999.
- [24] HUYSKENS, A. (ed.): *Quellenstudien zur Geschichte der Heiligen Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*. Marburg 1908.
- [25] IMHOF, A. E.: *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute*. Wien – Köln 1991.

- [26] KANOVSKÝ, M.: Štruktúra hagiografických legend. In: *Český časopis historický* 92, 1994, s. 619 – 643.
- [27] KEMP, W.: Narácia. In: NELSON, R. – SHIFF, R. (eds.): *Kritické pojmy dejín umenia*. Bratislava 2004.
- [28] LE GOFF, J.: *Kultura stredoveké Evropy*. Praha 1991.
- [29] LE GOFF, J. – SCHMITT, J.-C. (eds.): *Encyklopedie středověku*. Praha 2002.
- [30] MARSINA, R. (ed.): *Legendy stredovekého Slovenska*. Budmerice 1997.
- [31] NAHMER, D. von der: *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*. Darmstadt 1994.
- [32] NÖTH, W.: Warum Bilder Zeichen sind. In: MAJETSCHAK, S. (ed.): *Bild-Zeichen: Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild*. München a. i. 2005, s. 49 – 61.
- [33] NÖTH, W.: Zeichentheoretische Grundlagen der Bildwissenschaft. In: SACHS-HOMBACH, K. (ed.): *Bildwissenschaft zwischen Reflexion und Anwendung*. Köln 2005, s. 33 – 44.
- [34] OHLER, N.: *Umírání a smrt v středověku*. Praha 2001.
- [35] PHILLIPS, R.: The Value of Disciplinary Difference: Reflections on Art History and Anthropology at the Beginning of the Twenty-First Century. In: WESTERMANN, M. (ed.): *Anthropologies of art*. New Haven 2005.
- [36] PYLYSHYN, Z.: Return of the mental image: are there really pictures in the brain? In: *Trends in Cognitive Sciences* 7, 2003, č. 3, s. 113 – 118.
- [37] PYLYSHYN, Z.: Mental imagery: In search of a theory. In: *Behavioral and Brain Sciences* 25, 2002, s. 157 – 238.
- [38] RENER, M. (ed.): *Die Vita der hl. Elisabeth des Dietrich von Apolda*. Marburg 1993.
- [39] RINGLER, S.: Zur Gattung Legende. Versuch einer Strukturbestimmung der christlichen Heiligenlegende des Mittelalters. In: KESTING, P. (ed.): *Würzburger Prosastudien II*. München, 1975, s. 255 – 270.
- [40] SCHILLER, G.: *Ikonographie der christlichen Kunst*. Zv. 4,2. Gütersloh 1980, s. 83 – 140.
- [41] SCHNEIDER, C.: Die Stellung des Blockbuchs „Ars modiendi“ (Schreiber XII) innerhalb der Buchproduktion des 15. Jahrhunderts. Gutenberg-Museum Ars moriendi. Mainz, 1996, s. 14 – 37.
- [42] SCHOCKENHOFF, E.: Martyrium. In: *Lexikon des Mittelalters*, VI, Stuttgart 1999, stl. 353 – 355.
- [43] STRAUSS, Walter (ed.): *The Illustrated Bartsch*. 80. German Book Illustration before 1500. New York 1981, s. 419 – 429.

-
- [44] TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky II. Stredoveká estetika*. Bratislava 1988.
- [45] TELESKO, W.: *Imitatio Christi und Christoformitas. Heilsgeschichte und Heligengeschichte in den Programmen hochmittelalterlicher Reliquienschreine*. In: KERSCHER, G. (ed.): *Hagiographie und Kunst: der Heligenkult in Schrift, Bild und Architektur*. Berlin 1993, s. 369 – 384.
- [46] VARAZZE, I. da: *Legenda aurea* Ed. critica a cura di G. P. Maggioni, Firenze 1998.
- [47] VAUCHEZ, A.: *Zázrak*. In: Le GOFF, J. – SCHMITT, J.-C. (eds.): *Encyklopedie středověku*. Praha 2002, s. 877 – 888.
- [48] VÉGH, J.: *The Particular Judgement of a Courtier. A Hungarian Fresco of a Rare Iconographical Type*. In: *Arte Cristiana* 70, 1986, s. 303 – 314.
- [49] VORAGINE, J. de: *Legenda Aurea*. Praha 1998.
- [50] WESTERMANN, M. (ed.): *Anthropologies of art*. New Haven 2005.
- [51] WULF, CH.: *Bilder des Sozialen*. In: HÜPPAUF, B. – WULF, CH. (eds.): *Bild und Einbildungskraft*. München 2006, s. 203 – 215.
- [52] ZIMMERMANN, M.: *Art history as anthropology: French and German traditions*. In: ZIMMERMANN, M. (ed.): *The art historian: national traditions and institutional practices*. New Haven 2003.

Arci-/Arche-alternatíva všetkých možných derridovských diskurzov

EUBOMÍR PLESNÍK

V tomto príspevku sa budem zapodievať – čo súvisí s nastolenou témou konferencie – istým režimom mysle. Tento režim je arci- alebo arche-alternatívou k obvyklému spôsobu vedomia či semiózy, ktorý sa pokúsil postihnúť cez pojmy *différence/différance* (v preklade Miroslava Petříčka jr.: *diference/diferance*) Jacques Derrida [5]. Ustanovujúci princíp onoho bežného modu je však, aj keď v inom kóde, pojmovovo uchopovaný od samého úsvitu filozofovania, Parmenidom – ak berieme do úvahy aj východnú filozofiu – zďaleka nepočínajúc.

Nie som filozof. K predznamenanému problému ma priviedli literárnoteoretické záležitosti. Aké? Môj učiteľ František Miko napísal už dávnejšie v nenápadnom ústraní útlu knižočku *Verš v recepcii poézie* [12]. Vysvetľuje v nej, podľa mojej mienky objavne, existenciálny zmysel verša a, širšie, umeleckého tvaru vôbec. Miko totiž kladie proti imanentne formalistickým a technologicko-konštrukčným charakteristikám verša zistenie, že zmyslom verša je projektovať do témy básne konotáciu ideality. Zrozumiteľnejšie povedané: verš nie je iba formálnym, rytmickým prídavkom k obsahu, ale vnáša do obrazu problémovej situácie jemný názvuk čohosi vozvýšeného, čo presahuje prozaickú ostňovitosť a ťažobu kráľov, o ktorých báseň hovorí.

Pokúsim sa zdôvodniť, že Mikovo riešenie nie je, ako si v humanistike zvykáme, nezáväznou intelektuálnou konštrukciou, „odpálenou“ spoza písacieho stola, ale že je hodné prefixov arche- či arci-, ktoré figurujú v titule tohto príspevku.

Objasním to tromi implikáciami:

1. Zmyslom verša je konotovať idealitu.
2. Podstata verša, a to i voľného (v ňom zohráva príznakovú funkciu tendencia k vyrovnávaniu intonačného profilu výpovede), spočíva v pravidelnosti.
3. Pravidelnosť je opakovanie toho istého alebo podobného.

S pravidelným opakovaním rovnakého výrazu sa stretávame vo výtvore, ktorý je v komunikačnom obehú už niekoľko tisícročí a ktorého užívateľov možno rátať na milióny. Na myslí mám *mantru*.

Fenomén mantry sa spája s duchovnými sústavami, ktoré boli iniciované najmä z indického teritória.

Mantra je sanskrtský výraz, v ktorom „man“ značí nástroj a „tra“ znamená myslieť. Voľne by ho teda bolo možné vyložiť aj ako „nástroj myslenia“ ([6], 18). V rámci duchovných a telesných cvičení známych ako *joga* sa mantrami nazývajú slabiky, slová alebo ich spojenia, ktorým sa pripisuje zvláštny pozitívny účinok. V tomto zúženom zmysle predstavujú mantry zväčša sanskrtské výrazy – často skomolené –, ktoré nemusia mať vždy vecný (denotatívny) význam.

Opakovanie mantry sa nazýva *mantradžapa* ([10], 166). Mantradžapa má niekoľko štádií:

1. *likhita* – písanie mantry;
2. *baikhari* – hlasné opakovanie mantry;
3. *upamsu* – šepkanie mantry;
4. *mánsik* – myšlienkové opakovanie mantry;
5. *adžapa* – samočinné opakovanie mantry a stotožnenie sa s ňou ([10], 76).

Mantradžape sú v joge venované osobitné cvičenia. Jedným z nich je mantrová *anuštána*. V jej rámci musí adept mantrajogy za určitý čas zopakovať stanovený počet mantier. Paramhans šrí svámí Mahéšvaránanda ([10], 76 – 77) uvádza ako príklad rádozo stotisíc násobné zopakovanie mantry v priebehu jedného týždňa. To podľa autorových prepočtov predpokladá venovať sa mantradžape osemnásť hodín denne.

Na počítanie mantier slúžia akési obdoby nášho ruženca. V Indii je to *málá* so stoôsmimi guľčkami ([10], 165), v Tibete tzv. modliace mlynčeky (valčeky, na ktoré sa navíja papier popísaný mantrou).

Mantradžapa si prostredníctvom jogy ako medzináboženskej sústavy našla uplatnenie v rôznych duchovných prúdoch. Týka sa to predovšetkým hinduistického a buddhistického *tantrizmu* – ezoterického učenia, ktoré využíva na svoje ciele špeciálne metódy: *mantry*, *mandaly* a *jantry* (symetrické obrázky alebo diagramy, založené často na princípe kruhu), *mudry* (symbolické telesné gestá) a rôzne rituály ([19], [13]). Hinduistický tantrizmus užšie súvisí najmä s indickou buddhistickou školou *vidžňánavy* (označovanej ako *jógáčará*). Tá v 8. storočí prostredníctvom jedného z najznámejších predstaviteľov tantrizmu, Padmasambhavy, prenikla do Tibetu. Stala sa

tak súčasťou neskoršieho buddhistického smeru, ktorý vzišiel z *mahájány* (tzv. severný buddhizmus, kladúci ponad osobnú spásu ideál služby človečenstvu) a označuje sa podľa okolností *vadžrajána* (diamantový voz), *mantrajána* (pokiaľ sa kladie dôraz na prácu s mantrou) alebo *tantrajána* ([13], [19], [7], [6]).

Techniky opakovania mantry sa však neviažu iba na tieto sústavy. V rámci islamu ich pod názvom *wasifas* kultivovali prívrženci spirituálneho smeru označovaného ako sufizmus (formulky ZAHIR BATIN, FAZL, HU atď.) a ešte pred nimi adepti Mezopotámie, kňazi starého Egypta i starogrécki mystici ([6], 26).

S uvedeným postupom sa stretávame aj v rámci kresťanstva. Ak odhliadneme od odriekania modlitieb s ružencom či Kyrie eleison – Christe eleison, možno ako príklad intenzívnej repetície, z formálneho hľadiska takmer totožnej s mantradžapou, uviesť hesychastickú modlitbu, tzv. Ježišovu modlitbu [2].

Rituálne opakovanie rôznych formuliek, napríklad posvätných slov či slabík a zariekaní, bolo zaznamenané u prírodných národov všetkých obývaných kontinentov.

V podobe slovesného kompozičného princípu sa s repetíciou stretávame i na každom tunajšom kultúrnom kroku: od riekaniiek ([8], 209 – 227) cez lyriku s najrozmanitejším obsahom až po hudobné texty: ľudovú hudbu počínajúc a rockom či rapom nekončiac.

Niet divu, že pri takomto širokom zábere sa na uvedený tvaroslovný postup pripli značne rôznorodé ideologémy – svetonázorové vysvetlenia jeho zmyslu. Rozdiely v zdôvodnení účinku, ktorý má na človeka permanentná repetícia slovesného výrazu, ako aj v samej technike výkonu – na prvý našincov pohľad zmätočne – charakterizujú i pôvodný kultúrno-historický kontext mantry v užšom zmysle. Pretože sa k veci mienim vyjadriť iba marginálne, zo semioticky zúženého, obmedzeného hľadiska, nebudem na uvedené ideologické rozdiely – akokoľvek dôležité – prihliadať (to je zároveň dôvod, pre ktorý abstrahujem aj od konkrétnych techník artikulácie mantry, hoci v jej materinskom prostredí má práve táto okolnosť zásadný význam). Mantradžapa ma tu zaujíma len ako konkrétne *stelesnenie určitého všadeprítomného kompozičného postupu*.

O čo mi teda vlastne ide?

Mojím zámerom je z hľadiska, dúfam, jasne stanovených semiotických kompetencií pojmovo predstaviť to, čo tento postup spôsobuje v našom vedomí.

Odkazy na spomínaný exotický kontext by nám teda mali pomôcť pri pojmovom presvetľovaní našej vlastnej skúsenosti. Ona je „cieľovou rovinou“ tohto výkladu. Obráťme sa preto k nej: k recepcnej skúsenosti zo sústavného, komunikačne akoby nadbytočného opakovania rovnakého výrazu.

Čo teda možno zistiť z tohto zdroja?

V prvom rade to, že otázka, či daný výraz niečo označuje, designuje alebo nie, či má alebo nemá vecný význam, designát, nie je vlastne relevantná do tej miery, resp. takým spôsobom, ako by sa to hádam na prvý dojem javilo.

Pri neprestajnom a neprerušovanom opakovaní rovnakého výrazu alebo kratšej formulky (jej rozsah by som skusmo vymedzil záberom krátkodobej pamäti čiže rozsahom okolo šiestich sekúnd) totiž dochádza k zvláštnemu úkazu. Významová účinnosť daného výrazu či formulky sa začne oslabovať (sémantická automatizácia) a napokon približovať až k samej hranici pojmového vyprázdnenia (lexikálna desémantizácia, eliminácia *signifié*).

To značí, že ak budeme neprerušene, sústredene a pritom uvoľnene, bez „krčovito“ kritickej nedôveryčivosti, resp. bez obavy z neúspechu aspoň desať minút opakovať, povedzme, slovo LÁSKA, začneme ho vnímať (takmer) výlučne v polohe jeho zvukových kvalít (*signifiant*, *sign vehicle*), čiže podobne ako vnímame neznámu reč.

Pravdaže, tento efekt (ako aj ďalšie účinky, ktoré spomeniem) sa bude môcť dostaviť iba vtedy, keď sústavné opakovanie toho istého výrazu naozaj uskutočníme.

Zdôraznenie tejto okolnosti môže pôsobiť ako nadbytočná samozrejmosť. Má však rozhodujúci význam. Prečo? Našinec bude mať totiž (civilizačne konštitučný) sklon o účinku sústavnej repetície uvažovať bez toho, aby ho zažil, t. j. bez skúsenosti čo i len desaťminútového neprestajného opakovania toho istého výrazu.

Túto skúsenosť nezíska najpravdepodobnejšie z dvoch dôvodov:

1. preto, lebo je to ťažké – onoho našinca sa čochvíľa zmocní nepokoj, nervozita a neznesiteľné napätie, v dôsledku ktorého buď spomínaný desaťminútový výkon nedokončí, alebo ho „skamufluje“ v simulovanej podobe (napr. tak, že sám opakovaný výraz odsunie z centra svojej pozornosti na spôsob akejsi mechanickej kulisy pokukovania po ciferníku hodín, rozmyšľania o tom, koľko času ešte zostáva do konca limitu, vnútorného komentovania svojho výkonu, prípadne sa oddá úvahám a predstavám o niečom celkom inom);

2. preto – a v tom je zaiste lesk, tak trochu však i bieda našincovho spôsobu vedomia – lebo si neuskutočnený zostatok desaťminútového opakovania toho istého výrazu alebo rovno celých desať minút repetície prasto iba pomyslí, t. j. nahradí ho virtuálnym konceptom (napr. myšlienkou „desať minút neprestajného opakovania rovnakého výrazu“).

Medzi vedomím, ktoré sústredenú repetíciu naozaj zakúsi, a vedomím, ktoré si ho „predstaví“ v intelektuálnej skratke, je však zásadný rozdiel. Je to

rozdiel, na ktorom sa láme chlieb dvoch odlišných spôsobov poznania – pojmového vedenia a skúsenostnej múdrosti ([14], 69 – 80) – ak už nie priamo dvoch rozdielnych vidov životnej orientácie a civilizačných doktrín.

Pokiaľ si neprestajné opakovanie toho istého výrazu iba pomyslíme, naše vedomie zostane pracovať – ako na to po lingvistickej linke poukázal Ferdinand de Saussure – v obvyklom chode: v režime spájania rôznych obsahov, reťazenia pojmov, myšlienok a ďalších zvýznamnení (myšlienok o neprestajnom opakovaní toho istého výrazu, na ktoré induktívne, deduktívne, asociatívne alebo hodnotiace nadviažu iné myšlienky, popretkávané reflexiami celkom odlišných záležitostí alebo stavových ohlasov tela tak, ako to naturálne prebieha v „prúde vedomia“). Vedomie sa v tomto prípade deje ako syntagma nerovnakých znakov (spojení odlišných pojmov, ale aj pocitov, vnemov, predstáv a pod.).

Pri sústavnej repetícii toho istého výrazu, pokiaľ si naň nielen pomyslíme, ale ho naozaj zakúsime, sa však režim vedomia zmení. Začnú sa v ňom opakovat tie isté obsahy. Sústavne opakovať rovnaký výraz prasto nie je možné bez toho, aby vo vedomí nedošlo k repetícii istého invariantu zvýznamnení (semióz). Ak by to tak nebolo, nemohli by sme mať vedomie, že sa dačo opakuje.

Mantradžapa teda organizuje vedomie v nábehu k zosúrodovaniu jeho obsahov. A to sa už dostávame k jadru veci.

Jadrom veci mienim ľudský zmysel repetície rovnakého výrazu. Tento zmysel je nám priamo dostupný. Ako každý iný zmysel totiž povstáva v ľudskej skúsenosti.

Pri jeho objasňovaní si vypomôžem odkazmi na pôvodný kultúrno-historický kontext mantry (účel tohto výkladu pritom nespočíva, a vzhľadom na to, že nie som indológ, ani nemôže spočívať v rekonštrukcii jeho originálnej sémantiky, odkazy naň tu majú čisto inštrumentálnu povahu).

Prečo sa sústavnou repetíciou zaoberám v „cudzom“ vtelení mantry, a nie v menej exotickom habite? Robím tak preto, lebo v úkaze mantry sa neskalene vyjavuje istý bytostne význačný zmysel, ktorý sa v kultúrno-historicky bližších výtvoroch vývinovo prekryl inými účelmi alebo sa v nich takpovediac rozpustil. A robím tak tiež preto, lebo účinok repetície, našincom evidovaný len akosi podprahovo, periférne a rozptýlene, sa v spomínanom kontexte stal predmetom zámernej pozornosti, cieľa vedomej kultivácie a dlhodobého empirického overovania (preto by bolo nedorozumením, keby sa môj výklad z povrchného dôvodu tematiky tamtých odkazov predsudovo staval do zákrty periodicky sa navracajúcich módných vln, ktoré sa zaciľujú na lacnú konfrontáciu novovekého európanstva a východného mysticismu, či sa to

deje s úmyslom zavrhujuco uniknúť z toho prvého a preonačiť ho na obraz toho druhého alebo naopak).

Aká funkcia sa teda pripisuje mantradžape v jej materinskom prostredí? Pramenné texty sa pri všetkej rozmanitosti zhodujú v náhlade, že opakovanie mantry má istý eudaimonický účinok, t. j. „vylepšujúci“ dosah na kvalitu ľudského života.

Hutne je toto presvedčenie vyjadrené v zenovej *Sútre srdca*, kde sa hovorí o mantre ako o „zavíšenej múdrosti“, „odstraňujúcej všetky strasti“ ([16], 12).

Možno povedať, že množstvo ďalších pramenných textov s príbuzným tematickým zameraním sa od citovanej formulácie líši len tým, ako sa v nich uvedené eudaimonické absolutórium konkretizuje (opisy ideálnej kvality poznania, zážitku, stavu, existencie, podoba a význam príslušnej mantry a pod.).

Tu sa priamo ponúka sarkastická námietka, že opakovanie toho istého výrazu rozhodne nie je jediný spôsob zvyšovania kvality života. Takúto výhradu nemožno neakceptovať... pravda, s dôvetkom, že tých ďalších eventualít zasa nie je až tak veľa. Prísne vzaté, okrem repetície je len jedna.

Z tvaroslovného (semiotického) hľadiska sú totiž všetky nám známe snahy vyrovnáť sa s problémovosťou života alebo zlepšiť jeho kvalitu rozmiestnené medzi dva postupy organizácie vedomia, jeho komponovania cez znaky.

Miera ich zastúpenia je v jednotlivých kultúrach zaiste odlišná, v zásade však platí, že priesečníkom týchto dvoch postupov je každý z nás.

O aké dva postupy ide?

Oba vychádzajú z faktu, že v ľudskom živote sa striedajú stavy, situácie či udalosti, ktoré vyhodnocujeme ako viac pozitívne alebo viac negatívne.

V našich podmienkach sú to nezriedka takéto protiklady plusového a mínusového: slasť – strasť, pohoda – bolesť, zdravie – choroba, mladosť – staroba, dostatok – strádanie, úspech – zlyhanie, rozvoj – úpadok, život – smrť atď. (tieto dvojice uvádzam len ako ilustratívnu ukážku; z tvaroslovného hľadiska, o ktoré tu ide, nie je dôležitá obsahová, referenčná platnosť týchto polarít – preto diskusia o ich zvratnosti či relatívnosti na tomto mieste nemá zmysel – relevantná je tu práve a len sama ich diferenciácia).

Rozdiel medzi dvoma eudaimonickými stratégiami, o ktorých chcem hovoriť, spočíva v tom, ako sa s touto „existenciálnou hojdačkou“ medzi plusovými a mínusovými stavmi vysporadúvajú.

Prvá eudaimonická stratégia rieši problém striedania kladných a záporných polôh vedomia toho, čo je, s intenciou organizovať (prostredníctvom znakov)

toto vedomie tak, aby bolo čo najviac a čo najdlhšie vychýlené do kladnej polohy. Podkladá ju teda snaha byť čo najviac a najdlhšie v pohode, dostatku, zdravý, mladý, úspešný, prosperujúci, živý...

Ako symptómy tejto stratégie možno uviesť:

- množstvo energie investovanej do informačno-výrobných komplexov, zameraných na predĺženie biologickej mladosti či skrášlenie telesného vzhľadu (dobovými symbolmi tohto civilizačného trendu by mohli byť „stars“ Michael Jackson, Cher alebo Pamela Andersonová),

- rafinovanosť prostriedkov vynaložených na rozšírenie alebo zintenzívnenie rekreačnej pohody (v čo najširšom zmysle, ktorý presahuje pôsobnosť cestovných kancelárií najmä smerom k šoubiznisu a konglomerátu ustanovizní, produkujúcich „kultúru voľného času“),

- mohutnú rozvinutosť znakových sústav vyjadrujúcich takú či onakú úspešnosť a ziskovosť (rebríčky, top-poradia, ratingy, klasifikácie, resp. ich sekundárna semiotizácia prostredníctvom oblečenia, etikety, automobilov, obydlí atď.).

Úsilie o čo najväčšie alebo najdlhšie vychýlenie do plusu, pochopiteľne, dotuje a zvyrazňuje neprijateľnosť stratových stavov (napr. bolestivej choroby, predčasného zostarnutia, telesnej nevládnosti, smrti mladého človeka, materiálneho nepohodlia, spoločenského pádu a pod.). S tým sa nevyhnutne zväčšuje aj kontrastný rozostup príslušných hodnotových reakcií (šťastie, radosť, nadšenie, eufória verzus smútok, truchlivosť, skepsa, zúfalstvo atď.).

Idealizačná stratégia, založená na maximálnom prechýľovaní do plusu, teda rozdiely medzi protihlými stavmi potvrdzuje a prehľbuje. Preto kráča ruka v ruke s kultom diferencie a jeho emblémami: zmenou, revolúciou, inováciou, aktualizáciou, modernizáciou, módou, novostou, novinkou atď.

Kult diferencie sa však môže manifestovať aj ináč, konzervatívne alebo postmoderne: stabilizovaná (predvídateľná) súslednosť zmien sa zmení práve tým, že v ďalšom kroku sa nič nezmení, alebo sa – ako ďalšia zmena toho, čo bolo – v ambivalentnom zavinutí aj zmení, aj nezmení... Strategické jadro týchto obmien pritom zostáva totožné.

Cieľom tohto výkladu však nie je posudzovať uvedenú eudaimonickú stratégiu z výšav akéhosi globálneho nadhľadu. Zaujímá nás z čisto semiotického „boku“ či skôr z tvaroslovného „dna“.

Zo znakového hľadiska ide o stratégiu založenú na rozlišovaní stavov (príklad: lepší stav – horší stav). To, že jeden stav je iný ako druhý stav nám pritom nemôže byť dané nijako ináč ako tak, že tieto stavy sa nám rôzne významujú (napr. jeden ako lepší, druhý ako horší). A takto, diferencovane, sa nám môžu významňovať len cez rôzne znaky (napr. cez adjektíva „lepší“

alebo „horší“, ale aj cez zvýznamnenia viazané na mimopojmové semiózy, napr. na stavové ohlasy tela), čiže cez syntagmu pozostávajúcu najmenej z dvoch rôznych znakov:

X – Y

To isté možno podať aj naopak, a to tak, že každá syntagma vyjadruje hodnotovú diferenciu. Jej fabulárne rozvinutie potom nevyhnutne designuje aj axiologické zmeny (napr. zhoršovanie alebo zlepšovanie) stavu. Exemplárne to dokladá kompozícia klasickej antickej drámy, rozvrhnutá do expozície, kolízie, krízy, peripetie a katastrofy.

Eudaimonickej stratégii založenej na kulte (= kultúrotrvornom fakte) diferencie potom zodpovedá vedomé alebo mimovoľné úsilie optimalizovať daný stav prostredníctvom zmeny kódov, prenačenia slovníkov, aktualizácie rečových hier, inovácie rétorík a pod. Takto sa to prejavuje aj vo vede. Svedčia o tom hodnotové implikácie syntagiem „najnovšie poznatky“, „zastarané názory“, „aktuálne trendy“...

Druhá eudaimonická stratégia je takisto implicitne založená v kultúrnom kdekoľvek a kedykoľvek. Výslovné zdôvodnenie však našla najmä v konceptuálnych paradigách, ktoré tvoria pôvodný kultúrno-historický kontext mantry.

Mnohé pramenné výpovede spomínaného kontextu charakterizuje napriek svetonáhľadovej rozmanitosti istý príznakový motív. Je to motív neblahosti oných „kyvadlových“ výkyvov z plusu do mínusu, t. j. presvedčenie, že strastné je samo prechyľovanie „striedavo do stavov blaženosti a múk“ ([18], 112).

Pokiaľ tieto zmeny rámujú a naplňujú *sansárovú*, čiže pozemskú existenciu, tak je ona utrpením: „Zrození je strastné, stárnutí je strastné, nemoc je strastná, smrť je strastná, spojenie s nemilými vecmi je strastné, odlúčenie od vecí milých je strastné, keď človek neobdrží to, čo si pýča, to je taky strastné“ ([3], 7, pozri aj [18], 17).

Podľa týchto náhľadov teda utrpenie korení v tom, že „ziskové“ stavy, na ktorých človek lipne, sa striedajú so „stratovými“ stavmi, ktorým sa chce vyhnuť. „Spájať sa“ s jednými stavmi a „odlučovať sa“ od iných stavov sa snaží preto, lebo sa mu zvýznamňujú buď ako „milé“, lepšie, alebo ako „nemilé“, horšie. A jedny stavy sa mu zvýznamňujú ako lepšie či horšie než iné stavy preto, lebo ich uvedeným spôsobom diferencuje. Záver takto nasmerovanej súvahy je potom jednoznačný: základnou príčinou strasti je (takéto) rozlišovanie.

Tam, kde je (takto) diferencujúce vedomie, tam sa nevyhnutne dostavuje aj utrpenie: „Pozemské šťastie podléhá dvojnosti, a je tedy nedílnou součástí dvojice štěstí – neštěstí“ ([10], 116).

V Bhagavadgíte sa súvislosť medzi uvedenou axiologickou diferenciáciou a strastou vykladá takto: „Radosti kvetou jen proto, aby zvadly. Klamem radosti a bolesti, dobra a zla, klamem pramenícím z touhy a nenávisti jsou všechny bytosti vrhány do hnacího kola zrození a smrti“ ([1], 87).

Lao-c' to isté vyjadruje lakonickou skratkou: „Neštěstí podmiňuje štěstí“ ([9], 137).

Východiskom druhej eudaimonickej stratégie je teda – nazvime to každý podľa svojej vôle – extrémne, radikálne či principiálne určenie príčiny, ktorá podmieňuje životné utrpenie. Tomu zodpovedá rovnako krajné či zásadné vymedzenie východiska. Je ním zrušenie spomínanej diferenciacie.

Riešenie tu spočíva v navodení takého režimu vedomia (sveta), v ktorom sa stierajú rozdiely medzi „ziskovými“ „stratovými“ stavmi. Vo védantskej filozofii tomu zodpovedá pojem *advaity* čiže nedvojnosti. Ňou sa odstraňuje základná príčina strasti.

Tam, kde niet rozdielov, niet na čom lipnúť (a trpieť „odlúčením“ od toho) a niet čo odmietat (a trpieť „spojením“ s tým): „Na prahu prázdnoty se rozplývají veškeré problémy, potíže – protože to vše vyplývá ze souboje dvou možností a jednolitost prázdna nedává dvojnosti možnost existovat“ ([10], 115).

Prekonanie takejto diferencie sa potom chápe ako kľúč k ideálnemu stavu. Presvedčenie o tom nájdeme:

- v upanišádach: „Probuzený život nejvyššího vědomí je nad vším rozlišováním... Není zde žádné touhy a žádné bolesti... není dvojnosti... není mnohosti, je jen Jediné... Kdo zří mnohost a né jednotu, putuje od smrti k smrti... Kdo toto ví, není pohoršen zlem, ani potěšen dobrem, neboť je povznesen nad obojí... rozdíly jsou jen slova“ ([17], 28, 33, 41, 85),

- v sútrach: „Univerzální vědomí... je nedotčené rozlišováním, žádostmi a nenávistí“ (Lankavatára sútra c. p. [6], 73); „Vznešení lidé... musí mít mysl neomezenou tvarem... Forma není nic než prázdnota a prázdnota není nic než forma. Stejně tak prázdno je i vnímání, myšlení, představy, podněty“ ([16], 24, 11),

- u Lao-c': „Jestliže jsme všichni Jedním, není k čemu se přiklonit“ ([9], 179),

- u Majstra Čuanga: „Ten stav, v němž Ono a Toto už nestojí proti sobě, nazýváme osou Taa... Cíl je v dosahování jednoty, v tihnutí k jednotě je zisk a cíl... Věci jsou vlastně dávno stejné! Poznání mužů starověku dosahovalo nejzazších met, ale čím toho dosahovali? Jedni mínili, že nikdy žádné věci ani nebyly. Toto byl nejzazší bod poznání, takové poznání bylo konečné a úplné, ježto k ničemu nelze nic přidat ani přičinit. Další vzali již na vědomí existenci věcí, ne však hranice mezi nimi. Ještě další vzali na vědomí existenci hranic

ZHRNUTIE

Jeden z možných zmyslov sústredeného opakovania toho istého výrazu spočíva v uvedení vedomia do zvláštneho režimu. Ide o zameranie, ktoré sa s krížom životných problémov vyrovnáva odstránením jeho znakových predpokladov: potlačením významných rozdielov čiže aj napätí medzi nimi.

Sústavnou repetíciou výrazu sa vedomie zosúrodzuje. Stáva sa vedomím jedného a toho istého, skúsenosťou celistvosti, nerušenej jednoliatosti a bezrozpornosti.

Tento účinok organizovania vedomia prostredníctvom repetície sa v niektorých kultúrnych sústavách Orientu povýšil na predmet zámernej kultivácie a súčasť vyhranenej alternatívy životného štýlu.

V rozptýlenej podobe a viac-menej spontánnym spôsobom však s ním máme do činenia aj my. V rámci slovesnosti to platí najmä pre lyriku, čiže pre veršovú výpoveď, kde sa s opakovaním stretávame v druhotvornej miere na všetkých plánoch: prozodickom, lexikálnom, morfológickom, syntaktickom, tematickom i výrazovom (bližšie k tomu pozri [11], najmä 105 – 107, [12], [15]). Vzhľadom na to by lyriku bolo možné označiť za akúsi križovatku dvoch semiotických stratégií, o ktorých som hovoril vyššie.

František Miko uvedený efekt pravidelného tvaru identifikuje ako konotáciu ideality. Zatiaľ čo téma lyrickej výpovede denotuje problémové existenciálne situácie, pravidelný veršový tvar konotatívne, čiže nonverbálne, potichu, „pomedzi“ slová, „spod“ alebo „spoza“ nich, v subtilnom pocitovom „naťuknutí“ vnáša do týchto problémových situácií perspektívu ideality. Jej názvuk, závan, príchut'. Tým sa objasňuje fakt, že hoci báseň (umelecké dielo všeobecne) tematizuje situácie či stavy, ktoré ináč vnímame ako trúchle, neznesiteľné, depresívne či tenzívne, vo vtelení do umeleckého tvaru sa tieto situácie a stavy akoby detenzívne „pozdvihovali“ a spájali s pocitmi istej velebnosti, vznešenosti, katarzности, zimomriavkovej úchvatnosti. V tom by potom mohol spočívať jeden z ľudských zmyslov uvedeného kompozičného princípu.

LITERATÚRA

- [1] *Bhagavadgíta neboli Zpěv Vznešeného*. Prel. Rudolf Janíček. 1. vyd. Liberec: Santal 1988.
- [2] BOIŠAKOV, S.: *Na duchovních výšinách*. Prel. Otec Damian. 1. vyd. Žilina: Regionálne kultúrne stredisko 1995.
- [3] *Buddhovy rozpravy*. Sv. 1. Prel. Miroslav Rozehnal. Rkp. 1. vyd. v archíve autora. Praha: DharmaGaia 1994.
- [4] ČUANG: *Vnitřní kapitoly*. Prel. Oldřich Král. 1. vyd. Praha: Odeon 1992.

- [5] DERRIDA, J.: Diferance. In: *Texty k dekonstrukci*. Prel. M. Petříček jr. 1. vyd. Bratislava: Archa 1993, s. 146 – 176.
- [6] GÓVINDA, L. A.: *Základy tibetské mystiky*. Prel. Libuše Pávková. 1. vyd. Praha: Pragma 1994.
- [7] KOLMAŠ, J.: *Buddhistická svatá písma. Šestnáct arhatů*. 1. vyd. Praha: Práh 1995.
- [8] KOPÁL, J.: *Proza a poezie pro mládež. Teória/poetológia*. 1. vyd. Nitra: Enigma 1997.
- [9] LAO-C': *Tao-te-ťing*. Prel. F. H. Richard. 1. vyd. Bratislava: Cad Press 1994.
- [10] *Mahéšvaránanda, Paramhans šrí svámí: Skryté síly v člověku*. Prel. Milena Hübschmannová. 1. vyd. Praha: Mladá fronta 1992.
- [11] MIKO, F.: *Hodnoty a literární proces*. 1. vyd. Bratislava: Tatran 1982.
- [12] MIKO, F.: *Verš v recepcii poezie*. Výskumné materiály 15/1985. 1. vyd. Nitra: Pedagogická fakulta 1985.
- [13] MILTNER, V.: *Malá encyklopedie buddhismu*. 1. vyd. Praha: Práce 1997.
- [14] PLESNÍK, L.: *Pragmatická estetika textu*. 1. vyd. Nitra: Vysoká škola pedagogická 1995.
- [15] RÉDEY, Z.: *Pragmatika básnického tvaru*. 1. vyd. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa 2000.
- [16] *Sútra srdce – Diamantová sútra*. Prel. Dita Horáková. 1. vyd. Praha: Argo 1995.
- [17] *Světlo upanišad. Útěcha a poezie svatých písem indických*. Prel. Rudolf Janíček. 1. vyd. Liberec: Santal 1998.
- [18] *Tibetská kniha mrtvých*. Prel. Josef Kolmaš. 3. vyd. Praha: Vyšehrad 1995.
- [19] WERNER, K.: *Malá encyklopedie hinduismu*. 1. vyd. Brno: Atlantis 1996.

Konanie vo svete novej techniky

VNÍMAT, KONAŤ, MYSLIEŤ

HENRI ATLAN ♦ MĚDĚLINA DIAONU ♦ VLASTIMIL
HÁLA ♦ JANA TOMAŠOVIČOVÁ ♦ JOZEF SIVÁK
RUDOLF KOLÁŘSKÝ ♦ EVA SMOLKOVÁ ♦ JOZEF
PAUER

Žiť a poznať: sociálne reprezentácie a biologické artefakty

HENRI ATLAN

Staré obmedzenia padli. Treba určiť nové hranice. Dlhو sme vedeli pomerne dobre rozlišovať živé entity od neživých entít alebo vecí a medzi živými entitami oddeliť ľudské bytosti od zvierat a rastlín. 20. storočie však bolo svedkom nevidane rýchleho napredovania vedomostí a technických výkonov a to najmä – aj keď nielen – v oblasti vied o živote. Toto rýchle napredovanie nezmenilo iba hmotné podmienky našej existencie, ale aj – a hlavne – naše predstavy o svete, o nás samých i o veciach, čo nás obklopujú. Staré klasifikácie prestali byť relevantné. Odlíšenia, ktoré sme považovali za pevne stanovené, a hranice, ktoré sme považovali za neprekročiteľné, sú zrušené či prinajmenšom posunuté nevedno kam. Zvlášť pojem ľudskosti (*humanité*), ktorý odlišoval ľudské od nie-ľudského, sa zdá problematickejší než kedykoľvek predtým.

Napriek tomu cítime, že neustála oscilácia medzi relatívne novými pojmami, ktoré zaviedli prírodné vedy – gény, bunky, evolúcia tvoriaca živočíšne druhy a medzi nimi aj ľudský druh – a staršími pojmami, ktoré sa s nimi neprekrývajú – život, zárodok, vedomie, ľudskosť – spôsobuje veľký zmätok. Staré definície už nie sú relevantné a nové definície sa ešte len vyvíjajú. Okrem toho sú problematické, pretože vychádzajú zo stavu poznania, ktoré sa neustále mení.

Spôsobuje to okrem iného aj skutočnosť, že biológia teraz prvýkrát dokáže vytvárať artefakty. Umelé objekty, rôzne prístroje a syntetické produkty kedysi mohli vyrábať len chémia a fyzika. Biológia bola v prvom rade vedou pozorovania. Dnes je z nej biotechnológia, pretože môže vyrábať umelé živé objekty. Práve to je jasným cieľom toho, čo nazývame „syntetická biológia“. Dnes jestvujú geneticky modifikované živočíchy, ktorým bol nejaký gén umelo nahradený génom iného živočíšneho druhu. A práve tu si treba dať pozor na používanie pojmov. Niektorí v nadšení nad myšami produkujúcimi ľudské bielkoviny, pretože niektoré ich gény boli nahradené ľudskými génmi, chybne hovoria o „poluľudských myšiach“, akoby náhradný gén obsahoval

čosi z akejsi esencie človeka, hoci v skutočnosti ide len o fragment DNA, teda o molekulu [1].

Mimoriadne výrečným príkladom toho, ako súčasná biológia rúca tradičné definície, je samotná definícia embrya, ktorá má veľký dosah aj na diskusiu o prípadnej výrobe zárodočných kmeňových buniek nereprodukčným klonovaním, teda klonovaním na liečebné účely. Nehovorím teraz o starom probléme, či a odkedy je embryo ľudskou bytosťou, ale skôr o probléme, odkedy má byť bunka alebo skupina buniek považovaná za embryo. Predtým mal tento problém jednoznačné riešenie, odpoveď znela: od oplodnenia vajíčka. Keď však ide o vajíčko po zmene, ktorá nespočíva v oplodnení, ale v presune zrelého jadra, v princípe nie je dôvod považovať tento laboratórny artefakt za embryo. Na rozdiel od toho, čo sa veľmi často tvrdí, počiatočná bunka ešte nemá všetky potenciality ďalšieho vývoja. Tie sa objavujú postupne s vývinom, pridávajú sa jedny k druhým a o skutočnom embryu môžeme hovoriť až po úspešnom zahniezdení v maternici. V prípade oplodnenia *in vitro* hovoríme o „nezahniezdenom embryu“, a už tu sa môžeme pýtať, či ide naozaj o embryo. V prípade presunov jadier je jasné, že takto vytvorené artefakty embryami nie sú, preto ich navrhujeme nazývať „pseudoembryami“. Za istých podmienok, konkrétne po zahniezdení v maternici, sa však embryami stať môžu.

Vo všeobecnosti boli život a myslenie dlhé stáročia pripisované len určitým bytostiam, považovaným za odlišné od jednoduchých hmotných telies. Túto odlišnosť vytvárala duša. Výraz „*corps inanimé*“ – neživé teleso, čiže bez duše, označuje zároveň bezduché telo, telo bez života.

No dnes už nemôžeme prijať túto tradičnú predstavu absolútnej bariéry oddeľujúcej nadobro hmotné neživé telesá od živých a mysliacich tiel, ktorým život vdychuje nehmotná duša. Zdá sa to samozrejmé, no nie je to až také jasné, pretože predstava, ktorú sme od nepamäti mali o človeku, spočívala práve v tomto rozlíšení.

Nemožno zabúdať, že z tejto koncepcie vzišla vitalistická a spiritualistická filozofická tradícia, z ktorej sa zrodila významná etická reflexia. Práve táto reflexia je dodnes jedným zo základných kameňov spontánnej morálnej filozofie, ktorá je tou najbežnejšou filozofiou, hoci v porovnaní s materialistickými či aspoň mechanistickými reprezentáciami prevzatými z prírodných vied visí vo vzduchu. Odtiaľ pochádza aj výhrada, že prírodné vedy devitalizujú život a dehumanizujú človeka.

Mechanické vysvetlenie sveta sa totiž dnes týka už aj toho, čo je živé: na pochopenie aktivity živého tela nie je potrebné vyzývať nehmotnú dušu.

Aby sme si vedeli predstaviť mechanizmy, ktorými sa na základe interakcií medzi molekulami vynárajú vlastnosti živých bytostí, či to, ako sa kognitívne

vlastnosti vynárajú z interakcií medzi bunkami, používame niekoľko modelov samousporiadania (*auto-organisation*) hmoty. Tieto modely nám ukazujú, že celkové vlastnosti komplexného systému vytváraného množstvom jednoduchých prvkov sa kvalitatívne líšia od vlastností týchto prvkov, ak ich nahliadame jednotlivo. Takto sa môže zhluk molekúl za istých podmienok sám od seba usporiadať a vykazovať vlastnosti živého organizmu, hoci nijaká z molekúl, ktoré ho vytvárajú, živá nie je. Rovnako sa môže zhluk buniek – konkrétne neurónov – sám usporiadať a vykazovať kognitívne vlastnosti, hoci samotné neuróny nič nepoznajú a ničomu nerozumejú.

Treba zdôrazniť, že tieto fenomény vynorenia (*émergence*) a samousporiadania sú mechanické – nepotrebujeme sa teda dovolávať tajuplných vlastností Života či Ducha, ak chceme kauzálne vysvetliť ich náhle objavenie sa. (Z tohto hľadiska sa toto vynorenie veľmi líši od toho, čo „vynorením“ nazývali v 19. storočí vitalistické teórie a filozofie života – ba dokonca ich definíciám protirečí.)

Táto koncepcia sveta má dôsledky aj pre ponímanie nás samých. V prvom rade jasne ukazuje, že produkcia živých bytostí Prírodou nemusí nevyhnutne implikovať existenciu živej, inteligentnej Bytosti, ktorá túto produkciu úmyselne plánuje, podobne ako Veľký architekt plánuje vybudovať Svet. To isté platí aj pre rozumné bytosti s poznávacími schopnosťami: príroda na ich produkciu nepotrebuje vedomú a inteligentnú bytosť, ktorá ich úmyselne vytvára na svoj obraz.

Na druhej strane považovať živé a poznávajúce bytosti len za výtvary samousporiadania neživých a nepoznávajúcich častí Prírody vplýva aj na predstavu o našej vlastnej slobode: čím lepšie poznáme mechanizmy tohto vytvárania, tým viac sa nám živé a mysliace bytosti, vrátane nás samých, javia ako úplne determinované týmito mechanizmami. Pojem slobodnej vôle sa zdá čoraz problematickejší, ba dokonca iluzórny, hoci bol niekoľko storočí základným kameňom filozofie morálky a náboženstva. Bolo by zaujímavé vrátiť sa k staršej filozofii, napríklad k stoikom alebo k nám bližšiemu Spinozovi, a pokúsiť sa o etiku determinizmu, kde sa sloboda, odlišná od slobodnej vôle, napája zo stále väčšieho poznania našich determinizmov a ich zvnútornením sa stáva takou radostnou, ako je len možné. Ale to je zrejme oveľa ťažšie.

V každom prípade sme si všimli, že niektoré tradičné reprezentácie Života a Človeka sú ohrozené. Toto ohrozenie má viacero podôb – niekedy je prezentované ako provokácia, niekedy ako lamentácia, tak ako v prípade avizovaného konca človeka, resp. ľudstva, či jeho vstupu do posthumanity. Michel Foucault už v roku 1966 ohlasoval smrť človeka, ktorý zmizne ako stopa v piesku obmývanom morskými vlnami. Tým bol ohlásený aj koniec humanizmu.

V skutočnosti zmizla len jedna a to veľmi konkrétna podoba Človeka. Zmizol Človek ako uzavretý, jedinečný a autarkný systém. Tento obraz Človeka, ktorý bol počiatkom i koncom všetkých vecí a z ktorého čerpal humanizmus 19. a 20. storočia, sa dnes zo všetkých strán rúca.

Na jednej strane akoby mu dnes unikali či sa dokonca proti nemu obracali jeho najprestížnejšie výdobytky – veda a technika. Kto je však človek? Vlastne nejde o *jedného* človeka. Vedu a techniku vytvárajú určití jedinci, ďalší ju zase aplikujú a tieto aplikácie používajú a zaobchádzajú s nimi zase iní, niekedy na úkor všetkých. V každom prípade však neexistuje *jeden konkrétny* človek, ktorý by vedome a koherentne využíval rozum na vytváranie a používanie nástrojov na ovládnutie prírody. Existuje len množstvo individuí, viac či menej obdarených rozumom a túžbou, a navzájom si viac či menej podobných alebo viac či menej protikladných – teda individuí, ktoré sa pri vzájomných stretnutiach spájajú, alebo proti sebe bojujú.

Na druhej strane objav – alebo znovuoobjavenie – života nevedomia a nevedomých motivácií slov či činov človeka, hlboko ponorených do toho takzvaného živočíšneho sveta, uštedril prvé údery, ktoré v mene vedy dopadli na tento obraz Človeka vykresleného ako strojcu svojich slov i činov a vládnuceho prostredníctvom nich svetu prírody, ktorý už zo svojej podstaty presahuje. Dnes tento obraz definitívne zborili nové argumenty formulované na základe objavov z etnológie, komparatívnej sociológie, lingvistiky, estetiky, biológie a antropológie.

Výsledkom je, že kým jedni sa usilujú na epistemologickej úrovni rozanalyzovať a rozpíťvať tie najskrytejšie aspekty tohto javu, iní sa pravidelne idú zblázniť z takého či onakého spektakulárneho znaku jeho miznutia – či už ide o transplantácie životne dôležitých orgánov, predznamenantujúce budúcu transplantáciu mozgu, alebo o doposiaľ nepoznané interakcie medzi elektronickými robotmi a ľudskými mozgami, prípadne o možnosti, ktoré poskytuje asistovaná reprodukcia a modifikácia genómu. Práve kvôli tomuto tolčí nariekajú nad koncom humanizmu, pričom si nedokážu predstaviť, že z konca jednej ilúzie môže vyplývať niečo pozitívne.

V skutočnosti však nič z vyššie uvedeného neohlasuje koniec ľudstva, ani jeho premenu na iný druh. V tomto zmysle človek nemôže zmiznúť, aspoň nie o nič viac, než už – a nie raz – zmizol, odkedy sa objavil živočíšny druh *Homo sapiens*. Explózia biotechnológií a explózia informačných technológií akurát dávajú tušiť, že ľudský údel prejde veľkými zmenami v dobrom i v zlom, a to sa už v minulosti stalo viackrát.

V prvom rade poznamenajme, že v 20. storočí sa takáto zmena už uskutočnila, v horizonte jednej generácie a dlho pred rozvojom genetiky

a biotechnológií. Náš údel hlboko zmenili dva zdanlivo bezvýznamné technické vynálezy – antikoncepcná pilulka a práčka. Tieto dva vynálezy podmienujú to, čomu hovoríme emancipácia žien, vďaka ktorej bol ľudský údel na konci 20. storočia celkom iný ako na jeho počiatku. Tým sa, samozrejme, všetko iba začína. Vstup techniky do nášho sexuálneho života sa ešte zďaleka nezavŕšil a sexualita sa čoraz väčšmi oddeľuje od rozmnožovania. Ďalší kvalitatívny skok nastane – hoci nás nečaká v bezprostrednej, ale zase ani v natoľko vzdialenej budúcnosti – keď ženy, ak si to budú priať, budú môcť využiť umelé maternice a zbaviť sa tak obmedzení, ktoré pre ne predstavuje tehotenstvo. Zajtra sa toho síce ešte nedočkáme, ale možno by sme sa na to už mali začať pripravovať [2]. Napokon, v spojení s postupne sa skracujúcim pracovným časom a hlavne s čoraz menšou pracovnou námahou by odstránenie pôrodu a s ním spojených bolestí v istom zmysle znamenalo koniec biblického trestu prvého ľudského páru. A mohlo by ísť o šťastnú zvesť – nič predsa nenasvedčuje tomu, že by tento trest mal byť večný. Prinajmenšom nie za istých podmienok – napríklad ak by duchovno začalo napredovať tak rýchlo, ako rýchlo prebieha technický pokrok.

Aj v dávnejšej minulosti ľudský údel viackrát prešiel podobne závažnými zmenami. Tým máme, samozrejme, na mysli najmä zdomácnovanie zvierat a objav poľnohospodárstva, ale aj postupné nahrádzanie mytologického uvažovania racionálnym filozofickým a vedeckým myslením v staroveku. V nám bližšej minulosti zase vedecká revolúcia, ktorá sa v Európe začala v 17. a 18. storočí, spôsobila rovnako závažnú premenu ľudského údela a to na všetkých úrovniach – mentálnej, spoločenskej i politickej.



Konštatovanie, že ľudský údel už aj v minulosti prešiel hlbokými zmenami, samozrejme neznamená, že aktuálna explózia vedy a techniky a jej bezuzdné využívanie podriadené jedine diktátu trhu nepredstavujú nové problémy a nepoukazujú na hroziace nebezpečenstvo.

Toto nebezpečenstvo je však nebezpečenstvom neľudskosti, a nie nebezpečenstvom „zmiznutia človeka“, ako sa vraví, prípadne jeho nahradením post-humanitou.

V prvom rade poznamenajme, že neľudskosť je odjakživa vlastná ľudskému druhu. Jedine ľudské bytosti sa môžu správať neľudsky alebo byť s neľudskosťou konfrontované. Nerastné, rastlinné či živočíšne entity sú vždy nanajvýš ak nie-ľudské. A keďže veda a technika patria k najtypickejším aktivitám ľudského druhu, je namieste pýtať sa – a táto otázka nie je nová – na koľko sú ich produkty ľudské alebo neľudské [3].

Práve v tomto kontexte musíme vo vzťahu k našej každodennej existencii opäť, no na novom základe, vystaviť niektoré z týchto obmedzení a nedať sa pritom uhrnúť predstavou obrovskej jednoty Prírody, veľkého Celku, v ktorom všetko splýva a má rovnakú hodnotu.

Inak povedané, mali by sme, a myslím, že dokonca musíme, na úkor substancijálnej jednoty všetkých entít, hájiť to, že v prírode existujú zásadné rozdiely, ktoré sú založené práve na pochopení mechanizmov vynorenia špecifických vlastností. Súhrn týchto vlastností označíme buď za „živú bytosť“, ak interakcie medzi molekulami vytvoria vírus, baktériu alebo bunku, alebo za „rozumnú bytosť“, ak interakcie medzi bunkami vytvoria organizmus s ľudským mozgom.

Samozrejme, tieto rozdiely nie sú výrazné, ani sa nedajú vždy jasne definovať. Pre tých, ktorí dokážu uvažovať len v klasifikáciách založených na abstraktných a všeobecných definíciách, to bude problém. Kontinuita medzi živým a neživým svetom je pre ľudí, uvažujúcich skôr v termínoch statickej esencie bytostí a vecí než v termínoch dynamických procesov, do istej miery ambivalentná. Príkladom tejto ambivalentnosti na rozhraní živého a neživého je postavenie, ktoré pripisujeme zhľukom molekúl, akými sú napríklad vírusy, alebo ešte všeobecnejšie postavenie molekúl prenášajúcich informácie, napríklad DNA, RNA alebo bielkovín. O DNA sa niekedy hovorí ako o „esencii života“, zabúda sa však na to, že je inertnou molekulou. Pripisujú sa jej všetky možné intencionálne vlastnosti, ako napríklad kontrola vývinu organizmu počítačovým programovaním – viď slávna metafora „genetického programu“, alebo priamo „egoizmus“ –, hovorilo sa o sebeckej DNA alebo „sebeckých génoch“ a táto metafora bola chápaná doslovne. Génom sa dokonca pripisujú magické vlastnosti – uchylujú sa k tomu najmä tí, čo si myslia, že prostredníctvom reprodukčného klonovania v istom zmysle získajú nesmrteľnosť a zabúdajú pritom, že tieto molekuly sú samy osebe pomerne málo aktívne.

Jasne tu vidíme obmedzenia statických, esencialistických definícií, ktoré sa končia pri otázke „čo je podstata nejakej veci?“, či už je to podstata Života, Človeka alebo embrya. Musíme si naopak zvyknúť na vývojové definície, ktoré tvrdia, že to, čo nie je živé, sa môže stať živým, to, čo nie je embryom, sa môže stať embryom – rovnako ako sa klíček stromu, ktorý nie je stromom, môže stať stromom, i to, čo nie je človekom, sa človekom môže stať.

No rozdiely sú pohyblivé aj na inej úrovni – medzi vedomým a nevedomým životom. V prípade, že sa pokúsime pevne stanoviť prah, za ktorým sa v evolúcii druhov vynára vedomie, narazíme na ťažkosti. Pri pohľade na amébu alebo na bielu krvinku, ktorá sa presúva smerom k svojej koristi a vzápätí ju pohltnú, budeme jej správanie asi len ťažko opisovať ako vedomé a úmyselné

– iba ak by sme to mysleli metaforicky. Práve naopak, také správanie buniek budeme vysvetľovať chemickými a mechanickými reakciami, ktoré prebiehajú medzi koristami a receptormi na povrchu bunkovej membrány, pretože práve tie zodpovedajú za deformácie buniek a ich pohyb. Na druhej strane však sami seba, keď premýšľame nad zámermi, keď uvažujeme nad tým, čo robíme, či keď rozprávame, vnímame ako vedomých.

Analogicky potom budeme aj správanie psa, ktorý hľadá svojho pána, otvára dvere, či nachádza cestu vyhýbajúc sa prekážkam, spontánne opisovať ako rozumné a úmyselné. A pritom by sme ho mohli rovnako dobre opísať, tak ako v prípade bunky, ako sekvenciu chemických, elektrických a mechanických javov a neodvolávať sa na antropomorfné obrazy vôle, túžob a úmyselného správania. Z praktického hľadiska by však bol takýto čisto mechanický opis omnoho zložitejší, kým opis úmyselného správania je oveľa pohodlnejší. Musíme si však položiť otázku hraníc. Kde je hranica medzi bielou krvinkou, ktorá prestupuje steny ciev a smeruje k svojej koristi, a psom, ktorého správanie je možno úmyselné? Nachádza sa na úrovni nálevníka, ryby alebo žaby? A ako je to s nami? Naše úmyselné správanie možno raz niekto opíše ako mechanický proces, ktorý vzniká v dôsledku chemických a elektrických interakcií v neurónových sieťach nášho mozgu. (Ja sám sa pokúšam vytvárať takéto modely, zobrazujúce možné fyzické vynorenia našej intencionality [4], [5], pričom sa zjavne prevracia čas obsiahnutý v definícii úmyslu, ktorý *predchádza* sekvencii aktivít vedúcich k *cieľu*.) To by uštedrilo ďalší úder našej viere v slobodnú voľbu. A predsa sme v každodennom živote so všetkými jeho spoločenskými, psycholingvistickými a právnymi aspektmi nevyhnutne považovaní za vedomých a zámerne konajúcich aktérov, vstupujúcich do vzájomného vzťahu s druhými. Priebeh súdneho procesu by asi len ťažko mohol byť opísaný v termínoch robotov a interagujúcich neurónových sietí. Tým pádom už len zo spoločenských a právnych dôvodov musíme niekde vytýčiť hranicu medzi ľudskými a nie-ľudskými bytosťami, a to aj napriek jednote živého sveta.

Niektorí sa túto hranicu snažia definovať na základe existencie alebo neexistencie vedomia. No ak vedomie nahliadame ako statickú vlastnosť, ktorá je u rôznych skupín jedincov buď prítomná, alebo im chýba, nie je to ľahká úloha. Existencia ľudského vedomia nie je nedeliteľná vlastnosť, ktorá buď je, alebo nie je a ktorá nemôže byť rozložená na viacero navzájom sa líšiacich vlastností. Niektoré z týchto vlastností spojených s existenciou ľudského vedomia môžeme nájsť u viacerých živočíšnych druhov, predovšetkým u primátov, no rovnako ich majú aj inteligentné stroje. Ľudské vedomie, ako ho zakúšame v rámci introspekcie či vo verbálnych a neverbálnych medziľudských vzťahoch, je *súbor* rôznych vlastností a schopností, ktoré sa nedajú

previesť na jednu jedinu, ani vyjadriť jednoduchým súčtom. Spomedzi týchto vlastností môžeme spomenúť schopnosť vymýšľať projekty a konať tak, aby sa uskutočnili, ďalej intencionalitu v zmysle psycholingvistickej techniky, teda ako schopnosť vytvárať významy, produkovat a spracúvať symbolické reprezentácie, potom reflexívnosť ako vedomie seba v okamihu vnímania a konania, ďalej reflexívnosť jazyka atď.

Všetky tieto vlastnosti okrem iného implikujú schopnosť uchovávať informácie v pamäti a rozpomínať sa na ne, a takisto spracúvať informácie a šum samoorganizačným spôsobom, pri ktorom vznikajú nové informácie a významy. No pamäť, samousporiadanie a dokonca aj vedomie môžu byť produkované a simulované nevedomými mechanizmami. Vedomie sa však nedá zredukovať na tieto mechanizmy, hoci ich predpokladá.

To, čo nazývame ľudským vedomím, sa teda javí ako výsledok spojenia všetkých týchto schopností do jedného súboru, v ktorom všetky prispôbujú svoj výkon tým ostatným, takže nejde len o ich súčet. To všetko je výsledok postupného narastania zložitosti živých organizmov v priebehu evolúcie a predovšetkým výsledok čoraz väčšej zložitosti ich mozgového usporiadania.

To znamená, že aj bez antropocentrizmu či nachádzania zmyslu vnútorného ľudskému životu nejakou intencionálnou Prírodou či Bohom, čo nás stvorili s presným cieľom, musíme postrehnúť, že ľudský druh evolúciou získal spoločenské, lingvistické, kultúrne, morálne a právne rozmary, ktoré neexistujú v živote iných druhov. Konkrétne sa zdá, že pamäťové kapacity ľudského predného mozgu spolu s predstavivosťou, ktorá je ich dôsledkom, sú zodpovedné za toto mimoriadne bohaté psychické fungovanie – fungovanie takej komplexnosti, akú inde nenájdeme a ktorá človeku umožňuje nájsť svoje vyjadrenie vo všetkých spomínaných rozmeroch. Tieto špecifické rozmary sú ľudskému druhu vlastné, presne tak, ako sa vtáci vyvinuli prostredníctvom rozmeru skúsenosti lietania, ktorý u nelietajúcich živočíchov nenájdeme. Tieto rozmary ľudskej existencie vytvorili špecifický evolučný proces – kultúrny vývoj, ktorý sa líši od biologického vývoja. Kultúrny vývoj je omnoho rýchlejší: len za pár tisíc rokov zásadne zmenil materiálne a duchovné podmienky ľudskej existencie. (Tento fenomén nenájdeme u žiadneho iného druhu, dokonca ani u šimpanzov, ktorých genóm je zhodný s ľudským na 95 % alebo aj viac, čo je ďalším dôkazom – ak ešte niečo treba dokazovať –, že zúženie biológie len na samú genetiku nepostačuje.)

Je pravda, že ešte donedávna boli ľudské, spoločenské a morálne normy diktované celostnými, mýtickými a náboženskými predstavami sveta. Tie chceli vysvetliť všetko a jedným ťahom opisovali to, aké veci sú, na aký účel

boli stvorené a ako s nimi máme nakladať, aby sa naplnil sokratovský ideál, teda aby dobro, pravda a krása boli jedno a to isté.

Dnes nás objektívne vedy jedna po druhej naučili, že to, čo je, sa nemá zamieňať s tým, čo má byť, a okrem toho nám vštepili, že pravdepodobne žijeme vo svete, kde sú naše správanie a voľby determinované sieťami mnohokrakých kauzalít oveľa viac, než sme si mysleli pod vplyvom našej spontánnej viery v rozhodovanie slobodnej vôle.



Z toho všetkého vyplýva, že ľudskosť ľudského druhu možno chápať rôznymi spôsobmi. Angličtina má na označenie dvojakeho významu ľudskosti dve rôzne slová, ktoré vo francúzštine existujú len v zápornej forme – *le non humain* a *l'inhumain*. V angličtine slovo *humane* označuje ľudské vo význame humánne, ktorého záporom vo francúzštine je *inhumain* (neľudské), a líši sa od slova *human* (vlastné ľudskému druhu), ktorého zápor nie je *inhumain*, ale len *non humain* (nie ľudské), vyjadrujúce nepríslušnosť k ľudskému druhu.

A táto ľudskosť, ktorej záporom je neľudskosť v zmysle *l'inhumain* – a takisto pojmy, ktoré sú s ňou úzko späté, napríklad pojem dôstojnosti alebo naopak hanby či poníženia –, nemôže byť redukovaná len na svoje biologické zložky. Iste, je výsledkom biologického vývoja, ale aj kultúrneho vývoja, ktorý funguje na základe odlišných mechanizmov a nemusí sa nevyhnutne riadiť tými istými zákonmi. Možno práve prostredníctvom uvažovania o pojme ľudskej dôstojnosti by sa dalo vymedziť, čo vlastne chápeme pod pojmom tej ľudskosti, ktorá sa môže ocitnúť v nebezpečenstve. Pojem dôstojnosti je tiež nejasný, hoci v reči je všadeprítomný ako kritérium etického vymedzenia hraníc: tá či oná praktika sa odsudzuje, napríklad reprodukčné klonovanie ľudí alebo pokusy na človeku bez jeho súhlasu, prípadne iné postupy, ktoré sú považované za neľudské, prípadne niekedy dokonca za zločiny proti ľudskosti – to je prípad mučenia alebo otroctva, ktoré sú zavrhnuté a odsúdené ako urážky ľudskej dôstojnosti.

Mohlo by sa zdať, že ide o bludný kruh spočívajúci v tautologickej identite: neľudskosť by tu bola definovaná ako urážka ľudskej dôstojnosti a ľudská dôstojnosť by zase bola definovaná neľudskosťou.

Ale nie je to tak a malá odbočka v podobe analýzy rovnako nejasných, no spriaznených pojmov cti a slávy nám pomôže uvedomiť si to.



Najskôr treba poznamenať, že slávou, tou ľudskou i tou božou, sa hemží množstvo textov z obdobia stredoveku i renesancie, teda z obdobia, ktoré

v Európe predchádzalo, či priamo ohlasovalo vedeckú revolúciu. Napríklad Pico della Mirandola slávu explicitne spája s dôstojnosťou. Tomuto prepojeniu venoval krátky traktát v úvode k svojim *Deväťsto tézám*, rozsiahlej sume „o vznešených tajomstvách kresťanskej teológie, o najhlbších otázkach filozofie a o neznámych doktrínach“ [6]. („Neznáme doktríny“ mali rozšíriť pole záujmu za kresťanskú teológiu a filozofiu.) Dôstojnosť a sláva naisto prináležia bytostiam „z paláca, ktorý stojí mimo sveta, pri najvyššom Božstve. Ako hovoria sväté mystériá, tam zaujímajú prvé miesta serafíni, cherubíni a tróni.“ No ľudský údel, ktorý je nadradený údely ostatných stvorení, nás „pobáda vyrovnáť sa im čo do dôstojnosti i slávy“ ([6], 15, 83). Ba čo viac, človek, obdarený slobodou v zmysle otvorenosti možnostiam i schopnosti vytvárať seba samého, stojí vďaka tomuto úsiliu o vlastnú dôstojnosť dokonca vyššie ako anjeli, pretože umožňuje svetu dospieť do stavu dokonalosti. Naša dôstojnosť sa tak nelíši od slávy Božej: „keď nás napokon zachytí nevýslovná láska a vytrhne nás z nás samých v podobe planúcich serafínov, plných božskosti, už nebudeme sebou samými, ale tým, ktorý nás stvoril“ ([6], 21 – 35, 89).

Pri tomto teologickom a mystickom slovníku, ktorý dnes už môže pôsobiť zastaralo, by sme nemali zostať. Môžeme však túto terminológiu prevziať, zniesť ju na zem – ak to tak možno povedať – a sňať z nej rúško tajomnosti. Podľa kontextu sú pojmy sláva, česť a dôstojnosť zameniteľné. A ako sme sami videli, tieto pojmy je dnes ťažké definovať, hoci zohrávajú kľúčovú úlohu pri definovaní určitých morálnych a právnych noriem. Napríklad 2. článok Všeobecnej deklarácie ľudských práv tvrdí, že všetky ľudské bytosti sa rodia slobodné a majú rovnaké práva i dôstojnosť. Pojem rovnosť občas slúži na to, aby pojmu dôstojnosť dodal obsah – aspoň z politického hľadiska – a stal sa tak jedným zo základov demokracie. Pojem ľudská dôstojnosť nájdeme aj v úvahách biomedicínskej etiky, kde figuruje ako hodnota, ktorú treba za každých okolností rešpektovať. Isté praktiky sú, niekedy s pomerne jemnými rozlíšeniami, označené za urážku ľudskej dôstojnosti. Počas diskusií o reprodukčnom klonovaní ľudí v Americkom bioetickom výbore napríklad jeden významný diskutér tvrdil, že priviesť na svet dieťa takýmto spôsobom by bola urážka ľudskej dôstojnosti, no samo dieťa, ktoré by sa takto narodilo, by preto nemalo menšiu dôstojnosť. Aj sám pojem zločin proti ľudskosti implicitne obsahuje – ako svoj pravý opak – právo na túto „nedefinovateľnú ľudskú dôstojnosť“. Práve toto môže podľa Mireille Delmas-Marty definovať tú „ľudskosť“, ktorá sa nezužuje na príslušnosť k druhu a ktorú ničia zločiny proti ľudskosti ([7], 81 – 82 a 99 – 109). Na druhej strane však definícia tejto ľudskosti v morálnom a spoločenskom zmysle, ktorej protikladom je skôr

neľudskosť než nie-ľudskosť, dovoľuje spresniť pojem dôstojnosť. Tým by sme sa dopracovali ku kruhovej definícii nie-neľudského prostredníctvom dôstojnosti a dôstojnosti prostredníctvom nie-neľudského.

No tento vzťah medzi dôstojnosťou a ľudskosťou nie je tautologický, lebo nespochýva na jednoduchej totožnosti. Vidíme to na konaní a správaní. Neľudské konanie tkvie v upieraní alebo popieraní dôstojnosti inej ľudskej bytosti. Nedôstojné konanie však ešte nemusí byť nevyhnutne neľudské. Takéto správanie alebo konanie je nedôstojné či zneucfujúce len pre toho, kto sa takto správa alebo koná, prinajmenšom preto, že sa tým pripravuje o chválu alebo uznanie druhých. To odkazuje k pomerne univerzálnym skúsenostiam chýbajúcej dôstojnosti: k zakúšaniam hanby či, nepriamo, poníženia.

Aj u Spinozu nájdeme morálnu definíciu pojmu *Humanitas*, podľa ktorého to, čo „zvyčajne nazývame ľudskosťou“, pozostáva z toho, že sa „usilujeme robiť všetko, o čom si predstavujeme, že ľuďom prináša radosť, a naopak, nemáme chuť robiť niečo, o čom si predstavujeme, že sa to ľuďom prieči“ ([8], III, Tvrdenie 29 a Poznámka, 186 – 187). Opäť tu nachádzame verziu klasického „zlatého pravidla“, považovaného za všeobecne platné, aby sme druhým nerobili to, čo nechceme, aby robili oni nám. Celá obmena je postavená na úlohe, ktorú tu zohráva predstavivosť. Nič nám totiž nehovorí, že druhí majú rovnaké túžby a priečia sa im rovnaké veci ako nám. Musíme sa teda obmedziť na to, že si to predstavíme, čo však výrazne obmedzuje altruizmus tohto pravidla. Jedine v spoločnosti, kde by všetci žili pod vládou rozumu, by reciprocita obsiahnutá v pravidle skutočne mohla fungovať, pretože by všetci pocitovali odpor k rovnakým veciam a po rovnakých by aj túžili.

No v tejto poznámke o ľudskosti ako afekte či pociťte zaznieva ozvena jednej z definícií slávy, ktorú Spinoza uvádza inde a ktorá je spätá s chválou druhých: „Sláva je radosť sprevádzaná ideou nášho konania, o ktorom si predstavujeme, že ho druhí chvália“ ([8], Definícia afektov, Definícia 30, 223). Táto definícia poukazuje na ambivalentnú povahu ľudského pocitu slávy, ktorý vlastne nie je veľmi „slávny“, ak sa zužuje na potrebu verejnej chvály v duchu „čo povedia ľudia“. A Spinoza túto ambivalentnosť ešte zdôrazňuje v súvislosti s tým, čo nazýva „ľudskosťou“, konkrétne keď ide o „úsilie niečo urobiť, alebo zdržať sa nejakého konania, len preto, aby sme sa páčili“. To sa podľa neho nazýva „Ctižiadostou“. Ocitli sme sa veľmi ďaleko od vrcholov intelektuálnej lásky k Bohu či ľudskej slobody. No táto ľudskosť a dôstojnosť, čo na seba vzájomne odkazujú, sú naozaj tým minimom, ktoré môže prostredníctvom predstavivosti dosiahnuť každý. Tento prvý druh poznania, ktoré je zmätené, zmrzačené a niekedy sa stáva zdrojom ilúzií, je totiž dostupný

všetkým ľudským bytostiam. Na rozdiel od toho, čo sme povedali, je toto predstavivostné a viac-menej iluzórne poznanie u ľudského druhu zrejme omnoho rovnomernejšie zastúpené než sám rozum. Ak si uvedomíme, akú úlohu zohráva predstavivosť v tejto definícii slávy, môžeme ľudskú dôstojnosť definovať ako *minimum slávy, bez ktorého by bol jedinec vylúčený zo spoločnosti ľudí*. To na základe definícií slávy znamená *minimum sebauspokojenia a sebaúcty, ale i uznania a chvály zo strany druhých, bez ktorých by bol ľudský údel neľudským*. Dôstojnosť je to, vďaka čomu má ľudská bytosť neodmysliteľnú „váhu“, inak povedané – má vnútornú hodnotu sama osebe. Je to teda minimálna „váha“, ktorá je prisúdená ľudskej existencii a bez ktorej by táto existencia bola neľudskou.

Práve tu sa oba významy neľudskosti môžu stretnúť. Ľudské telo, telo príslušníka druhu *homo sapiens*, nemôže byť z definície ľudskej dôstojnosti vynechané. Jeden zo spôsobov, ako si to uvedomiť, spočíva v tom, že si položíme nasledujúcu otázku: „O kom hovoríme, keď hovoríme o ľudských právach, teda o právach človeka? Kto je človek, o ktorého práva tu ide? Podľa čoho ho spoznáme?“

Nie náhodou podľa toho, aké má telo? Najviditeľnejším, okamžite zrejším znakom príslušnosti k ľudskému druhu je ľudské telo so svojím – mimochodom ambivalentným – vzťahom k nahote a oblečeniu.

Telo príslušníka druhu *Homo sapiens* a jeho tvár sú okamžite vnímané ako ľudské. Sú identifikovateľné aj bez vedeckého skúmania a bez analýzy DNA, ľudské telo nie je zameniteľné s telom nijakého iného druhu, ani s telom robota, nech by bol aj inteligentný. Ľudskosť druhu, to znamená všetkých, je koncentrovaná v tele každého, v tejto fyziologickej realite a jeho vzhľade, ktorým je vyjadrená aj realita jeho spoločenskej existencie. Táto empirická definícia môže slúžiť ako regulačný princíp pri riešení niektorých náročných etických problémov, ktoré niekedy vyvolávajú biomedicínske zásahy.

Ostáva ešte vyriešiť, okrem iného, problém ontogenézy a počiatku, teda problém hranice: odkedy začína byť telo ľudským telom? V tejto otázke sa samozrejme ukrýva debata o povahe a štatúte ľudského embrya. V jej pozadí je jednota prírody a stupňovanie, ktoré pozorujeme tak v kontinuite vývinu, ako aj v kontinuite vývoja druhov. Z tohto hľadiska nemôže byť odpoveď na otázku, kde je počiatok existencie ľudského tela, založená na nejakej iluzórnej esencialistickej definícii, v zmysle akejsi abstraktnej esencie človeka, ktorá je raz a navždy daná, a to buď geneticky – v okamihu oplodnenia, čiže vytvorenia genómu –, alebo viac či menej arbitrárnym priznaním hodnoty takému či onakému stupňu vedomia, objavujúceho sa v priebehu vývinu či vývoja. Zostáva nám teda možnosť vývojovej definície, podľa ktorej sa ľudská bytosť

utvára postupne, tak ako sa formuje jej telo. Prah, počnúc ktorým toto telo začína byť ľudským, je teda prah, za ktorým už *rozoznáme jeho ľudský tvar*, samozrejme aj s tvárou, „slávny“ tvar, ak taký je. Vlastne ide o starú aristotelovskú definíciu, prebratú židovskou a moslimskou tradíciou a zdá sa, že aj tradíciou kresťanskou – konkrétne v jej tomistickej podobe, vyznávajúcej tézu tzv. „neskorého oduševnenia“. Tá bola neskôr nahradená tézou „skorého oduševnenia“, ktorú dodnes nasleduje katolícka cirkev.

Nech už sú sudy vynášané v súvislosti s týmito otázkami akékoľvek a nech sú akékoľvek aj pragmatické rozhodnutia o prahoch a hraniciach, ktoré v konkrétnych situáciách neslobodno prekročiť, vidíme, že tu nejde o nebezpečenstvo hroziace ľudskej prirodzenosti ako takej, ale o nové formy neludskosti, pretože hrozba neludskosti je konsubstanciálna s ľudskosťou ľudského druhu.

Ľudskosť druhu *Homo sapiens* je stále v nebezpečenstve, rovnako ako to bolo aj v minulosti, a každý pokrok v poznaní prináša nové nebezpečenstvá. Poznanie je totiž vo svojej podstate ambivalentné, je dobré i zlé zároveň, pretože vyrušuje a posúva nás od starých istôt k novým možnostiam. Ako každá tvorivá činnosť, aj ono v sebe nesie deštrukciu i konštrukciu. A keď sa k nemu pridá aj čoraz väčšie ovládnutie prírody, jeho ambivalentnosť sa znásobí, pretože sa k nej pridá aj ambivalentnosť prírody. Ani príroda totiž nie je iba dobrá, ako si to zrejme myslia niektorí prostoduchí ekológovia. Je zároveň dobrá aj zlá, pôsobí blahodárne, ale vie spôsobiť aj utrpenie, presne ako každá transformácia, ktorou ju donútime prejsť.

No poznanie nemôžeme zastaviť. Túžba po poznaní je tiež konsubstanciálna s ľudským údelom. A rozvážnosť vo vzťahu k tomu, o čom sa dozvedáme prostredníctvom prísneho a nezaujatého skúmania pravdy, je takisto súčasťou ľudskej dôstojnosti.

LITERATÚRA

- [1] ATLAN, H.: *La fin du «tout-génétique»? Vers de nouveaux paradigmes en biologie*. Paris: INRA Editions 1999.
- [2] ATLAN, H.: *L'Utérus artificiel*. Paris: Seuil 2005.
- [3] ATLAN, H.: *La science est-elle inhumaine? Essai sur la libre nécessité*. Paris: Bayard 2002.
- [4] ATLAN, H.: Intentional Self-Organization. Emergence and Reduction: Towards a Physical Theory of Intentionality. *Thesis Eleven* 52, 5 – 34, 1998.
- [5] LOUZOUN, Y. – ATLAN, H.: The Emergence of Goals in a Self-organizing Network: a non-mentalist model of intentional actions. *Neural Networks*, 2006.

- [6] Pico della MIRANDOLA: *De la dignité de l'homme*. Paris: Editions de l'Eclat, 1993 (slov. preklad In: SEILEROVÁ, B.: *O dôstojnosti človeka – Odkaz Giovanniho Pica della Mirandolla*. Bratislava: IRIS 1999).
- [7] ATLAN, H. – AUGÉ, M. – DELMAS-MARTY, M. – DROIT, R.-P. – FRESCO, N.: *Le clonage humain*. Paris: Seuil 1999.
- [8] SPINOZA, B.: *Etika*. Bratislava: Pravda 1986.

Z francúzskeho originálu *Vivre et connaître: Représentations sociales et artefacts biologiques* preložila Mária Ferencuhová.

Fenomenológia – teória médií – antropológia

Aliancie a divergencie

MĂDĂLINA DIACONU

Nasledujúce závery súvisia s výskumnou prácou o možnostiach mestského zmyslového dizajnu (Sensory Design) pre kreatívny priemysel, na ktorom sa zúčastňuje Univerzita vo Viedni, Univerzita úžitkového umenia, Univerzita hospodárstva a ZOOM-Kindermuseum vo Viedni. V mojom príspevku budem hľadať udržateľné teoretické stanovisko pre realizáciu hmatového a čuchového dizajnu (Tast- und Duftdesign), z čoho sa môže vyvinúť dialóg estetiky s „kreatívnosťou“.

Interdisciplinárne situovanie tohto projektu, k čomu sa ešte vrátim na záver príspevku, objasňuje aj stavbu mojej prednášky, ktorá sleduje dvojicu disciplín. Najskôr budem brať do úvahy tézu Ferdinanda Fellmanna, podľa ktorej závisí budúcnosť fenomenológie od jej novej podoby ako všeobecnej teórie médií. Potom predstavím zmyslovú antropológiu (Sensory Anthropology). Aj ona chápe zmysly ako „médiá“, hoci sama je voči fenomenológii kritická. A predsa, podľa môjho názoru, ponúkajú pojmy ako telo, dávanie zmyslu, mnohosť zmyslov a alterita styčné body pre možnú alianciu medzi zmyslovou antropológiou a fenomenológiou. Na záver na príklade z nášho projektu ukážem, v čom môže byť takáto aliancia v skutočnosti zmysluplná.

1. FENOMENOLÓGIA AKO TEÓRIA MÉDIÍ?

Ferdinand Fellmann sa vždy postará o prekvapenia. Po rozruchu, ktorý vzbudili dve interpretácie blízkosti fenomenológie a estetickej skúsenosti, a po dlhoročnej „zachádzke“ cez „symbolický pragmatizmus“ a cez filozofiu života, sa Fellmann v roku 2006 vrátil späť k fenomenologickým otázkam, avšak s novým pohľadom a provokatívnou tézou: fenomenológia sa musí najskôr zmeniť na všeobecnú štrukturálnu vedu a potom na všeobecnú filozofiu médií [3].

Nevyhnutnosť nanovo premyslieť fenomenológiu vyplýva podľa Fellmanna z jej slabých stránok, na ktoré upozorňovali v prvom rade „transatlantickí pozorovatelia“. Tie siahajú od absolútneho nároku na platnosť fenomenológie

a idey bezpredpokladovosti, ktoré sa ukázali ako neudržateľné, až po „svoju voľnú terminológiu“ a „okázalý štýl“ (tamže, 13). Nato, aby sme dedičstvo fenomenológie „zachránili a spravili pre dnešnú dobu podnetným“ (tamže, 21) – čo je Fellmannova hlavná požiadavka –, je potrebné fenomenológiu a predovšetkým Husserla „miestami čítať proti srsti“ (tamže, 15).

Cesta fenomenológie ako ontologizmu (povedané s Husserlom ako „vedy o životnom svete“, povedané s Heideggerom ako básnického myslenia bytia), podobne ako ani transcendentálna fenomenológia, nevedie podľa Fellmanna ďalej. Dejiny fenomenológie sa musia čítať skôr ako všeobecná filozofia médií. Podľa toho je u Husserla nielen fenomenalita, ale aj evidencia médiom (tamže, 68, 153 a nasl.). Ani fenomenálne vedomie by sa viac nechápalo ako „mentálne“, čo vedie, ako je známe, ne-fenomenológov k odsúdeniu fenomenológie ako istého mentalizmu alebo kognitivismu: „Ak pod médiom všeobecne rozumieme nositeľa významu, ktorého výkon spočíva v diferencovaní a členení bezprostredne daného, potom môžeme vedomiu vskutku prisúdiť mediálny status“ (tamže, 155). V tomto zmysle by vedomie bolo „prirodzeným a vnútorným médiom, ktoré je nadradené všetkým umelým a vonkajším médiám“ a „v ktorom sa veci predstavujú tak, ako sú“ (tamže). Tým sa, podľa Fellmanna, oslabí aj námietka voči fenomenológii ako druhu eskapizmu, ktorý vyzdvihuje zmysel možnosti. Naopak, fenomenológia je schopná starať sa prostredníctvom médií o „záchranu skutočnosti“ pred virtuálnou realitou, radikálnym konštruktivismom teórie vedy a neistotou.

Ako médiá možno čítať: Sartrovu subjektivitu, Heideggerovu štruktúru „ako“, pocity, v ktorých sa zakúšajú hodnoty (Scheler), príbehy (Geschichte), ktoré sa sprostredkovávajú medzi skutočnými udalosťami a možnými rozprávami (Schapp), a v neposlednom rade telo (Körper), a tým aj zmyslové orgány ako médium skúsenosti sveta (Merleau-Ponty). Takéto vysvetlenia predpokladajú rozšírenie pojmu médium o nové technologické médiá: „Médium je v sebe uzavretý syntaktický systém, ktorý cez svoje štruktúrovanie predstavuje niečo iné, ako je ono samo“ (tamže, 160). Fellmann si je úplne vedomý charakteru výzvy, ktorý má jeho prístup, keď píše: „Mediálne čítanie, ktoré je tu rozvrhnuté, môže naraziť na skepsu zo strany klasických fenomenológov“ (tamže, 173). A dodajme, že aj zo strany klasických teoretikov médií. Fellmann tieto námietky anticipuje tým, že o priblížení fenomenológie a vied o médiách argumentuje s McLuhanom: zakladateľ vedy o médiách v jednom rozhovore opísal médium ako vzťah medzi skrytým základom a správou (figúrou) a „presvetlenie“ (Durchschimmern) základu, respektíve „dianie svetliny“ (Vorgang der Lichtung) nenazval inak než fenomenológiou (tamže, 161).

2. VNÍMANIE AKO MÉDIUM

Fellmannovo nové vysvetlenie základných fenomenologických pojmov v smere mediality – hoci sa starostlivo odvoláva na citáty – nepôsobí vždy presvedčivo a dôrazne. Je prijateľné, keď sa týka vnímania a tela, avšak len za spomínaných podmienok, že sa pojem médiá/médium, ako ho chápu vedy o médiách, rozšíri. Pre mediálny charakter zmyslového vnímania existujú dokonca známe vzory, z ktorých najznámejší je Aristoteles, podľa ktorého „všetko vnímame cez médium“ ([1], 423 b, 129). Pri videní, počúvaní a čínení vône vedú médiá vzduch a vodu ako „medzitela“ (Zwischenkörper) (tamže, 423 a) k rozlíšeniu zmyslových orgánov, pri hmate však médium telo (Fleisch) splýva so zmyslovým orgánom (tamže, 423 b). Súhrnne povedané, pre Aristotela je samotný proces vnímania mediálny a zodpovedajúca antropológia je *ipso facto* filozofiou médií.

Samotný Fellmann sa nepridáva tejto tradícii, ktorá okrem toho nehrá veľkú úlohu ani vo filozofii médií ako etablovanej disciplíny. Tá k médiám totiž nepočíta zmyslovú biologickú výbavu človeka, ale len artefakty, ktoré slúžia ako komunikačný prostriedok na hromadné šírenie informácií. Do centra svojich záujmov kladie v menšej miere vnímanie ako „znášanie“ stimulov, povedané s Aristotelom (tamže, 424 a), alebo ako afikovanie, povedané s fenomenológmi, ale hlavne šírenie informácií.

Ak sa vrátíme k Fellmannovmu výkladu, je podľa môjho názoru vo viacerých ohľadoch vítaný vo vzťahu k estetike. Fenomenologická estetika sa v posledných rokoch zamerala takmer výlučne na umenie, presnejšie na tzv. „veľké umenie“, v neposlednom rade často na náboženské umenie alebo implicitne na recepciu umenia chápaného ako náhrada náboženstva. Tým zanedbávala podstatné oblasti, ako sú napríklad *populárna a materiálna kultúra*, umenia nových médií a virtualita, v neposlednom rade genetické umenie. Paralelne so vzdáľovaním fenomenológie od prírodných vied prebiehalo aj jej vzdáľovanie od praxe a kreatívneho priemyslu v prospech väčšinou kunsthistoricky založeného hermeneutického postoja. Rovnako ostávali vo fenomenológii do veľkej miery nepovšimnuté sociálne a politické dosahy tvorby v najširšom zmysle. Tým vznikla paradoxná situácia aj v oblasti zmyslového dizajnu. Dalo by sa očakávať, že fenomenológia vďaka analýzam vnímania a naladenia ponúkne skvelé predpoklady pre hodnotné príspevky v tejto oblasti. No teória zmyslového dizajnu vyzdvihuje skôr empirické skúmania v oblasti psychológie marketingu a zábavy (napríklad teória *Mood Management*) než filozofické, a nielen ešte fenomenologické teórie vnímania. V tomto ohľade sľubuje Fellmannova diagnóza možné znovuoobjavenie tak váhy fenomenológie, ktorá spočíva v jej

schopnosti a úlohe, ako aj fenomenologickej estetiky a v neposlednom rade zmyslového dizajnu. V konkrétnej otázke hmatového a čuchového dizajnu je však aliancia fenomenológie s vedou o médiách ako teóriou nových médií predsa len menej nápomocná, než by sa mohlo na prvý pohľad zdať. Dôvod toho spočíva v audiovizuálnom dôraze teórie médií, aj keď medzičasom sa realizovali práve experimenty simulácie hmatu, i-Smell-technológie a *edible interfaces*. Takýmto príkladom je evolučná teória komunikácie a kultúry Waltera Onga [14], ktorý rozdeľuje dejiny na tri epochy: po období „pre-literate orality“ nasleduje epocha „literacy“, ktorá bola formovaná písomno-vizuálne, a nakoniec vedie vláda elektronických médií v 20. storočí k druhej oralite. Celkovo podľa Onga vo fáze druhej orality vzniká „totálne senzórium“, ktoré obsahuje obrazy a texty, hlasy, zvuky a hudbu. Napriek výrazu „totálne senzórium“ však pritom ide znova len o audiovizuálne stimuly.

Okrem toho sa často namietajú, že nové médiá prispeli k od-skutočneniu bežne vnímaného. Samotný Fellmann vo svojich knihách *Fenomenológia a expresionizmus* a *Fenomenológia a estetická teória* porovnával fenomenologickú metódu s estetickým pohľadom ([4], [5]): obe dávajú skutočnosť do zátvoriek a neutralizujú ju, obe zdôrazňujú zmysel možnosti. O dvadsať rokov neskôr, na konci svojho skúmania fenomenológie, zaujíma Fellmann skôr postoj za „fenomenológiu ako záchranu skutočnosti“ pred virtuálnou realitou. Vysoko pritom oceňuje fenomenológiu, ktorá nahrádza „večné pravdy rozumu“ nedisponovateľnosťou daného, ktoré naráža na zmysly“ ([3], 177). Kvôli tejto úlohe, ktorú Fellmann ukladá fenomenológii, však bude musieť zvýrazniť práve skúsenosť tzv. „nižších zmyslov“.

V neposlednom rade by mohol Fellmannov výklad fenomenológie viesť k aliancii so sociálnymi a kultúrnymi vedami, a to prostredníctvom zdôraznenia symbolického charakteru psychických procesov. Fenomenológia by sa podľa neho mala rozlúčiť s tézou o bezprostrednom charaktere intencionality v prospech symbolického založenia skúsenosti v sociálnom a kultúrnom kóde. V tomto ohľade sa ani tzv. nová fenomenológia (s Hermannom Schmitzom) nedostala ďalej: „Akokoľvek pôsobivé sú opisy životných pocitov ako média sprístupnenia skutočnosti, predsa zotrúva, moderná fenomenológia ešte v predmodernom postoji. Nepozná, ako veľmi je v modernej kultúre medialita odkázaná na kódovanie a symboly. To platí práve aj pre telesnú skúsenosť, ktorá si nevystačí bez symbolických foriem“ ([3], 177).

Ferdinanda Fellmanna táto symbolika motivuje k tomu, aby objasnil vzťah medzi fenomenológiou a semiotikou. Vidí tu určitú komplementaritu, pokiaľ fenomenológia – inak než semiotika – zohľadňuje aj predjazykovú rovinu skúsenosti.

3. PRAKTIKY VNÍMANIA: ZMYSLOVÁ ANTROPOLÓGIA (SENORY ANTHROPOLOGY)

Ďalej sa vydáme iným smerom a budeme sa venovať symbolicko-mediálnemu charakteru vnímania v sociálnej antropológii. V posledných rokoch sa často hovorilo o *sensual turn*, dokonca o *sensorial revolution* v sociálnych a kultúrnych vedách ([7], [8]). Označuje sa tým rastúci záujem historikov, sociológov, antropológov, geografov a literárnych vedcov o tému zmyslovosti, ktorá si našla cestu najskôr hlavne do psychológie a neurobiológie. Zmysly však nie sú fyziologické reakcie na stimuly, a nie sú ani redukovateľné na individuálne vzťahy medzi subjektom a jeho objektom (k čomu sa prikláňajú posledné závery fenomenológov ako Husserl, Merleau-Ponty alebo Straus), ale sú práve spoločenskou a kultúrnou praxou.

Zmyslová antropológia alebo zmyslová etnografia bola založená v 80. a 90. rokoch ako reakcia na vládnucu textovú paradigmu v antropológii. Nadväzovala pritom skôr na empirické antropológické výskumy 50. a 60. rokov než na fyzickú antropológiu z konca 19. storočia tým, že metodicky praktizuje namiesto meraní „participujúce pociťovanie“ (*participant sensation*) a obsahovo sa nezameriava na vysvetlenia, ale na interpretáciu významov a použití (*meanings and uses*).

Vo vzťahu k fenomenológii sa zmyslová etnografia prejavuje kriticky voči fenomenologickým učeniam o vnímaní ako „asociálnych, bezkontextových modeloch „systémov vnímania““ založených na vlastnej skúsenosti a kultúrnom pôvode (ako príklad sa spomína Merleau-Ponty, [8], 50). Vo svojom výskumnom programe založenia zmyslovej antropológie videl David Howes v roku 1991 jej rozpracovanie v prvej fáze prostredníctvom všeobecných zmyslových modelov pre jednotlivé kultúry a až potom v skúmaní interindividuálnych diferencií v rámci tej istej kultúry. V tom sa odlišuje zmyslová antropológia ako empiricky induktívne založená sociálna veda od fenomenológie, ktorá vo svojom vlastnom pôvodnom programe snívala o založení všetkých empirických vied. Podľa názoru antropológov sa nezápadné zmyslové kultúry v nijakom prípade nedajú pochopiť ako prípady použitia všeobecných teórií vnímania, ale dajú sa rekonštruovať jedine prostredníctvom empirického vyčlenenia dát v oblasti indikovanej sociálnej praxe. Univerzálne vzory vysvetľovania – ako sú (pre ňu) napríklad fenomenologické – považuje za podozrivé. Zmyslové vnímanie vidí ako vzťah nielen medzi subjektom a svetom, ale rovnako aj medzi ľuďmi.

Napriek tejto divergencii medzi oboma disciplínami je podľa môjho názoru možné zblíženie minimálne v štyroch bodoch: 1. chápanie tela (*Körper*) ako živého tela (*Leib*) alebo *corps sentant*, 2. konštitúcia vnímania ako dávania zmyslu, 3. svety zmyslov (pluralita zmyslov) a 4. alterita.

1. (Živé) telo

Zmyslový obrat v sociálnych vedách sa všeobecne vysvetľoval ako protipohyb voči netelesnosti v konvenčnej vedeckej prevádzke. Toto smerovanie sa začalo okrem iných Michaelom Jacksonom, ktorý sa v jednom svojom článku z roku 1983 snažil uniknúť z dualistickej predstavy telo-duša, v ktorej je telo pasívnym nositeľom sociálnych nápisov [10]. Jackson vysvetľoval telo skôr ako psychosomatickú jednotu a prežívanú skutočnosť (*lived reality*), čím sa implicitne priblížil k fenomenologicky ponímanému (živému) telu ako psychofyzickej jednote a prežívanému telu. Preto Jacksona priťahujú metafory tela (ako to koniec koncov nie je neobvyklé ani vo fenomenológii, spomeňme Hermanna Schmitza), keď sa napríklad niekto cíti „vykorenený“ a „vrhnutý“ do krízových situácií, „stráca pôdu“ a „upadá“. Takéto skúsenosti nie sú pre Jacksona čistými metaforami v tom zmysle, že sa pocity prekladajú do výrazov vzťahujúcich sa na telo, ale v skutočnosti sú prežívané telesne a duševne *naraz*. Okrem toho predstavuje jednotu tela a duše sociálny habitus, praktizovaný zvyk, ktorý sa vytvára prostredníctvom stretnutia s blízkymi a predmetmi vo svete vytvorenom ľuďmi – inými slovami, vnímanie patrí k sociálnej praxi.

2. Konštitúcia zmyslu

V centre novej zmyslovej antropológie stojí hermeneutický prístup: pochopenie spôsobu, „akým je vnímaný svet a pripisovaný význam, alebo inak povedané „zakúšaný“ (sensed)“ ([8], XX). Zmyslové vnímanie je teda sociálnou praxou dávania zmyslu. Podľa Howesa sa význam blízkosti neprepožičiava zmyslom takpovediac zvonka, ale je zmyslom imanentný, čo smeruje k hlbšej identite medzi zmyslom a zmyslami, medzi zmysel dávať a zmyslovo zakúšať, medzi *to make sense* a *to sense*. Konštitúcia ako dávanie zmyslu je však podstatná aj pre fenomenologickú perspektívu. Antropológia zmyslov (*Anthropology of the senses*) neinterpretuje dávanie zmyslu transcendentálne, ale tak, že neexistuje žiaden „prirodzený“ stav ľudskej zmyslovosti. Zmysly sú od začiatku vložené do špecifických kultúrnych a sociálnych kódov. A naopak: myslenie a pamäť sú aj telesnými skúsenosťami.

Navyše zmyslová etnografia poníma pociťovanie ako najfundamentálnejšiu oblasť kultúrneho výrazu a explicitne ako *médium*, ktorým sú stelesnené (*enacted*) všetky spoločenské diela a praxe (tamže, XI). Aj ona vykladá médium – podobne ako Fellmann – omnoho širšie než vedy o médiách.

3. Mnohosť zmyslov

Zmyslová antropológia zaujíma výrazný postoj voči okulocentrizmu a logocentrizmu (západnej) vedeckej prevádzky. David Howes upozorňoval na

to, že prednosť videnia je znakom našej kultúry, ktorý sa bez reflexie v žiadnom prípade nedá preniesť na iné kultúry. Potvrdzujú to empirické výskumy nezápadných kultúr, ktoré sú založené napríklad na hmatach, počúvaní alebo somatickom pociťovaní všetkých foriem vnímania, myslenia a sociálnej organizácie ([11], 115).

V tomto zmysle sa David Howes pýta na pojem svetonázoru (*world-view*), na to do akej miery sa niektoré nezápadné kozmológie orientujú na iné modalities zmyslu než na videnie. Navyše uvažuje o tom, či by základnej pluralite zmyslov nemali zodpovedať aj viaceré druhy inteligencie, myslenia, pamäti a pozornosti, teda nie iba jedného typu, ako to postulujú psychológie [9]. To zároveň predpokladá, že samotný pojem zmyslovosti sa vysvetľuje inak: Len ak sa vysvetlia zmysly ako „spôsoby myslenia a poznania“ (*ways of thinking and knowing*), bude možné pochopiť kozmológie iných kultúr a ich uskutočňujúcu každodennú prax.

Hoci sa nová zmyslová antropológia v zásade nepýta na hierarchický poriadok zmyslov, poskytuje konkrétne príklady, ako sa tento poriadok zmyslov mení podľa spoločnosti. Okrem toho zdôrazňuje spolupôsobenie zmyslov, ktoré musia byť preskúmané v ich vzájomnom vplyve. Západní antropológovia sa pritom cítia pri kultivácii intermodálnej senzibility znevýhodnení vlastnou kultúrou, pretože sú zvyknutí poňmať zmysly ako špecifické a autonómne oblasti – ako svety zmyslov. Treba revidovať práve klasický systém umenia, podľa ktorého sú výtvarné umenia vizuálne a hudba čisto auditívna: v niektorých afrických kultúrach sa niektoré hudobné nástroje oceňujú skôr pre kmitanie, ktoré vyvolávajú (ako hmatové pociťovanie), než pre počuteľný zvuk, ktorý zo seba vydávajú.

Podľa kritéria jednoty v mnohosti boli súčasné teórie zmyslovej antropológie rozdelené do štyroch kategórií: Prvý smer je *vizualistický*, opiera sa o neuropsychologické dáta, aby obhájil univerzálnu prednosť videnia. Ďalší antropológovia naproti tomu vedome skúmajú *nevizuálnu* kultúru. Tento druhý smer je založený ako reakcia na dlhý monopol vizuality vo vedách, hoci by bolo rovnako jednostranné považovať videnie v nezápadných spoločnostiach jednoducho za bezvýznamné. Tretí smer antropológie zmyslov je *synestetický*, multisenzorický a vedome nasmerovaný proti redukcionizmu textovej paradigmy. Vzhľadom na špecifický charakter zmyslov tu možno opäť rozlišovať dve pozície: pre Lawrenceho Sullivana sprostredkujú všetky zmysly ten istý význam v multisenzorickej spoločenskej praxi a viaceré zmysly (napríklad pri rituáloch) sa používajú čisto z dôvodov mediálnej účinnosti, na posilnenie posolstva. David Howes naproti tomu spochybňuje ekvivalenciu zmyslov, ako aj ich harmonické dopĺňanie a zdôrazňuje, že zaujímavejšie

sú práve tie skúsenosti, pri ktorých zjavne vystupujú „rozpory“ medzi zmyslami. Nakoniec vo štvrtnej skupine sa antropológovia pridrižujú *tradičného psychologického výkladu* zmyslov, podľa ktorého je napríklad videnie objektívizujúce a prevládajúce, hmat predstavuje syntetický zmysel blízkosti, čuch disponuje najsilnejšou silou evokovania a pod. Výskumy týchto oblastí však viedli k prekvapujúcim odhaleniam, ako je napríklad to, že v niektorých spoločnostiach funguje hmat ako zmysel dialky, alebo že videnie farieb vzniká prostredníctvom syntetických procesov [2]. A rovnako nejednoznačne sa pri interkultúrnom porovnaní javia asociácie určitého zmyslu s rozumom alebo s emóciou.

Čo sa týka fenomenológie, aj ona argumentovala v prospech podstatnej mnohosti zmyslov, napríklad vtedy, ak sa vychádza z korelačného princípu, a to v tom zmysle, že každej modalite zmyslu zodpovedajú vlastné štruktúry (napríklad priestorová štruktúra u Strausa [15]). U Merleau-Pontyho konštituuje každý zmysel určitý malý svet vo veľkom svete, nie v zmysle porovnávania rozličných zmyslových svetov, ale tak, že každý zmysel špecifickým spôsobom otvára svet ako celok ([12], 256 a nasl.). Zároveň Merleau-Ponty vypracoval teoretické modely pre komunikáciu a spoluprácu (*co-fonctionnement*) medzi zmyslami ako synergie a pre uchopenie zmyslovej syntézy ako nie intelektuálneho výkonu (*acte spirituel*) (tamže, 266 a nasl.).

V neposlednom rade skúmanie cudzích kultúr ukazuje, že oblasť zmyslovosti v spoločnosti ďaleko presahuje umenia a sexualitu, prakticky „všetky oblasti života – od spoločenskej organizácie až po výmenné vzťahy a rituálnu komunikáciu – sú preniknuté zmyslovou praxou a hodnotami“ ([8], 48). Inými slovami zmyslový dizajn (Sensory Design) má omnoho širší potenciál utvárania každodenného života a mestského priestoru než umenie.

4. Alterita

Pre fenomenológiu je dôležité bádateľovo pochopenie uskutočneného konania alebo naladenia. Ako je známe, toto viedlo k privilegovaniu Ja a vcítania, respektíve k logike identity, a tým k oslabeniu etickej oblasti, proti čomu sa pokúšali pôsobiť Levinas a Waldenfels.

V antropológii teda nie je dôležitá etická, ale sociálna a kultúrna alterita s ohľadom na diferenciu medzi senzibilitou antropológa a skúmanej skupiny. Výskumy zdôrazňujú existenciu viacerých kultúrne podmienených zmyslových typov (Sensotypen), ktoré sa sústreďujú okolo určitej zmyslovej modalities (podľa Mallory Wober napríklad v severoamerickej kultúre prevláda vizualita, naopak v niektorých afrických kultúrach hmat, [16], 31 – 42). Zvlášť je otázne, ako môže vedec pochopiť a vysvetliť zmyslové zážitky inej

spoločnosti, ak je príslušná modalita zmyslov menej trénovaná v jeho vlastnej pôvodnej kultúre. To objasňuje, že kultúrni antropológovia sa určite nesmú opierať len o vlastné telesné skúsenosti, ale sú v podstate závislí od svojich informátorov a ich opisov.

ZÁVER

(Živé) telo, dávanie zmyslu, mnohosť zmyslov a alterita sú dôležitými pojmami aj pre náš výskumný projekt hmatového a čuchového dizajnu. Stratégie tohto dizajnu sa nedajú rozvíjať osamotene, na základe určitých techník, ale vyžadujú pochopenie toho, ako funguje príslušná modalita zmyslov na rozdiel od iných zmyslov a ktoré sociálne funkcie dizajn plní.

Vezmime si na záver príklad krajiny architektúry: ako by mohli fenomenologické a sociálno-antropologické perspektívy obohatiť teóriu a prax umenia? Takzvané záhrady hmatu a čuchu (*Tast- und Duftgärten*) boli zatiaľ vytvorené v dvoch podobách: buď ako súkromné *hedonistické* záhradky, teda takzvané „healing gardens“, v ktorých majiteľ/majiteľka záhrady väčšinou sleduje svoje hobby a *liečebná* funkcia záhrad (dosiahnutie duševnej rovnováhy) je založená eklekticky – od ekológie po Feng Šuej a aromaterapiu –, alebo ako inštitucionálne *terapeutické záhrady* pre pohyb alebo ergoterapiu na rehabilitačných klinikách, v nemocniciach a geriatrických centrách, vrátane záhrad pre slepých. Náš projekt však stojí na hypotéze, že hmatové a čuchové vlastnosti môžu byť použité nielen ako nástroje na zvýšenie kvality života, ale aj na posilnenie mestskej identity Viedne. V poslednom bode sa opieram o fenomenológiu architektúry, ktorá zdôrazňovala, že zmyslové kvality prepožičiavajú určitú identitu nejakému miestu, čím sa znovu objavila známa teória *genius loci* ([13], [6]). Materiály evokujú hodnoty a vytvárajú vlastné atmosféry. Cieľeným výberom stavebných materiálov (napríklad prostredníctvom akosti pôdy a vegetácie vo verejných voľných priestoroch) sa tak dá cez hmatové a čuchové dojmy spoluvytvoriť zmyslová identita mesta. Naša hypotéza k tomu pripája, že orientácia na lokálne podmienky, prípadne uprednostnenie miestnych rastlín môže posilňovať identitu miesta, a tým pôsobiť proti déja vu medzinárodných záhradných štýlov. Klimatické rozdiely síce nie sú regionálne také veľké, aby mohla Viedeň už tým získať jasnejší profil v porovnaní s inými stredoeurópskymi veľkomestami; ale domnievame sa, že ak nie sú určité rastliny typické pre (samotnú) Viedeň, predsa môžu byť ako také subjektívne vnímané buď vďaka kliše *popular culture*, alebo pre ich prítomnosť na miestach, ktoré silne vytvárajú identitu miesta – a tie sú spojené s dejinami mesta a so sociálnou praxou jej obyvateľstva ako predmetom sociálno-antropologických skúmaní. Od takéhoto spätného prepojenia fenomenológie vní-

mania na súčasné sociálne vedy sa očakáva vytvorenie nových aliancií, ktoré môžu podnietiť výskum týchto tém a odôvodniť zásahy v meste.

LITERATÚRA

- [1] ARISTOTELES: *Über die Seele*. Hamburg: Meiner Verlag 1995.
- [2] CLASSEN, C.: *Worlds of Sense. Exploring the Senses in History and across Cultures*. London and New York: Routledge 1993.
- [3] FELLMANN, F.: *Phänomenologie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2006.
- [4] FELLMANN, F.: *Phänomenologie und Expressionismus*. Freiburg i. Br.: Alber 1982.
- [5] FELLMANN, F.: *Phänomenologie als ästhetische Theorie*. Freiburg i. Br.: Alber 1989.
- [6] FRAMPTON, K.: *Grundlagen der Architektur. Studien zur Kultur des Tektonischen*. München: Oktagon 1993.
- [7] HOWES, D.: Charting the Sensorial Revolution. In: *Senses & Society*, vol. 1, issue 1, p. 113 – 128.
- [8] HOWES, D.: *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press 2003.
- [9] HOWES, D.: To summon all the senses. In: *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*.
- [10] JACKSON, M.: Knowledge of the body. In: *Man* 18, 1983, p. 327 – 345.
- [11] KEIL, CH. – FELD, S.: *Music Grooves: Essays and Dialogues*. Chicago: University of Chicago Press 1994.
- [12] MERLEAU-PONTY, M.: *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard 1945.
- [13] NORBERG-SCHULZ, CH.: *Genius loci. Landschaft, Lebensraum, Baukunst*. Stuttgart: Klett-Cotta 1982.
- [14] ONG, W. J.: *Orality and Literacy. The Technologization of the Word*. London: Methuen 1982.
- [15] STRAUS, E.: *Vom Sinn der Sinne: ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin: Springer 1956.
- [16] WOBER, M.: The Sensotype Hypotheses. In: HOWES, D. (ed.): *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press 1991, p. 31 – 42.

Z nemeckého originálu *Phänomenologie – Medientheorie – Anthropologie. Allianzen und Divergenzen* preložila Jaroslava Vydrová.

K roli technické inteligence v pojetí racionality u Jana Patočky

Význam a podoby racionality v „poevropské“ době

VLASTIMIL HÁLA

I. ÚVODEM

Patočkovy úvahy o problému vztahu člověka k technice, významu techniky pro něj, role technické inteligence v dnešním světě i povahy racionality, která je spjata s adekvátním vztahem člověka k technice a technické inteligence k technikou prostoupenému a formovanému světu, se odvíjejí v různých kontextech obsahových i dějinně-časových. Jde o vlastní úvahy i o reflexe jiných filosofů, zvl. Husserla a Heideggera. Zaměřím se na dva základní okruhy: 1. Na úvahy o povaze techniky jako takové; 2. O roli inteligence v „poevropské“, dnes bychom mohli říci „globální“ době a přiměřené podobě racionality v těchto souvislostech.

II. TECHNIKA VE FILOSOFICKÝCH SOUVISLOSTECH

Patočkovy úvahy o povaze techniky jsou inspirovány epochou vědeckotechnické revoluce, v níž má technika, technické ovládnutí světa „planetární“, mohli bychom též říci „globální“ ráz, a kdy se jako by vyjevuje její podstata komplexně. Patočka se věnoval dané problematice i v přednášce proslovené v roce 1973 na Filosofickém kongresu ve Varně s názvem *Nebezpečí technizace a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*. Patočka vychází zprvu z Husserla, pro něhož univerzální racionalizace, aritmetizace geometrie i matematizace všeho kvalitativního byly příznaky novodobé ztráty smyslu, který pod těmito technickými výkony spočívá. K němu se mělo dospět odhalením životního, resp. přirozeného světa a prostřednictvím tohoto „rekursu“ k postřehnutelným souvislostem smyslu ve výkonech transcendentální subjektivity ([13], 147 – 149).

Heideggerovu kritiku tohoto stanoviska Patočka shrnuje takto: „Rekurs ke světu našeho života je jako etapa rekursu k absolutní subjektivitě smyslu. plný, ale recurs k absolutní subjektivitě není dost radikální, aby dostal do svého zorného pole to „v“ člověku, co je zodpovědné za smysl, jasnost a pravdu“ ([13], 150). Patočka reprodukuje Heideggerovo stanovisko tak, že technika

sama má dějinnou povahu a věda je ve své bytnosti technikou, odhaluje to, co je, ale právě jako užítkovost, jako něco, co je k dispozici. Taková odhalenost, která vládne v bytostném jádře techniky, ztrácí odhalování samo, a uzavírá tak přístup k pravdě ([13], 151 – 152).

Patočka ve své přednášce z Varny nesleduje problém racionality v užším smyslu, nýbrž motiv povahy technického vztahu ke světu a potažmo k pravdě, kterou vědeckotechnické pojetí světa v uvedeném smyslu jakožto univerzální model vztahu k němu zakrývá. Tento dějinný proces pak podle něj není ani – na jedné straně – neosobně objektivní, ani – na straně druhé – není libovolný. Jak uvidíme, zároveň otevírá pro člověka i šanci. „Zdá se, že o takovýto vzmach, o takový obrat dějin, který není v lidské libovůli, ale také není nezávislý na pochopení a přijetí vlastní konečnosti, se jedná tam, kde se dnešní technický svět stává opravdu filosofickou otázkou“ ([13], 156). K tématu přednesenému na kongresu ve Varně se navrátil Patočka o rok později v textu *Nebezpečí technizace ve vědě u Edmunda Husserla a bytnost techniky jako nebezpečí u Martina Heideggera* ([13], 193 – 226).

V těchto textech Patočka chápe vztah člověka k technice především jako „setkání“ jejich „bytostných jader“. Zdůrazňuje, že pro Heideggera je technizace všech sfér života něčím, co je pro naši dobu typické v tomto smyslu, že „technizovaná věda“ se zaměřuje na kalkulovatelnost jsoucen, aby byl zajištěn potenciál jsoucen a hromadila se jeho působnost ([13], 203 – 207). Technika odhaluje to, co jest, jako „Gestell“, jako univerzální disponovatelnost jsoucnem ([13], 204). Tento přístup, resp. tento univerzální charakter odhalení, spočívá v tom, že technika je také odhalováním, děním pravdy, ale ač je odhalováním univerzálním, nepřipouští ani tušení o základu tohoto odhalování, jímž je bytí, které má dějinný charakter a není je možno převést na soubor jsoucen.

Tento způsob univerzálního odhalování, jímž je technika, má ale i pozitivní stránku: poprvé se člověk stává planetární bytostí, a je mu tak otevřena možnost k radikálnímu zamyšlení nad těmito klíčovými otázkami. Východiskem je podle Heideggera jednak – konkrétněji – umění, které tím, že nám otevírá jinou dimenzi vztahu ke jsoucnu, rozeznává v nás otevřenost vůči němu, jednak filosofická reflexe, „naslouchání“, „ponechání být“ a pod. V tomto kontextu je třeba také myslet nebezpečí technizace, myslet bytnost techniky a zároveň nesetrvávat v pasivitě, ale ani nepředbíhat ([13], 210 – 211).

Konkrétněji z politického hlediska Jan Patočka konstatuje, že v technickém ovládnutí světa byly podle něj v první půli 70. let obě tehdejší supervelmoci zajedno, i když tato jednota byla disharmonická a rozporuplná ([13], 158).

III. ROLE TECHNICKÉ INTELIGENCE; INTELIGENCE A RACIONALITA. TYP RACIONALITY PŘIMĚŘENÝ DOBĚ VĚDECKOTECHNICKÉ GLOBALIZACE

Jak známo, v globální epoše, která ke konci Patočkova života vznikala a již označil v jednom z textů jako dobou „poevropskou“, má rozhodující postavení informatika, kombinatorika a univerzální používání počítačů, kdy se věda stává „ústřední výrobní silou“ – případně „technovědou“ – připadá rozhodující role technické inteligenci ([12], 43). Tato nesporná faktická „vedoucí role“ náleží inteligenci v obou částech tehdejšího rozděleného světa. To vyvolává otázku po povaze racionality v „tehdejší“ přítomnosti (konec 60. let), jež má u Patočky i silné morální konotace.

Rozhodující role technické inteligence v globalizovaném světě je problémem i šancí z hlediska podoby, resp. typu racionality, která se v našem světě bude uplatňovat. V návaznosti na Kanta rozlišuje Patočka rozvažování (*Verstand*): v podstatě racionalitu analyticko-zkušenostního typu, a rozum (*Vernunft*), který má syntetizující charakter, vyznačuje se hledáním smyslu, a takto je i rozuměním a porozuměním ([7], 21). Tento motiv Patočka rozvíjí zejména v textech kolem roku 1968. Patočka transformoval kantovskou inspiraci v otázce povahy racionality v rozlišení rozumu pouze instrumentálního a rozumu, který rozumí sobě samému, je autonomní a má schopnost náhledu problematičnosti našeho vztahu k pravdě. Rozum v tomto výměru se vztahuje k mravnímu nároku ([12], 13 – 14; [7]). Rozum pak není jen souzení o tom, co je dáno, nýbrž je to i požadavek a „imperativ“ ([12], 23). Člověk jako příslušník inteligence, „mající“ nús, je tak otevřen morální dimenzi jsoucná, otevírá se mu nerelativnost, absolutnost morálního požadavku ([12], 43 – 44). Přitom je zajímavé, že Patočka tehdy viděl v socialismu, ne ovšem v jeho faktických podobách, vyšší stupeň racionality než v kapitalismu ([12], 35). Zde byl zcela v souladu se stanoviskem neortodoxně marxistických autorů druhé půle 60. let.

K tomuto *kantovskému* motivu ovšem přistupuje v Patočkově mnohovrstevném myšlení i motiv *platónský*, rozvíjený zvláště v *Kacířských esejích*, byť se Patočka snaží udržet platonismus v „negativním“ pojetí. Patočkou postulovaný postoj technické inteligence je v této optice vlastně organickým navázáním na pojetí „polis“ jako projekce duše, o kterou má odpovědně pečovat každý člověk. Odpovědnost za individuální duši se takto – vlastně v obecném smyslu platónským způsobem, neboť u Platóna je společenské uspořádání do značné míry projekcí „strukturace duše“ – promítá do odpovědnosti za obec, která ovšem v naší „poevropské“, dnes bychom mohli říci globalizované, době má celosvětový rozměr.

Odpovědnost je ovšem nemyslitelná bez svobody. Patočka patřil k myslitelům, kteří jako před ním Kant a po něm Habermas spojovali racionalitu s moralitou. Už tedy mravní aspekt racionality úzce souvisí se svěbytnou zkušeností svobody a takto s existenciálním motivem transcendence. Zkušenost svobody je zkušenost, která „nás má“. Je to neuspokojení v daném a senzualním ([11], 37 – 38) a zároveň zkušenost transcendence, resp. její „ryzí apel“, jenž je „za“ vším předmětným: zkušenost svobody je zkušenost celkovosti ([11], 42 – 43). Patočka vidí problém jakoby i z druhé strany, když tvrdí, že „transcendence je konečná“ a že i odhalené bytí je bytím konečným, a takto i dějinným, resp. konečným bytím transcendence ([11], 159 – 162).

Patočkovu pojetí lidské existence „schvaluje vládu, kterou člověk zavádí nad předmětným jsoucnem“ ([11], 57). Lidské bytí ve světě, jak říká Patočka ve shodě se Schelerem, vykazuje ve svém pobytu ve světě historičnost i zápas o nadčasové a věčné ([11], 58). Náš globalizovaný svět, jehož součástí je i Evropa, by takto měl šanci být doménou nového univerzalizmu, v němž by byl uchován a rozvinut právě ten základ, na němž podle J. Patočky stojí Evropa. Jaký by to měl být univerzalizmus, tu otázku Patočka konkrétněji nezodpovídá, ale z kontextu je nepochybné, že by měl překračovat model technovědy jako univerzální manipulativní model vztahu člověka ke světu. Zde se otevírá prostor pro úlohu inteligence, zvláště technické.

Patočka vkládal do filosofie a intelektuálů hodně; v dnešní době znějí jeho úvahy silně idealisticky. V textech zabývajících se kontextem působení inteligence ve společnosti se zaměřuje na pozitivní možnosti vedení společnosti „majiteli rozumu“ ([12], 21) t. j. inteligencí, (zde výslovně nerozlišenou v „intelektuály“ a „duchovní lidi“ ani nespécifikovanou jako „technická“). Jak už bylo naznačeno, není zcela jasné, jaká konkrétnější konsekvence by měla být vyvozena z role inteligence jako „majitelů rozumu“ v určité roli v konkrétních podmínkách našeho globalizovaného světa. Když Patočka hovořil ke konci života o „hrdinech naší doby“, k příslušníkům – mohli bychom říci – „technické inteligence“ patřil jen jeden: A. Sacharov (vedle filosofů Heideggera a Sartra a spisovatele Solženicyna). Když o něm hovoří jako o reprezentantu „kajících se jaderných fyziků“, bylo by možno říci, že mluví o jejich uvědomění si „odpovědnosti za kontext“, totiž uvědomění si vědeckého úsilí v naší globální době spíše ve smyslu stažení se z aktivní podpory technizace světa a reflexe tohoto stavu. „Vidí nad slunce jasněji, že všechny projekty společenského dneška, všechny politické konstelace, situace, kombinace jsou nepoměrné k tomu, co má v rukou technika, již směšně mocní tohoto světa se domnívají moci rozkazovat“ ([13], 188). Tito smysl své práce reflektující fyzici se zasvětili „podzemním božstvům“. Podobně jako v případě „solidarity

otřesených“ z *Kacířských esejů*, do nichž by Sacharovův případ asi patřil, neposkytuje podle mého názoru tento postoj dosti konkrétní „návod“ chování se a vztahování se ke konkrétním problémům, z nichž k těm z Patočkovy doby přibýly dnes další.

Otázka přiměřené podoby racionality pro naši dobu je nesmírně obtížná a ukazuje se jako aktuální nejen u Patočky. Patočkovu úsilí o uchopení problému racionality a nalezení její přiměřené podoby, o překročení pouze kalkulující, empiricky nebo pozitivisticky orientované racionality, má pendant i v postojích jiných filosofů, např. u mnoha duchovně, resp. ekologicky orientovaných filosofů. Např. ve své kritice především analytického a empirického, mohli bychom říci „pozitivistického“ (ovšem v širším smyslu), poznání je Patočka v silné koincidenci s některými pokusy na poli ekologicky motivované nebo přímo ekologicky profilované filosofie; jako příklady by zde mohli sloužit německý filosof částečně italského původu V. Hösle nebo americký filosof polského původu H. Skolimowski, kteří kritizují separaci hodnot, resp. smyslu, a poznání v moderním myšlení. Samozřejmě, Heideggerovo naznačení možnosti „jiného myšlení“ z pozdního období nebo pokusy postmodernistických filosofů jsou ještě radikálnější.

IV. FILOSOF JAKO „DUCHOVNÍ ČLOVĚK“

Problému racionality se dotýká Patočka zase v jiném, dosti specifickém kontextu, v rozlišení intelektuála a duchovního člověka. Patočka proslovil přednášku *Duchovní člověk a intelektuál* v roce 1975, tedy 2 roky před svou smrtí [6]. Motiv „duchovního člověka“ je inspirován bezprostředně Platónem a jeho vztahem k sofistům, kteří „prodávají“ své vědomosti, pracují se „zdáním“ věcí a stojí na předpokladu samozřejmosti světa. V Platónovi a „jeho“ Sókratovi vidí naopak Patočka inspirátora takového filosofického postoje, který vychází z nesamozřejmosti a zároveň chápe vědění jako něco, co je spjata s mravní povinností a co vylučuje instrumentalitu a služebnost ([6], 3). Patočkovu pojetí „duchovního člověka“ souvisí s myšlenkou solidarity otřesených z *Kacířských esejí*.

ZÁVĚREM

Patočkovy úvahy spočívají na akceptování heideggerovské ontologické difference; bytí je v ní pojato jako dějinně působící, skrývajících se i odhalujících základ veškerých tematizovatelných jsoucen. O bytí ovšem v důsledku toho nelze říci nic určitějšího. Z toho také podle mě vyplývá ráz Patočkových reflexí: zatímco teoreticky jde o velmi radikální a spekulativní uchopení problému, naznačení praktické konsekvence se mi zdá příliš neurčité a velmi obecné.

Kladu si otázku, zda také právě v tomto myšlenkovém východisku nespočívá neschopnost těch politiků-filosofů, kteří byli Patočkou inspirováni (např. V. Havel a P. Pithart), zaujmout jiné zásadní stanovisko ke konkrétním problémům univerzálně technicky ovládaného, dnes globálního světa, než k nim zaujímají např. pragmatičtí politici.

Další otevřenou otázkou, kterou nám Patočka ponechal k přemýšlení, je konkretizace rozumu rozumějícího sobě samému a organicky spjatému s moralitou, resp. mravní stránkou. Co se dále týče role technické inteligence v dnešní společnosti, vidíme situaci dnes jistě podstatně střízlivěji než tomu bylo v 60. a 70. letech. Inteligence je zapojena do cílů velkých nadnárodních institucí a podniků, do cílů, jejichž širší smysl může jen odhadovat. Pokud se intelektuál na základě rozumové reflexe a s morálním vědomím chce vyjadřovat k záležitostem, jež jsou podstatné pro profil naší doby a její směřování, sotva je jeho hlas vnímán jako něco více než obecný apel. Otázkou je, co by konkrétněji měl „majitel rozumu“, zvláště neinstrumentálního, spjatého s mravními imperativy, v daných chvílích dělat. Nepodceňuje se v tomto typu myšlení významnost konkrétněji politického zaměření a postojů lidí, jež nejsou řešitelné rekurem k dichotomii rozumu pouze analytického, empirického a kalkulujícího na jedné straně, a rozumu spjatého s moralitou? Je mravnější, resp. morálnější, být např. pro instalaci amerického radaru, nebo proti? Na bázi Patočkových názorů nelze podobné otázky rozřešit. Něco obdobného lze říci o tom, jaký by měl být vztah „majitele rozumu“ k takovým palčivým problémům, jako je „růst růstu“, problémy euthanasie či rozvoj atomových zbraní.

Lze se obecněji tázat, zda se má intelektuál „stáhnout ze souvislosti“, se kterou nesouhlasí, nebo zda se má snažit budovat opět i nyní něco jako „paralelní polis“. Má varovat nebo předkládat pozitivní alternativy? Poskytuje ještě i demokratická společnost s parlamentním systémem, ale i dalekosáhlou kontrolou „diskurzivního prostoru“, jakým je např. televize, nějakou možnost vyjádření? Nejsou Patočkovy představy přespříliš vázány na stav totalitně ovládané společnosti, kde intelektuál jakoby suploval úkoly politických institucí a svobodného tisku? Na tyto otázky mám odpovědi stejně málo určité jako Habermas s Derridou na problém terorismu.

LITERATURA

- [1] BASS, L.: K výročí Charty 77. Moje setkání s Patočkou. In: *Revue Prostor*, 2001, č. 52, s. 131 – 137.
- [2] BĚLOHRADSKÝ, V.: Inspirující a opuštěná Charta 77 jako filozofický problém. In: *Právo*, 15. 3., 17. Salon, č. 63.

- [3] PATOČKA, J.: *Co lze očekávat od Charty 77*. Internetová verze.
- [4] PATOČKA, J.: *Česká vzdělanost v Evropě*. Praha: Václav Petr 1939.
- [5] PATOČKA, J.: *Čím je a čím není Charta 77*. Internetová verze.
- [6] PATOČKA, J.: *Duchovní člověk a intelektuál*. Archiv článků z let 1990 – 1995. Internetová verze.
- [7] PATOČKA, J.: *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny 1992.
- [8] PATOČKA, J.: Filosofické předpoklady praktické činnosti. In: *Edvard Beneš: Filofof a státník*. Praha: L. Mazáč 1937, s. 7 – 40.
- [9] PATOČKA, J.: Humanismus Edvarda Beneše. In: *Kritický měsíčník*. 9, 1948, č. 15, s. 329 – 334.
- [10] PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia 1990.
- [11] PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*. Praha, Československý spisovatel 1990.
- [12] PATOČKA, J.: *O smysl dneška: Devět kapitol o problémech světových i českých*. Praha: Mladá fronta 1969.
- [13] PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. K vyd. připravili I. Chvatík a P. Kouba. Praha: Oikumené 2002.
- [14] PATOČKA, J.: *Prirodzený svet a fenomenológia*. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Bratislava 1967, s. 27 – 70.
- [15] PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Ústřední nakladatelství a knihkupectví učitelstva československého, J. Rašín 1936.
- [16] PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel 1992.
- [17] PATOČKA, J.: *Tři studie o Masarykovi*. Ed. I. Chvatík, P. Kouba. Praha 1991.
- [18] SCHELER, M.: *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig: Verlag der Weissen Berger 1917.
- [19] ZUMR, J. (interview): K filosofovým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech. In: *Filosofický časopis* 15, 1967, č. 5, s. 585 – 598.

Mobilná komunikácia a porozumenie

JANA TOMAŠOVIČOVÁ

Situácia azda nikdy nebola taká vhodná na vedenie vzájomnej komunikácie ako dnes. Prostredníctvom mobilných a internetových sietí sme stále v spojení, on-line, kedykoľvek pripravení začať alebo nadviazať na prebiehajúci rozhovor, prijať alebo odoslať správu, informovať sa o aktuálnom spoločenskom dianí, doplniť si informácie v preferovanej oblasti, prideliť alebo skontrolovať plnenie úloh. Pochvaľujeme si najmä rýchlosť, s akou všetko dokážeme zariadiť a dosiahnuť požadovaný výsledok.

Napriek tomu sa ukazuje, že to, čo prostredníctvom stále rýchlejšej a dokonalejšej techniky získavame, je množstvo správ a informácií, v ktorých sa prestávame orientovať, ktorým prestávame rozumieť. Naše vnímanie sa štandardizuje, nekriticky kopírujeme vzory podsúvané médiami a podľa nich si vytvárame sprostredkovaný obraz skutočnosti. Nemecký filozof Wolfgang Iser hovorí, že v záplave najrôznejších vnemov a podnetov sa nevyhnutne stráca naša schopnosť vnímať, pociťovať, rozlišovať. Zostávame slepí a otupení voči mnohým impulzom, lebo ich nevieme a nestíhame adekvátne spracovať. A tak mnohé, často práve i to dôležité, prehliadame ([17], 46 – 49).

Dielo Martina Heideggera je okrem nastolenia vážnej ontologickej problematiky zaujímavé aj tým, že v ňom možno sledovať dve línie, ktoré nám pomáhajú poodkryť pozadie toho, prečo dnes napriek rozšíreným mobilným a internetovým sieťam nemožno jednoznačne hovoriť o prehĺbení porozumenia, ale skôr naopak. Jednu líniu predstavuje Heideggerovo rozpracovanie hermeneutickej problematiky. Ide o jeho interpretáciu rozumenia v *Bytí a čase* (1927), najmä o naznačený odklon od tzv. hermeneutického „ako“ k apofantickému „ako“. Na pozadí takto naznačenej zmeny je možné vnímať dnešné zaplavenie útržkovitými informáciami bez hlbšieho kontextu.

Druhú líniu tvoria Heideggerove úvahy z neskoršieho obdobia, v ktorom sa problémami techniky explicitne zaoberá a poukazuje nielen na jej dosiahnuté planetárne rozmery, ale najmä na nebezpečenstvo, ktoré sa ohlasuje pri skúmaní samotnej podstaty techniky. Obe línie nás privádzajú k otázke, či je

možné popri dominantnom technickom, predmetnom prístupe k svetu vytvárať priestor aj pre hľadanie porozumenia.

ROZUMENIE AKO SPÔSOB BYTIA POBYTU

Heidegger sa pri svojej interpretácii rozumenia v *Bytí a čase* najskôr vyrovnáva s metodologickým výkladom rozumenia, ktorý odkazuje k W. Diltheyovi a ktorý Heidegger považuje za sekundárny. Dilthey sa koncom 19. storočia, v čase rozvíjajúcich sa prírodných vied, pokúsil obhájiť autonómne postavenie pre duchovné vedy. Podľa neho majú byť tiež prísne metodologicky vedené, avšak na základe rešpektovania rozdielu medzi prírodou a ľudským svetom v nich nemožno aplikovať tú istú metódu ako v prírodných vedách. Zámerom napr. historických duchovných vied nie je vysvetliť konkrétny jav ako prípad všeobecnejšieho pravidla, ale porozumieť jeho jedinečnosti a zvláštnosti. Takto sa u Diltheya, najmä v jeho skoršom období, stalo rozumenie špecifickým postupom duchovných vied.

Heidegger svoje úvahy o rozumení nerozvíja z tejto epistemologickej perspektívy, ale *rozumenie* ňuho predstavuje jeden zo základných spôsobov bytia pobytu. Svoju interpretáciu začína v ontickej rovine, kde „niečomu rozumieť“ znamená vedieť, ako to zvládnuť, ako na to, poradiť si s tým ([5], 170). Ide skôr o praktické vyznanie sa v niečom ako o špeciálnu metódu poznania. V ontologickej rovine je potom to, čomu rozumieme, čo sme schopní zvládnuť, bytie pobytu.

„Pobyt je,“ ako hovorí Heidegger, „vždy tým, čím môže byť,“ je „bytím možností“¹ ([5], 171). Rozumieť pre pobyt znamená zvládnuť svoje bytie tak, že sa vyrovnáva so svojimi možnosťami, učí sa medzi nimi vyberať. Keďže mu záleží na vlastnom bytí, otvára si cestu k svetu, je vždy už vo svete, v dôverne známom, kde sa stretáva s vecami pri praktickom zaobchádzaní, aj s inými pri opatere a staraní sa o nich. Toto pobývanie vo svete spolu s inými charakterizuje ako sieť významnosti, ktorú tvoria dva typy väzieb. Primárna je väzba „kvôli čomu“ (Worum-willen...), v ktorej je obsiahnutá základná snaha pobytu porozumieť svojim možnostiam. Ona odkazuje na celok dostatočnosti, ktorý je upevňovaný druhým typom väzieb medzi príručnými súcna-

¹ Heidegger rozlišuje možnosť ako kategoriálne určenie a možnosť ako existenciál. Možnosť vo sfére výskytového súcna je niečo menej ako skutočnosť či nevyhnutnosť, pretože možné je to, čo „ešte nie je skutočné a nikdy nie je nutné“ ([5], 171). Vo sfére pobytu je možnosť zasa práve tým najpôvodnejším, ontologickým určením pobytu. K fakticite pobytu, k tomu, „že je“, patrí aj určenie, „že môže byť“. Pobyt je tak svojou „fakticky otvorenou možnosťou“, teda v určitých možnostiach sa už ocitol, tie musí prevziať a ďalšie rozvrhne.

pomocou štruktúry „na to a na to“ (etwas, um zu...). Vedieť rozlíšiť, na čo sú veci vhodné, užitočné a na čo nevhodné, škodlivé, je isté porozumenie. Pôvodne teda pobyt nežije dištancovane voči svetu, ale vo vzájomnej viazanosti. Rozumenie predstavuje existenciál, vďaka ktorému sa vo svete vždy nejakovo vyznáme.

Toto rozumenie sa odohráva spontánne. Rozvinutím rozumenia, v ktorom si ono osvojuje, objaňuje to, čomu rozumie, je *výklad*. Heidegger svojím rozpracovaním výkladu obracia klasický hermeneutický postup, v ktorom výklad slúžil ako sprostredkovateľ rozumenia. Ak sme niečomu nerozumeli, výklad nám mal vec priblížiť, osvetliť. Pre Heideggera je primárne práve rozumenie a úlohou výkladu je „rozpracovať možnosti, ktoré sú rozumením rozvrhnuté“ ([5], 176).

V každodennom živí nám odkazujú veci na to, „na čo“ sa hodia. Akékoľvek ďalšie zlepšovanie, dopĺňanie, obstarávanie súcna potom uskutočňujeme tak, že už rozumieme tomuto odkrytému celku. Pohybujeme sa v ňom s istou ľahkosťou, vieme, čo kam patrí, čo je „na čo“ vhodné. Nie vždy sú však prostriedky poruke. Môžu byť poškodené, alebo nám môžu chýbať, či prekážať, stáť v ceste. Práve vtedy sa otvára priestor pre výklad, ktorý má navrátiť pôvodné spontánne rozumenie, objasniť „ako čo“ máme súcno chápať. Výklad však podobne ako rozumenie nemusí byť nevyhnutne spojený s artikuláciou. Stačí opraviť pokazené koleso, vymeniť nevhodný nástroj, jednoducho vrátiť vec do modu, z ktorého bude opätovne spontánne zrozumiteľná.

Podľa Heideggera má vzťah medzi rozumením a výkladom charakter hermeneutického kruhu. „Každý výklad, ktorý má zjednať porozumenie, musí už vykladanému rozumieť“ ([5], 180). Praktický výklad sa vždy odohráva na pozadí istého pred-porozumenia, dopredu odkrytého celku dostatočnosti. V širšom zmysle to znamená prijať skutočnosť, že k svetu pristupujeme nie z nulovej, ahistorickej pozície, ale s istým pred-porozumením, ktoré môže výklad prostredníctvom kontaktu s novou skutočnosťou ďalej sprehľadňovať.²

ODKLON OD HERMENEUTICKÉHO „AKO“

Rozumenie aj výklad majú rovnakú základnú štruktúru – odkryť „niečo ako niečo“, teda odkryť nejakú vec „ako“ vhodnú na niečo. Toto hermeneutické „ako“ odhaľuje svet ako sieť významových súvislostí, v ktorom sa nás veci

² Prijatím hermeneutického kruhu síce nemožno dosiahnuť prísnosť prírodovedného poznania, ale riešením by nebola ani snaha z tohto kruhu vystúpiť. Skôr je rozhodujúce „správnym spôsobom do neho vstúpiť“ ([5], 181), teda uvedomiť si hermeneutické pozadie, v ktorom sa nachádzame.

týkajú, navzájom na seba odkazujú, a preto predchádza čisto teoretickému pohľadu na svet.

Prístup k svetu bez štruktúry „ako“ je spojený so zmenou nášho postoja. Otvára cestu k tomu, čo Heidegger tematizuje ako *výpoveď*. Výpoveď je odvodeným modom výkladu, je poznačená istou základnou modifikáciou. Zatiaľ čo výklad sprehľadnil „niečo ako niečo“ na základe odomknutého celku dostatočnosti, dochádza pri výpovedi k zahaleniu tohto celku, pôvodu. Výpoveď vytesnila príručnosť do úzadia a na veci si všíma len jej výskytovosť. „To, s čím sme mali dočinenia ako s príručným, sa stáva tým, o čom pojednáva ukazujúca výpoveď“ ([5], 185). Ide o posun zo sveta významových súvislostí do sveta vyskytujúcich sa objektívnych entít, kde sa pôvodné hermeneutické „ako“ rozumejúceho výkladu mení na apofantické „ako“ výpovede ([5], 186).

Vo svete sa, samozrejme, pohybujeme aj prostredníctvom vypovedania o ňom, nakoniec reč tvorí ďalší podstatný štruktúrny moment pobytu. Heideggerova intencia teda nie je zameraná proti reči. Skôr s istou dávkou naliehavosti a predvídavosti upozorňuje na možnosť zúženia, redukovania výpovede na čistú logickú konštrukciu, ku ktorej dochádza nivelizáciou celku významových súvislostí. Bez neho zostávame obklopení čistými tvrdeniami.

V mnohom to pripomína súčasnú situáciu, keď sa človek cíti zaplavený stále prichádzajúcimi útržkovitými informáciami bez hlbšieho porozumenia. Preberáme ich len ako správy, izolované tvrdenia, obaly bez obsahu, pretože sme stratili niť, ktorá by ich spájala so širším kontextom, pôvodnou skúsenosťou, na základe ktorej by sme im mohli porozumieť. Na chvíľu nás síce zaujmú, ale rýchlo sa vytratia, stanú sa pre nás irelevantné, pretože sú vystriedané ďalšou témou, novou udalosťou. Keďže nemáme čas na dôslednejšie premyslenie naznačeného, na odkrývanie pôvodných koreňov, začína nás informačná presýtenosť unavovať, vedie k necitlivosti. To, čo Heidegger pomenoval ako zmenu hermeneutického „ako“ na apofantické „ako“, dnes zažívame v podobe prijímania a odosielania správ, kde fungujeme ako telefónna ústredňa, ktorej je umožnené čo-to počuť, vidieť, ale bez osobnej účasti, bez vnútorného zasiahnutia, bez rozumejúceho rozšírenia celku významnosti. Ten zostal zastretý a my sme konfrontovaní s vytrhnutými podnetmi, ktorých neosobný charakter nás nemôže vyprovokovať ku skutočnej angažovanosti, aktivite. Azda aj preto sa hlasnejšie hovorí o ľahostajnosti, nečinnosti, apatii súčasného človeka.

Situácia je však ešte o niečo komplikovanejšia, ako sa nám na prvý pohľad zdá. Moderné médiá sa totiž predsá len snažia vyhovieť našej požiadavke a vytvárajú istý „celok významnosti“. Na základe dopredu vyslovených objednávok

rôznych záujmových a spoločenských skupín, podľa cielene motivovaných potrieb a požiadaviek trhu konštruujú istú ilúziu zmysuplného celku, do ktorého sa snažia zakomponovať inak izolované udalosti a podnety. Vzniká umelo vytvorená, namodelovaná realita, ktorej úlohou je udržať dojem, že je obrazom skutočnosti akoby z priameho prenosu, hoci je iba simuláciou, ktorá nechce byť žiadnym obrazom, nanajvýš sa na niečo podobá.

TECHNICKÉ ODKRÝVANIE SVETA

V Heideggerovom diele z polovice minulého storočia možno nájsť upozornenia, ktoré pod drobnohľadom sledujú aj toto úskalie modernej techniky. Už vo svojej dobe si všimol, že problémom nie je technika ako taká, ale technický, predmetný spôsob odkrývania sveta. Zostavuje taký obraz skutočnosti, ktorý zodpovedá našim dopredu stanoveným požiadavkám a dopytu.

Heidegger v práci *Die Frage nach der Technik* (1953) (uvažovanie o technike bolo motivované aj dielami E. Jüngera *Die totale Mobilmachung*, 1930, a *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, 1932) najskôr problematizuje bežnú predstavu, podľa ktorej je technika vnímaná len ako prostriedok na dosiahnutie našich cieľov a uľahčenie práce. Potrebujeme ju len primeraným spôsobom zvládnuť, dostať pod kontrolu a vedieť jej rozkazať, aby sa nám nevymkla z rúk. Toto tzv. inštrumentálne určenie techniky Heidegger síce nepopiera, no podľa neho nezachytáva ešte samotnú podstatu techniky. Aj na základe etymologických rozborov si všíma, že slová technika a poetika majú rovnaký pôvod v gréckom *techné*, preto je v koreni obidvoch slov prítomný odkaz na odkrývanie. Avšak zatiaľ čo poetické, básnické odhaľovanie sveta možno chápať ako odkrývanie v zmysle vynášania zo skrytosti do neskrytosti (*her-vor-bringen*), je technické odkrývanie skôr vymáhaním, vyzývaním (*heraus-fordern*).

Technika podľa Heideggera potom odkrýva svet tak, že vymáha od prírody, aby nám poskytla svoju energiu či materiál, ktorý by sme mohli ihneď využiť na svoje účely, prípadne ho uskladniť do zásoby pre neskoršie použitie. Odhaľuje prírodu ako pohotovú zásobu energie, ktorá nám je kedykoľvek k dispozícii. Takéto odkrývanie sveta nadobúda charakter neustáleho vymáhania (*Heraus-forderung*). Výsledkom niekoľkonásobného objednávania je sústava zásob (*Bestand*), v ktorej všetko doteraz získané na seba odkazuje, nadväzuje, vzájomne sa podmieňuje, len aby slúžilo zasa pre ďalšie potreby.

Heidegger svoje nahliadnutie posúva ešte ďalej, keď hovorí, že technické odkrývanie sveta je špecifické v tom, že nám ukazuje zo sveta iba to, čo sme si dopredu objednali, odpovedá nám len na tie otázky, ktoré sme prírode položili. Predstavuje ju ako mechanizmus fungujúci podľa ľudských potrieb. Celé

technické odkrývanie sveta, ktoré sa pohybuje po vopred naprogramovaných dráhach, nakoniec označil ako zostava (Ge-stell), v ktorej sú veci zostavené, predstavené, ukázané len tak, ako boli objednané. „Gestell znamená to, čo zhromažďuje všetky stelen³, ktoré človeka stavajú do pozoru a požadujú od neho, aby skutočné odkrýval na spôsob objednatelnej sústavy zásob pripravenej na použitie“ ([8], 20). Z tohto pohľadu už technika nie je len nevinnou súčasťou nášho života, ale podstatným spôsobom formuje a ovplyvňuje naše videnie sveta.

ZÁVER

V práci som sledovala dve inšpirácie, ktoré pochádzajú z myslenia Martina Heideggera. Heidegger si pri rozpracovaní rozumenia ako jedného zo základných spôsobov bytia pobytu všimol, že pobyt na základe vzťahov, ktoré nadväzuje so spolupobytom pri staraní sa oňho a väzieb, ktoré vytvára s príručným súcnom pri jeho obstarávaní, tvorí a upevňuje sieť významových súvislostí. Každé ďalšie odkrývanie súcna predstavuje rozšírenie alebo prehĺbenie tejto siete. Na jej pozadí sa pobyt orientuje vo svete vždy už s istým porozumením. Avšak zmenou prístupu k svetu, keď namiesto praktického zaobchádzania prevládne teoretický postoj, je sieť významnosti odsunutá do úzadia a do popredia sa dostávajú izolované, len k sebe odkazujúce výpovede, ktorým veľmi ťažko rozumieme v širšom kontexte.

Táto niť Heideggerovho uvažovania ponúka možný interpretačný kľúč dnešným reflexiám, v ktorých by sme chceli porozumieť tomu, prečo sme napriek početnejším informačným zdrojom konfrontovaní skôr s neschopnosťou rozumieť než s prehĺbením porozumenia. Túto medzeru v rozumení sa namiesto nás snažia veľmi rýchlo a prezieravo vyplniť moderné médiá, ktoré umelo konštruujú ilúziu zmysluplného celku, aby vytvorili dojem zrozumiteľnosti inak útržkovitých informácií. Nebezpečenstvo týchto simulácií možno vybadať aj pod vplyvom pozoruhodnej Heideggerovej analýzy techniky z jeho neskoršieho obdobia. Upozorňuje v nej, že technický spôsob odkrývania sveta je nebezpečný vtedy, ak sa stane jediným či dominantným. Ak svet pozostáva pre nás len z cielene objednaných simulovaných systémov, ak ukazuje len to, čo chceme vidieť, nikdy nemôže, napriek prvotnému zdaniu, nahradiť celok významových súvislostí odkrývajúci sa pri dôvernom, rozumejúcom pobývaní vo svete. Aj preto napriek moderným technickým médiám väčšinou nedosahujeme očakávané hlbšie porozumenie sebe, iným či okolitému

³ Stellen – vymáhať, zhotoviť, sem postaviť, predviesť, predstaviť.

svetu, lebo zväčša len pridávame nové informácie do vykonštruovanej sústavy, pričom celok významnosti naďalej zostáva zatlačený v úzadí.

Na problém technického videnia sveta upozorňovali viacerí myslitelia, pričom sa zhodujú najmä na tom, že im primárne nejde o kritiku samotnej techniky, ale skôr o kritiku spôsobu myslenia, ktoré v technickom svete prestáva byť slobodné, spontánne a nevie prekročiť automaticky fungujúce mechanizmy, v ktorých sa formovalo. Preto aj naša túžba po porozumení zostáva zväčša nenaplnená, lebo technické súradnice odkrývania vedú mimo sféru dôverne známeho.

LITERATÚRA

- [1] BAUDRILLARD, J.: Praecessio simulacrorum. In: *Host*, 1996, č. 6, s. 3 – 28.
- [2] FIGAL, G. – GANDER, H.-H. (ed.): *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*. Band 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 2005.
- [3] GADAMER, H.-G.: *Problém dějinného vědomí*. Praha: Filosofia 1994.
- [4] GRONDIN, J.: *Úvod do hermeneutiky*. Praha: OIKOYMENH 1997.
- [5] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH 1996.
- [6] HEIDEGGER, M.: *Die Technik und die Kehre*. 2. Aufl. Pfullingen 1962.
- [7] HEIDEGGER, M.: Věk obrazu světa. In: *Orientace*, roč. IV, 1969, č. 5, s. 59 – 65, č. 6, s. 47 – 51.
- [8] HEIDEGGER, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH 2004.
- [9] KOSÍK, A.: *Pospojovaný svět*. Praha: Prostor 1997.
- [10] LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty*. Praha: Prostor 2001.
- [11] MICHÁLEK, J. (ed.): *Údiv a zdrženlivost*. Praha: OIKOYMENH 1999.
- [12] MYERSON, G.: *Heidegger, Habermas a mobilní telefon*. Praha: Triton 2003.
- [13] NOVOSÁD, F.: *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa 1995.
- [14] PATOČKA, J.: *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: OIKOYMENH 1993.
- [15] POSTMAN, N.: *Ubavit se k smrti*. Praha: Mladá fronta 1999.
- [16] TRAWNY, P.: *Martin Heidegger*. Frankfurt/New York: Campus Verlag 2003.
- [17] WELSCH, W.: *Estetické myslenie*. Bratislava: Archa 1993.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0168/08.

Domov, svet a hviezdna obloha podľa Jaromíra Daněka

JOZEF SIVÁK

1. ÚVOD

Problém domova je fenomenologická téma par excellence a nemohol sa jej vyhnúť ani filozof prirodzeného sveta J. Patočka, ktorého dvojité jubileum sme si v roku 2007 pripomenuli. Priamo či nepriamo ovplyvnil aj ďalších českých fenomenológov, spomedzi ktorých by som si zvlášť chcel všimnúť J. Daněka, emeritovaného profesora Lavalovej univerzity v Québecu,¹ a to tým viac, že v českých i slovenských filozofických príručkách niet o ňom ani zmienky.²

Daněk je nielen čitateľom a prekladateľom Patočku,³ ale mal možnosť vniknúť hlbšie do Husserlovej fenomenológie aj vďaka pobytu v Husserlovom archíve v Lovani ako aj štúdiu medzitým vydannej Husserlovej pozostalosti, ku ktorej Patočka už nemohol mať prístup. Výsledkom tohto záujmu o fenomenológiu je monografia *Hviezdna obloha a horizont domova. Kozmológia a monadológia človeka*, taktiež u nás prakticky neznáma [2]. Daněk, ktorý vyšiel z logiky, je aj dobrým znalcom Komenského, Leibniza, Kanta,⁴ čo sa v monografii takisto prejavilo.

2. HĽADANIE DOMOVA

Daněk vychádza z ľudského života, kladúc si otázku, ako sa tento život integruje do „všečasového sveta“, ktorý je synonymom nekonečného vesmíru. Lenže

život uzavretý v prirodzených hraniciach toto pozadie ignoruje. Možno, pýta sa autor, pokladať tento vesmír za domov človeka od samého začiatku?⁵ A vôbec, celé dejiny ľudstva sú podľa neho poznačené hľadaním domova: od individuálnych domovov cez domovy komunit až po domovy pre celé ľudstvo. Otázku domova načim položiť univerzálne, aj keď ide o život jednotlivca.

Aj keď sa každý rodí do sveta, uspokojuje v ňom svoje potreby, cíti sa bezpečný, čím už hľadá svoj domov, nepokračuje vždy v tomto hľadaní, uzatvárajúc sa do seba. „Naproti tomu,“ píše Daněk, „iné životy, otvorené svojej pravde, berúc na seba riziko zodpovednosti voči sebe samým a kontinuálnemu sledu zrodení a znovuzrodení, identifikujú sa voči všetkým svojim horizontom, chcú naplniť svoje prítomno vo svojom prístupí k bytiu sveta, s vedomím svojich svetových koreňov“ ([2], 3). Tento svetový domov osebe a pre seba uniká nielen prírodným, ale aj spoločenským vedám. Lebo univerzálnym poriadkom bytia sveta je kozmos. Človek, predtým, než nájde svoj domov, ho už má v možnosti, a to v kozme.⁶

Rozdiel medzi obsahujúcim svetom a obsiahnutým súcnom v ňom je rovnako neprekonateľný ako Bytie samo. Myšlienku tohto rozdielu mám vopred už v rovine jednoduchej percepcie: s jednotlivosťou vnímam viac než ju, a to horizont, ktorý ju obklopuje. No tento horizont, keďže nie je vnímaný, musí byť predpokladaný. Nie je možné ho odvodiť od vnímania: zostáva, aj keď vnímanie prestane. Samotný horizont je neaktuálny, či len čiastočne aktuálny. Z toho istého dôvodu, podľa Daněka, kým horizont vecí je tematický, horizont sveta je netematický.⁷ To, čo sa povedalo o percepčnom poli, ešte viac platí o totálnom (kozmicom) horizonte, t. j. o celku sveta, ktorý je neviditeľný. Slovo horizont je už v názve Daněkovej práce. Problémy života, dejín a pod. sa majú podľa neho objasňovať z hľadiska subjektívno-objektívneho integrálna, ktorým sú hviezdy a domov. „Filozofia, ktorá sa poníma vo svojej fundatívnej (*fondative*) autonómii ako radikálne autokritické myslenie v horizonte sveta, berie na seba zodpovednosť za angažovanie (sa), počnúc prvými, absolútnymi a všečasovými oblasťami života na svete. Prítomno svetového domova je filozofická téma aktuálnosti *sub specie aeternitatis*“ ([2], 8).

¹ Ako absolvent UK v Prahe predtým, než emigroval v roku 1968 do Kanady, pracoval v Prahe, Prešove a Innsbrucku.

² Platí to najmä o *Slovníku českých filozofů* (Brno 1998), v ktorom sú inak skoro všetci slovenskí filozofi, ale aj o *Filosofickom slovníku* (Olomouc 2002).

³ Preložil spolu s belgickým filozofom H. Declèvom *Prirodzený svet ako filozofický problém* (Le monde naturel comme problème philosophique, Haag, 1968, *Phaenomenologica* 68).

⁴ Keď som mal možnosť sa s ním aj osobne stretnúť pri príležitosti konania 27. kongresu Združenia frankofónnych filozofických spoločností (Association des Sociétés de Philosophie de Langue française, ASPLF), ešte viedol seminár o Kantovi.

⁵ „Svet vo svojej kozmickej dimenzii samozrejme netvorí pre historické ľudstvo domov vzdialených otvorení a vnútorných priblížení“ ([2], 2).

⁶ „Kozmos, možný domov“ je názov 4. a pokračujúcej 5. kapitoly Daněkovej práce.

⁷ V Patočkovej terminológii skôr pred-intencionálny než intencionálny: „*Horizont nie je intencia, ktorá môže byť naplnená*. Horizont je vždy rovnako celistvý, mení sa len jeho vzťah k tomu, čo stojí pred horizontom ako pozadím“ ([3], 44).

Tak sa dostávame k druhému, vnútornému pólu vzťahu k svetu, svetovosti, ktorým je život na svete ako jedna z podôb bytia vo svete, ktorým Daněk začína.⁸

3. BYTIE-VO-SVETE

Štruktúra materiálneho obsahu sveta je závislá od nejakého subjektu.⁹ Človek vo svete ako „bytie-vo-svete“ je tak druhým veľkým fenoménom, ktorý si zaslúži byť analyzovaný zvlášť. Tento prechod k spytovaniu druhého termínu vzťahu (človek) však neznamena opustenie celku sveta, ktorý neprestáva zasahovať do života skrz spojenia a odkazy.

Tým, že „človek žije vo svete a nielen v niektorom z jeho kútov, všetky črty človeka sú určované svetovými koreňmi“ ([2], 7). Svetový je aj kontext filozofie. Na druhej strane subjektivita vo svete má do činenia s druhými subjektivitami a s nekonečnom. „Pojem *subjectum mundanum* smeruje ďalej než odpovedajúci realistický pojem. Práve skrz ideálne štruktúry sympatie a antipatie prežíva človek skúšky existencie a berie na seba solitérne a sociálne angažované rozhodnutia, pričom ho osvetľuje jeho vlastný svet domova a hviezd“ ([2], 36). Ľudská realita ako autonómna realita tak má dve vrstvy: osvietenú a fenomenálnu. „Osvietená vrstva, kde bytie-idea môže prijať kognitívny zásah, je prostredie, v ktorom sa človek nachádza, spoznáva tvárou pravde. Fenomenálna vrstva naznačuje *duchovnú funkciu* vo svete: od Platónových čias sa spytovanie bytia a jeho seba-zjavovania otvára bez prestania. Duchovná alebo ľudská funkcia je život so svojimi cieľmi a svojím vedením“ ([2], 42).

Nezainteresovaného diváka niet, ale možno hovoriť s Patočkom o divákovi zainteresovanom na nezainteresovanosti, ktorú zahŕňa záujem o bytie na svete či o bytie vo svete, záujem, ktorý je v základe reflektovaného súcna, teda jástva a napokon človeka. Tiež niet takej pozície ducha, ktorá by nebola zároveň pozíciou vo svete: „... cesta ducha je cesta k sebe cez svet“ ([5], 168).

Podľa Daněkovej terminológie sa korelácia Rozumu a Bytia ako „ontologický fenomén“ odohráva vnútri „kozmickej totality“ a mysliteľov, ktorí ju chcú pochopiť, nazýva „kozmonautmi Rozumu“. Už hovorenie o planetárnom živote znamená odkazovanie na kozmos. Podľa vzoru Husserla navrhne dokonca novú eidetickú vedu, „racionálnu kozmonautiku“, ktorá

⁸ Svedčí o tom aj názov 1. kapitoly: *Domov, filozofický problém bytia vo svete*. Toto „bytie-v“ je však užho vždy tematizované na pozadí bytia sveta a nekonečného vesmíru. Hľadanie zmyslu svojho pobytu na svete je hľadaním domova v horizonte dialav (porov. [2], 12).

⁹ Pravda, nielen štruktúra, ale celé bytie: „Bytie sa otvára tomu, kto ho dokáže pochopiť – je to teda bytie-idea – a završiť ho vo svojej slobode“ ([2], 45).

„smeruje k harmonickým otvoreniam pravdy a bytia; možnosti pravdivého bytia sú možnosťami duchovnosti bytia, *samobytia (auto-être)*. Všetky spytovania sveta sa vracajú k platónskej téme duchovných možností majúcich svoju vlastnú realitu, ktorej je ľudstvo inherentné: táto kozmická imanencia je duchovná. Duchovnosť bytia je aktuálne a možné ľudstvo v nekonečne otvorenom horizonte poznávajúcich a prakticky v pravde konajúcich subjektív“ ([2], 26 – 27).

Tak ako Patočkovu bytie-na-svete znamená viac než dialektický či formálny vzťah, tak aj Daněkovo bytie-vo-svete je vzťah štruktúrovaný a komplexný a rovnako mu možno pripísať tri základné dimenzie: objektovú, časovú a náladovú.

a) *Objektová dimenzia*: „svet-domov“ – „cudzí svet“

Táto prvá dimenzia predstavuje vzťah napätia medzi svetom domova a svetom cudzoty, vzťah, ktorý Daňek umiestňuje do rámca tej istej „intersubjektívnej podstaty“ a ktorý prebieha medzi centrom a perifériou sveta, konečnom a nekonečnom, známym a neznámym, blízkym a vzdialeným. Ide o možnosti, ktoré sa podľa Patočku predsa len uskutočňujú: „... cudzia horská divoká krajina, púšť, more, neznáme obrovské mestá, technické zázraky, ľudské mraveniská, večné laby a snehy... kozmický priestor. ... Vždy je tu však polarita toho, kde patrí a čo je podstatne blízke na rozdiel od toho, čo je *aktuálne* blízke a podstatne ďaleké, cudzie, takže svet je bytostne rozštiepený na toto vlastné a cudzie“ ([3], 42 – 43).

Podľa Daněka však podstatne vzdialené neznamena nedosiahnuteľné: „*Hviezdy* sú vzdialené jednotky, ktoré treba priviesť... k charakteristikám blízkych, susedských charakteristík vlastných blízkym veciam ľudského sveta. Základom možnej skúsenosti je vnútorný horizont intuícií, ktoré konštitujú nebeské jednotky tak, ako sú samé, v noetickom modeli, kde sa javia ako „keby som tam ,bol‘ ako keby som tam bol trasponovaný myslenými subjektívno-objektívnymi kinestézami, pričom si zachovávam svoje perceptive a aperceptívne výkony... sú predmetmi možnej skúsenosti a potom konštitutívnym založením odcudzenia, predmetmi pre prax objavov kozmickej orientácie“ ([2], 252).¹⁰

¹⁰ Druhým termínom vnútorného vzťahu je zem, v ktorej má vedomie ontické korene. „Preto je pozemské prítomno centrom všetkých aperceptívnych prítomien, svoj čas prežívame pod hviezdny nebom a naše prítomno je prítomno hviezd. ... Univerzálna časovosť imanentného prítomna dovoľuje pokladať jednotlivý život za centrum planetárnej a kozmickej priestorovosti, ako aj merať všeobecnú prijateľnosť bytia“ ([2], 252).

Samotnému rozboru domova predchádza u Daněka projekt architektúry bytia a sveta pozostávajúci z architektúry vrstiev a architektúry záujmov. Prvá je vrstva bezprostrednej prírodnej prístupnosti; druhou je vrstva pôvodnej bezprostrednej prístupnosti, kde sa objavujú prvé vzdialenosti a skutočnosti so svojimi priestorovočasovými súradnicami, avšak druhí ostávajú neprístupní; tretou je fundovaná, aperceptívna a aprezentatívna vrstva, kde sa vzdialenosti zväčšujú, avšak poznanie univerza vyžaduje sprostredkovanie druhých; štvrtou je vrstva reálnej a ideálnej indeterminácie, v ktorej sú predmety prístupné cez abstraktné vedy a technika sa z planetárnej stáva medziplanetárnou. Až architektúra záujmov ako „korelát imanentného priestorovo-časového dištancovania“ je architektúrou vlastnou domovu.

Odstupňovanie domova je užho vymedzené spomínanou architektúrou záujmov: „... najskôr sa zaujímate o svoj rodný dom, o svoju dedinu, potom naše záujmy prekračujú miesta detstva (zóna krátkych vzdialeností) a začíname sa zaujímať o *svoj* širší región-domov: krajina pôvodu, vlasť, náš kontinent a náš segment hviezdnej oblohy, svet ciest, politických a kultúrnych udalostí, ktoré si našli miesto vnútri srdca“ ([2], 246).

Daněk si kladie navyše otázku „radikálnej možnosti“ domova. „Možno sa treba znova vrátiť k *ideálu* sveta odkazom na jeho čiru možnosť: nejde o to, pýta sa, aby sme definovali *radikálnu možnosť* domova, ktorou disponuje človek vo svete, rovnako ako o radikálnu možnosť inherentnú svetu – ideu pozemského centra ochrany?“ ([2], 252)¹¹ Pokiaľ ide ešte o Zem, táto, hoci sa od čias Kopernikovej konceptualizácie pohybuje, v „*pôvodnej intuícii*“ sa nepohybuje, pričom pohyb ako aj nepohyb odkazujú len na ňu ([2], 256).¹² Metodická meditácia o zemi privedie Daněka k myšlienke „filozofickej archeológie“, výrazu, ktorý by bol býval použil Husserl, keby už nebol obsadený inou vedeckou disciplínou.¹³

Opak domova cudzota má popri základnom delení na ľudskú a mimoľudskú tiež svoje odstupňovanie a svoju typológiu: cudzie krajiny, mravy

¹¹ Porov. ([2], 258). V tejto ideálnej perspektíve je Zem „popredím kozmu“.

¹² Náš autor pokračuje: „Telesá v zemskom priestore vstupujú do horizontu možného pohybu: prítomno kauzálnych podmienok pre pohyb každého pozemského (a kozmického) telesa je apriórna zložka univerzálnej pravdy sveta. No v pozemskej *fýsis* nie sú pohyb a absencia pohybu absolútnymi určeniami: zastavenie pohybu je relatívne a v uvedení do pohybu rezonuje prvok nepohybu“ ([2], 256).

¹³ „Čo sa týka obyvateľov zeme, ide o vykopanie skrytých imanentných-predmetov-zmyslov (*objets-sens-immanents*), ktoré sú dané, pevné a završené ako skúsenostný svet prírody a toho, čo je od tejto prírody odvodené: svet daný tradíciou“ ([2], 258).

a povolania; živá príroda; šialenstvo; zvierá ([3], 75).¹⁴ „Nepochopiteľnosť“ exotiky nie je absolútna, ale druhom možného pochopenia. Toto pochopenie však nemôže vyústiť do celkového prevzatia cudzieho spôsobu života, ak sa nechceme vzdať svojho predchádzajúceho vlastného.

V porovnaní s domácim je však cudzie menej jednoznačné: „... jeho konštitutívny význam pochádza z meta-aprezentácie sústredenej okolo ľudských tiel spadajúcich od materiálneho sveta, substrátov autonómnej spirituality; jeho význam tiež pochádza z viacerých modifikácií pochádzajúcich z priestorovo-časového existenciálneho a etického dištancovania, vrátane sociálnych, kultúrnych a jazykových rozdielov, ale aj z emocionálneho, fiktívneho dištancovania, jednoducho predpokladaného predsudkami či fixovaného tradíciou hypotéz a podozrievaní“ ([2], 248 – 249).¹⁵

b) Časová dimenzia

Táto druhá dimenzia, ktorej sme sa už inak dotkli, umožňuje skúmanie spôsobu bytia nejakého súcna, skúmanie, ktoré spočíva v určení časového rázu, ktorý mu je vlastný, na jednej strane a vzhľadom na špecifiká času a časovosti na druhej strane. Napríklad abstraktné predmetnosti sú nečasové a konkrétne sú časové v zmysle objektívneho času. Kladie sa tak otázka prechodu od kozmického k ľudskému času.¹⁶ Lebo časová dimenzia je zvlášť bohatá v rovine sveta nášho domova. V nadväznosti na Patočku „čas je pre nás jednotná oblasť toho, čo prešlo, práve je a príde, a v každej z týchto oblastí sa rysujú určité artikulácie. Minulosť, prítomnosť a budúcnosť obopínajú všetky funkcie nášho života a našich zamestnaní a udávajú im takt“ ([3], 76). V súvislosti s Husserlom však privilegium patrí modu prítomnosti: „Všetky časové módy prechádzajú totálnou simultánnosťou prítomna. Podstatné jadro fenomenálneho prítomna sa mení na minulé prítomno a na budúce prítomno toho istého sveta simultánných prítomien. Identita sveta sa potvrdzuje, keď ostáva v samom centre časovania, vďaka jej jednotnej a všejednotnej funkcii“ ([2], 53). Čas je „frázovaný“ v závislosti od subjektov a udalostí. V postupnosti generácií je čas napríklad artikulovaný historicky, podľa tradícií a napriek

¹⁴ Tieto problémy sa dnes znova vracajú pod slovami: akulturácia, inkulturácia a právna aproximácia.

¹⁵ „Cudzie“ je príležitosťou na overenie našich vlastných skúseností a zvyklostí. Na druhej strane, pokračuje Daněk, ani používanie posesív ako „môj“, „moji“, „náš“ (domov, vlasť, priatelia atď.) nie je ušetrené rôznych historických interpretácií majúciach za následok nejednu drámu či tragédiu.

¹⁶ V Daněkovej koncepcii ľudské časovanie a ľudské priestorovanie predstavujú stupne už bytia sveta.

jestvovaniu generačných konfliktov, ktoré sprevádzajú zápasy za slobodu a hľadanie domova.¹⁷

Historickosť je inak podstatnou črtou ľudskej existencie tým, že v nej predstavuje to, čo je neurčené, nezavŕšené. „Človek svoje bytie nemá hotové ako kameň, zviera alebo boh. Či to už eo ipso znamená, že si ho dáva sám, alebo či je to hlbší proces samotného bytia, ktorý ho používa a ním sa uskutočňuje, sú dve možnosti interpretácie slobody... dve základné možnosti človeka – existovať ‚historicky‘ (mať faktickú históriu, vzťahovať sa k vlastnej minulosti jej popieraním alebo zadržovaním) a existovať ‚nehistoricky‘ (minulosť nepopierať, ale sa identifikovať s ňou, opakovať ju vo večnom návrate rovnakého) – sú obidve možnosti historickej bytosti...“ ([3], 41). Patočka spresňuje, že „históriu“, „historický“ tu treba brať v ontologickom zmysle. Tento ontologický rozmer s vyústením historicity do transhistoricity nemej akcentuje aj náš vybraný spolubesedník: „Onto-epistémické a onto-etické rozšírenie sféry prístupových minulých, súčasných a budúcich prítomien znamená prístup k identickému svetu, ktorý poznačuje stávanie historického ľudstva a transhistorické stávanie možno iného ľudstva“ ([2], 54). Tiež možno hovoriť o čase prírody, živočícha, ktoré sú omnoho chudobnejšie z dôvodu ich slabej artikulácie. A objektívno-prírodný čas je bez artikulácie, je to len jednoduchá postupnosť. Naproti tomu Pôvodný čas nie je séria okamihov, ktoré by bolo možné zobraziť priamkou. Je to čas, ktorý zavádza poriadok a podmieňuje všetky udalosti vo svete. A je to tiež časový horizont, ktorý je základom každej horizontovosti.¹⁸

Keďže podrobnejší výklad fenomenológie času nie je naším zámerom a ani tu niet na to miesto, dodajme ešte, že Daněk je nasledovníkom svojich dvoch predchodcov Husserla a Patočku v tom, že povie: „*Stávanie* je konti-

¹⁷ „Brutálna realita zápasov za oslobodenie a za slobodu, dramatický príchod svetového domova naplňajú okruh hodnôt integrovaných subjektivitou. Z toho plynú sociokultúrne, vedecké, etické a metafyzické interpretácie pominutých životov, ktoré sa večne vrývajú do mramoru bytia ako integrujúce časti súčasných a budúcich správ“ ([2], 59 – 60).

¹⁸ Tu možno uviesť ďalší dôkaz husserlovskej alúry Daněkovho výkladu: „Subjektivita sa *substanciálne* charakterizuje svojím horizontom prítomna, ktoré je prístupné a korelatívne s projekciou prístupovej horizontovosti k minulosti a k budúcnosti, majúť svoje retencionálne, anticipatívne a projektívne zóny totality ľudského sveta. *Aktualita prítomna*... je logicky naplnený a úplný prístup k pravde predmetov, ktoré pretrvávajú a ktoré menia svoju kozmickú vzťahovosť. Táto aktualita má vždy pred sebou stávanie originálnych evidentností, ktoré sa dávajú ako všeobecná štruktúra prístupnosti k (*au monde*) svetu a prístupnosti sveta (*du monde*)... Štruktúra prístupov je apriórna idea absolútnej určenosti priestorovo-časového sveta nášho života“ ([2], 54 – 55).

nuitná architektonika časových vrstiev prítomna. *Stávanie* sveta je subjektívny prístup k jeho identite, ktorá sa voči kontinuálnym modifikáciám svetovej fenomenality potvrdzuje skrz to isté transsubjektívne a transobjektívne jadro. Je to svet neprázdnych subjektívnych anticipácií: región regiónov pre budúce naplnenia univerzálnej subjektivity, idea možných domovov“ ([2], 53).

Čas tak sprevádza všetky naše akcie a všetky naše akty idúce od vnímania k transcendentálnej subjektivite. V tomto zmysle ponúka aj vážny argument proti senzualizmu: „... samotné zmyslové dátum je možné až na podklade časového horizontu, teda extrasenzuálnej štruktúry“ ([3], 41).

c) *Náladová dimenzia*

Táto tretia dimenzia bytia-vo-svete je úzko spojená s predchádzajúcimi. Naše nálady dávajú nášmu okoliu zvláštne zafarbenie. Napríklad taká spomienka v nás vyvoláva isté dispozície, ktoré sa premietajú aj na náš okolitý svet. Jestvuje celý rebríček afektívnych stavov, ktorý charakterizuje každý život. A sú nálady, ktoré nás brzdia v našich funkciách, a to bez toho, aby bolo možné hovoriť o nejakom výlučnom alebo špecifickom určovaní. „... aj v najväčšej zatrpknutosti možno liezť po horách a dolinách, i v nej prechádza život momentmi uspokojenia, a naopak každá radosť je obklopená horizontom bolesti a trpkosti“ ([2], 77).

Iné nálady zas môžu uvoľniť tvorivú energiu tým, že jej poskytnú nejaký cieľ, *telos*. V týchto náladách „sa vzťahujeme k celku života a sveta, vždy v nich žije údiv nad celkom, akési predtematické pochopenie faktu bytia na svete“ ([2], 78). Je to teda v konečnom dôsledku charakter vzťahu k tomuto celku, ktorý nás privádza do takého či onakého afektívneho stavu.

Kozmológ Daněk si všíma najmä tieto vplyvy nekonečnosti a „transcendentálnej kauzality“,¹⁹ ktoré pomáhajú jednotlivcovi nielen prekonať pocit zatrpknutosti zo svojej konečnosti, ktorá je daňou za individualizáciu, ale aj „čeliť tajomstvu transcendencie začiatkov a koncov života“. Lebo podľa neho celok a nekonečnosť sú konkrétne – konkrétne *a priori* zahŕňa aj možnú skúsenosť – zatiaľ čo konečnosť je „abstraktná“. Konečnosť okolitého sveta, napíše, je ontická štruktúra – formálny aspekt – života, jeho abstraktná pravda a teda predpravda univerza ako opravdivé nekonečno: totalita racionálnych a predracionálnych momentov, „období bdenia a spánku, ako aj zabúdania, pozitívnych a negatívnych záväzkov v živote, zrodení, početných prejavov k tomuto životu, ale aj ľahostajnosti, mŕtvych, vzbúr proti životu, interrupcií a samovrážd. Život, nech ide o individuálnu osobu alebo komunitu, nesie

¹⁹ Husserl, ako aj Ricoeur by ho tu poopravili, použijúc vhodnejší termín „motivácia“.

v sebe limity individuálnych osudov, ktoré predznačujú rytmus a kozmický poriadok zrodení, úmrtí a znovuzrodení; celá konečnosť je preniknutá iterativitou jednotlivého a večnosťou ‚habitualít‘ skrz konkrétne genézy Ja, večnosťou základných etických hodnôt, sociálnych formácií a nezmazateľných individuálnych rozhodnutí“ ([2], 243).

Podľa Patočku nálady ako niečo „dynamické“ umožňujú prechod k ďalšiemu veľkému fenoménu, ktorým je pohyb. Tento pohyb má svoju logiku, ktorá je základom kozmického poriadku bytia sveta, povedal by zas Daněk. Pohyb jestvuje najskôr v možnosti.

4. KOZMOS AKO „MOŽNÝ DOMOV“

Vzájomná reciprocita medzi človekom a svetom sa tak objavuje v rovine pohybu. Človek je situovaný vo svete práve ako bytosť, ktorá sa pohybuje. Pohyb je spôsob, ktorým Bytie zjavuje súcno a vládne nad každou jednotlivosťou. Interpretácia života ako pohybu tiež súvisí s problémom praxe (*praxis*), ktorý nedáva filozofom spať už od čias Kanta až dodnes. *Praxis* v pregnantnom zmysle je zainteresovaná tak na bytí, ako aj na spôsobe bytia súcna. Tiež je vždy záležitosťou nejakého subjektu, ktorý je jedine schopný byť „nielen pre seba, ale aj pre veci“.

To, že pohyb je ďalej spojený s telesnosťou, už netreba zvlášť dokazovať. Telesnosť/telovosť je základom ľudskej transcencie. Aj Husserl musel napokon uznať, že telesnosť neprestala byť súčasťou „transcendentálnej subjektivity“. Z genetického hľadiska však existencia nie je jednoducho vtelená, ale je vtelená preto, lebo je pohybom.²⁰ Uchopiť existenciu len na základe predchádzajúceho trojičného pojmu časovosti tiež nestačí. Sám Patočka v závislosti od toho, ktorý moment z troch časových modov existencie sa vyzdvihne, dospeje k tomu-ktorému základnému pohybu: napríklad ak sa položí dôraz na to, čo už bolo, pohyb smerom do budúcnosti bude mať sklon k pasivite. A inšpirovaný Heideggerom navrhne vlastnú typológiu, ba teóriu pohybov, ktorá ho preslávi.²¹ Aj keď táto Patočková koncepcia pohybu Daněka zvlášť nezaujala, odpovedajú jej akoby v kontrapunkte jeho úrovne uvedomenia sveta.

²⁰ Toto spresnenie, ktoré je zároveň posunom voči statickému chápaniu existencie u Merleau-Pontyho, pochádza od jedného z najlepších znalcov Patočkovho diela na Západe R. Barbarasa ([1], 370).

²¹ Sú to, pripomeňme, nasledujúce pohyby: 1. pohyb ukotvenia; 2. pohyb reprodukcie alebo vitálny pohyb; 3. pohyb pravdy alebo sebazískavania sebazvdaním. Každý z týchto pohybov sa ešte delí na celkové, čiastočné a jednotlivé pohyby.

Praktické uvedomenie sveta. – Orientovaná a telesná akcia implikuje nielen referenta v zmysle opory, ale aj referenta v zmysle zdroja či moci. Je to už spomínaná Zem, ktorú možno pokladať za prvého nehybného referenta každého pohybu a za moc.

Prv než môžeme robiť čokoľvek, treba prijať a pred prijatím treba byť prijatý svetom tým, že sa narodíme a staneme bytosťou a bytím pre seba. Taká bytosť pre seba je však oddelenou a závislou bytosťou. Závisí od svojho okolitého sveta najmä, čo sa týka uspokojovania svojich potrieb, alternovaním momentov šťastia a nešťastia spojených s kinestézami. Už novorodenec je obdarený týmito kinestézami, ktoré nemožno získať učením. Autonómia života je tak „neautonómnou autonómiou“. Daněkovými slovami sa človek „musí narodiť, milovať, pracovať, zomrieť vo svete“, avšak to neznamena, že žije nevyhnutne vnútri sveta-domova, keďže je viac než tým, čím je. „Nehľadá predsa človek,“ pýta sa, „sám od seba domov tým, že prichádza k životu v tomto vesmírnom svete, v centre prírody a kultúrnych výtvorov, so svojimi primárnymi potrebami potravy, tepla, prijatia, bezpečnosti a ochrany, so svojou schopnosťou uvedomovať si svoje inštinktívne sklony smerom k svetu a jeho objasneným situáciám?“ ([2], 3). Kladie dôraz, ako už vieme, na fakt, že človek má svetové korene, vo svete ako celku, nielen vo svojom okolí a prijatý má byť nielen jednotlivec, ale celé ľudstvo.

Podobne znie: „Perspektívy ľudstva, ktoré hľadá svoj domov cez dejiny a transhistorický korelát ako naplnenie týchto dejín, odkazujú na entelechiu sebachápania a sebauskutočňovania bytia, totiž na absolútnu možnosť limitného kontaktu s naplneným ľudským reálnom, s Rozumom“ ([2], 47).

Teleológia praktického správania sa tak netýka len skúsenosti s vecami, ale aj skúsenosti s druhými, má aj intersubjektívny rozmer. Práve vďaka konštitutívnej esencii, ktorou sú druhí, možno, podľa Patočkových slov, pohyb zakotvenia pokladať za základ domova: „od samého začiatku života je človek zakorenený predovšetkým v druhom“. Ak je vzťah seba k druhému konečný, robí život slobodným. Erotická láska je práve „reprízou“ života, prekračovaním života životom, čím možno prekonať aj chlad cudzieho sveta. Po prijatí svetom treba byť ešte prijatý druhým.

Aj podľa Daněka človek, určený generačnými, osobnými, rodinnými i národnými putami, prežíva lásku i nenávisť, priateľstvo i nepriateľstvo. „Láska je,“ píše, „idealita vnútorne zjednotenej plurality, naplnenie želaní a sľubov, ktoré v hĺbkach zjednotenia sociálneho bytia dávajú zrod podstatnému súladu osobných projektov s projektmi Druhých. ... Láska je viera v možný základ trvalých komunít, úsilie zachovať blaho prítomna; protencia s cieľom prinútiť tie isté prítomná vstúpiť do budúcnosti, chrániť kontinuitu

a krásu pomínutých zážitkov... *Láska je tragický pokus zvečniť prítomno*" ([2], 208).²²

Pohyb zakotvenia je záležitosťou minulosti, ktorá je už tu, a následkom toho som vystavený hrozbe, ktorá neprichádza z vecného okolia, ale sa na nej od samého začiatku zúčastňuje druhý. Oblasť zakotvenia tak nie je zavŕšená konštrukcia, ale je úplne preniknutá *tradicionalitou*. „Táto tradicionalita však nie je nič minulého, ale práve nevyhnutnou prítomnosťou druhých spolu so mnou, je ich partnerstvo“ ([3], 62). Nevyžaduje, pýta sa Daněk, prístup k takto chápanej tradicionalite transcendentálny postoj?²³ Pravdou však ostáva, že toto spolunažívanie nie je vždy „mierové“ či v ľahostajnosti a vždy obsahuje nejaké potenciálne alebo aktuálne protivenstvo.²⁴

Aj komunikácia s druhými sa odohráva na pôde stelesňujúcej onú neindividuovanú moc individuácie. Pohyb na tejto pôde je zároveň prežívaním aktuálneho priestoru, ktorý sa stáva prežívaným, „hodologickým“ priestorom. Ideálom svetovej bytosti je taký hodologický priestor, v ktorom by bola akceptovaná všade a pohybovala sa bez obmedzenia.²⁵

Etické uvedomenie sveta. – Druhý pohyb, ktorý Patočka nazýva aj pohybom seba projekcie, zatlačá primordiálny pohyb do úzadia tým, že od toho, čo je dané, prítomné, prechádza k tomu, čo slúži životu a odkazuje na spojenia sprostredkujúcich ukazovateľov v rovine osobnej, sociálnej, živočíšnej atď.²⁶ Účasť na produkcii je tiež druhom individuácie.²⁷

²² Priateľstvo je v porovnaní s láskou „nad-individuálne“, nadobúda sociálne a intersociálne podoby a môže vyústiť do obetovania. Naproti tomu „nepriateľstvo sa snaží zničiť prítomnosť cudzích vecí a osôb, ktoré ich symbolizujú: smrť, ba vražda, je najbanálnejšou podobou tejto deštrukcie kozmickej prítomnosti života a prežitého blaha“ ([2], 209).

²³ „Transcendentálny postoj je nádej znovu nájsť svet ako principiálne založený tvorivým životom a preň – výsada monádckej subjektivity všetkých rodových a generatívnych napredovaní, nádej, ktorú treba spoznať v nekonečne imanentnej priestoročasovosti ako základ neurčených možností pre reality aktuálneho priestorovo-časového prítomna ([2], 79).

²⁴ Dôkazom toho je súčasné zdôrazňovanie pamäti na úkor dejín, vyúsťujúce až do tyranie pamäťou zo strany niektorých skupín. Pamäť sa vôbec stala politickým problémom.

²⁵ „Hodologická perspektíva ísť všade a byť všade prijatý pri rešpektovaní svojej slobody je rozhodnutie, ktoré víťazí nad úzkosťou a strachom, odvaha, ktorej je svet operačným poľom“ ([2], 254).

²⁶ „Život je viac než ľahostajné trvanie, ale je ustavičnou nevyhnutnosťou, odkazom na vitálne funkcie, ktoré treba uspokojovať buď sebou samým, alebo druhými. Toto sprostredkovanie, systematický a trvalý vklad života a jeho síl do pôsobenia na vonkajšok tak, aby sa prispôbil ľudským potrebám, je... *primárna práca*“ ([5], 225 – 226).

²⁷ „Individualizácia znamená pripútanie k finalite praxe, produkcie a reprodukcie, for-

V tomto vzťahu sa človek cíti najviac závislým a stráca svoje autentické ja tým, že sa stáva vnútrosvetovou vecou medzi inými vecami. No na rozdiel od zvierat človek konfrontovaný s konečnosťou a smrťou reaguje tým, že zápasí, je to živočích, ktorý zápasí. K práci sa tak pridružuje ďalšia dimenzia vitálneho pohybu, ktorú predstavuje zápas a jeho modalita: prefikanosť, ideológia, klam atď. Pre takého lovca je oblasť vecnosti, uspokojovania potrieb, dôležitejšia než jeho domov, ktorý sa prakticky zhoduje so samotným zápasom. Ale zápas v pregnantnom zmysle je ten, ktorý sa odohráva medzi ľuďmi a udržuje ich v stave bdlosti.

Pohyb seba projekcie je tiež pohybom, v ktorom pôsobí morálka, a to prostredníctvom viny, ktorá je jednou z charakteristík tohto pohybu. „Základnou situáciou, v ktorej sa tento pohyb odohráva, ktorú predpokladá a v ktorej ustavične trvá, je previnenie, útlak a utrpenie. Previnenie tu neznamená nevyhnutne vinu v morálnom zmysle, ale jej predpoklad – život v obsadenom, zaplnenom svete, kde sa každé sebauplatnenie nevyhnutne dotýka a znamená možnú ujmu pre druhých: teda nevyhnutnosť útlaku, ktorý nie je prítomný len v holých podobách, ale aj tam, kde sa zmierňuje“ ([4], porov. [5], 227). Aj podľa Daněka takéto a ďalšie stavy ako nenávisť, ohováranie, podozrievanie atď. skôr svedčia o neprítomnosti etosu. „*Etos*, apriórne integrálne zvykov slobody, uskutočňuje svoje fondatívne formy: kontinuita prítomna, činnosť umožňujúca vnútorne zjednotiť protenčnú postupnosť s postupnosťou prítomna a minula; konkrétna sloboda ako uskutočnenie podstatných foriem – ideálnych obsahov pôvodných a intermonádckých základov; viera v Druhých, ktorá má svoj pôvod v sebiavere, ktorou sa začína kritická reflexia“ ([2], 209). Etos ako sprostredkovateľ medzi večným a ľudským tiež vymedzuje slobodu a humanizuje vedu.

Ak vitálny pohyb prekáža každej konštitúcii autentična, predsa len participuje na ľudskej tvorbe a poskytuje jej látku. Ako ukázal Husserl, manipulácia s vecami je východiskom každej geometrickej, matematickej objektivácie. Materiálne kategórie, nech ide o blízkeho, nástroje, živočíchy atď., sa môžu zatriediť podľa rôznych vrstiev skutočnosti a typov. Klasifikácia a kategorizácia dovoľujú lepšiu orientáciu v skúsenosti, pokračujú pasívne syntézy receptivity, avšak bez toho, aby predstavovali nejakú novú vrstvu skutočnosti a vyúsťujú do iného fenoménu a inej základnej črty človeka, totiž do *fenoménu jazyka*,²⁸ ktorý je jedine schopný dať nášmu poznaniu systematickú podobu

movanie a reformovania ... Ja je praktické, pretože je nútené svoju konečnosť programovať...“ ([2], 245).

²⁸ Ak je svet prístupný každému, nie je rovnako ľudský, takým je vďaka „všesubjektív-

a ktorý sa môže pokladať už za predbežný stupeň teórie. Aj podľa Daněka veda pochádza z logu: „Autenticita tém vedy je valorizovaná prísnosťou analytickej pravdivosti logu; *pravda Rozumu, oslobodeného od mimosvetových záujmov, sa stáva svetom pre vedu*. Veda zvaná západná na základe svojho helénskeho pôvodu je svetová podľa svojej vlastnej úlohy korelatívnej s jedinečnosťou sveta.“

Postupná organizácia okolitého sveta však naráža na medze, nechávajú vždy niečo nezvládnuté, istý chaos, ktorý v nás vyvoláva myšlienku labyrintu, čo súvisí nielen s nedostatočnosťou tejto organizácie, ale hlavne s neprítomnosťou toho, čo je podstatné. „A ak sa nezastavím pred medzami poznania a sociálnej praxe, ktoré ovládajú okolitý svet, svet konečnosti a že sloboda odpútať sa ideálne od tohto empirického sveta mi dovolí toto prekonanie, aká práca,“ pýta sa náš autor, „ma teda čaká, aby som opísal nekonečný svet?“ ([2], 233). Paradoxne, o čo viac sa súčasný človek snaží rozšíriť svoju materiálnu sféru a tým aj možnosti života, o to viac pociťuje svoju bezradnosť. Moderná veda a menovite jej dcéra „technoveda“ sú zároveň subjektmi a nástrojmi tejto situácie. Už sa neuspokojujú len s manipuláciou jednotlivých vecí, ale nárokovujú si celkovú premenu skutočnosti a dokonca jediný možný prístup k nej, a to prostredníctvom objektívno-rationálnej praxe. Sociálne a vedecké revolúcie, aj keď sa odklonia od svojho pôvodného cieľa, len potvrdzujú dôležitosť problematiky domova ako „naplnenej podstaty subjektivity zakladajúcej dôstojnosť ľudskej autonómie, ktorou je sloboda. Sieť planetárnych a kozmických pútí sa rozširuje a práve v centre tejto syntetickej architektiky sa ideálne artikuluje ľudská aktivita v maximálnom úsilí smerom k tejto slobode substanciálne určenej každému, práve tu sa ľudstvo vydáva na hľadanie svojho svetového domova, na cesty nevychodené, na cesty vyznačené v určených smeroch... a vždy vnútri neznámych horizontov „hviezdnej oblohy““ ([2], 253 – 254).

Na druhej strane, ostáva miesto pre teoretické, eidetické vedy: „Idealizujúca veda je *Organon* univerzálnej pravdy o svete, ktorého nekonečnosť nie je abstraktívne zredukovaná, ak je plne rešpektovaný postulát tematickej evidentnosti a intuitivity. Buduje sa tak systematizmus evidentností a analogicky, extrapoláciou, logicko-matematickými operáciami, sa overujú, inak neúplne... intuície, ktoré spadajú do nekonečného univerza: je potom možná

nej vrstve ľudskej reality. Z toho plynie radikálna možnosť... vstúpiť do stále širších spoločností tým, že sa okolitý svet vo svojej analytickej jednote bude identifikovať s kozmickou totalitou. Z toho tiež plynie ideálna možnosť vstúpiť do okruhov vesmírnej komunikácie a udeliť ten istý kozmopolitný význam prvkom tejto komunikácie (slová, transhistorické jazyky, symbolické systémy...) rovnako ako ich ontickým korelátom, *res* sveta ([2], 247 – 248).

„konceptia sveta“, „svetonázor“ ako maximum idey okolitého prostredia, oblasti praxe (praxis) a každodenných starostí?“ ([2], 234 – 235). Tak či onak, vedy zaujaté analýzami, šifrovaním a predpovedaním, čo sa týka predmetnosti, zabúdajú na svoj pôvod – „a ľudský život,“ dodal by Patočka, „sa zmieta v sieťi svojich vlastných výtvorov.“²⁹ Vitálny pohyb tak vedie nielen k odcudzeniu človeka, ale aj vedy, jedným slovom, ku kríze. Oba základné momenty, ktoré tento pohyb obsahuje, teda odcudzenie a prekonanie, vyžadujú ešte radikálnejšie odpútanie a uvedomenie, ktoré predstavuje tretí typ pohybu.

Kozmologické uvedomenie sveta. – Toto uvedomenie či pohyb postihuje existenciu v jej najpodstatnejšom bytí. „V tomto poslednom pohybe,“ napíše Patočka, „... ide o to, aby som sa videl v podstate a v najvlastnejších ľudských možnostiach, vo svojej vlastnej pozemskosti, ktorá jej zároveň vzťahom k Bytiu a k vesmíru“ ([5], 228).³⁰ A aj keď metódou skúmania tohto pohybu je číra reflexia alebo kontemplácia, Patočka bol presvedčený, že to ovplyvní *praxis* samotnú. Podľa Daněka je človek zodpovedný za smerovanie k svojmu kozmickému osudu.

Plniť toto poslanie je potom ľahšie, a to aj s prijatím osudu konečnej bytosti. Tu už nejde ako v predchádzajúcom prípade o reakciu na konečnosť a na jej sklon k nehybnosti a paralýze, ale naopak o zmierenie sa so svojou smrteľnosťou, nech sa to javí akokoľvek paradoxne. Verbálnou formuláciou rituálnej symboliky je mýtus.³¹ Forma rozprávania v minulom čase, typická

²⁹ Patočka vidí tento pôvod, spolu s neskorým Husserlom, v životnom svete. Daněk, verný svoje ambícii skliť transcendentálnu s konkrétnom a priori, prídá s nuansovanou odpoveďou, ktorá je zároveň odpoveďou na predchádzajúcu otázku a ktorá „bude kladná pod podmienkou, že filozofická práca objasní a overí objektívnu a všesubjektívnu hodnotu spojenú medzi onými dvomi oblasťami ľudskej reality. Verifikácia by sa mala uskutočniť v imanentnej závislosti od pôvodných zdrojov, prvých evidentností, ktorými disponuje ľudstvo: tieto evidentnosti vznikajú v absolútnej bezprostrednosti subjektivity *integrovanej* do sveta a pripomínajú a priori prirodzeného sveta života, obnoveného a znova nájdeného po všetkých jeho *historických* stratách“ ([2], 235).

³⁰ „... realita premenená na pojem sa vynára okľukou nových opisov, zovšeobecnení, všeobecných a idealizujúcich tetických uvedomení spolu so substanciálnymi implikáciami, ktoré v nej majú korene: mytologickými, náboženskými, metafyzickými. Tento pojem je „univerzálne pozemským“ rámcom orientácie človeka v okolitom svete...“ ([2], 255).

³¹ „Ešte predtým, než je položená otázka a vyslovená úvaha, je už v mýte odpoveď, vyjadrenie oných pôvodných pút známych z pohybu zakotvenia, oných mystérií individualizácie, ako aj pôvodnej jednoty, oných drám nejednoty, disidentstva, nenávisťi v tieni primitívneho zatienenia, vitálneho tepla, tragického zaslepenia, ktorým toto primitívne teplo zakrýva krutú realitu“ ([5], 233).

pre mýtus, je vedľajšia vo vzťahu k zakoreneniu človeka a jeho orientácii smerom do budúcnosti.

Túto funkciu mýtu by bolo možné ilustrovať na príklade mýtu stvorenia v knihe Genézy. Patočka si kladie otázku, či vyhnanie z raja sprevádzané nešťastím, potrebnosťou, bolesťou atď. nie je vlastne predobrazom prechodu od prvého pohybu k druhému a či človek nie je zodpovedný za túto základnú udalosť do tej miery, do akej pociťuje svoje odcudzenie ako trest. Existencia ako trest „nie je jednoducho tu, ale je *znášaná*“. Daněk spresňuje, že mýty, nech ide o zrod bohov, hviezd či zeme, sú vždy spojené s nejakým spoločenstvom. „Genézy,“ pokračuje, „sú preduniverzálne, svedčiac o prvej a pôvodnej skúsenosti. Genézy sú predhistorické, predchádzajú zrodu slobody za životom pre život ešte predtým, než je tento roztrhaný svojou objektivovanou vzdialenosťou od *polis*, široko organizovanou produkciou, prácou, ktorej plody budú odcudzené“ ([2], 221).

Nejde ďalej o hľadanie, tak povediac, s cieľom nájsť: „... život, ktorý hľadá, by nehladal, keby už nenašiel. Jeho pravda spočíva v tom, že tento život ukazuje ako zviazaný jednoducho v zmysle možnosti, a nie ako realitu, ktorá je už tu ako kameň na ceste či kus lávy na mesiaci“ ([5], 233). Tu je prítomný iný pojem života, ktorý už neznamena reprodukciiu, lebo smrť je neprenosná od jedného individua k druhému. „*Byť* znamená byť v absolútnej jedinečnosti, vo vystavení sa úplnému ohrozeniu. Ohrozenie je absolútne, keď je v ňom ohrozené *všetko*, keď po ohrozenom neostáva *nič*“ ([3], 64). Človek je inak schopný takého uvedenia do pochybností do tej miery, do akej je to práve on, ktorý zavádza pojmy totality a finality. Tento postup pripomína husserlovskú redukciu, avšak tu ide o gesto omnoho radikálnejšie, keďže sa nezastavuje tak ako pochybovanie na úpätí Bytia. Ide totiž o úplný zlom, o to, aby som nebol pre seba, ale aby som sa vzdal seba samého, obetoval sa, aby bolo niečo iné.

Všetko tak stráca svoju počiatočnú ipseitu tým, že sa stáva prejavom niečoho vyššieho, vyššej ipseity. „Vyššie je vôbec možné,“ píše Patočka, „len týmto najpôvodnejším obratom. Len ak je ho človek schopný, potom existuje toto vyššie. Nemôže byť nikdy ‚objektívne‘ dokázané a vykázané, pretože je vyššie práve proti objektívnemu, proti ‚celku‘. V prihlásení sa ku konečnosti sa odohráva niečo iné ako prihlásenie sa k ničote a nihilizmu (miesto ‚prehlásenie ničoty a nihilizmu‘). Odohráva sa prekonanie konečnosti, ktoré je pravým prekonaním v zmysle *prekonať a zachovať*. Život sa nedokáže iba predlžovať sebazbavením, ale spodstatniť sebazvďaním. Dokáže sa vyhlásiť nie za najvyššiu moc, ale za bezmocnosť, ktorá sa vydáva moci najvyššieho prvotného zmyslu“ ([3], 65).

V tomto istom zmysle obrat, ktorý predstavuje tretí pohyb, neznamena stratu sveta, ale jeho objav rovnako robí život „večným“. Patočka spresňuje, že táto večnosť neznamena nesmrteľnosť človeka. Je to tiež život, ktorý v seba-vzdání, odovzdávajúc sa druhému, umožňuje Lásku v pregnantnom zmysle. Na rozdiel od biologickej lásky či sympatie, toto odovzdanie je radikálnejšie, avšak bezpodmienečné. Patočka neváha hovoriť o „transsubstanciacii života“, ktorú predstavuje táto vyššia a pravá Láska a ktorá na miesto atomizovaného a polycentrovaného života nastoľuje zjednotené spoločenstvo subjektov. Podobne Daněk: „... láska je nekonečná a všemocná... je ukazovateľom práce ľudstva, ktoré zápasí za oslobodenie od *svojho* prítomna; pravda tohto prítomna je práca na budúcnosti skutočného ľudstva. Život naplňajúci ideálny pohyb, motivovaný absolútnou láskou, je posledný zmysel tohto života samého ([2], 387 – 388). Na tomto mieste sa domnieva, že cieľ fenomenologickej redukcie možno dosiahnuť komunikáciou ([5], 234). Možno práve v tomto zmysle treba chápať tento pohyb, ktorý pokladá za nekonečný a ktorý ide od seba k sebe cez druhých.

Dajúc slovo druhej strane, dejiny, kultúra, mýty vtlačajú „svetu-fenoménu“ osobnostný ráz. „*Personálny ukazovateľ* (*indice personnal*) transponuje to podstatné do subjektívnej bytosti vymedzenej horizontom sociality. Praktický život, život splnených a opustených záujmov nie je len nejaká komunita kognitívnych zážitkov, a tiež nie neangažovaná spoluprítomnosť druhých, ale je to komunitárny život s ukazovateľom sociálnosti, teleologickou dimenziou mnohosti foriem a stupňov slobody“ ([2], 265).³² Daněk sa tu zahráva dokonca s myšlienkou globalizácie, uskutočňovanej za pomoci filozofov, týchto „archontických monád“ (Husserl), ako aj koncom dejín, po ktorom by nasledovalo obdobie skutočného humanizmu.³³

Základom všeobecného projektu života je „osobový etos“ (*ethos personnal*), ktorý preniká každú monádu a orientuje ju pre život a poskytuje jej motívy vyššieho stupňa, z ktorých sa rodí „humanitárny heroizmus“. Tieto isté motívy volajú po „transcendentálnej logike domova, zatiaľ čo etika domova sa kriticky vracia k racionálnym a afektívnym motiváciám v oblastiach, v ktorých vládnu zvyky a normy praktického Rozumu. Empirické združenia a skúsenosť alter-ega s dynamikou svojej komunikácie sú dôležité implikácie tejto reflexie“ ([2], 274). A po (transcendentálnej) „všesubjektivite“

³² Neologizmom „personnal“ – adj. nejestvuje ani v kanadskej francúzštine – chce autor položiť dôraz na jedinečnosť a hĺbku konštitúcie každej subjektivity.

³³ „Svetová integrácia – integrál tolerance, odvahy, noblesy, zodpovednosti – je koniec dejín, začiatok skutočného ľudstva“ ([2], 272, pozn. 163).

a „všesituačnosti“ životného sveta je filozof povolaný zaviesť pojem „vše-osobnosti“. „Táto konceptuálna rovina vyjadruje všeobecnú normu a zodpovednosť, ktoré spadajú do projektu transcendentálnej sociality a označuje *praktické angažovanie filozofa*, ktorý chce orientovať ľudstvo svojej doby v labyrinte ciest logického Rozumu a etického Rozumu“ ([2], 275). Táto orientácia sa nekončí svetom konečností a objektivovanými dejinami, ale sám život poukazuje ďalej: „*prirodzený svet sa stal filozofickým problémom*“ ([2], 285).³⁴ Jej základom je intencionalita modov subjektivity a všesubjektivity.³⁵ Znamená tiež prísľub, a to nielen reálneho naplnenia toho, „čo sľubuje deň“, ale aj „teleologických návratov do noci bytia“.

V konečnom dôsledku je prísľub prísľubom domova v jeho možnosti, a to vďaka ľudskej „metexis“, účasti na nekonečne. „Realitou prísľubu je realita symbolu: realita v opačnom poradí a predsa harmonicky korelatívna s tým, čo je prísľubené, alebo... irealita s príznakom sily, výnimočnej sily, lebo skutočný prísľub je zameraný práve na esenciu. Totiž prísľub je jazykom esencie, pravdy existenciálneho naplnenia vlastného každému esenciálnu, prísľub je fenomén tohto božského procesu par excellence“ ([2], 435). Možno teda vesmír pokladať za domov? Odpoveďou na túto otázku môžu byť aj posledné slová práce quebeckého filozofa: „... svetlo hviezdnej oblohy sa stáva symbolom pre hlboké (*pro-fond*) zakorenenie kozmického domova; jeho možnou realitou je zápas a utrpenie svetovej a cezsvetovej existencie. Domov je teplo ochraňujúce slobodu života, ktorý sa má naplniť; jeho kozmické súradnice naznačujú hviezdy našich srdiec“ ([2], 435 – 436).

5. ZÁVER

Problém domova tak bol pre Daněka príležitosťou pre výklad celej kozmológie,³⁶ v ktorej sú láska, šťastie, utrpenie, obetovanie, heroizmus súčasťami „kozmickeho príbehu“ a prístup k hviezdám poetický v rámci najlepšieho zo svetov za predpokladu, že v ňom budú mať svoje slovo aj filozofi. Celkom na

³⁴ Toto Daněkovo konštatovanie je adresované Patočkovi s tým, že prispel k rozpracovaniu tohto problému, ale že treba pokročiť ďalej a vyššie smerom k explicitnému nekonečnu. Vo svetle predchádzajúceho výkladu Patočkovej koncepcie domova, sveta a bytia, ktorú Daněk nespomína, by si toto konštatovanie vyžadovalo revíziu.

³⁵ „Orientácia je perspektívna a horizontálna koordinácia individuálnej spirituality a monádckej komunity s okolitým svetom, možným svetom-domovom; radikálnejšie, téza orientácie objasňuje (bytie)-osebe prístupnosti subjektivity-osoby k pravému bytiu. Všetky *mody* jednotlivej subjektivity, všetky založené *mody* všesubjektivity vlastnia svoj svet ako orientovaný svet“ ([2], 286).

³⁶ Husserl by sa bol býval uspokojil s názvom „fenomenologická antropológia“.

záver treba na adresu nášho autora povedať, že keby písal o domove dnes, už by to nemohlo byť len o domove ako takom, ale o domove ohrozenom a spolu s ním o ohrozenej planéte Zem a celého planetárneho ekosystému, ktoré už nemožno len ovládať a vlastniť, ale ich treba chrániť a zároveň sa obzerať aj po iných planétach. Svedčia o tom nové filozofické disciplíny ako filozofická globalistika, ekologická etika a možno aj navrhovaná „racionálna kozmonautika“, nehovoriac o ešte väčšom počte tých vedeckých. A ak má zmysel hovoriť o novom, postmodernom myslení, určite by malo obsahovať iný prístup k domovu.

LITERATÚRA

- [1] BARBARAS, R.: Pohyb existence u Patočky: k fenomenologii dění. In: *Filosofický časopis*, roč. 51, 2003, č. 3.
- [2] DANĚK, J.: *Étoiles et horizon du domicile*. Cosmologie et monadologie de l'homme. Québec: Les presses de l'Université Laval 1985.
- [3] PATOČKA, J.: Prirodzený svet a fenomenológia. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Bratislava: Obzor 1967.
- [4] PATOČKA, J.: Co je existence? In: *Filosofický časopis*, roč. 17, 1969, č. 5/6.
- [5] PATOČKA, J.: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel 1970.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/6149/6.

Současná globální ekologická krize a filosofické myšlení

RUDOLF KOLÁŘSKÝ

Má smysl označovat současnou globální ekologickou situaci jako ekologickou krizi? Výraz „ekologická krize“ je používán od 60. let minulého století jako označení situace, kdy civilizace ničí své přírodní předpoklady a tím ohrožuje sama sebe. V tehdejší době nebyla zcela vyloučena možnost, že dojde ke světovému válečnému konfliktu, v němž by byly nasazeny zbraně hromadného ničení; to by vedlo k nenapravitelné destrukci přírodních systémů, na nichž závisí obyvatelnost Země. Tato hrozba, jak se zdá, pominula; pokračuje však – přes dílčí úspěchy například při ochraně ozónové vrstvy, při snižování znečištění v průmyslově vyspělých státech – vývoj, který je příznačný pro druhou polovinu 20. století. Naše civilizace ve stoupající míře zatěžuje přírodní systémy, které umožňují, že Země je obyvatelná. Současná ekologická situace je krizová a je tedy oprávněné, když je označována jako ekologická krize.

Současnou ekologickou krizi lze chápat jako historickou situaci, kdy lidé žijí většinou tak – a často v rámci daných ekonomických, technologických, politických a kulturních podmínek jinak žít nemohou – že se přímo či nepřímo, více či méně podílejí na pustošení Země. Naše civilizace se reprodukuje za cenu destrukce svých ekologických předpokladů. Pozemská příroda přestává být tím, čím byla doposud – pevným, spolehlivým základem života lidské společnosti. Tím, jak se náhle stává zřejmou konečnost, zranitelnost pozemské přírody, ukazuje se v nové perspektivě konečnost lidského života. Ekologická krize je situace, v níž jsou lidé konečností a zranitelností pozemské přírody vybízeni k tomu, aby se kriticky zamýšleli nad svým jednáním, nad hodnotami, jimiž se dosud řídili, nad společenskými institucemi, jež určují jejich životy. Pojem ekologická krize není pojem ekologický, je to pojem historický, jenž vyjadřuje historickou situaci, kdy civilizace ohrožuje své přírodní předpoklady a kdy se proto stává nutností reflexe a přehodnocování dosavadního i hledání nových východisek. Pojem ekologické krize předpokládá ovšem údaje svědčící o pokračujícím pustošení a pustnutí Země, které mohou poskytnout pouze přírodní vědy včetně ekologie.

Současná ekologická krize se může jevit jako jedna z mnoha ekologických krizí v dějinách lidstva. Od všech těchto krizí se však odlišuje svou globálností, svými historickými zdroji, svými možnými historickými následky, svou nerozhodnutostí. Globální rozsah současné ekologické krize souvisí s ekonomickou globalizací; devastací je zasažena celá Země. Historické zdroje této ekologické krize lze hledat v dosavadních dějinách, zejména ve vývoji naší civilizace po II. světové válce. Možné následky současné ekologické krize je obtížné přesně určit, je však pravděpodobné, že pustošení Země povede k přírodním a společenským katastrofám. Ničím není zaručeno, že těmto katastrofám bude možné zabránit. Zatímco ekologické krize v dosavadních dějinách byly již rozhodnuty a jejich následky známe, o tom, zda se podaří či nepodaří naší ekologickou krizi překonat, není dosud rozhodnuto. Lze však předpokládat, že o tom rozhodnou – alespoň do značné míry – již dnes žijící generace. Současná ekologická krize je *naše ekologická krize*.

Při objasňování povahy současné ekologické krize je možné se nechat vést „heuristikou strachu“, kterou Hans Jonas formuloval takto: „Víme, *co* je v sázce, teprve, když víme, že je to v sázce“ ([1], 8). Co všechno se ocitá v sázce, když naše civilizace pustoší Zemi tak, jak je tomu nyní?

Odpověď na otázku „co je současná ekologická krize?“ by měla zahrnovat vše, co pustošení a pustnutí Země znamená a může znamenat pro lidské společenství i pro společenství v širším smyslu, pro společenství všech obyvatel Země. Na současné pustošení Země lze pohlížet z hlediska evoluce života, protože přináší drastické vymírání rostlinných a živočišných druhů. Lze na ně pohlížet také z hlediska historie lidstva: nikdy v dějinách neměla žádná civilizace takovou destruktivní moc, jako je tomu dnes. Každý může na tuto devastaci pohlížet svým vlastním způsobem, formulovat, co znamená pro jeho život, jak je významná či nevýznamná, a v této souvislosti může reflektovat a posuzovat sám sebe i druhé. Pojem ekologické krize má tak vedle dimenze *evoluční* a dimenze *historické* také dimenzi *biografickou*. Odpověď na otázku „co je současná ekologická krize?“ by měla zahrnovat vše, co pustošení a pustnutí Země způsobené současnou civilizací znamenalo, znamená a co může znamenat pro evoluci pozemského života, pro dějiny lidstva a pro životní příběhy jejích současníků – pro životní příběhy lidí i pro životy ostatních obyvatel Země. Při objasňování povahy současné ekologické krize by měla být brána v úvahu rozmanitost nesčetných perspektiv, z nichž může být devastace Země prožívána a také reflektována a posuzována. Pojem ekologické krize zahrnuje jak objektivní krizovou situaci, konflikt mezi civilizací a pozemskou přírodou, tak i kritiku civilizace. Nezastupitelnost pojmu ekologická krize spočívá v tom, že nám připomíná, abychom si uchovali otevřenost vůči

možnosti selhání zavedených forem jednání a myšlení, včetně daných vědeckých a filosofických paradigmat při řešení problémů životního prostředí.

Co znamená současná ekologická krize pro filosofické myšlení? Jak ukazuje vývoj environmentální filosofie v posledních několika desetiletích, je současná ekologická krize novou výzvou k reflexi. Americký historik Lynn White svůj slavný text o historických kořenech naší ekologické krize, který uveřejnil v roce 1967 v časopise *Science*, zakončil výzvou: „Musíme znovu promyslet a znovu si uvědomit, co je naší podstatou a naším údělem“ ([3], 1207). White se jako jeden z prvních pokusil doložit, že propojení moderní vědy a moderní techniky, které je základem současné lidské moci nad přírodou a zároveň předpokladem naší ekologické krize, má svůj původ ve středověku, kdy vývoj vědy a techniky zásadně ovlivnilo křesťanství. Podle Whita nese křesťanství odpovědnost za vznik ekologické krize v té míře, v jaké předurčilo orientaci moderní vědy a techniky na ovládání přírody. Ponechme stranou rozsáhlou diskusi, která ukázala meze Whitova stanoviska. V souvislosti s naším tématem je důležitější, že White podnítil diskusi o vztahu křesťanství k přírodě a pomohl tak otevřít cestu k pochopení současné ekologické jako krize duchovní i jako krize filosofické. Promyšlet otázky, co je lidská přirozenost a co je lidským údělem – jinými slovy: kdo jsme, odkud a kam jdeme – patřilo vždy mezi úkoly filosofie. Nyní je historickým kontextem těchto otázek ekologické krize. Podle Michaela Zimmermana lze vývoj environmentální filosofie chápat jako svědectví, že současná ekologická krize znovu probouzí potřebu objasnit, „co znamená ‚být‘ člověkem“ ([4], VIII). Člověk patří jak do lidského společenství, tak i do širšího společenství všech obyvatel Země. V souvislosti se současným bezprecedentním pustošením Země se stávají naléhavými například tyto otázky: Máme vůči zvířatům a rostlinám morální povinnosti kvůli nim samým, tedy nikoli pouze kvůli užtku, který nám mohou poskytnout? Máme takovéto povinnosti rovněž vůči krajině, vůči Zemi? Jak se rozhodnout, když se střetávají naše povinnosti vůči jiným lidem na jedné straně a naše povinnosti vůči zvířatům, rostlinám, vůči krajině a Zemi na straně druhé? Bez filosofické reflexe našeho vztahu k pozemské přírodě je stále obtížnější odpovídat na takové otázky jako například ‚co znamená spravedlnost?‘, ‚co znamená odpovědnost?‘, ‚co znamená lidská důstojnost?‘, ‚co znamená dobře žít?‘ Jako problematické se tak ukazuje zaměření tradičního etického myšlení pouze na vztahy mezi lidmi; odvrácenou stranou této antropocentrické orientace je opomíjení, přehlížení a nedoceňování významu lidských vztahů k Zemi. Zapomínání na Zemi může vést k selhání filosofického myšlení – jak ve vztahu k novým problémům, které přináší současná ekologická krize, tak ve vztahu k tradičním problémům. Velké filosofické koncepce

minulosti, které nám zachovaly dějiny filosofie a které dodnes určují hlavní proud filosofického myšlení, nemohly být formulovány se zřetelem ke globálnímu ohrožení přírodních podmínek obyvatelnosti Země. Vzhledem k tomu, že toto ohrožení nemá obdoby v lidských dějinách, přestává být samozřejmé, že filosofické koncepce, které nám dochovala tradice, mohou být také nyní dostatečnou oporou při objasňování filosofických otázek. Nemůže být předem – bez jakékoli reflexe – jisté, že v této úloze mohou obstát i v kontextu současné ekologické krize. Tím je dán úkol, se kterým se vyrovnává environmentální filosofie: pod zorným úhlem daným současnou ekologickou krizí promyšlet dějiny filosofického myšlení a z hlediska dějin filosofického myšlení objasňovat současnou ekologickou krizi.

Co může filosofie znamenat pro překonání současné ekologické krize? Především je nutné říci, že řešení problémů životního prostředí je do značné míry nezávislé na filosofii. Tyto problémy jsou obvykle samy o sobě dostatečně závažné, aby veřejnost mohla chápat nezbytnost jejich řešení. Například vzhledem k životnímu významu problémů spojených se znečišťováním prostředí je snaha o jejich řešení zcela samozřejmě považována za oprávněnou z morálního hlediska. Příslušná technologická, ekonomická a legislativní opatření obvykle nevyžadují další etická zdůvodnění, pokud se opírají o obecně sdílené morální hodnoty.

Filosofické koncepce jsou někdy zneužívány k obhajobě či k bagatelizaci devastace Země. Environmentální filosofie omezuje možnosti jejich zneužívání tím, že objasňuje vztah filosofie a Země; ukazuje například, jak přesvědčení, že vlastní hodnotu mají nejen lidé, ale také zvířata, rostliny, krajina, Země, může vést k bohatšímu a hlubšímu pojetí lidskosti, které rozšiřuje uznání druhého jako druhého v jeho svébytnosti a zahrnuje tedy nejen druhé lidi, ale také Zemi a společenství jejich obyvatel. V souvislosti s tím se v nové perspektivě ukazuje, jak lze rozvíjet základní etické pojmy – pojmy svobody, odpovědnosti, důstojnosti, spravedlnosti a dobrého života. Filosofická reflexe může tak odhalovat nové životní možnosti. Ty se mohou uskutečnit pouze tehdy, když je lidé poznají a uznají jako své vlastní příležitosti. Environmentální filosofie by v této souvislosti měla pokračovat v osvícenské tradici – měla by každému dodávat odvahu, aby používal svůj rozum bez cizího vedení, aby myslel samostatně jako svéprávný občan ([2], 381). Odvahu k samostatnému myšlení může environmentální filosofie vzbuzovat právě svou otevřeností vůči mnohosti a rozmanitosti životních příběhů, do nichž pustošení a pustnutí Země zasahuje, svou otevřeností vůči mnohosti a rozmanitosti interpretací naší ekologické krize. Whitova výzva, abychom znovu promysleli, co je naší podstatou a co je naším údělem, kdo jsme, odkud a kam jdeme, se tak týká

nás, týká se všech, kteří žijí v této době, v době ekologické krize. Environmentální filosofie může probouzet odvahu myslet samostatně tím, že nabízí rozmanité filosofické interpretace naší ekologické krize, že ukazuje jejich oprávněnost i jejich meze, že ukazuje, jak se střetávají i jak se navzájem doplňují.

LITERATURA

- [1] JONAS, H.: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.
- [2] KANT, I.: Odpověď na otázku: Co je to osvícenství? Přel. J. Loužil. In: *Filosofický časopis*, 1993, s. 381 – 387.
- [3] WHITE, L.: The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. In: *Science*, 1967, s. 1203 – 1207.
- [4] ZIMMERMAN, M. E.: General Introduction. In: ZIMMERMAN, M. E., CALLICOTT, J. B., WARREN, K. J., CLARK, J. (eds.): *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1993, s. V – X.

Globálna bioetika ako aplikovaná etika

EVA SMOLKOVÁ

Problematikou globálnej bioetiky sa zaoberajú mnohí renomovaní autori, presadzujú ju ako ideu, či víziu, ktorá by mala vo významnej miere ovplyvniť etické normy, a tým aj spoločenské normy, vo vzťahu k určitým konkrétnym otázkam, označovaným ako bioetické. Nad ideou globálnej bioetiky sa nik nepozastavuje. Zdá sa nám prirodzená a logická a to bez ohľadu na to, či ňou operujú politici, predstavitelia nadnárodných inštitúcií, lekári, politológovia či etici. Globálna bioetika je pojem, ktorý je prijímaný ako nezameniteľný a je už roky presadzovaný renomovanými mysliteľmi,¹ aj keď o adekvátnosti globálnej bioetiky sa diskutuje. V tomto kontexte je dokonca v zásade nepodstatné, či potrebu globálnej bioetiky určitý autor prijíma, pochybuje o nej alebo ju odmieta, dôležité je, či bioetické problémy sú ako celok alebo len ich určitá časť pokladané za globálne problémy.²

V tomto príspevku sa pokúsime načrtnúť dôvody, pre ktoré je bioetika koncipovaná v globálnom rámci prijateľnou a žiaducou ideou. Skôr však, než sa začneme venovať analýze problému, pokúsime sa priblížiť kontext tejto myšlienky a istým spôsobom aj jej výnimočnosť.

Keby sme na tomto mieste presadzovali ideu globálnej etiky, narazili by sme najprv na úžas, potom na nesúhlas a veľmi pravdepodobne aj na odpor. Aký to nezmysel, globálna etika! Etické normy sa vyvíjajú v závislosti od socio-kultúrnych charakteristík a v multikultúrnom svete je predstava „jednotných“ etických noriem problematická vo svojej podstate. Predstava o jednotných etických normách je v našej skúsenosti pevne spojená s totalitnými ideológiami, ktoré sa ako jediné zaoberali potrebou zjednotenia a presadzovania určitých morálnych kritérií na úkor iných. V čom je teda rozdiel? Prečo

¹ Spomeniem mená: H. Küng, H. T. Have, T. L. Beauchamp, L. Walters, E. D. Pellegrino, zo slovenských autorov P. Sýkora.

² Najpálčivejšie otázky sa netýkajú opodstatnenosti globálnej bioetiky, ale základov, na ktorých majú byť „bioetické práva“ konštituované.

je vlastne idea globálnej bioetiky prijateľná a myšlienka globálnej etiky problematická či dokonca nežiaduca?

Pojem bioetika je zložený zo slov bios – život a etika – veda o morálke. Jej pôvod je v anglickej terminológii. Bol vytvorený koncom 80. rokov 20. storočia a etabloval sa v 90. rokoch. Bioetika je však aj dnes pojem, ktorý osciluje medzi rôznymi obsahovými vymedzeniami a v literatúre sa používa v rôznych významoch, ako:

- synonymum medicínskej či dokonca biomedicínskej etiky,
- súčasť filozofickej etiky, ktorá sa venuje špecifickým problémom ovplyvňovania života v zmysle zasahovania do prirodzeného poriadku vecí,
- moderná verzia environmentálnej etiky,
- súčasť teologickej etiky alebo aj ako
- univerzalistická etika.

V zásade sa bioetika postupne profiluje ako vedecká disciplína, ktorá využíva špecifické metódy a zaoberá sa teoretickými a praktickými problémami ovplyvňovania života na Zemi, a to rôznymi metódami a prostriedkami biologickej povahy.

Orientovať sa v tom, čo všetko sa prezentuje pod pojmom bioetika, nie je jednoduché. Väčšinou sa na otázku, čo vlastne bioetika je, odpovedá „postrehom“, že ide o neustále prebiehajúcu diskusiu týkajúcu sa určitých tematických okruhov. To však, vzhľadom na „vek“ bioetiky, nie je nič nezvyčajné. Vynorilo sa množstvo otázok týkajúcich sa špecifikácie obsahu pojmu bioetika a tie sa následne premietli do nejasnosti jej predmetnej charakteristiky. To nevedlo ku konkrétnym záverom ani k profilácii bioetiky. Určité typy problémov³ však vyžadovali konkrétne riešenia a to na globálnej úrovni,⁴ preto bola bioetika od počiatku profilovaná najmä na základe globálnych charakteristík. Bolo potrebné postupovať od špecifikácie potrieb k objasňovaniu pojmov, k predmetu a metódam, ktoré by mali byť globálnej bioetike vlastné.

POJEM GLOBÁLNA BIOETIKA

Pojem globálna bioetika je veľmi často prezentovaný ako synonymum bioetiky – inými slovami, dochádza často k zámene rolí bioetiky a globálnej bioetiky. Nemalo by sa tak diať, nejde o synonymá. Je to dôsledok toho, že veľká časť autorov nepociťuje potrebu hľadať rozdiel medzi globálnou bioetikou a bioe-

³ Je možné menovať otázky používania a aplikácie kmeňových buniek, klonovania, nakladanie s orgánmi a iné.

⁴ Týka sa to najmä OSN a UNESCO.

etikou, alebo vychádzajú jednoducho z toho, že väčšina bioetických problémov má, nesporne, globálny charakter, preto je prívlastok globálny na mieste.

Reálne sa však pojem globálna bioetika začal profilovať v čase, keď:

1. bolo potrebné vyšpecifikovať také typy problémov, ktoré sa budú riešiť na nadnárodnej úrovni. Preto bolo treba siahnuť po pojme, ktorý obsahoval termín „globálny“, a až následne vyšpecifikovať predmet globálnej bioetiky. Udialo sa tak v rozmedzí rokov 1988 až 2003 (podľa [6], Part II. Bioethical Beginings: The Problems, s. 90 – 321);
2. sa začali podmienkami aplikácie bioetických technológií zaoberať nadnárodné inštitúcie, akými sú OSN, UNESCO i EÚ. Pojem globálna bioetika pomohol v 80. rokoch po svojom zavedení spresniť pracovnú náplň komisií (pozri [6] Commissioning Bioethics: The Government in Bioethics, 1974 – 1983, s. 90 – 122), ktoré sa budú venovať bioetickým problémom.

Tým sme nevysvetlili pojem, ani nevyčlenili rámec bioetických problémov. V otázkach predmetného zamerania globálnej bioetiky dodnes nie je možné konštatovať zhodu a dokonca ani podobnosť názorov. Prijatie určitých celosvetových globálnych noriem je síce deklarované ako potrebné, ale nie je možné „rozhodnúť“, či tieto normy majú byť budované na základe univerzálnych ľudských práv ([10], 201), alebo je potrebné ich identifikovať cez „priemik“ náboženských normatívnych kritérií, a tak špecifikovať určité etické minimum, ktoré majú náboženstvá spoločné, a na jeho základe budovať východiská globálnej bioetiky. Rozhodnúť to administratívnymi metódami nie je možné, preto jestvujú vedľa seba obidva názorové prúdy. Skúma sa ich vplyv na formovanie globálnej bioetiky a účinnosť jednotlivých krokov v rámci obidvoch názorových prúdov. Ich význam je porovnateľný.

Vznik globálnej bioetiky a počiatok diskusií o bioetických problémoch môžeme začleniť do 80. rokov 20. storočia. Pojem, ako sme sa pokúsili naznačiť, vznikol účelovo napriek tomu, že nebol zadefinovaný a vyčlenený okruh problémov, ktorým sa globálna bioetika bude primárne venovať. Pojem sa etabloval a jeho intuitívne nazeranie, vyplývajúce zo zloženia dvoch slov *bios* a *ethics*, ovplyvnilo aj jeho vnímanie. Preto dodnes dochádza k zamieňaniu bioetiky s globálnou bioetikou. Podobné znaky však bioetika s globálnou bioetikou vykazujú aj preto, že fungujú podobne – ako diskusné fórum na multikultúrnej úrovni. Základným rozlišovacím kritériom by podľa toho malo byť to, že bioetika sa profiluje ako vedecká disciplína a globálna bioetika ako aplikovaná etika.

Pokúsili sme sa tým naznačiť, že globálna bioetika by nemala byť vnímaná ani posudzovaná len ako univerzalistická etika, aj keď jej východiskom je univerzalistická koncepcia ľudských práv. Ako koncepcia je však len jedným z východísk globálnej bioetiky, aj keď je možné priznať, že najvyprofilovanejším a najznámejším.

Ak sa pokúsime hovoriť o predmete a metódach globálnej bioetiky, môžeme uvažovať v rôznych rovinách a položiť si mnohé otázky. Na prvom mieste: Akou etikou vlastne globálna bioetika je? Bez toho, aby sme to vedeli, nie je možné pomenovať problémy, ktorým by sa mala venovať, ani špecifikovať metódy, ktoré by ju profilovali.

V prvom rade je potrebné povedať, že rámec globálnej bioetiky sa v kontexte etiky nevníma ako „presun“ problematiky bioetiky na multikultúrnú a následne na globálnu úroveň. O globálnej bioetike sa uvažuje predovšetkým ako o aplikovanej etike. Toto východisko je rýdzo pragmatické, lebo je potrebné hľadať súvislosť najmä s praktickými otázkami, ktoré sa na globálnej úrovni nastoľujú a riešia. Ak teda budeme vnímať globálnu bioetiku ako praktickú reflexiu určitých typov problémov a akceptujeme toto zjednodušenie, či zúženie vnímania okruhu problémov bioetiky, môžeme nastoliť otázku, či je možné globálnu bioetiku vnímať ako aplikovanú etiku. Na rozdiel od toho, čo považujeme za okruh pôsobnosti bioetiky, ak ju posudzujeme ako teoretickú disciplínu či filozofickú etiku, sa globálna bioetika zaoberá len určitými problémovými okruhmi. Inými slovami, ak sa hovorí o globálnej bioetike, je pravdepodobne najpresnejšie o nej uvažovať vo vzťahu k praktickým problémom a akceptovať jej posudzovanie ako aplikovanej etiky.⁵ Pritom väzba na určitú konkrétnu profesijnú etiku, teda ani medicínsku, sa tu nepredpokladá. Globálna bioetika by sa podľa toho mala zaoberať – podľa nášho názoru – problematikou morálnych vplyvov výskumu, vývoja, uvádzania na trh a aplikácie takých technológií a biotechnológií, ktoré vplývajú, menia alebo majú potenciál ovplyvňovať prirodzenú podstatu vecí⁶ tak v ich humánnych, ako aj v environmentálnych charakteristikách.

Aké typy problémov globálna bioetika rieši? V závislosti od toho, ako sme sa pokúsili zadefinovať predmet globálnej bioetiky, sa vynorila otázka, ktorá je pre teoretickú bioetiku kľúčová, ale dá sa povedať, že má rovnaký význam

⁵ Som si vedomá toho, že by bolo pravdepodobne jednoduchšie hovoriť o praktickej etike, veľká časť autorov, z ktorých čerpám, však pochádza z anglicky hovoriaceho prostredia, kde sa presadzuje pojem aplikovaná etika na úkor pojmu praktická etika, ktorý používajú najmä nemecky píšuci autori.

⁶ V tomto kontexte to, čo sa označuje anglickým termínom „principles of nature“.

aj pre globálnu bioetiku. Ide o vzťahovanie sa k iným než len humánnym charakteristikám. Keď v rámci vymedzenia uvádzame environmentálne charakteristiky, sme si vedomí toho, že v súčasnosti veľká časť teoretikov obsahovo vymedzuje bioetiku – či už ako etickú disciplínu, alebo ako medicínsku etiku (pozri [2], [11]) – a jej predmet skúmania len cez humánne problémy. Dá sa dokonca povedať, že názor, že bioetika má spoločný predmet i obsahové zameranie s medicínskou etikou, je v teórii najčastejší a väčšina autorov pripisuje bioetike len antropický význam. V rámci úvah o obsahovom vymedzení bioetiky je však nevyhnutné upozorniť aj na to, že časť autorov nepokladá za akceptabilný ani komplex otázok medicínskej povahy, pokladá ho za príliš „široký“ a uprednostňuje užšiu špecifikáciu – „hraničné“ situácie ľudského života.

Ako je vidieť, nie je možné jednoznačne určiť, aké typy problémov globálna bioetika rieši alebo by mala riešiť, názory na túto otázku sa rôznia. Od obsahového vymedzenia bioetiky však do značnej miery závisí to, aké typy otázok sa na globálnej úrovni riešia. Dá sa povedať, že v kontexte globálnej bioetiky sa, vzhľadom na orientáciu na ľudské práva a humánne preferencie väčšiny náboženských noriem, uprednostňujú humánne otázky. Napriek tomu je možné konštatovať, že spontánne sa začínajú na nadnárodnej úrovni, v rozhodnutiach organizácií, akými sú OSN či UNESCO, presadzovať paralelne vedľa seba obidva prístupy: humánný aj environmentálny. Pokladať humánne charakteristiky za postačujúce napríklad v otázkach týkajúcich sa klonovania alebo pestovania GMO potravín sa ukázalo byť na globálnej úrovni ako nedostatočné a dlhodobo neobhájiteľné.

MORÁLNE ODPORÚČANIA V GLOBÁLNEJ BIOETIKE

Ďalším typom problémov, s ktorými sa v kontexte globálnej bioetiky stretávame, je snaha, na základe morálnych očakávaní, s minimálnou alebo žiadnou morálnou skúsenosťou, formulovať morálne kritériá normatívneho charakteru. To je nepochybne veľmi atypický trend pre akékoľvek morálne snaženie, a dokonca aj pre právo, ak budeme predpokladať, že právna norma je minimom tej etickej. Napriek tomu je spomínaný trend nepochybny. Má samozrejme pôvod v deontologickej etike, ktorá v kontexte bioetiky postupne nadobúda charakteristiky preskriptívnej etiky. V jej rámci sa považuje za možné a dokonca aj za žiaduce, že sa stanovia – na základe racionálnych potrieb a morálnych charakteristík súčasnej spoločnosti – kritériá pre to, čo je dobré a čo zlé konanie. Problém sa na globálnej úrovni týka primárne toho, čo sme v predchádzajúcej vete označili za morálne charakteristiky, teda týka sa „vnútornej konštelácie spoločenských podmienok, hlavne legislatívy“ ([5],

188). Hovoriť totiž o globálnej legislatíve je iluzórne, maximálne sa dá hovoriť o súbore odporúčaní, tie však zatiaľ prakticky nemajú ako nadobudnúť legislatívnu podobu, môžu (ale aj nemusia) sa len premietnuť do legislatív jednotlivých krajín. Globálna bioetika, aj napriek tomu, že sa o nej hovorí v súvislosti s uzneseniami spomínaných nadnárodných organizácií, nedisponuje prostriedkami na presadenie určitých normatívnych kritérií, preto sú uznesenia spomínaných inštitúcií formulované ako morálne odporúčania. Túto podobu majú napriek tomu, že nesporne jestvujú ambície formulovať zákazové a príkazové normatívne kritériá na globálnej úrovni, tak ako sme špecifikovali postup, ktorý je charakteristický pre preskriptívnu etiku. Preskriptívna etika s pozicionovaním globálnej bioetiky ako aplikovanej etiky v zásade nemá problém, pretože sa neusiluje hľadať odpovede na otázky, aké postoje máme zaujať, napríklad vo vzťahu k biotechnológiám operuje argumentmi, prečo sú takéto postoje žiaduce.

Snaha hľadať morálne alternatívy pre tvorbu normatívnych kritérií je pre súčasnú globálnu bioetiku charakteristická. Ide o problém hľadania kompromisných riešení a až následne normatívnych kritérií na globálnej úrovni. Tento proces je časovo náročný a predpokladá snahu kooperovať na globálnej úrovni a hľadať aj také riešenia, ktoré nie sú danej kultúrnej či náboženskej tradícii vlastné. Problém teda nie je tvorba normatívnych kritérií, ale hľadanie a nachádzanie riešení, ktoré by boli akceptovateľné v globálnom meradle.

Ak sa pokúsime identifikovať, aké metódy globálna bioetika využíva, dospějeme k názoru, že v prvom rade sú to klasické metódy aplikovanej etiky. Na rozdiel od etiky však môže globálna bioetika pracovať aj s metódami, ktoré nie sú v rámci etického skúmania práve bežné, ale ich potreba vyplýva z povahy aplikovanej etiky. Uvažovať o využívaní metód, ako sú modelovanie a dokonca aj virtuálne modelovanie, znie pre etiku akosi neprimerane. Pôvod týchto pre etiku atypických metód a prostriedkov a ich využívanie budeme hľadať v prírodovedných charakteristikách, ktoré v sebe bioetika zákonite obsahuje, a to v genetike, medicíne a environmentalistike. Všetky tieto vedy využívajú modelovanie ako metódu, ktorá po zadaní určitých parametrov pomáha modelovať alternatívy reálnych alebo fiktívnych zásahov do určitých procesov. Využíva sa pri jestvujúcich alebo očakávaných zmenách ekosystémov, v rámci procesov ovplyvňujúcich genetické dispozície organizmov, ako aj v génovej terapii. Je teda pochopiteľné, že globálna bioetika ich nemôže ignorovať a môže ich využívať práve pri analýze tvorby aplikovateľných kritérií vo vzťahu k praktickým otázkam, akou je napríklad formulovanie morálneho postoja k genetickým modifikáciám organizmov.

V tejto časti sa pokúsím naznačiť určité možnosti, ktoré globálna bioetika môže využiť aj v rámci spoločenskovedných charakteristík. Ak budeme virtuálne modelovanie vnímať ako funkčnú metódu, je to najmä preto, že je možné ju využiť najmä v rámci problému kompatibility kultúrnych charakteristík, a teda presahovania morálnych noriem do aplikačných kritérií. Je možné ju využiť aj v procese hľadania tzv. etického minima, ktoré by malo byť prienikom jestvujúcich normatívnych kritérií, a teda by mohlo byť akceptovateľné pre väčšinu krajín vo svete.

GLOBÁLNE PROBLÉMY, GLOBÁLNE NORMY?

Ak sme sa doteraz venovali pojmu globálna bioetika najmä zo zorného uhla špecifikácie obsahového vymedzenia bioetických otázok, je potrebné zaoberať sa aj tým, ktoré problémy je možné považovať za globálne. Prívlastkom globálny sú označované také typy problémov, ktorých dlhodobé neriešenie môže vplývať na základné charakteristiky života na Zemi. Nie všetky problémy bioetiky sú zároveň globálnymi problémami, tie, ktoré sú nesporne charakterizovateľné ako globálne, sa týkajú hraničných otázok života a to tak v jeho humánnych, ako aj v environmentálnych charakteristikách. Vzhľadom na možnosť ovplyvňovať podstatu života, zmeniť genetickú informáciu každého organizmu na planéte, či zmeniť planetárnu klímu sa postupne rozširuje aj okruh problémov, ktoré sú považované za globálne. K riešeniu globálnych problémov sa pristupuje rôznym spôsobom. Objavujú sa názory: Skúsme najprv lokálne riešenie! Je to prístup, ktorý sa v literatúre označuje ako metóda „inkubátora“. Ide o vypracovanie systému krokov, ktoré sa dajú uplatniť v rámci určitej konkrétnej kultúry a lokality. Túto metódu je možné využiť len v obmedzenej miere, nie je totiž jasné, či by bol vplyv na určitú komunitu či kultúru aplikovateľný na inú kultúru v inej krajine s inými náboženskými tradíciami. Preto sa v súčasnosti na úrovni nadnárodných organizácií diskutuje najmä o morálnych aspektoch problémov, ktoré sa týkajú uvádzania či aplikácie určitých konkrétnych biotechnológií. Posudzuje sa ich súčasný, ale aj možný vplyv na budúce morálne charakteristiky spoločnosti. Inými slovami, presadzuje sa trend: Globálne problémy je potrebné riešiť globálne – globálna bioetika vyžaduje globálne normy. Aké tie normy majú byť, zatiaľ nie je jasné a nie sú sformulované ani jednoznačné rozhodovacie kritériá. S takýmto prístupom ku globálnej bioetike sa však vynorila potreba koncipovať globálne normatívne kritériá.

O potrebe fungovania akejkoľvek globálnej morálnej normy sa pred vznikom environmentálnej etiky, ktorej rozvoj datujeme do 70. rokov 20. storočia, vôbec neuvažovalo napriek tomu, že v mnohých klasických morálnych systémoch

jestvovali, a teda sa aj presadzovali, podobné normy.⁷ Uzavretosť morálnych charakteristík do kultúrnych a ideologických rámcov je fakt, s ktorým sa pri presadzovaní globálnych odporúčaní musí počítať, a rezistencia voči zmenám je práve v rámci klasických morálnych systémov veľmi vysoká. Napriek tomu je potrebné o morálnych problémoch, ktoré sú prezentované v rámci globálnej bioetiky, uvažovať z globálneho hľadiska a iniciovať aj presadzovanie takých morálnych noriem, ktoré nie sú pokryté jestvujúcou morálnou skúsenosťou. Prináša to so sebou potrebu tolerancie iných, danej kultúre „cudzích“ alebo úplne nových hodnotových štruktúr.

S globálnym rámcom sa vynoril aj problém kompatibility normatívnych kritérií a otázka, ako riešiť etické problémy, ak sú jestvujúce normy v rozpore s novo navrhovanými kritériami, alebo ich vôbec nepokrývajú. V zásade sa táto otázka v morálnej rovine dotýka posudzovania toho, čo je dobré a čo zlé pre ľudstvo ako celok a prečo. Očakávať, že zmena z akýchkoľvek dôvodov bude prebiehať postupne podľa predvídateľných charakteristík, sa ukázala byť problematická vo svojej podstate. V súčasnom svete sme na disproporcie aj v oblasti etiky zvyknutí a rovnako vnímame aj pluralitu morálok. Prichádzame s ňou každodenne do styku. Vnímame limity diskusie o určitých problémoch vo vzťahu k náboženským doktrínam. Sme dokonca svedkami toho, že určité typy problémov nie sú ako morálne v určitých kultúrach vnímané vôbec.⁸ Hľadanie tzv. etického minima, princípov a noriem, ktoré sú podobné a vyskytujú sa vo väčšine morálnych systémov, je nesporné úsilie, ktoré globálnu bioetiku v súčasnom svete charakterizuje v najväčšej miere.

Globálna bioetika ako aplikovaná etika by mala mať rozpracovaný určitý teoretický rámec, ktorý je pre tvorbu aplikačných kritérií najdôležitejší. Presahovanie morálnych otázok do roviny axiologickej je zároveň pytaním sa na hodnoty, ktoré sa majú v globálnom rámci presadzovať, je hľadaním zmyslu určitého konania a zároveň zdôvodňovaním voľby potreby globálnych normatívnych kritérií. Preskriptívna etika preferuje aplikačný rámec, ale ak nadobudne ambície presahujúce morálny rámec – smerom k právnemu – môže byť zdôvodňovanie morálnych kritérií potrebou právnych noriem zradné.

⁷ Ako klasický príklad sa používa norma: Nezabiješ! Takáto norma totiž funguje v rôznych morálnych systémoch.

⁸ Napríklad manipulácia s kmeňovými bunkami v kórejskej kultúre nepredstavuje morálny problém.

Úlohy, ktoré si kladie globálna bioetika, sa teda od tých, ktoré rieši bioetika, líšia, ale zároveň sa do istej miery prelínajú. Ak sme prijali názor, že globálna bioetika je aplikovanou etikou, potom jej predmet a úlohy vyplývajú a budú vyplývať z povahy aplikačných kritérií.

LITERATÚRA

- [1] BEAUCHAMP, T. L. – WALTERS, L. (eds.): *Contemporary Issues in Bioethics*. Georgetown 2003.
- [2] BEAUCHAMP, T. L. – CHILDRESS, J. F.: *Principles of Biomedical Ethics*. New York 1979.
- [3] HABERMAS, J.: *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Praha Filosofia 2003.
- [4] HOLLAND, S.: *Bioethics a Philosophical introduction*. Cambridge 2003.
- [5] JEMELKA, P.: Bioetika jako disciplína. In: *Filozofia*, roč. 62, 2007, č. 3, s. 186 – 190.
- [6] JONSEN, A. R.: *The Birth of Bioethics*. New York, NY: Oxford University Press 1998.
- [7] POTTER, V. R.: *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey 1971.
- [8] SMOLKOVÁ, E.: *Bioetika. Otázky, problémy, súvislosti*. Bratislava 2006.
- [9] SÝKORA, P.: Môže existovať globálna bioetika v multikultúrnom svete? In: MURÁNSKY, M. – KARUL, R.: *Konanie, normy a konflikty v globálnej situácii*. Bratislava 2006.
- [10] SÝKORA, P.: O potrebe globálnej bioetiky v multikultúrnom svete. In: *Filozofia*, roč. 62, 2007, č. 3, s. 191 – 202.
- [11] VEATCH, R. M.: Three Theories of Informed Consent: Philosophical foundation and policy implications. In: *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. The Belmont report: Ethical Principles and Guidelines for Protection of Human Subjects of Research*. Washington: Government Printing Office 1979.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/6137/6.

Televízia a dobro

JOZEF PAUER

NA ÚVOD. POZNÁMKA O VIDEOHRÁCH

Pred pár rokmi mi syn ukázal samolepku, ktorú bolo v posledných dvoch rokoch 20. storočia často vidieť na nárazníkoch áut v amerických mestách. Na nálepke bol nápis: „Zastrel decká skôr ako ony zastrelia teba!“ Samozrejme, ide o polemické zveličenie. Pravda však je, že stále narastá počet násilných činov a vrážd spáchaných mladistvými a deťmi, nielen v USA, ale aj v Európe a u nás. Pätnásťročné dievča z pomsty dobodá na smrť trinásťročnú priateľku, štrnásťročný chlapec olúpil a obesil svoju starkú a strýka. Chlapec, vydieraný svojimi spolužiakmi, sa v zúfalstve hodil pod vlak. Spolužiaci si nahrávajú na video scény z mučenia svojho spolužiaka a potom ich dávajú ostatným na prezeranie cez internet. Študent zmasakroval celú triedu spolužiakov aj s učiteľom... Niet pochybností, že množstvo takýchto prakticky nepochopiteľných brutálnych činov stále narastá medzi stále mladšími ľuďmi aj na Slovensku. Určite tu ide o problémy zlyhávania tak rodiny, ako aj výchovno-vzdelávacieho systému, na ktoré by sme mali pozeráť z hľadiska súčasnej globálnej krízy našej civilizácie. Teraz sa však tejto problematike venovať nebudem. Len naznačujem priamu súvislosť medzi touto vlnou hrubosti a brutality detí na jednej strane a násilím, ktoré glorifikujú video snímky a počítačové hry na strane druhej.

Ak si navrávame, že určité typy hororov a počítačových hier o zabíjakoch vedú k voľbe násilných činov len v prípadoch detí a mladistvých z istých rizikových skupín, ale väčšina „normálnych“ detí môže tieto mediálne produkty konzumovať bez väčšej ujmy, tak len klameme sami seba. Nezabúdajme, že tieto počítačové hry boli pôvodne vyvinuté pre americkú armádu na účely prelomenia zábran, ktoré sa vynoria u čerstvých brancov, keď dostanú rozkaz zabiť nepriateľa. Z výskumov po druhej svetovej vojne a vojne v Kórei sa zistilo, že iba približne 15 % vojakov dobrovoľne strieľalo na nepriateľa s cieľom zabiť ho. Ukázalo sa, že použitie počítačových hier s opakovanou strelbou na virtuálnych nepriateľských vojakov môže zabíjanie zmeniť na rutinu, mechanickú činnosť, ktorú už nebrzdia žiadne ťaživé morálne škrupule. Ak takáto

desenzitivizácia účinkuje na vojenský a policajný personál, prečo by počítačové hry nemohli mať rovnaký účinok na deti a tínedžerov, ktorí sú vlastne ešte vnímavejší a ovplyvniteľnejší ako dospelí?

Je však tvrdou a nepríjemnou skutočnosťou, že ak by sa aj okamžite zakázal predaj takýchto satanských videohier, nenapravilo by to skazu, ktorá už nastala. Preto sa musíme pýtať, čo nás priviedlo (teda aspoň značnú časť našej spoločnosti) k tolerovaniu stále zvrátenejších foriem násilia v množstve akčných filmov, hororov a počítačových hier? Čo sa stalo s normami nášho konania, s axiómami našej mysle, že až teraz si všimame (ak si vôbec niečo všimame), že tieto artefakty sú beštiálne a že sa zameriavajú na produkciu beštiálneho výstupu?

ZOPÁR PRÍKLADOV MOCI TELEVÍZIE

Live Aid 1985 – hnutie, najmä v Británii a USA, založil ho Bob Geldof. Išlo o pomoc Etiópii, ktorú postihol strašný hladomor. Koncert bol vysielaný na celom svete, prekročil kultúrne i politické hranice. Organizátori koncertu naňho nazerali ako na mcluhanovskú „globálnu dedinu“. Keď M. McLuhan prišiel s touto frázou, poukazoval na médiá v tom zmysle, že rozširujú našu schopnosť vnímať a poznať rôzne sociálne a kultúrne usporiadania na rozmanitých miestach: v akom rozsahu médiá rozšírili možnosti nášho poznania, v takom istom rozsahu sa svet stal menším. Vďaka médiám môžeme, dokážeme žiť vo viacerých svetoch a kultúrach naraz bez toho, aby sme odišli z našej obývačky. Svet sa stal dedinou. Live Aid sa explicitne pohyboval na vlne tejto predstavy. Napokon, možno sa celkom oprávnené domnievať, že keby sa tento koncert nerobil pre TV, celý tento fenomén Live Aid by ani nebol možný. Moc televízie tu zohrala ústrednú rolu. (Iný príklad: pohreb JFK, pohreb Diany. Z mcluhanovského hľadiska je to manifestácia moci televízie zapojiť celú populáciu do rituálu. Pomyslime ešte tak na príklady „priamych“ prenosov z bojísk...)

TELEVÍZIA, TELEVÍZNE SPRAVODAJSTVO: SOLIDARITA A „ANESTÉZA“

Tieto veci samozrejme ďaleko presahujú otázky morálnej paniky, ktorá sa objavuje, keď sa nejaká situácia, udalosť, osoba alebo skupina osôb označí za hrozbu pre hodnoty a záujmy spoločnosti. Povaha tejto morálnej paniky sa prezentuje v masových médiách podľa istého módného strihu (štylizovane) a v istých módných stereotypoch. Vo vytváraní tejto morálnej paniky zohrávajú médiá ústrednú rolu. No v tých zopár príkladoch mi ide o čosi iné ako o otázky morálnej paniky, ale takisto o niečo iné ako o McLuhanovu globálnu dedinu.

Otázkou je, či sú médiá schopné ovplyvňovať naše morálne vedomie. Či dokážu informovať o problémoch, ktoré predstavujú morálne povinnosti

divákov. Či médiá formulujú globálne problémy, ktoré nás evidentne vyzývajú k morálnemu postoju. Či médiá fungujú ako spojnice, ktoré prenášajú morálne hodnoty a ovplyvňujú vlastný obsah týchto hodnôt. Práve vysielaním spravodajstva a takých spektakulárnych podujatí, ako bol napríklad koncert Live Aid (to bol možno začiatok, ak nepočítame priamy prenos zavraždenia JFK a jeho pohrebu, ale pomyslíme aj na spektakulárnosť prenosov manifestácií, demonštrácií, seriálovito v priamom prenose prenášaná „zamatová“ revolúcia u nás, „oranžová“ revolúcia na Ukrajine, teroristické útoky – jeden za všetky: 11. september 2001 New York), sa televízia stala privilegovaným médiom, ktoré sprostredkuje morálne vzťahy medzi cudzincami. No môžeme sa tiež pýtať, či napríklad Live Aid, ale aj iné TV prenosy hrôz a pod., priniesli úľavu, boli morálnym posolstvom, alebo boli len posolstvom o samotnej televízii. Alebo ešte ináč. Je síce možné, že na jednej strane má televízia potencialitu pôsobiť ako spojnica, ako komunikačný kanál morálnych hodnôt, ktorý takto môže vyvolať potenciálne praktické uznanie či prijatie morálnej zodpovednosti voči ľuďom, na ktorých predtým publikum sotva pomyslelo. Teda, vďaka televízii je potenciálne možné, aby skupiny ľudí, ktoré sa označujú ako „my“, videli skupiny označované ako „oni“ vo všetkých signifikantných hľadiskách aktuálne ako „my“. To je všetko dobré a v podstate v tomto zmysle hovorí Richard Rorty o tom, že médiá môžu zohrávať dôležitú úlohu pri vytváraní solidarity [1]. Ale nezabúdajme aj na inštitucionálny kontext v televízii prezentovaných záberov hladomoru, utrpenia, bolesti a iných hrôz. Tieto obrazy nemajú charakter obrazu, ktorý má schopnosť zviditeľniť neviditeľnú pravdu, skrytú pravú tvár skutočnosti, sú to obrázky, ktoré sa ukazujú ako položky nových správ v televíznych novinách. Touto svojou povahou obrázkovitosti je ich časová dimenzia komprimovaná a ako také sú zrazené do roviny jedného prípadu utrpenia v celom seriáli hororov, čudných príhod a úžasných príbehov. Ak sa nám nejaký z týchto príbehov nepáči, nemusíme mu venovať väčšiu pozornosť, veď vieme, že o chvíľu zmizne. Pomyslíme si: „Aká hrôza. A, chvala Bohu, mňa sa to (ešte) netýka.“ A zostaneme pokojne sedieť v kresle. Takže vplyv televíznych obrázkov na morálne konanie je minimalizovaný, ak nie trivializovaný inštitucionálnym kontextom, v ktorom sú obrázky vysielané.

Ak má platiť názor, že existuje vôbec dajaký vzťah medzi médiami (a osobitne TV spravodajstvom) a identifikáciou morálnych problémov, ako aj postojom k nim, ak máme uznať, že funguje nejaké spojenie medzi médiami a morálkou, potom musia mediálne texty a mediálne publikum participovať na nejakých spoločných dialogických vzťahoch. Tento predpoklad sa často opisuje a vysvetľuje i dokazuje v teoretických a etnografických štúdiách o sociálnom a kultúrnom význame médií a nie je až taký problém akceptovať ho.

Mohli by sme síce poukázať aj na Adornov paradoxný postreh, že dialóg medzi kultúrnym priemyslom a publikom sa v skutočnosti stáva monológom.

No netreba zabúdať, že ak by mali byť televízne správy vskutku kanálom morálneho konania a komunikácie morálnych hodnôt, potom by ich museli diváci brať vážne. Každý by musel sledovať správy s cieľom získať priame a objektívne pravdivé informácie o svete za dverami svojho bytu. Diváci by museli sledovať správy pozorne, aby dokázali porozumieť a vhodne reagovať na vážne morálne otázky dňa. A tu už nie sme tak celkom bez pochybností. Je zrejma zásadná významová ambivalentnosť obrázkov v televíznych správach. A, navyše, v súčasnom štýle televízneho vysielania na spôsob neprestávajúcej zábavnej show aj správy sledujeme ako súčasť zábavy, prinajmenšom v takej istej miere, v akej ich sledujeme ako zdroj informácií o dianí vo svete. Inak povedané, nemožno považovať za samozrejmosť, že diváci sledujú televízne spravodajstvo s morálnou zaujatosťou, ktorú predpokladá Rorty.

Naopak, možno uvažovať dokonca o tom, že čím viac sme oboznámení s obrázkami nešťastí a udalostí, ktoré by v nás mali vzbudzovať morálnu odozvu, pocit morálnej zodpovednosti, pripravenosti konať mravne, tým viac sa táto naša pripravenosť aktuálne vlastne znižuje. Čím viac sa dozvedáme o hladomoroch, o vojnách, o teroristických činoch v rozmanitých končinách sveta, čím viac zapínáme televízor, ktorý nás núti konfrontovať sa opäť a znova s hrôzami hladomoru, teroru, či inými podobami ľudského utrpenia alebo beštiality, tým viac sa v skutočnosti stávame necitlivými voči enormnosti toho všetkého. Hádám možno dokonca konštatovať, že samotný úspech médií v ich schopnosti priniesť nám také množstvo informácií o svete, aktuálne vlastne znižuje našu schopnosť konať v tomto svete. Tak sa napokon stávajú aj zábery zachytávajúce hladomor, teroristické útoky, vojnové besnenie trošku ošúchanými – „čo tam po dajakom hladujúcom dieťati, čo tam po nejakom ďalšom zastrelenom civilistovi, čo tam po ďalších desiatkach zabitých v akomsi divadle, v metre, v nejakej škole či na ulici, keď si si niekoľko takých obrázkov za tento týždeň už pozrel“. A nielen to, že sú ošúchané, tieto obrázky sa stali ďalšou tehlou v konštrukcii tohto sveta. Nad čím by sme nariekali, keby neboli hladomory v Afrike, čo by bolo z Európy, keby sa nevyvíjela z morálnej zodpovednosti za masové násilie v Bosne, čo by bolo z USA, keby sa nevykrútili zo zodpovednosti za beštiálnosť vo Vietname, v Iraku...? Takže, možno je to skôr tak, že médiá nie sú schopné mať morálny vplyv, ktorý im pripisujú niektorí autori, napríklad aj R. Rorty vo svojich úvahách o solidarite, pretože diváci sú desenzitizovaní, postupom času sa dostali do stavu anestézy, časté podávanie stále väčších dávok obrázkov ich urobilo morálne imúnymi voči týmto mediálnym obrázkom. Zdá sa, že dominantný formát

identifikácie morálnych otázok a problémov (teda spravodajstvo a publicistika) vlastne likviduje šancu niečo v týchto problémoch reálne vykonať.

Tento anestetizujúci účinok má niekoľko aspektov. Nastáva ako dôsledok tolerancie, ktorú si divák vybuďoval voči obrázkom utrpenia a hrôzy. Obrázky musia byť potom čoraz šokujúcejšie, ak majú nami pohnúť, no ak sú priveľmi otrasné, je dosť pravdepodobné, že pohľad na ne neznesieme, vstaneme, odídeť od televízora a dáme si pohár vody. Takisto je možné, že na obrazovke bude toľko utrpenia, že diváci pocítia holú bezmocnosť, neschopnosť niečo urobiť. Všetka tá hrôza správ môže namiesto stimulácie dialogickej reakcie skončiť ako monologická tiráda nárekov sveta. Takéto spravodajstvo nás namiesto morálnej aktivizácie môže morálne vyčerpať a uspať. Ďalším aspektom anestetického účinku televízneho spravodajstva je povaha jeho programov: najznepokojivejšie body spravodajstva sú rámcované tými najtriviálnejšími. Tak sa obludnosť hrôz v zónach hladomoru alebo vojny či iných nešťastí môže vo vedomí diváka zmenšiť alebo sa z neho celkom vytratiť s ďalšou sekvenciou správ.

Vzhľadom na to sa domnievam, že treba brať s veľkou rezervou názor, že televízia a v širšom zmysle médiá sú najvýznamnejšími prostriedkami, pomocou ktorých sa dozvedáme o morálnych problémoch a uvažujeme o otázkach ľudskej solidarity. Tento názor možno hádam aj považovať za povzbudzivý a oprávnený, no iba na abstraktnej rovine. Na rovine žitej reality samotného sledovania televízie a na rovine toho, čo vlastne televízny obraz sám osebe predstavuje, aký je jeho vlastný význam, nie je situácia taká jasná, ako nám ju prezentuje napríklad R. Rorty.

Schopnosť médií reprodukovat' obrazy a myšlienky podceňuje a znehodnocuje morálnu autoritu týchto obrazov a myšlienok. Médiá sa domnievajú, že uďalosť a ich obrazy možno uvoľniť z väzby s časom a priestorom, s miestom ich pôvodnej a autentickej existencie, aby sa tak stali časťami každodenných vzťahov. No v samom procese mediálnej komunikácie obrazy úplne strácajú schopnosť byť obrazmi, zviditeľňovať pravú tvár sveta, a takisto úplne strácajú akúkoľvek schopnosť vytvárať morálnu solidaritu. To platí tak o technicky reprodukovateľných umeleckých dielach, ako aj o televíznej tvorbe a televíznom spravodajstve. Čím viac sa obrazy používajú, tým viac sú morálne neužitočné.

LITERATÚRA

- [1] RORTY, R.: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/6137/6.

Myseľ a subjektivita

VNÍMAŤ, KONAŤ, MYSLIEŤ

JEAN-LUC PETIT ♦ TATIANA SEDOVÁ ♦ SILVIA
GÁLIKOVÁ ♦ ANDREJ DÉMUTH ♦ MICHAEL STAUDIGL
KAREL NOVOTNÝ ♦ JAROSLAVA VYDROVÁ

Mozog, osoba a svet

JEAN-LUC PETIT

Neurovedci a kognitívni vedci nezriedka vyhlasujú, že „mozog koná, rozhoduje sa, predvída, simuluje alebo emuluje realitu“. Hoci na prvý pohľad sú podobné tvrdenia, ktoré by sme mohli považovať za prejav chybného solipsizmu a mozgového akozmizmu, záhadné a dokonca aj nezmyselné, od filozofa si vyžadujú, aby ich interpretoval ako prejavy fyziologického myslenia, ktoré tápe pri hľadaní správneho pohľadu na veci a ktoré robí prvý krok smerom k deskripcii vhodnej v kontexte, kde bežný jazyk stráca výstižnosť. Keďže všetky zvyčajné označenia kognitívnych alebo praktických aktivít sa vzťahujú k celej osobe, stále nám chýba jazyk, ktorý by umožnil opísať smerovanie organizmu k zmyslu, takmer sa žiada povedať jeho „úsilie“ dosahovať zmysel. Toto slovné spojenie je nepochybne príliš poznačené vitalistickou teleológiou, ktorá je veľmi ďaleko od počítačného mechanizmu, čo dominuje v neurovede. Takéto úsilie dosiahnuť zmysel sa však predsa prejavuje prostredníctvom biopsychologických hodnôt (hedonických, afektívnych, pragmatických a nielen kognitívnych). Týmto sú postupne nabíjané vzorce aktivity mozgových okruhov, o ktorých sa uvažuje v ich postupnom obohacovaní v závislosti od toho, či systém živého organizmu – ktorý nezahŕňa len mozog a telo jednotlivca, ale aj jeho sociálne a ekologické prostredie – funguje normálnym alebo patologickým spôsobom a či podmienky tohto fungovania integrujú stále rôznorodejšie, rozsiahlejšie a navzájom od seba vzdialenejšie oblasti, či už vo vnútri alebo mimo mozgu (od neurónovej až po internetovú sieť).

1. $\theta\alpha\nu\mu\alpha\zeta\epsilon'iv$ vedca pred výkonmi mozgu.
2. Redukcionizmus a antiredukcionizmus: dichotómia?
3. Homunkulus v mozgu: ako mu uniknúť?
4. Afektívna a motorická rezonancia alebo ovládnutie vnútorným homunkulom.
5. Prínos neurovied skúmajúcich emócie.
6. Prínos neurovied skúmajúcich konanie.
7. Kinestetická konštitúcia: zovšeobecnenie vo vzťahu k neurovedám.

1. $\theta\alpha\nu\mu\alpha\zeta\epsilon'iv$ VEDCA PRED VÝKONMI MOZGU

„Mozog formuluje hypotézy o svete, ktoré používa na konštruovanie vnútorných modelov reality (109)... Mimoriadne diskontinuálna povaha týchto zmien vnímania ukazuje, že mozog uskutočňuje naozajstné vnemové rozhodnutia, založené na stave viacerých senzorických orgánov, ktorý nazývame ‚konfiguráciou senzorických orgánov‘ (117)... [Pračlovek, ktorý maľoval zvieratá v jaskyni Lascaux] musel byť rovnako ako my fascinovaný tým, čo videl, keď jeho mozog na základe niekoľkých znakov rekonštruoval tieto tvary. Podobne sa aj ja, takrečeno v úlohe diváka, zúčastňujem svojich vlastných prednášok, produkovaných mozgom, ktoré s prekvapením počúvam!“ ([1], 147)

Pre filozofa je vždy prekvapivé, keď badá, že tí istí vedci, ktorí si pri hľadaní a získavaní faktov vo svojom laboratóriu počínajú s nekonečnou obozretnosťou, prejavujú odvahu hraničiacu s naivitou vtedy, keď majú verejne vyjadriť svoje porozumenie živej bytosti, jej mentálnej aktivite a mozgovému fungovaniu, ktoré je jej základom. Tým, že dajú voľný priebeh predkritickému ontologickému mysleniu, hypostazujú všetky úrovne analýzy biologického substrátu ľudskej skúsenosti, čím z neho robia priamy nosič mentálnych stavov alebo aktéra zodpovedného za konanie: „Mozog, určitý mozgový okruh alebo neurón chce, rozhoduje sa, alebo robí to či ono.“ Zdá sa, že sa vracajú k teleologickej koncepcii bez toho, že by sa pozastavili nad protirečením s funkcionalizmom, ktorý sami hlásajú: „Mozog, určitý mozgový okruh alebo tiež neurón je v podstate na (alebo slúži na) to a ono...“ Keďže oficiálne odmietajú dualizmus mysle a mozgu, ale pritom sa nedokážu zaoberať bez substancializovanej mysle, ktorá je mozgovej hmote vždy v päťach, odvolávajú sa na mozog ako na demiurga, ktorý dokáže vnímať alebo vykonávať všetko, čo môže vnímať a vykonávať osoba. No keďže tento demiurg by nemal takúto moc, ak by bol len obyčajnou nervovou hmotou ukrytou v lebke, nemôžu sa ubrániť tomu, aby mu pokútne neumožnili prístup k telu a k prostrediu, čím udržiavajú ilúziu všeobšiahleho mozgu! Paradoxom je, že tí, ktorí sú najväčšími vystavení pokušeniu prisudzovať mozgu čo najviac vlastností alebo schopností tak, že na materiálny substrát prenášajú vlastnosti a schopnosti celej osoby – teda neurofyziológovia –, sú zväčša označovaní za redukcionistov.

2. REDUKCIONIZMUS A ANTIREDUKCIONIZMUS: DICHOTÓMIA?

Na druhej strane, keď antiredukcionisti protestujú, tvrdiac, že človek nemôže byť redukovaný na svoj mozog, vychádzajú pritom z takej koncepcie mozgu, ktorá je sama osebe závažným spôsobom redukcionistická, či dokonca

fyzikalistická. Mozog by z tohto pohľadu nebol nič viac, než vyše kilo hmoty uložené v lebke!

„Napokon, aktivácia neurónov na ktoromkoľvek mieste mozgovej kôry je jednoducho aktiváciou neurónov. Na vysvetlenie toho, prečo určitá aktivácia neurónov vedie k určitej kvalite, ktorá má charakter učenia, a iná aktivácia vedie k inej kvalite, ktorá má charakter videnia, treba čosi viac. Ako môžu rôzne aktivácie neurónov viesť k rôznym pocitom?“ ([2], 379)

„Z hľadiska mozgu nič neumožňuje rozlišovať medzi nervovým vzrušením pochádzajúcim zo sietnice, z hmatových, propioceptívnych, čuchových a iných zmyslov a nič neumožňuje rozlišovať ani medzi motorickými neurónmi, ktoré sú prepojené s okohybnými svalmi, kostrovými svalmi alebo akýmkoľvek inými štruktúrami. Dokonca aj keď sa od seba neuróny odlišujú veľkosťou, tvarom, vzorcami aktivity alebo miestom, kde sú lokalizované v mozgovej kôre, samo osebe im to nedáva nijakú špecifickú zrkovú, čuchovú, motorickú alebo inú vnemovú kvalitu“ ([3], 941).

„Mysel už nemožno vysvetľovať prostredníctvom buniek, podobne ako tanec nemožno vysvetľovať prostredníctvom svalov..., musíme odvrátiť pozornosť od individuálnych neurónov. ... potrebujeme rozšíriť náš pohľad a zachytiť veľké populácie neurónov a ich dynamickú aktivitu v čase. Ale prečo sa zastaviť tu? ... Možno, že je tou správnou mierkou pre pochopenie nervového fungovania mierka samotného živého zvierťa situovaného vo svojom prostredí? Ak sa toto tvrdenie zdá byť príliš odvážne, je to azda preto, že tradícia nás učí, že lebka je tou kľúčovou hranicou, ktorá vydeľuje to, čo je vnútri, od toho, čo je vonku; a my sa v zásade pohybujeme vnútri...“ ([4], 24).

Nevýhodou podobného opisu je, že vôbec neberie do úvahy $\theta\alpha\nu\mu\alpha\zeta\epsilon'iv$: údiv vedca, ktorý je každodenne konfrontovaný s prekvapivými výkonmi mozgu. Mozgu, ktorý prejavuje schopnosti, ktoré len ťažko seriózne a nemetaforicky môžeme pripisovať čomusi menej, než je celá osoba. Ak sa považujeme za filozofov, ktorí sprevádzajú neurovedy pri ich objavoch, tak keď výskumník dospeje k vyhláseniu, že „mozog koná, rozhoduje sa, predvída, simuluje alebo emuluje realitu“, mali by sme overiť, či podobné, na prvý pohľad záhadné či možno až nezmyselné formulácie nie sú len provizórnymi náhradami za výrazy vlastné novému spôsobu fyziologického myslenia. Spôsobu myslenia, ktorý sa ešte len hľadá a v kontexte, kde bežný jazyk stráca svoju výstižnosť, tápavo smeruje k adekvátnejším opisom. Keďže bežný spôsob opisovania kognitívnych aktivít sa týka celej osoby, jednoducho nám chýba jazyk, ktorý by sprevádzal to „úsilie“ organizmu pripisovať čomusi zmysel... Takéto úsilie je badateľné v biopsychologických hodnotách (hedo-

nických, afektívnych, pragmatických a nielen kognitívnych), ktorými sa postupne nabíjajú vzorce aktivity mozgových okruhov, ktoré sa skúmajú v ich postupnom obohacovaní pri prechode od primárnych receptných oblastí do asociačných oblastí a odtiaľ do motorických oblastí; alebo aj v prechode od podkôrových okruhov motivácie do kôrových okruhov vnímania, kognície a konania. V spore medzi redukcionizmom a antiredukcionizmom sa však z tohto postupu od menšieho k väčšiemu množstvu zmyslu nič neberie do úvahy. „To prvé (mysel) nie je o nič viac než to druhé (mozog v zmysle mozgového tkaniva).“ Redukcionisti, ktorý trvá na tomto pravdivom, ale strašne eliptickom tvrdení, antiredukcionista odpovie, že mozgové tkanivo je len tým, čím je, a nemožno naň redukovať myseľ. Ďalší pravdivý výrok v celej svojej do očí bijúcej nedostatočnosti. Antiredukcionista v skutočnosti nevidí, alebo v obrane neredukovateľnosti mysle či osoby predstiera, že nevidí, že koncepcia mozgu, ktorú nekriticky predpokladá, je extrémne fyzikalistická. V tomto je antiredukcionista dedičom filozofickej tradície, ktorá sa odvíja od Descarta a odmieta uznať seba samého ako mysliaci subjekt v „tomto stroji, ktorý je vytvorený z mäsa a kostí, tak ako to vidíme na mŕtvoľe“, až po Heglova odpoveď Gallovi, ktorý prenáša ducha (*Geist*) na kosť (lebku), že riadny buchnúť do jeho dutej hlavy by ju aspoň rozozvučal, ak už nedokáže používať svoj rozum! Ide o fyzikalizmus, od ktorého sa dnes neurobiológovia usilujú zachovať si istý odstup, ale bez toho, že by sa na tom jasne zhodli. O to istejšie sa však približujú k opisu mozgu, ktorý nie je len anatomický a štrukturálny, ale funkčný a dynamický: ide o opis „mozgu zachyteného pri čine“ (Stanislas Dehaene), či dokonca „mentálneho kina“ (Semir Zeki).

S týmto redukcionizmom, ktorý je implicitný antiredukcionizmu, sa stretávame aj v nedávnom vývine kognitívnych vied: v koncepcii „vtelenej a situovanej kognície“ (*Embodied-Embedded Cognition*). Jej autorom je Francisco Varela a dnes ju reprezentujú filozofi Andy Clark, Shaun Gallagher a Alva Noé, psychológ Kevin O'Regan a iní, pričom toto hnutie sa stavia proti neurovede, „ktorá sa zaoberá len tým, čo sa deje v mozgu“. Do popredia sa tu dostáva to, čo kognícii prinášajú telo, intersubjektivita a interakcia organizmu s prostredím. Súčasťou tohto myšlienkového rámca je kontrast medzi žitou skúsenosťou, citom alebo stavmi vedomia na jednej strane a neurónovými akčnými potenciálmi alebo vzorcami elektrickej aktivity v mozgovom tkanive na strane druhej. Videli sme, ako naň upozorňoval Alva Noé v uvedených citátoch. Tento skrytý redukcionizmus však nechýba ani v hlavných smeroch súčasnej filozofie. Vo fenomenológii by sa opis žitej skúsenosti z hľadiska prežívania samotného subjektu a bez predpokladu vysvetľujúcich príčin, ktoré sú

na jej pozadí, mal dať principiálne uskutočniť výlučne v rovine javenia fenoménov, tak ako ich subjekt uchopuje v horizonte *Lebensweltu*. Redukcia sa tak aplikuje na biologický substrát prežívania, konkrétne na mozog. Teda hoci „moje telo“ je v centre mojej skúsenosti, „môj mozog, ako poznamenáva Paul Ricœur, nie je súčasťou mojej skúsenosti. Je objektom vedy“ ([5], 64). Popri tomto redukcionizme, ktorý je motivovaný obranou neredukovateľnosti žitej skúsenosti, sa v súčasnej filozofii stretávame s redukcionizmom, ktorý je jazykovo motivovaný. Filozofia praktizovaná ako logicko-gramatická analýza pripúšťa, že každý hovoriaci používa slovník mentálnych slovies a podstatných mien, ktorý mu umožňuje pripisovať osobám mentálne vlastnosti, opisovať ich prostredníctvom mentálnych termínov a týmito termínmi vysvetľovať ich správanie. Panuje všeobecný názor, ktorý zrejme súvisí s vierou v univerzálnosť jazyka, že zdroje tohto slovníka musia bežnému hovoriacemu stačiť na to, aby uspokojivým spôsobom vyriešil akúkoľvek otázku týkajúcu sa mysle druhého [6]. Odkedy existuje vedecká psychológia, dochádza k množstvu tlakov na bežný jazyk, do ktorého sa infiltrujú výrazy vypožičané z fyziológie mozgu. No zaradenie týchto výpožičiek môže viesť len ku kategoriálnym omylom (*category mistakes*), ktoré do diskurzu prinášajú nejasnosť a zmätok. Systematické skúmanie používania jazyka, ktorého cieľom je zabrániť akémukoľvek prekročeniu „hraníc zmyslu“, napokon neurovedy uzatvára do fyziológie reflexov a zabráňuje im prístup do roviny kognície [7].

3. HOMUNKULUS V MOZGU: AKO MU UNIKNÚŤ?

Akonáhle sa výrazy, ktoré sa bežne používajú vo vzťahu k osobám, recyklujú v kontexte subštruktúr, ktoré sú osobe podradené (mozog, kôrové oblasti, podkôrové jadrá, neurónové siete, zhluky buniek alebo individuálne nervové bunky), automaticky to so sebou prináša odkazovanie na fiktívneho aktéra, zodpovedného za myslenie a konanie, ktoré by sa normálne malo pripisovať celej osobe. V Predslove k *Novým úvahám o ľudskom rozume* ([8], 21 – 22) Leibniz veľmi jasne varoval pred nebezpečenstvom upadnutia do „barbarskej filozofie“, akou je filozofia niektorých scholastických filozofov a lekárov minulých dôb, ktorá ešte zaváňala barbarstvom ich storočia a dnes ňou právom opovrhujeme; filozofov, ktorí sa usilovali zachrániť zdanie tým, že naschvál vytvárali tajomné vlastnosti alebo schopnosti, ktoré by mali podobu malých démonov alebo škriatkov, pripravených urobiť poľahky čokoľvek, tak akoby vreckové hodinky ukazovali hodiny vďaka akejsi schopnosti ukazovania času a nepotrebovali by na to kolieska, alebo akoby mlyny rozomielali zrno vďaka schopnosti drvenia a nepotrebovali by pri tom nič, čo by sa ponášalo na mlynský kameň“. Leibniz si z toho vzal nasledujúce ponaučenie: ak chceme

vysvetliť pohyby tela, musíme sa pridržať mechanizmu a obmedziť odvolávanie sa na vnútorné schopnosti živého jednotlivca a jeho mentálnu aktivitu. To však príliš nepomôže kognitívnym vedám pri hľadaní mozgových mechanizmov, ktoré by boli korelátmi mentálnych aktov. Takže môžeme Ryleovi, Bennettovi a Hackerovi uznať, že keď niektorí hovoria tak, že častiam mozgu pripisujú osobné vlastnosti, zneužívajú pritom jazyk. Iní, keď hovoria, pričom slová používajú rovnako prehnaným spôsobom, jednoducho vykonávajú svoje povolanie neurobiológov, presnejšie testujú nasledujúcu psychofyzickú hypotézu Horacea Barlowa, ktorá spája mentálne koncepty s odpoveďami *jednotlivých neurónov*. „Aktivácia jedného neurónu by mala byť dostatočne významná na to, aby vyvolala nejaké dôležité rozhodnutie, ako je napríklad zastaviť na červenú,... tvrdím, že *jedna* bunka by na to mala postačovať, čo vyjadruje nasledujúca psychofyzická spájajúca hypotéza. Vždy keď možno rozlišovať medzi dvoma podnetmi, či už v bežnom živote alebo psychofyzikálnom experimente, správna analýza impulzov prebiehajúcich v *jedinom neuróne*, by mala umožniť, že tieto budú rozlíšené s rovnakou alebo ešte väčšou spoľahlivosťou. V prospech správnosti tejto hypotézy možno argumentovať takto. Nervové bunky sú jediný prostriedok ako zistiť, ako sa jednotlivé informácie obsiahnuté v rôznych častiach mozgu môžu navzájom kombinovať; zmyslové rozlišovanie si vyžaduje kombinovanie informácií z rôznych častí mozgu; túto operáciu preto musí vykonávať nejaká bunka a ak by bolo možné z nej získať záznam, tieto výsledky by boli prinajmenšom také dobré ako výsledky získané z celého živočícha“ ([9], 133 – 134).

Ale ako je vôbec možná takáto selektívnosť informácie, ktorej nositeľom je aktivita jednotlivého neurónu? Táto selektívnosť je vpísaná v predpokladoch EEG záznamu, pretože predpokladáme lineárny a hierarchický charakter organizácie nervových dráh kognitívnej informácie. V takejto lineárnej a hierarchickej organizácii neuróny vyššej úrovne zbierajú, kombinujú a syntetizujú informáciu, ktorú im odovzdáva množstvo neurónov nižšej úrovne. Z jednej úrovne na druhú sa sústreďuje čoraz významnejšia informácia, ale v čoraz obmedzenejšom množstve neurónov. Takže ak by na predposlednom poschodí hierarchie spracovania zrakovej informácie zostali len dve aktívované bunky, nevyhli by sme sa Barlowovej logike, ktorý vyhlasuje: „Nevidím, ako by informácia z týchto dvoch alebo zo základnejších buniek mohla byť kombinovaná, ak by to nebolo prostredníctvom *inej bunky*.“

Odtiaľ pochádza koncept „staromaterskej bunky“, hypotetického neurónu, ktorého selektívne zničenie by vám znemožnilo rozpoznať vašu starú mamu, hoci by stála priamo pred vami. Hoci sa táto myšlienka zdá byť groteskná, len ilustruje, čo by mohol spôsobiť neurón, ktorého psychologická

výkonnosť by sa rovnala psychologickej výkonnosti jednotlivca. No teória neurónového kódovania kognitívnej informácie – bez toho, že by som chcel znížovať význam zdokonalení, ktoré tejto teórii nedávno priniesli komputačné neurovedy – neodvratne vedie k tomuto paradoxu. Dodajme, že staromaterský neurón je v podstate len modernou verziou Leibnizovho homunkula. Leibniz hovoril o „malých démonoch alebo škriatkoch, ktorí sú schopní *poľahky* urobiť to, čo sa od nich žiada“. „Poľahky“ znamená bez toho, že by použili známe prostriedky. Práve tie nepoznáme ani v prípade Barlowovej kardinálnej bunky a Barlow to pred nami ani neskrýva: „Je tiež pravda, že nepoznáme *prostriedky*, vďaka ktorým takáto bunka dokáže rozlišovať.“

Najzarážajúcejšie je, že paradoxnosť konceptu, o ktorom je tu reč – neracionálna povaha utiekania sa k homunkulom v mozgu – neurovedám nezabránila, aby sa priblížili k empirickému potvrdeniu Barlowovej hypotézy. Vieme, že organizácia hlavných zrakových nervových dráh, ktoré pozostávajú, zachovávajú poradie, zo sietnice, sietnicových gangliónov, očného nervu, laterálnych kolienkovitých telies talamu (*corpora geniculata laterale*) a cortexu striatum a extrastriatum záhlavného mozgu, je celkovo lineárna a hierarchická. Zdá sa, akoby celé fungovanie týchto dráh bolo nasmerované od zmyslových orgánov k vnemovej reprezentácii, ktorá sa utvára (predovšetkým) v polárnych spánkových oblastiach. Smerom k vrcholu tejto hierarchie vnemového spracovania zrakovej informácie, v hornej časti hornej spánkovej brázdy, boli zaznamenané neuróny, ktoré reagujú na črty tváre alebo na tvár natočenú z profilu, ale aj neuróny, ktoré pravdepodobne reagujú na *individuálny charakter* tváre, či už je otočená spredu alebo z profilu. Sú aktivované tvárou určitého experimentátora, ale nie tvárou iného experimentátora, ktorý je rovnako známy ako ten prvý. Budeme mať silnú tendenciu týmto neurónom pripisovať schopnosť rozpoznať jedinečnosť pozorovanej tváre; schopnosť, o ktorej by sme mohli predpokladať, že je vyhradená osobe pozorovateľa. Ale pokiaľ ide o to, akým spôsobom sa týmto neurónom darí dosahovať podobný výkon, môžeme len povedať, že to robia prostredníctvom syntézy informácie, ktorú im poskytujú bunky nižšej úrovne. Netreba pritom zabúdať na to, že komputačné neurovedy poskytujú oveľa detailnejšiu odpoveď. Alebo, ak uveríme objaviteľovi týchto tvárových neurónov Davidovi Perrettovi, „detaily ďalších štádií spracovania po zrakovej kôre, ešte pred štruktúrnym kódovaním, ktoré bolo skúmané v spánkovej kôre, sú do veľkej miery neznáme“ ([9], 92). Inými slovami, opäť máme do činenia s „malými démonmi alebo škriatkami, ktorí poľahky robia to, čo sa od nich žiada“.

4. AFEKTÍVNA A MOTORICKÁ REZONANCIA ALEBO OVLÁDNUTIE VNÚTORNÝM HOMUNKULOM

Čo je napokon homunkulus v mozgu, ak nie cudzinec, ktorý býva vo mne a robí všetko to, čo robím ja, ale bezo mňa, bez mojej osobnej účasti? Cudzinec, ktorý je o to tajomnejší a znepokojivejší, lebo to všetko robí bez toho, že by mal moje vzťahy k svetu a k druhým, pretože je radikálne solipsistický a akozmický. Či už je počítač mozgový alebo digitálny, je vždy uzavretý do seba. Preto ak je naozaj základom pocitu odcudzenia, ktoré možno legitímne pociťovať zoči-voči vysvetleniam neurovied, ktoré vnášajú do mozgu homunkula, táto absencia osobnej účasti subjektu na vlastnom mentálnom živote, možno je na obzore riešenie. Cieľom nového výskumného smeru v neurovedách zameraného na skúmanie emócií a konania je totiž objasniť neurologické základy skutočnosti, že sme *priamo účastní* vnemových a kognitívnych operácií a že sa nás *osobne dotýka* konanie druhého rovnako ako naše vlastné konanie. Presadzuje sa myšlienka, že emócie a konanie nie sú, ako sa to v minulosti predpokladalo, doplnkovými alebo periférnymi funkciami vo vzťahu k centrálnemu jadru kognície založenému na reprezentácii a komputácii, ktoré by bolo zasa afektívne neutrálne a kinesteticky inertné. Emócie a všeobecnejšie citovosť sa na jednej strane znovu považujú za pudový základ mentálneho života, ktorým prenikajú a dodávajú mu dynamiku. Na druhej strane znovu objavujeme skutočnosť, že motorické schopnosti nášho tela nám odhaľujú praktické zdroje prostredia a robia nás citlivými k motorickým zámerom iných aktérov. Ak berieme tento vývoj vážne a ak z neho vyvodíme dôsledky pre problém, ktorý sa tu usilujeme vyriešiť, lepšie poznanie vtelenia kognície do zmyslového a konajúceho tela by malo postupne rozptýliť strašiaka, ktorým je homunkulus v mozgu. Tieto základy bytosti, ktorej sa dotýkajú rôzne udalosti a ktorá je zaangażovaná v konaní, skúmajú nové neurovedy emócií a konania pod názvom *rezonančné* fenomény. Jedny sa zaujímajú o afektívnu odozvu predvídateľných dôsledkov našich rozhodnutí, ktorou sa za normálnych okolností riadi proces rozhodovania, ktoré by bolo emocionálnym deficitom handicapované ([11], 336). Druhé sa venujú tomu, ako pozorované pohyby iného aktéra rezonujú v repertoári konania motorickej pamäti pozorovateľa, pričom táto rezonancia mu zaručuje okamžité porozumenie zmyslu konania druhého. Uvedomenie si všeobecnosti týchto rezonančných javov posúva rezonanciu do pozície novej paradigmy, ktorá možno nahradí paradigmu komputácie informácií na základe vnútorných reprezentácií. Ak by mal neskorší vývoj neurovied potvrdiť túto predpoveď, možno predpokladať, že skončujeme s homunkulom, s touto fantazmou pomyselného počítačadla, s ktorým sa nedalo identifikovať, pretože nič necítil, a zdalo sa, že všetko robí bez úsilia a bez námahy.

5. PRÍNOS NEUROBIOLÓGIE EMÓCIÍ

Neurobiológia emócií sa neuspokojuje s koncepciou emocionálnej skúsenosti, ktorá je vytvorená presne podľa modelu spracovania zrakovej informácie, to znamená prostredníctvom analýzy vonkajších podnetov, štatistickej extrakcie invariantov a ich interpretácie za účelom všeobecnej kognície. Predpokladá, že základom emócií, ktoré sa považujú za spoločné človeku a iným cicavcom, sú špecifické nervové okruhy, ktoré zahŕňajú množinu podkôrových jadier mozgu [12]. Amygdala, hypotalamus a periakveduktálne sivé jadro sú evolučne staršie než zmyslové a motorické kôrové oblasti zodpovedné za kogníciu, a preto majú na ne vzrušivý a modulujúci vplyv, ktorý prispôsobuje správanie momentálnej nálade. Aktivovanie týchto okruhov, ktorého elektrické a chemické predpoklady už pomaly ovládame, vyvoláva tlaky na vykonávanie emocionálneho správania a zároveň pripisuje podnetom, ktoré toto správanie spúšťajú, pozitívnu alebo negatívnu hodnotu. Subjektívny zážitok týchto popudov v celej ich rôznorodosti vytvára celé bohatstvo emocionálnej skúsenosti človeka. Hoci stále nepoznáme proces, prostredníctvom ktorého sú na základe elektrických a chemických podmienok aktivácie týchto okruhov vyvolané subjektívne zážitky emócií, tento vzťah už nemá chladný a náhodný charakter kódovania mentálnych reprezentácií do neurónových akčných potenciálov. Spojenie medzi pociťovanou emóciou, spúšťacím podnetom a správaním je totiž vždy *motivované*. Pre subjekt ako pre živú bytosť prežívanie emócií znamená, že vo svojom bytí pociťuje absolútnu závažnosť určitej významnej epizódy, ktorá môže (potenciálne) byť až životne dôležitá. Emócie wpisujú do individuálneho bytia stopu dávnej minulosti, kde prežitie záviselo od efektívneho uskutočnenia daných foriem správania a rýchlej mobilizácie potrebnej energie. Emócie sú základné modalities aktívneho angažovania sa v životne dôležitých typických situáciách, uskladnené v genetickej pamäti jednotlivca. Sú to možné formy prítomnosti vo svete, sedimentované, ale hocikedy vyvolateľné. Jaak Panksepp v tomto zmysle rozlišuje medzi 1. okruhom zanieteného hľadania predmetu záujmu; 2. okruhom zúrivosti namierenej proti tomu, kto spôsobuje frustráciu; 3. okruhom strachu z okamžitého nebezpečenstva alebo vágnej úzkosti v neistote; 4. okruhom pripútanosti a smútku z odlúčenia atď. Priame aktivovanie týchto okruhov prostredníctvom vnútromozgovej elektrickej stimulácie vyvoláva komplexné vzorce správania, ktoré majú určitú intencionálnu orientáciu a afektívne sfarbenie. Mačka skočí na tvár experimentátora s vystrčenými pazúrami; potkan ustrnie alebo utečie; pacient si myslí, že ho prenasledujú, že je v tmavom tuneli alebo že sa zrútil do mora. Tieto inštinktívne tendencie, ktoré sa u dospelého človeka len výnimočne vyskytujú v surovom stave, sú v každodennom živote filtrované prostredníctvom

kultúrneho učenia a vyššej kognitívnej činnosti. Aj napriek tejto modifikácii však emócie neustále sýtia mentálny život a orientujú správanie tak, aby jednotlivec dokázal priamo ovplyvňovať existenciálne situácie, ktorým možno bude musieť čeliť. Príspevkom samotnej živej bytosti k zmyslu svojho života je práve neustála podpora vlastnej pripravenosti cítiť, že sa jej udalosti dotýkajú. Toto ustavičné nasakovanie ľudskej skúsenosti, spolu s jej pudovým základom, emóciami, robí lacnou a malichernou námietku, že aktivovanie podkôrového okruhu nie je v podstate nič iné iba prúd chemických molekúl alebo elektrických potenciálov bez očividného vzťahu k zanietenému záujmu, hnevu alebo strachu.

To však neznamená, že treba podliehať prehnanému hermeneutickému optimizmu. Hoci je dobre viditeľné pre filozofa, riešenie problému homunkula prostredníctvom afektívnej rezonancie možno nie je rovnako očividné pre samotného vedca. Nehovoriac o tom, že tento problém nie je pre jedného a pre druhého rovnako závažný. Takto sa zdá, že Jaak Pankseppa jeho nepriateľské naladenie voči nadvláde komputacionalizmu v kognitívnych neurovedách vedie k vtelenej a situovanej neurovede, teda takej, ktorá je oslobodená od homunkulov. Napriek tomu sa – v úsilí oprieť svoju hypotézu o biologické základy vedomia oproti konkurenčnej Damasiovej hypotéze – domnieva, že je správne charakterizovať podkôrové okruhy emócií ako homunkula, ktorý by skryto kontroloval celok mentálneho života, vrátane života vnemového a kognitívneho: „Jedinou rozumne rozpracovanou alternatívou voči tejto koncepcii je možnosť, že systémy ovládania emócií by mohli vytvoriť rôzne typy rezonancií v neuro-symbolickej reprezentácii prvotného tela (SELF), ktoré je predovšetkým situované v... hlbokých a starých oblastiach stredného mozgu, ako je periakveduktálne sivé jadro a susedné systémy tecta a tegmenta. ... SELF píšeme veľkými písmenami, aby sme zdôraznili, že ide o postulát, ktorý sa týka istého typu prvotnej organizácie mozgu – koherentnej *homunkulárnej* neuro-symbolickej schémy organizmu, virtuálneho tela, ktoré reprezentácii základných procesov motorickej orientácie a procesom súvisiacim s vnútornými orgánmi dodáva celú ich dôležitosť. ... Tieto emočné a motivačné procesy kontrolujú schopnosť zamerať a udržať pozornosť a spracovávať informácie zo somatických nervových systémov s vonkajšími receptormi (teda senzorických systémov: talamického a neokortexu)“ ([13], 154).

Dominantný prúd v kognitívnych vedách vysvetľuje kogníciu prostredníctvom *reprezentačných* funkcií mysle a ich materializovania v *kartografických* vlastnostiach homunkulov z jadier a centier mozgu, ktoré tomuto mozgu podriaďujú pociťujúce a konajúce telo ako súbor lapačov vonkajších informácií a svalových efektorov pohybu. Novou tendenciou je, že do popredia sa

dostáva *cítiace a konajúce telo* ako významný faktor vysoko komplexných kognitívnych procesov, ktoré nie sú považované len za nevedomý mechanizmus prebiehajúci pod úrovňou osoby, ale aj za dynamický proces, ktorý je zodpovedný za to, že vo vedomí vznikajú psychické formácie (city, vnemy, zámery). Antonio Damasio [14] zakladá vedomie seba – a okrem neho aj schopnosti subjektu vytvárať reprezentácie, ktoré sú znásobované učením, jazykom, kultúrou – na infraštruktúre akéhosi „proto-Seba“, ktoré stotožňuje s *intímnyim pocitom* procesu homeostatickej kontroly vnútorného prostredia tela. Jeho koncepcia je však poplatná Cannonovej homeostáze a zostáva nedynamickou a uzavretou do vnútorného prostredia. Pocit vlastného tela presahuje telo subjektu, ktorý ho prežíva. Je tiež *oknom otvoreným vlastnému telu druhého* ako inému subjektívnemu centru sveta, ktorý obýva viacero osôb. Ide o otvorenie sa druhému, o ktorom samozrejme čosi vo svojom vnútri viem a to prostredníctvom rezonancie, ktorá presahuje schopnosti intelektuálnej (solipsistickej) kognície subjektu. Dosah takejto kognície je definitívne obmedzený mojimi inferenčnými schopnosťami, sylogickými alebo analogickými, aplikovanými na moje reprezentácie. To, že objav *rezonančných* systémov v mozgu a ich rozhodujúcej úlohy v *porozumení konania a emócií druhého* v neurovedách príliš neposunul uznanie úlohy tela ako orgánu kognície a nielen uskutočňovateľa konania, nepochybne možno vysvetliť tým, že objavenie zrkadlových neurónov bolo využité v prospech kognitivistickej ideológie, ktorá odmieta *vtelenie zmyslu* a akúkoľvek *somatologickú hermeneutiku*.

6. PRÍNOS NEUROVIED SKÚMAJÚCICH KONANIE

Neurovedy konania však predsa predpokladajú, že organizmus disponuje repertoárom konania, ktorý mu neumožňuje len zvoliť si také konanie, ktoré je vhodné vzhľadom na dané okolnosti, ale aj premietť svoje vlastne praktické kategórie a hodnoty (*affordances* v zmysle Jamesa Gibsona) do prostredia a medziiným priamo, bez inferencie či komputácie, ale prostredníctvom fenoménu rezonancie, rozpoznať konanie druhého. Koncept *rezonujúceho systému* je zovšeobecnením konceptu *zrkadlového neurónu*. *Zrkadlový neurón* je nervová bunka s bimodálnym vizuálno-motorickým poľom, ktoré spája pozorovanie konania s jeho uskutočnením. *Rezonujúci systém* je funkčná slučka, ktorá integruje nervové centrá rozložené v rôznych oblastiach kôry (alebo podkôrových jadrách) a spája pozorovanie konania s jeho uskutočňovaním či pozorovanie emócií s ich prežívaním. Napríklad rezonujúci systém *uchopenia rukou* vo všetkých svojich modalitách integruje zhľuky premotorických (homologicky k Brocovej oblasti) a somatosenzorických (v temennej oblasti) zrkadlových neurónov. Ak ju redukuje len na jej najjednoduchší

prejav, vec sa má takto. Elektrofyziologické snímanie prostredníctvom elektrod zapojených do jedného neurónu u opice ukazuje, že pohyby ruky experimentátora prostredníctvom pozitívnej alebo negatívnej modulácie frekvencie elektrických vybití u tejto opice aktivujú neuróny vo frontálnej oblasti 6/F5. Táto je veľmi podobná frekvencii, ktorá sa u opice spontánne spája s vykonávaním činností rovnakého druhu. Tieto „činnosti“ sú rôznymi sekvenciami celého reťazca siahajúceho od sústredeného, ale pasívneho pozorovania až po vykonávanie činností smerujúcich k uchopeniu potravy rukou a jej vloženiu do úst. Všeobecnou hypotézou je, že každé automatické mimetické správanie v mozgu aktivuje podobný rezonujúci systém ([15], 176 – 180).

Za objavenie zrkadlových neurónov teda vďačíme snímaniu z individuálnych nervových buniek, čo je prístup, ktorého cieľom bolo potvrdiť Barlowovu hypotézu, alebo ju aspoň zachrániť vo vylepšenej podobe (populačné kódovanie, časové kódovanie atď.). Ukážme si ako. Za akých podmienok sú aktivované zrkadlové neuróny? Povedali sme, že tieto podmienky sú dvojaké: 1. keď opica vykonáva pohyby končatinami alebo ústami, ktoré smerujú k požitiu potravy; 2. keď opica pozoruje experimentátora (alebo inú opicu), ktorý vykonáva pohyby končatinami alebo ústami, patriace do jej vlastného motorického repertoáru. Fungovanie zrkadlových neurónov sa klasicky interpretovalo ako priradenie (*matching*) pozorovaného cudzieho konania k zodpovedajúcemu konaniu z repertoára pozorovateľa. No medzi mentálnym aktom spoznania identickosti konania a jednoduchým objektívne konštatovateľným faktom podobnosti frekvencie elektrických vybití neurónu sa tento pojem priradenia zdá byť nedostatočne určený. A to aj napriek faktu, že nie je možné pomyliť si dve veci. Prvou je podobnosť kriviek aktivácie tak, ako sú zobrazené prostredníctvom histogramu, ktorý si na zhodnotenie vyžaduje pohľad experta. Druhou je to, že vnímajúci subjekt spoznáva činnosť, o ktorej vie, že ju sám dokáže vykonať, v činnosti, ktorú vidí vykonávať iného aktéra. Splyvanie týchto dvoch záležitostí vnáša do mozgu homunkula, fiktívneho vnútorného pozorovateľa, ktorý má spoznať identickosť činnosti na základe vnútromozgového pozorovania frekvenčných kriviek aktivovaného neurónu za oboch podmienok. Keďže sme zaťažení karteziánskym dedičstvom, máme tendenciu spájať schopnosť spoznať identitu alebo uchopiť myšlienku s aktérom, ktorý dokáže premeniť lokálnu rôznorodosť na integrujúcu jednotu. „Pretože si vieme dobre predstaviť taký stroj, čo vysloví niekoľko slov *pri telesných úkonoch, ktoré spôsobujú nejaké zmeny v jeho orgánoch*; ako keď sa ho dotknete na nejakom mieste a on sa opýta, čo mu chcete povedať, a keď sa ho dotknete na inom, zakričí, že mu ubližujete a tak podobne. Ale nemôžeme si myslieť, že *ich rôzne usporiada, aby zareagoval na zmysel všetkého toho, čo*

sa v jeho prítomnosti povie, tak ako to vedia aj celkom tupí ľudia“ ([16], Piata časť, 57, kurzíva J.-L. Petit). Budem citovať sám seba a jeden z prvých filozofických článkov, ktoré upriamujú pozornosť na objav skupiny Giacoma Rizzolattiho, pričom nasledujúci citát bol so súhlasom prevzatý do jednej jeho novej práce, ktorú napísal spolu s Corradom Sinigagliom: „Všetko prebieha tak, akoby tieto neuróny nereagovali na podnet ako taký, to znamená na jeho formu, senzorickú podobu, ale na jeho význam pre živočícha. No reagovať na význam znamená ,rozumieť“. Bolo by teda na tomto mieste vhodnejšie hovoriť o porozumení, namiesto stimulácie?“¹ Túto otázku si môžeme položiť aj v prípade človeka, v súvislosti s Brocovou oblasťou, ktorá je nositeľkou „porozumenia rovnakého komunikačného aktu“, keďže metódy zobrazovania mozgu v tejto oblasti ukázali podobný profil aktivácie v prípade produkcie, aj pozorovania tichej reči. A túto otázku si môžeme u človeka položiť ešte raz, v súvislosti s amygdalou a insulou, ktoré prejavujú podobné profily aktivácie, keď subjekt prežíva emócie, aj vtedy, keď tie isté emócie pozoruje u druhého človeka. A tak ďalej.

Nadväzujúc na klasickú racionalistickú tradíciu, pre ktorú myseľ druhého nie je prvotnou danosťou skúsenosti, ktorá by bola vo svojej podstate intersubjektívna, ale je záverom uvažovania osamelého subjektu; *neokognitivistické* tendencie interpretujú fungovanie zrkadlových neurónov ako čosi, čo je na pozadí stratégie prisudzovania mentálnych stavov cudziemu telu, ktorého správanie chceme predpovedať. Zdroje, ktoré máme k dispozícii pre plánovanie nášho vlastného konania, by nám teda mali poskytnúť analogon teórie mysle druhého. Iné, *neobehavioristické* tendencie, sa opierajú o priamu, okamžitú, obligátnu a nevedomú povahu synchronizácie rezonujúcich systémov aktéra a pozorovateľa, pričom tvrdia, že motorické repertoáre a ich synchronizácia môžu postačovať na to, aby sa vysvetlila nielen motorická kontrola, ale aj sociálna komunikácia a kognícia. Pojem *simulácia*, ktorý definovali neurofyziológ Vittorio Gallese a analytický filozof Alvin Goldman a ktorý sa pohybuje medzi rezonanciou a analogickou inferenciou, nedokáže vyriešiť napätie medzi týmito dvoma protichodnými tendenciami ([18], 493 – 501).

Prispieva k tomu aj fakt, že pojem rezonancia v prácach o zrkadlových neurónoch zostáva výrazne metaforický. Keď hovoríme o „rezonujúcich systémoch“, podmet slovesa „rezonovať“ nie je dostatočne definovaný, pričom môžeme váhať medzi: 1. *osobami* aktéra a pozorovateľa toho istého konania (alebo tej istej emócie); 2. *mozgami* týchto osôb; 3. *rezonujúcimi systémami*,

¹ ([17], 306) – pasáž citovaná v RIZZOLATTI, G. – SINIGAGLIA C.: *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Miláno: Raffaello Cortina 2006, s. 49.

ktorých funkciou je rozpoznať a vykonať činnosti, ktoré mobilizujú rôzne oblasti alebo jadrá týchto mozgov; 4. *individuálnymi zrkadlovými neurónmi*, ktoré priamo spájajú – kvôli dvojakosti svojich spôsobov aktivácie – vizuálne podnety pochádzajúce z pozorovaných pohybov s motorickými programami pozorovateľa alebo jeho emočnými systémami. Táto nejednoznačnosť pravdepodobne súvisí s tým, že výskum zrkadlových neurónov je ešte rozdelený medzi snímaním z viacerých neurónov prostredníctvom mikroelektrod implantovaných u opice a metódami zobrazovania mozgu prostredníctvom funkčnej nukleárnej magnetickej rezonancie u človeka. Tieto dve technológie sa navzájom neprekrývajú. No rezonujúce systémy, skupiny neurónov rozmiestnené v rôznych oblastiach, ktoré navzájom interagujú, sa aktívne podieľajú na neurodynamike celého mozgu. Ak chceme spresniť povahu tohto podielu, bolo by treba porovnať aktivity jednotlivých buniek s poľami lokálnych potenciálov a s mozgovými rytmi a to na základe simultánných EEG záznamov na týchto troch úrovniach. Lákavou hypotézou ([19], 1578 – 1579; [20], 474 – 480) je, že rezonancia by odkazovala na spôsob neurónovej komunikácie, založený na zosúladiení oscilačných fáz rôznych anatomicky susedných oblastí mozgu, ktoré sú mobilizované prostredníctvom aktivácie toho istého rezonujúceho systému. Neuróny z oblastí so synchronnými osciláciami by takto otvorili kanál efektívnej komunikácie, ktorý by zasa zatvorila desynchronizácia oscilácií týchto oblastí. Tento mechanizmus synchronizácie-desynchronizácie by mal umožniť kauzálne opísať intencionálny reťazec emócia-motivácia-intencia-príprava-konanie. Tento ideál je však ešte vzdialený, okrem iného preto, že práce venujúce sa zrkadlovým neurónom a elektroencefalografickému meraniu koherencie medzi jednotlivými oblasťami mozgu, sa uskutočňujú v rôznych komunitách výskumníkov.

7. KINESTETICKÁ KONŠTITÚCIA: EXTRAPOLÁCIA VO VZŤAHU K NEUROVEDÁM

Keďže filozof bude sklamaný z tejto nejednoznačnosti filozofického významu dát pochádzajúcich z neurovied, zrejme bude mať tendenciu extrapolovať. Nasledujúci text chápme ako bájkku, v ktorej je našim jediným zámerom vyriešiť dilemu kognitívnych neurovied, ale nebudeme sa pri tom prísne pridržať reálneho priebehu empirického výskumu. Chceme opísať mentálne akty prostredníctvom fyziologických procesov, ktoré sú na ich pozadí, ale bez toho, že by sme vnútri subjektu vytvorili iný subjekt, ktorý je nositeľom činov toho prvého. Vo filozofickej tradícii sa opierame o *kinestetickú* teóriu transcendentálnej konštitúcie [21], ktorú vo svojich rukopisoch z 30. rokov rozpracoval Husserl, v duchu blízkom Helmholtzovým a Poincarého

intuíciám o pôvode geometrického priestoru v pociťovaní telesných pohybov. Základnou myšlienkou je, že každý objekt záujmu, každá vnemová forma, každá jednotlivá entita, ktorá sa môže prezentovať v skúsenosti ako nositeľka *bytošného zmyslu* pre subjekt – to znamená pre Ja – sa bude musieť prejavíť v činoch tohto subjektu, v priebehu jeho interakcií s týmto objektom. Keďže teória transcendentálnej konštitúcie (ideálne) mapuje vzájomné prepojenie celého reťazca všetkých aktov, ktoré dodávajú zmysel úplne konštituovaným objektom ľudskej skúsenosti, táto teória účinne zaženie príznak homunkula, ktorý sa udržiava len kvôli pretrvávajúcemu rozdielu medzi konečným konštituovaným významom zmyslových formácií a subjektívnymi konštituujuúcimi aktmi. Táto transcendentálna konštitúcia mimochodom nepredpokladá nijaký transcendentálny Subjekt, ktorý by bol nadradený ľudskej skúsenosti a „zvrchu“ by utváral jej zmysel. Naopak, operujúca subjektivita je tu vtelená do intímneho pocitu zmyslových a pohybových orgánov („hýbem sa“) vlastného tela konkrétnej ľudskej bytosti. Pre túto subjektivitu, ktorá je vo svojej podstate kinestetická, „reálne“ objekty majú zmysel len ako invarianty v neustálej variácii skíc vnemových polí organizmu (binokulárne zrakové pole, dotykové plochy pokožky, zvukový priestor), táto variácia je korelatívna so sériou kinestéz telesných pohybov vnímajúceho subjektu v priebehu aktívneho skúmania jeho prostredia. Bez kinestetického zážitku nejestvuje „stály objekt“, tento zážitok upozorňuje aktéra, ktorý s objektom interaguje, na rekurentnosť série vnemových skíc, ktorá sa spája s pohybom očí, rúk alebo celého tela opačným smerom, než prebiehal predchádzajúci pohyb. Vec nie je konštituovaná pred subjektívnou skúsenosťou tejto veci, ale je ňou dynamicky ustanovovaná. Vec sa z tohto procesu aktívneho konštituovania vynorí ako vybavená všetkými vrstvami zmyslu: ako jednoduchá vec v priestore, ako odolávajúca materiálna vec, ako nástroj, ako umelecké dielo atď. a toto vynorenie bude striktné simultánne s aktom, prostredníctvom ktorého sa konajúci subjekt zmocňuje tejto veci v procese vykonávania nejakej činnosti. Medzi „mať zmysel pre niečo“ a „dať zmysel niečomu“ sa takto znovu vytvorí spojenie, ktoré bolo prerušené (alebo sa stratilo z dohľadu). Táto kinesteticky vtelená subjektivita je napokon aj intersubjektívne situovaná, a to do tej miery, do akej sa naša kinestetická skúsenosť zdvojuje alebo skôr prehľbuje o skúsenosť druhých, pretože sme schopní istej intropatie voči kinestetetickej skúsenosti druhého. Vďaka tomu náš svet nie je v prvom rade solipsistickým, aby sa napokon stal sociálnym prostredníctvom zmluvnej fikcie, ale je hneď svetom viacerých. Objekty v tomto svete viacerých nejestvujú len pre mňa, ale vždy rovnako pre druhých: táto intersubjektivita operácií prinášajúcich zmysel dodáva objektom objektívnosť vyššej úrovne a dokonca možno aj absolútnu

objektívnosť, akú pripisujeme len teoretickým objektom matematika. Je to otvorenie sa uzavretého sveta každodenného života nekonečnému svetu ideálnej vedy...

ZÁVER

- Antiredukcionizmus má tendenciu privilegovať deskripciu fungovania mozgu, ktorá je čisto fyzická, čím zdôrazňuje neredukovateľnosť mentálneho života.
- Hyperkritická filozofia nás vyzýva k tomu, aby sme označili za absurdné akékoľvek pripisovanie mentálnych aktivít osoby mozgu alebo jeho častiam.
- Argument homunkula v mozgu sa ako dedičstvo starej filozofickej tradície ukazuje byť ťažko vyvrátiteľný, nech je prístup neurovied akýkoľvek, pretože samotná ich metodológia prináša homunkulov.
- Tým, že je výskum zrkadlových neurónov svojou metódou obmedzený na to, aby pracoval s Barlowovou hypotézou týkajúcou sa hypotetického staromaterského neurónu, riskuje, že individuálnym bunkám (alebo rezonujúcim systémom, ktorých sú súčasťou) bude pripisovať schopnosť osobnej úrovne porozumieť zmyslu konania.
- Tým, že našu filozofickú interpretáciu ukotvíme v úsilí organizmu smerovať k zmyslu, s výhľadom na to, že tak objasníme základné mechanizmy v neurovedách, zameriavame pozornosť na prechodnú fázu, kde vidno zaujímavé napätie medzi vysvetľujúcim mechanizmom a teleologizmom bežného nazerania na živé bytosti.
- Pre svoje vlastné intelektuálne uspokojenie však filozof bude mať vždy právo extrapolovať na základe empirických údajov v smere, ktorý realizuje subjektívnu syntézu sympatií pre istú myšlienkovú tradíciu a predpovedí, ktoré mu pozorné sledovanie pokroku vo vede umožňuje jej vývoj i vysloviť. Práve to sme chceli urobiť tým, že sme na pôde neurovied znovu aktivovali Husserlovu kinestetickú teóriu transcendentálnej konštitúcie.

LITERATÚRA

- [1] BERTHOZ, A.: *Le Sens du mouvement*. Paris: Odile Jacob 1997.
- [2] O'REGAN, K. – MYIN, E. – NOË, A.: *Pheno & Cogn Sc*, 4, 2005.
- [3] O'REGAN, K. – NOË, A.: *Behavior Brain Sc*, 24, 2001.
- [4] NOË, A.: *TLS*, June 15, 2007.
- [5] CHANGEUX J.-P. – RICCEUR, P.: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris: Odile Jacob 1998.

- [6] RYLE, G.: *The Concept of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press 1949.
- [7] BENNETT, M. R. – HACKER, P. M. S.: *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell 2003.
- [8] LEIBNIZ, G. W.: *Nové úvahy o lidské soudnosti od auktora systému předzjednané harmonie*. Praha: Česká akademie věd a umění 1932.
- [9] BARLOW, H.: The twelfth Bartlett memorial lecture: The role of single neurons in the psychology of perception. In: *The Quarterly J. of Experimental Psychology*, 37A, 1985.
- [10] PERRETT (et al.): *J Exp Biol* 1989.
- [11] BECHARA, A. – DAMASIO, A. R.: *Game Econ. Behav.* 52, 2005.
- [12] PANKSEPP, J.: *Affective Neuroscience*. Oxford University Press 1998.
- [13] PANKSEPP, J.: The neuroevolutionary cusp between emotions and cognitions. Implications for understanding consciousness and the emergences of a unified mind science. In: *Evolution and Cognition*, 7, 2, 2001.
- [14] DAMASIO, A.: *Le Sentiment même de soi – Corps, émotions, conscience*. Paris: Odile Jacob 1999/2002.
- [15] PELLEGRINO, G. di – FADIGA, L. – FOGASSI, L. – GALLESE, V. – RIZZOLATTI, G.: Understanding motor events: a neurophysiological study. In: *Experimental Brain Research*, 1992.
- [16] DESCARTES, R.: *Rozprava o metóde. Pravidlá na vedenie rozumu*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV 1954.
- [17] PETIT, J.-L.: La constitution par le mouvement: Husserl à la lumière des données neurobiologiques récentes. In: PETITOT, J. (et al.): *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*. Paris: CNRS Editions 2002.
- [18] GALLESE, V. – GOLDMAN, A.: Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading. In: *Trends in Cognitive Sciences*, 12, 1998.
- [19] KNIGHT, R. T.: Neural Networks Debunk Phrenology. In: *Science*, 316, 2007.
- [20] FRIES, P.: A mechanism for cognitive dynamics: neuronal communication through neuronal coherence. In: *Trends in Cognitive Sciences*, 9, 2005.
- [21] BERTHOZ, A. – PETIT, J.-L.: *Physiologie de l'action et phénoménologie*. Paris: Odile Jacob 2006.

Z francúzskeho originálu *Le Cerveau, la Personne et le Monde* preložila Barbara Láštiová.

Reflexivita mysle a transformácia chápania vedeckého poznania v zrkadle postmodernity

TATIANA SEDOVÁ

POSTMODERNIZMUS A POSTMODERNITA

Vo svojom príspevku nechcem analyzovať rozličné chápanie pojmu postmodernity a postmodernizmu, nebudem sa venovať otázke, či postmodernizmus predstavuje ideológiu neskorého kapitalizmu. Ponechávam bokom otázku, či postmodernizmus predstavuje novú senzibilitu, štýl, ktorý sa manifestuje hlavne v umení, architektúre, literatúre; či je to forma súčasnej kultúry, alebo forma „tekutej“ osobnej identity (K. Gergen). Nebudem tematizovať, hoci by to v spojitosti s danou témou stálo za to, ani celkom špecifickú otázku, či vôbec možno hovoriť o postmodernej filozofii, pretože zdôrazňovanie rozdielov, fragmentácie, neprítomnosti, rétoriky nemajú mnoho spoločného s poznáním; a teda či je to dokonalý paradox v duchu bonmotu à la S. Beckett „filozofia nemôže pokračovať, filozofia musí pokračovať“ (D. West).

Ani evidentní predchodcovia postmoderného uvažovania, akými sú nepochybne F. Nietzsche, G. Simmel, M. Weber, Th. Adorno a ich kritika na margo osvietenského optimizmu, pokiaľ ide o pomer moci, poznania, emancipácie a dominancie, nebudú objektom skúmania.

Zámerom príspevku je naznačiť zmeny v chápaní vedy a jej dôsledkami v rovine filozofie sociálneho poznania s osobitným akcentom na transformáciu sociálneho poznania a niektorými metodologickými implikáciami. Treba však poznamenať, že postmoderné uvažovanie sa orientuje skôr na humanistiku a lingvistiku než na sociálne vedy.

POSTŠTRUKTURALIZMUS A JEHO MYŠLIENKOVÉ DEDIČSTVO

Hoci si nevšímam ani vzťah postmodernizmu a postštrukturalizmu, je to práve ideový odkaz postštrukturalizmu, ktorý v mnohom ovplyvnil tematizáciu statusu poznania. V tejto súvislosti sú to najmä idey separácie jazyka a referenta, opustenie idey reprezentácie a chápanie vedy ako konštrukcie

teoretického objektu alebo teoretické pochopenie hlbínnej štruktúry – v intenciách ktorých veda, to sú predovšetkým pojmy, prostredníctvom ktorých identifikujeme empirickú realitu. K tomu pristupuje decentrovanie subjektu a opustenie idey humanitných vied, ktorých predmetom je človek, substitúcia reality textom, akcent na prostriedky a spôsoby označovania a vzťahy medzi nimi, sú tými ideami, ktoré sformovali aj prístup k problému poznateľnosti sociálnej reality a možnostiam sociálnej vedy. Poznamenávam, že tieto myšlienky kolovali najmä vo francúzskom akademickom prostredí a prenikli do antropológie Lévi-Straussa, dejín a dejín ideí M. Foucaulta, teórie literatúry S. Cullera, psychoanalýzy J. Lacana, či sociológie L. Althussera. To, čo všetky tieto iniciatívy spájalo, bol dôraz, možno zveličený, na kontrast štruktúry a konajúceho subjektu a decentrovanie konajúceho subjektu. Vlastným predmetom sociálnych vied nie je už človek, spoločenstvá a významy, ale hĺbkové štruktúry, ktoré produkujú významy a de facto aj samotných ľudí.¹ Nosnými témami postmoderného uvažovania sa stali problémy, akými sú rétorika, genealógia diskurzu, rozdiely, fragmentácia, absencia, ktoré pôvodne začal rozvíjať postštrukturalizmus. Hoci sa nemôžem zaoberať rozdielmi medzi jednotlivými teóriami modernity a postmodernity (venovali sa im napríklad G. Delanty, Z. Bauman, J.-F. Lyotard, C. Castoriadis a A. Hellerová), pod postmodernizmom rozumiem spôsob myslenia, ktoré sú kritickou reflexiou ideí, aspirácií a dôsledkov modernity; najmä presvedčenia, že podstatou pokroku je racionalita, ktorá automaticky prináša aj rozšírenie slobody.² Výraz „postmodernita“ označuje istú špecifickú sociálnu situáciu, novú konfiguráciu, označovanú ako postindustriálna epocha, ktorá na materiálnej úrovni znamenala prechod od výroby tovaru k poskytovaniu služieb a vzostup

¹ „Hovoriť, že humanitné vedy sú nepravými vedami, je teda zbytočné: ony vôbec nie sú vedami: konfigurácia, ktorá určuje ich pozitivitu, zakoreňuje ich v modernej epistéme, ich zároveň zbavuje možnosti byť vedami: na otázku, prečo sa teda tak volajú, postací pripomenúť, že sa to vzťahuje na archeologickú definíciu ich koreňov, ktorými vyzývajú a prijímajú prenos modelov z vied. To, čo umožňuje túto pozitívnu formu vedenia odlišnú od vedy s jej systematickosťou a organizáciou, je reprezentácia ako ich všeobecná báza. Vedomé a nevedomé formy reprezentácie sú nielen predmetom ‚humanitných vied‘, ale aj vlastnou podmienkou ich možnosti. Preto problém nevedomia – jeho možnosti, jeho postavenia, modu existencie, prostriedkov jeho poznávania a objasňovania – nie je jednoducho jedným z vnútorných problémov humanitných vied, s ktorými sme sa náhodou stretli pri svojich postupoch. Transcendentálne vyzdvihnutie obrátené na odhaľovanie nevedomého je konštitutívne pre všetky vedy o človeku“ ([3], 479).

² Výstižné charakteristiky jednotlivých koncepcií postmodernity pozri in ([7], 337 – 383).

tzv. intelektuálnej technológie (D. Bell), kedy nemanuálne zručnosti a znalosti formujú ústredné jadro postindustriálnej spoločnosti. V takejto spoločnosti sa prístup k informáciám a informačným technológiám stáva rozhodujúcim faktorom aj mocenskej hegemonie a ich vývoj sa stáva autonómnym.

TÉMY POSTMODERNIZMU

Postmodernizmom v intenciách G. Delantyho analýz (ale aj Giddensových či Baumannových analýz) rozumiem teda vystupňovanie tendencií modernity, sformovanie nového vzťahu k moderným veciam a inštitúciám. Z toho, čo som uviedla, je zjavné, že nejestvuje nejaká empiricky uchopiteľná a opísateľná ruptúra temporálna alebo priestorová medzi modernitou a postmodernitou; nejde o alternatívne formy života, ale skôr o kritické posúdenie, zhodnotenie a bilancovanie, ako sa modifikovalo naše vnímanie modernity. Postmodernita je spätá s postojom radikálneho pochybovania a s eróziou presvedčenia, že naše svetonázory a narácie možno racionálne zdôvodniť.

Lyotard určuje tri základné témy postmoderny: úpadok idey pokroku, predovšetkým vedeckého a stratu viery v emancipáciu prostredníctvom poznania, práce, dejín; postmoderná estetika ako hnutie v sfére výtvarného umenia, literatúry, architektúry, v mediálnej kultúre; štrukturálne zmeny s postindustriálnym postfordizmom, neoliberalnou politikou (čo značí úpadok sociálneho štátu, dereguláciu zákonov o ochrane pracovnej sily, obmedzenie moci odborov). Ako hovorí A. Giddens: „Ještě nežijeme v postmoderním svete, ale stále více můžeme spatřovat záblesky vznikajících způsobů života a forem sociální organizace, které se odlišují od těch, které byly podporovány moderními institucemi“ ([4], 51). Postmodernita ako radikalizácia niektorých znakov modernity sa spája podľa Giddensa predovšetkým s ústupom evolucionizmu, rozkladom teleológie dejín, akceptáciou reflexivity v spoločnosti a oslabovaním pozície Západu.

LYOTARDOVO CHÁPANIE VEDECKÉHO POZNANIA

Lyotard vo svojej kultovej knihe *Postmoderná situácia*, ktorá česky vyšla v roku 1993 (preklad J. Pechar) a je zahrnutá v publikácii s názvom *O postmodernizme, Postmoderno vysvětlované dětem*, opisuje stav poznania v rozvínutých spoločnostiach. Predmetom jeho úvah sú zmeny poznania od konca 19. storočia s akcentom na problematiku legitimizácie, lebo vedecké poznanie sa odvolávalo na tzv. veľké príbehy špekulatívnej metafyziky, na emancipáciu prostredníctvom rozumu, práce a dejín. Modernita nie je epocha, je to modus myslenia, hovorenia, senzibility a podľa Lyotarda metanaratívne legitimizácie sa stali prežitkom. Zmeny v produkcii vedenia, ktoré sa neriadi vlastnou

imanentnou logikou, alebo logikou potrieb, ale stavom funkčnosti systému. „Vedecké alebo technické objavy nebyli nikdy podričené poptávke vychádzajúcej z ľudských potrieb. Proces objavovania byl ovládan dynamikou nezávislou na tom, čo lidé mohou pokládat za žádoucí, prospěšné, pohodlné“ ([8], 74).

KRÍZA VEDECKÉHO POZNANIA V ZRKADLE POSTMODERNIZMU

Podľa Lyotarda vedenie stratilo svoje poslanie v zmysle *Bildung*, vzdelávania nerozlučne spojeného s výchovou, ba aj s formovaním osobnosti; pomer producentov a užívateľov poznania k samotnému poznaniu má charakter vzťahu medzi výrobcom a spotrebiteľom, nadobudol podobu výmennej trhovej hodnoty. Poznanie už nemá cieľ v sebe samom, stráca úžitkovú hodnotu, komercializácia poznania ruka v ruke s požiadavkou transparentnosti komunikácie vedie k nemožnosti legitimizácie veľkými príbehmi v zmysle heglovskej totalizujúcej encyklopédie filozofických vied. „Vzťah moci a vedenia, vedenia a techniky sa prevracia: Kritérium performativity sa uplatňuje nielen v produkcii vedenia, ale aj so zreteľom na jeho distribúciu. Kto distribuuje, komu, pomocou akých prostriedkov, s akým efektom a v akej forme? To je základ toho, čo sa nazýva univerzitná politika“ ([8], 152, 153, 154).

Legitimizácia prostredníctvom performativity je výrazom krízy vedeckého poznania, ktorá je spojená v Lyotardovej perspektíve s rastom neurčitosti, nestability a korigovateľnosti vedeckých pojmov a konceptov, čo sprevádza stieranie hraníc medzi odbormi a vznik nových oblastí. Neplatí už nejaká hierarchia, kde by fyzika mala dominantné postavenie základu všetkých vied alebo filozofia by mala kantovské postavenie zákonodarcu. Aj predpoklad, že veda nadobúda legitimitu prostredníctvom spoločenskej, politickej, ekonomickej služby, sa začína spochybňovať. Veda je špecifická jazyková hra, ktorá už nemá postavenie a moc, aby kontrolovala iné jazykové hry, to, že vedecké tvrdenia sú pravdivé, neznamena, že sú základom pre iné tvrdenia, ktoré musia byť správne. Úsilie o exaktnosť nemá za následok väčší stupeň kontroly a predvídateľnosť, ale produkuje nové neistoty, napriek stabilizačným snahám paradigiem. Premena štruktúr v spoločnosti ovplyvnila získavanie, distribúciu, prístupnosť a využívanie poznania. A pokiaľ má byť tvrdenie pokladané za vedenie, musí sa preložiť do jazyka počítačov. Tesnejšie väzby vedy, kapitálu a technologických aplikácií vedú k tomu, že veda sa začína podobať postupom a normám výrobných spoločností, lebo akcent sa kladie na to, ako veda a výskum prispievajú k výkonnosti sociálneho systému ([8], 152). Tie odbory, ktoré nedokážu preukázať užitočnosť, sú marginalizované a finančne poddimenzované, žijú na okraji systému. „Vědci, technici

a přístroje se nekupují proto, aby se zvěděla pravda, nýbrž aby se dosáhlo větší moci“ ([8], 152).

„Krise vědeckého vědění, jejíž známky se množí od konce XIX. století, nevyplyvá z nějakého náhodného expanzivního růstu věd, který by sám byl důsledkem pokroku techniky a expanze kapitalizmu. Má svůj původ ve vnitřní erozi principu legitimacy vědění. Tato eroze se prosazuje v spekulativní hře samotné, a tím, že uvolňuje onu encyklopedickou osnovu, v níž každá věda měla najít svoje místo, otevírá cestu k jejich emancipaci“ ([8], 145). Veda už nedokáže legitimizovať samu seba, ako to predpokladal špekulatívny postoj, a z jej kompetencie sa vymykajú aj iné rečové hry a hlavne preskriptívna hra. Rozmanitosť a prenikanie sa jazykových hier znamená, že sa stráca aj samotný spoločenský subjekt, lebo spoločenská väzba je založená na reči, čo nie je jednorozmerný akt, ale je súčasťou a dimenziou celej jazykovej siete.

V tejto situácii je namieste klásť otázku o poznateľnosti sociálnej reality, o možnosti sociálnych vied, keďže stále sú tu pokusy modelovať ich podľa vzoru prírodnej vedy.

REFLEXIVITA MODERNITY

Kým modernita vytlačila tradičné formy uvažovania racionalitou, zdalo sa, že racionalita a jej prostredníctvom legitimizované tvrdenia vedy poskytujú omnoho väčšiu istotu než tradované presvedčenia. Lenže reflexivita moderny podkopala rozum, aspoň tam, kde sa rozum pokladal za spoľahlivý nástroj získavania poznania. Modernita sa konštituovala pomocou reflexívne uplatňovaného vedenia, ale stotožnenie poznania s istotou sa ukázalo ako iluzórne: „Jsme vrženi do světa, který je plně ustaven pomocí reflexivně utvářeného vědění a ve kterém si současně nikdy nemůžeme být jisti tím, že kterýkoli z prvku tohoto vědění nebude revidován“ ([4], 41). Podľa Giddensa reflexivita moderného života spočíva v tom, že sociálne praktiky sú preverované a transformované na základe informácií o týchto praktikách, informáciách, ktoré zásadne menia ich charakter³ ([4], 40). Podľa Giddensa sa neistota vzťahuje tak na empirické prírodné vedy, ako aj na sociálne vedy, ktoré sa vyznačujú ešte niečím navyše. Sociálne vedy sú votkané do siete modernity hlbšie než prírodné vedy, lebo permanentná revízia praktík vo svetle nových poznatkov je súčasťou samotných inštitúcií. Pojmy, poznatky o sociálnej realite tak, ako ich formuluje napríklad sociológia, cirkulujú do a z oblastí, ktoré skúmajú, ale osvietený ideál čím viac poznania, tým viac kontroly, ktorý sa uplatnil

³ „Reflexe jejíž formalizovanou verzí jsou sociální vědy (specifický druh expertního vědění), má zcela zásadní význam pro reflexivitu modernity jako celku“ ([4], 42).

vo vzťahu k prírode, sa nekoná. Vzostup poznania o sociálnom svete nesprevádza nárast kontroly nad ľudskými osudmi. Ako tvrdí Giddens, keby to tak bolo, muselo by sa vedenie o sociálnej realite oddeliť od vedenia o ňom, alebo by vedenie ustavične muselo identifikovať dôvod sociálneho správania – konania, čo by malo za následok vzrast racionálneho konania so zreteľom na isté potreby ([4], 44). Nemožnosť totalizujúceho efektu zapríčiňuje niekoľko činiteľov: vedenie filtruje odstupňovaná moc – t. j. skutočnosť, že niektorí jedinci alebo skupiny sú adekvátnejšie vybavení na osvojenie si špecializovaného vedenia; úloha hodnôt – empirické poznatky a hodnoty, zmeny v hodnotových sústavách sa menia pod vplyvom meniacich sa názorov na svet, nejestvuje nejaká transcendentálna báza hodnôt; pôsobenie nezamýšľaných dôsledkov – nijaká zásobáreň naakumulovaných poznatkov o sociálnom svete a živote nezahrnuje všetky podmienky a kontexty svojho uplatnenia a vedenie o sociálnom živote presahuje intencie a zámery aktérov, ktorí ho používajú, aby niečo zmenili. Cirkulácia sociálneho vedenia sa tak odohráva v kontexte dvojitej hermeneutiky – vedenie, ktoré sa reflexívne presadzuje v podmienkach systému, modifikuje podmienky, ktorých sa týka ([4], 53).

Hoci Giddens tieto znaky a reflexivitu tematizuje v súvislosti s problematikou dôvery a rizikami dnešného sveta, tieto charakteristiky ma zaujímajú v súvislosti so statusom sociálneho poznania. Vo filozofii sociálnych vied sa doposiaľ vykryštalizovali nasledujúce pozície: reflexivita, teória racionálneho rozhodovania, epistemológia perspektívy tzv. standpoint stanoviska, konštruktivizmus, kognitivismus, nový realizmus. Reflexivita, ktorá sa udománila v sociálnovednom poznaní, znamená jednoducho to, že vedec/kyňa sa explicitne zaoberá svojou úlohou v procese produkcie poznania a je prejavom potreby nájsť orientáciu vo svete. Reflexivita je reakcia na prístup, podľa ktorého sociálna veda je síce situovaná v historickom a sociálno-kultúrnom prostredí, ale vďaka vedeckej metóde si udržiava istý odstup od sociálneho sveta. Svet, tak ako ho prezentuje veda, sa zdá byť konštruovaný inak, než to robí každodenné poznanie. Reflexivita najmä v prácach P. Bourdieua neredukuje vedecké poznanie na každodenné poznanie (napríklad *Logika praxe*), preňho je reflexivita nástroj, ako zachrániť autonómiu vedy, ale radikalizovaná podoba reflexivity, tak ako ju artikulujú niektoré koncepcie, napríklad silné verzie sociológie poznania a niektoré feministické teórie, popiera zásadný rozdiel medzi každodenným a vedeckým poznaním. Medzi týmito krajnými pólmi sa nachádza sociológia A. Giddensa, pre ktorého je reflexivita síce črtou každodennej skúsenosti (tzv. reflexívne monitorovanie konania) a mimo-vedeckého poznania, ale vo vede nachádza svoj vystupňovaný a systematizovaný prejav. Giddens reflexivitu pokladá za výsostný znak modernity, ktorý

však paradoxne ako nezamýšľaný dôsledok, pokiaľ ide o získavanie poznania, „podkopáva rozum“. „Reflexivita modernity, ktorá je priamo spojená s nepretržitou tvorbou systematického sebezpoznání, nezpevňuje vzťah medzi expertným vedomím a vedomím, jež při své činnosti používají laici. Vědění, které formulují odborní pozorovatelé, se (po částech a mnoha různými způsoby) připojuje k předmětné oblasti, a tak ji (rámcově, ale také v praxi) mění. Není to totéž, jako když v mikrofyzice intervence pozorovatele mění to, co je zkoumáno“ ([4], 45). Reflexivita modernity a jej vystupňované prejavy v postmoderne znamenajú okrem iného aj uznanie toho, že kým poznanie prírodných javov, faktov značí aj ich väčšiu kontrolu, v prípade sociálnych procesov to tak nie je, práve kvôli reflexivite. Iba vtedy, keby sociálno-vedné poznanie bolo dokonale separovateľné od sociálneho života, by sme mohli kontrolovať naše osudy, hoci to nevylučuje, že nemôžeme lepšie porozumieť svojim výtvorom v podobe sociálnych inštitúcií, hoci nie v tom zmysle (kontinuálna a racionálna väzba medzi ideami, poznaním a hodnotami, pravdou, krásou a dobrom), ako sa domnievalo osvietenstvo. Pôsobenie a interakcia diferencovanej moci a distribúcie poznania, neexistencia nejakej absolútnej racionálnej základne hodnôt a nezamýšľané dôsledky sú podľa Giddensa tým, čo znemožňuje ovládanie a kontrolu sociálneho sveta, o čom snívало osvietenstvo.

Dnes už sotva niekto pochybuje o význame a dopade vedeckého poznania, techniky a technologických inovácií, ale keď akceptujeme Delantyho tvrdenie, že dnešné spoločnosti sú integrované skôr prostredníctvom komunikácie než nejakou ideológiou alebo inštitúciou, potom je namieste reformulácia otázky o spojení medzi vedou a spoločnosťou. Demisia logického pozitivizmu, vývoj postštrukturalizmu, lingvistický a potom kognitívny obrat vo filozofii vedy rôznym spôsobom postihujú skutočnosť, že sa zrodili a posilnili pochybnosti o schopnosti vedy legitimizovať samu seba referenciou na nejaké nezávislé kritérium, nech už by to boli bezprostredne dané, objektívne fakty, epistemická či iná napríklad nekognitívna autorita alebo transcendentná objektivita. Zdá sa, že dnešná situácia vyzerá tak, že veda svoju legitimitu odvodzuje a potvrdzuje spoločnosťou, a naopak spoločnosť vo veku nových informačných technológií a komunikačných prostriedkov, bez vedy a jej produktov nemôže jestvovať, fungovať a de facto ani prežiť. Lenže príslub emancipácie prostredníctvom poznania a heslo vedenie je moc nadobudli zoči-voči sociálno-politickým a ekologickým katastrofám a hrozbám nečakané výsledky a akúsi pachuť. Opätovne sa vynára staronový problém pomeru medzi prírodou a kultúrou, spoločnosťou a prírodou, mocou a poznaním, svetom vecí, artefaktov a ľudí, hodnotami a faktmi, vedeckým poznaním, technológiou a politikou. „Ak budeme všeobecnejšie tematizovať pojem reflexivity a konštruktivistického myslenia,

pochopíme, ako sú prepojené veda a skúsenosť. Ak dnešné spoločnosti chápeme ako integrované prostredníctvom komunikácie... závislosť spoločnosti od vedy pre jej prežitie bude väčšia než naopak... dnes sa model poznania nedá izolovať od kultúrnej reprodukcie, lebo reflexivitu, ktorá je stredobodom kultúry, nemožno vysvetliť bez odkazu na kognitívne štruktúry. Je to tak preto, lebo reflexivita je v podstate mechanizmom učenia, a teda preniká naprieč oblasťami poznania, moci a ja“ ([2], 167, preklad T. S.).

REFLEXIE A REFLEXIVITA

Reflexivita hrá relevantnú úlohu pri porozumení postavenia sociálnych vied v spoločnosti, v tom ako fungujú pri utváraní sociálnej reality a ako sú integrované do sociálneho sveta. Podľa Tima Maya treba rozlíšiť medzi dvoma použitiami výrazu „reflexivita“: endogénnym (endogenous) a referenčným (referential), ktoré v praxi sotva možno separovať. Pod endogénnou reflexivitou rozumie súhrn činností, ktorými spoločenský aktéri prispievajú k samotnej sociálnej realite. Endogénna reflexivita zahŕňa nielen interpretácie a činnosti v rámci životného sveta (lifeworld), ktoré prispievajú ku konštituovaniu sociálnej reality, ale aj ony samotné v rámci vedeckej komunity. Endogénna reflexivita teda integruje poznanie, ktorým disponujeme, o našom sociálno-kultúrnom prostredí, a toto poznanie nás v tomto prostredí orientuje so zreteľom na praktické konanie. Referenčná reflexivita sa vzťahuje na dôsledky, ktoré rezultujú z interakcie reflexivity, ktorú prejavuje jednak aktér v rámci sociálnej reality a jednak výskumník ako člen vedeckej komunity. Takáto reflexivita odkazuje k poznaniu nadobudnutému inak, než je naše každodenné poznanie. Referenčná reflexivita formuje diskurzívne poznanie a jej implikácie umožňujú pochopiť podmienky, v ktorých prebiehajú sociálne interakcie. Prostredníctvom tohto prenikania sa reflexivita môže sama stať dostupným objektom skúmania vo vzťahu k poznaniu, činnosti a sociálnym podmienkam. Pre pochopenie sociálneho života sú potom relevantné tieto problémy: interakcia medzi laikmi a expertmi, to, ako sa vyjednáva, za akých podmienok a s akým efektom; ako sa vedecké poznanie interpretuje a ako pôsobí, resp. nepôsobí, keď sa distribuuje, a s akým dopadom na skúmaný objekt a na tých, ktorí sú časťou skúmania; ako analýza týchto problém spätne účinkuje na skúmanie a praktiky a ako sa sociálna veda hodnotí prostredníctvom svojej poznatkovej základne a čo dokáže poskytnúť pre pochopenie a explanáciu vo všeobecnosti. Napokon, aká je povaha vzťahu medzi reflexivitou ako dimenziou činnosti a reflexivitou, ktorá pôsobí na činnosť prostredníctvom sociálnej zmeny a ako vedecké poznanie prispieva k tomuto procesu a s akým výsledkom ([9], 157 – 177).

REFLEXIVITA A KONŠTRUKTIVIZMUS SOCIÁLNEHO POZNANIA

Otázka poznateľnosti sociálneho sveta, foriem a vlastností sociálneho života je problémom stratégií, ktoré sociálne poznanie uplatňuje, pričom o týchto stratégiách rozhoduje aj vzťah medzi špeciálnou sociálnou vedou filozofiou, metodológiou a to, aké ciele sociálne vedy sledujú (deskripciu, pochopenie, vysvetlenie, hodnotenie, zmenu). Toto do značnej miery determinuje to, čo znamená „poznať sociálny svet“. Vzostup sociálneho konštruktivismu v sociálnych vedách bol motivovaný predovšetkým sociológiou poznania, ale svojím, a nie nevýznamným dielom prispel aj francúzsky postmodernizmus (napríklad J.-F. Lyotard, J. Derrida) svojím akcentom na diskurz, wittgensteinovské jazykové hry a ich súperenie. Pokiaľ sociálny konštruktivismus akceptuje a chce skúmať sociálnu podmienenosť vedeckého poznania, je to legitímny cieľ a úloha, ktoré objasňujú, že pri výbere konceptuálnych nástrojov, formulovaní problémov a stratégií výskumu, pri výbere medzi konkurenčnými teóriami hrajú úlohu aj neepistemické faktory, ba dokonca aj ideologické záujmy. Problematické sú však extrémne podoby konštruktivismu, ktorý povyšuje externé sociálne činitele na demiurga aj obsahovo vedeckých presvedčení, pričom reflexivitu príznačnú pre sociálne poznanie a jeho konceptuálne schémy extrapoluje aj na oblasť prírodných vied, a tak chce zrušiť rozdiel medzi prírodným a sociálnym svetom.⁴ Tento transport konštruktov z jednej sféry do druhej bez argumentácie a zdôvodnenia je niečím, čo sa asi neoplatí nasledovať (a to je v mnohom prípad Bruna Latoura), lebo sa uskutočňuje bez toho, aby sa adekvátne argumentovalo v prospech a platnosť tejto extrapolácie. Ak konštruktivisti tvrdia, že obsah pojmov a presvedčení aj prírodných vied podlieha sociálnej determinácii prostredníctvom praktík mimoepistemickej povahy, tak potom by mali doložiť aj to, ako tieto konštrukty pôsobia spätne na sociálny svet. Lenže doposiaľ nikto nepredložil evidenciu o tom, ako napríklad topológia a jej tvrdenia ovplyvňujú teóriu žánrov v poetike alebo ako axióma výberu pôsobí na sociálny pokrok, či ako princíp relativity intervenuje pri riešení konfliktov. S antifundacionalizmom ťažko nesúhlasiť, hoci nedostatok empirickej kontroly a opustenie evidencie v prospech sociálne determinovaného obsahu konštrukcie, akcent na reflexivitu postihovanú prostredníctvom jazyka diskurzu, ktorého výtvyry sa berú ako realita sui generis, mimo ktorej nemá konštruujúci subjekt prístup k nijakej inej realite, nie je udržateľný. Napriek sieti presvedčení, ktoré nás majú v hrsti a metafory,

⁴ Kritiku konštruktivismu a jeho variantu u Latoura pozri napr. in ([12], 115 – 123 a kapitolu Intermezzo. Epistemic Relativism in the Philosophy of Science, s. 49 – 95).

že: „Nejestvuje nijaký prostriedok, pomocou ktorého by sa dali získať ako východisko vedy definitívne isté čisté protokolárne vety. Neexistuje nijaká tabuľa rasa. Podobáme sa námorníkom na širom mori, ktorí musia prestávať loď bez toho, aby sa uchýlili do doku a mohli ju opraviť nanovo z najlepších častí“ ([10], 194), stále máme možnosť rozhodnúť o platnosti našich presvedčení prostredníctvom tribunálu empirického testovania teórií a hypotéz, hoci svet je nepochybne svetom štruktúrovaným a hierarchizovaným aj našimi konceptuálnymi schémami a symbolickými sústavami. Tieto konštrukcie sú historicky premenlivé, sú kultúrno-sociálne determinované a umožňujú orientáciu vo svete, ktorý pomocou nich tvoríme. V tomto zmysle je konštruktivizmus, ktorý nehypertrofuje reflexivitu, produktívnym a efektívnym postupom, vďaka ktorému možno akceptovať aj mnohosť svetov, v rámci ktorých sú „doslovné, verbálne, denotačné“ verzie sveta predkladané vedou, ale aj také, v ktorých fungujú verzie utvorené pomocou exemplifikácie exprese figuratívnymi nástrojmi, a brať vážne goodmanovský motív, že „umění se musí brát stejně vážně jako věda, a to jako způsob objevování, tvorby a rozšiřování vědění v širokém slova smyslu...“ ([5], 114).⁵

LITERATÚRA

- [1] BENTON, T. – CRAIB, I.: *Philosophy of Social Thoughts*. New York: PALGRAVE 2001.
- [2] DELANTY, G.: *Modernity and Postmodernity*. SAGE Publications 2000.
- [3] FOUCAULT, M.: *Slová a veci*. Bratislava: Pravda 1987.
- [4] GIDDENS, A.: *Důsledky modernity*. Praha: SLONO 1998.
- [5] GOODMAN, N.: *Způsoby světa tvorby*. Bratislava: Archa 1996 (preklad V. Zuska).
- [6] GOODMAN, N.: Slová, díla, světy. In: PEREGRIN, J. (ed.): *Obrat k jazyku: druhé kolo. Quine, Sellars, Goodman, Davidson, Rorty, Putnam*. Praha: Filozofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR 1998, s. 129 – 146.
- [7] HARRINGTON, A. a kol.: *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál 2006.
- [8] LYOTARD, J. F.: *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR 1993.
- [9] MAY, T. – WILLIAMS, M. (eds.): *Knowing the Social World*. Philadelphia: Open University Press Buckingham 1998.

- [10] NEURATH, O. V.: Protokolárne vety. In: MIHINA, F. – SEDOVÁ, T. – ZOUHAR, M. (eds.): *Logický pozitivizmus. Malá Antológia filozofie XX. storočia*. Bratislava: IRIS 2006, s. 193 – 200.
- [11] SEDOVÁ, T.: Konštruktivizmus ako filozofia a sociológia vedy: Problémy, možnosti a limity. In: *Filozofia*, roč. 62, 2007, č. 9, s. 750 – 764.
- [12] SOKAL, A. – BRICMONT, J.: *Intellectual Impostures*. Profile Books, Ltd. 1999.

⁵ O konštruktivizme v sociálnom poznaní bližšie pozri ([11], 750 – 763).

Myseľ pod drobnohlĎadom

(K otázke neurotechnológií)

SILVIA GÁLIKOVÁ

„Zavedenie funkčných zobrazovacích metód umožnilo po prvýkrát v dejinách priame pozorovanie činnosti vedomia.“

E. Goldberg

„Používanie nových technológií prinesie revolúciu v spôsoboch, akými spoločnosť zaobchádza s celým spektrom patologického sociálneho správania.“

P. Churchland

I. MYSEĽ A/ALEBO MOZOG

Prepojenosť stavby ľudského tela, mysle, zdravia a choroby bola známa už mysliteľom starovekých civilizácií. Nálezy prehistorických lebiek dokumentujú rozpoznanie významu hlavy, mozgu pre život človeka. Po stáročia predstavovalo jeden z najväčších problémov odhalenie *metód*, pomocou ktorých by sa vzťah ľudskej mysle a mozgu doložil experimentálne.¹

Myšlienky, predstavy, pamäť, pocity, pozornosť, vedomie, vôľa sa stali predmetom skúmania viacerých vedných disciplín, ako sú napríklad kognitívna psychológia a neuroveda, psycholingvistika, neuropsychológia, psychopatológia, umelá inteligencia, antropológia. K špecifickým výskumným metódam sa radia: kontrolované experimenty (ľudia, zvieratá), psychobiologický výskum, sebazpozorovanie, kazuistiky, počítačová simulácia atď. V rámci psychobiologického výskumu vedci skúmajú vzťah medzi jednotlivými stavmi mysle a procesmi prebiehajúcimi v mozgu. Uvedené metódy možno rozdeliť do troch skupín: a) metódy výskumu mozgu *post mortem* (po smrti jedinca); b) metódy skúmajúce štruktúru a aktivity poškodeného mozgu *in vivo*

(počas života); c) metódy výskumu neurónovej aktivity v priebehu vykonávania rozmanitej kognitívnej činnosti (predstavovanie, rozpomätávanie, počítanie). K najstarším metódam patria pitvy mozgu² skúmajúce oblasti poškodeného mozgu (lézie) a ich vzťah k poškodenej mysli a k správaniu. Lézie vznikajú v mozgu pacientov v dôsledku narastajúceho nádoru, zablokovanej cievy, poškodenia lebky, genetických dispozícií, vírusovej infekcie atď.

Súčasťou neuropsychologického výskumu je pozorovanie a meranie aktivít probandov, zhromažďovanie výpovedí o vnútornej skúsenosti a ich usúvzťažnenie s neurobiologickými javmi na úrovni molekúl, neurónov, neurónových okruhov alebo systémov.

V dôsledku napríklad poranenia hlavy a mozgu môže dôjsť k *orbitofrontálnemu syndrómu*, ktorý sa u pacientov prejavuje emocionálnou labilitou, oscilovaním medzi eufóriou a zúrivosťou, slabou kontrolou správania (krádež v obchodoch, sexuálna agresivita, asociálne správanie). Ako príklad poslúži *kazuistika* (detailné sledovanie a opis jedinca) pacienta *Vladimíra*, ktorý utrpel poškodenie prefrontálnych, čelných lalokov mozgu. Ide o 20-ročného študenta vysokej školy, ktorému spadla futbalová lopta na koľaje metra. Vladimír zoskočil na koľaje a vlak ho zrazil. Utrpel ťažké poškodenie mozgu a musel podstúpiť chirurgické odstránenie oboch pólov čelných lalokov mozgu. Následkom poškodenia sa z neho stal „newtonovský predmet“, bol apatický, vulgárny a neschopný spustiť akékoľvek správanie. Poškodenie mozgu viedlo u Vladimíra k hlbokšej zmene osobnosti, nebol viac schopný plánovať, vytvoriť si vnútorný plán a konať so zámerom. Navyše liečebný proces sťažovalo to, že Vladimír si svoje poškodenie neuvedomoval, trpel *anosognóziou*, neschopnosťou pochopiť vlastné ochorenie ([8], 132).

Poznatky vyplývajúce z výskumu syndrómov ako napríklad, „kôrová slepota“ (blindsight), „opomínanie“ (neglect), „zrakové maskovanie“ (visual masking), „nerozpoznávanie tvárí“ (prosopagnosia), „rozštiepený mozog“ (split brain), autizmus, schizofrénia vniesli nový pohľad na tradičné predstavy o povahe stavov mysle. Spochybnili sa striktné hranice medzi vedomými a nevedomými stavmi, rozumom a emóciami, doložila sa obmedzenosť introspektívneho nazerania, ako aj iluzórnosť existenčnej spätosti vedomia a jazyka ([2], [14]).

¹ Nálezy prehistorických lebiek v 19. storočí svedčia o existencii *kraniotómii* – umelo vytvorených otvoroch na lebkách, ktoré dosahovali od niekoľkých centimetrov až po celú polovicu lebky. Vykonávali sa pomocou ostrých kameňov a neskôr kovov na živých ľuďoch.

² O revolučný prelom v medicíne sa zaslúžil roku 1543 Vesalius, keď vo svojom diele *De humani corpus* na základe pitiev ľudského tela prvýkrát presne opísal anatómiu človeka. To predstavovalo otvorenú kritiku dovtedajšej autority, Galéna, ktorý vykonával pitvy na zvieratách a získané poznatky z anatómie mechanicky prenášal na človeka.

II. MONITOROVANIE VEDOMEJ SKÚSENOSTI (!?)

Kulminačný bod v skúmaní povahy ľudskej mysle, v intenzite experimentálneho výskumu a klinických pozorovaní predstavuje posledná tretina 20. storočia. Rozvoj počítačovej technológie v 70. rokoch znamenal dramatickú zmenu vo vzťahu ku skúmaniu štruktúry a funkcie normálneho a patologického mozgu. Štruktúralne a funkčne zobrazovacie metódy (CT, PET, PAT, NMR, fMRI, Spect atď.) umožnili viacúrovňové skúmanie aktivity mozgu [15].

Štruktúralne zobrazovacie metódy, CT, MR analyzujú úroveň morfológie a štruktúry mozgu, na základe čoho poskytujú informácie o patologických ložiskách (nádor, krvácanie, opuch atď.). Umožňujú tým odhaliť liečiteľné formy demencie (Alzheimerova demencia, Parkinsonov syndróm, epilepsia, schizofrénia).

Funkčné zobrazovacie metódy PET, SPECT, fMRI, MRS skúmajú neurofyziologické (regionálny metabolizmus glukózy, mozgové prekrvenie) a neurochemické (aktivita endogénnych neurotransmiterov, enzýmy, hustota receptorov) aktivity mozgu. NMR, MR využívajú silné magnetické pole, pulzy elektromagnetických vln a počítač. Pacienta ležiaceho v tuneli obklopuje magnet generujúci silné magnetické pole. Tkanivá vysielať energiu, ktorú možno merať, výsledkom čoho je trojrozmerné zobrazenie častí tela. Počítačový program spracúva dáta tak, aby sme na vizuálnom obraze mozgu videli tok krvi pri zvýšenej neurónovej aktivite. V porovnaní s CT umožňuje táto technika štruktúralne zobrazenie na milimetrovej úrovni, je citlivejšia na subtilnejšie rozdiely v jemnom tkanive mozgu, zreteľnejšie badať poškodené oblasti. SPECT umožňuje meranie perfúzie (krvného toku), zobrazenie receptorov, aktivity neurotransmiterov, enzýmov alebo prenášačov neurotransmiterov. Pacientovi sa aplikuje intravenózne rádiofarmakum (izotop Xenón 133), kamera rotuje okolo hlavy pacienta a deteguje gama žiarenie. Počítač spracúva signály kamery, rekonštruje rezy hlavy pacienta a vytvára dvoj až trojrozmerné zobrazenie distribúcie označenej látky.

PET meria metabolické aktivity buniek v ľudskom tele, zachytáva základné biochemické procesy alebo funkcie tkaniva. Metóda vychádza z poznatku o potrebe dostatočného množstva kyslíka a glukózy pre optimálne fungovanie neurónov. Rádioaktívna stopová zlúčenina sa zmieša s glukózou, zmes putuje do krvi a glukóza sa dostáva do mozgu. Snímacie zariadenie zachytáva stopovú zlúčeninu, vytvára farebnú mapu spotreby glukózy.

K novým experimentálnym technikám skúmajúcim „virtuálne“ lézie mozgu patrí *transkraniálna magnetická stimulácia* (TMS). Táto pomerne bezpečná metóda je založená na indukcii elektrického obvodu v mozgu aplikovaním lokalizovaného impulzu magnetického poľa. Využíva sa na štúdium dráh

medzi mozgom a miechou (integrita motorických vlákien) a medzi rôznymi neurónovými štruktúrami (pozri [5], kap. 4).

Zavedenie a kombinácia štruktúrnych a funkčne zobrazovacích metód do psychiatrie a neurológie prispela k porozumeniu patofyziológii viacerých psychických a neurologických porúch. K „spúšťacím faktorom“ *psychických ochorení*, napríklad depresie či schizofrénie, sa okrem životných udalostí, sociálnych faktorov (chronická záťaž, nepriaznivé životné podmienky), aspektov osobnosti (sociálna závislosť) priradili genetické (problém príbuzenských vzťahov) a anatomicke (abnormality mozgu, porušená neurotransmisia atď.) faktory.

Revolučnosť zmeny „optiky“ skúmania ľudskej mysle ilustrujú dejiny *psychických ochorení*. Predstavme si ženu, ktorá sa v 16. storočí zmieta na zemi v kŕčoch, má penu okolo úst a vykrikuje. Správanie ženy sa na základe „starej optiky“ diagnostikovalo ako posadnutosť démonom alebo prejav bosoráctva.³ Posadnutosťou sa v stredoveku označovali určité formy hystérie, pri ktorých chorý rozprával zmätene, urážal Boha, trpel halucináciami. Príznakom bosoráctva sa stalo uzavretie zmluvy s diablom, čarovanie s cieľom páchať zlo vo svete. Terapia spočívala buď vo vyhánaní démona, alebo v usmrtení obesením (Anglicko) či upálením (Nemecko).

Podobné prejavy správania sa podľa „novej optiky“ diagnostikujú ako psychické ochorenie, rozmanité typy hystérie, schizofrénie alebo epilepsie. Terapiu a liečbu tvorí v súčasnosti kombinácia farmakologických, fyzikálnych a celého radu psychoterapeutických prístupov ([2], [8]).

Osobitý význam neurotechnológií spočíva v realizácii tzv. *priamych a nepriamych* metód skúmania ľudskej mysle a vedomia. Vo filozofii, psychológii, aj v klinickej praxi sa k *priamym* metódam skúmania myšlienok, pocitov, predstáv a želaní radí *sebapoznanie*. „Vnútné pozorovanie“, nazývané aj *introspekcia* (z lat. *spicere* – pozeráť, *intra* – dovnútra, znútra), tvorí základnú metódu oboznamovania sa so subjektívnou skúsenosťou. Jedinec zaznamenáva a vypovedá o vlastných procesoch a stavoch mysle rôznym spôsobom

³ Počiatkom „honu na čarodejnice“ sa stal rok 1484, keď pápež Inocent VIII. poveril bulou inkvizíciu vyhubiť bosoráctvo ako kacirstvo. Nasledovalo nemilosrdné 300-ročné prenasledovanie ľudí, ktorí sa v dôsledku mučenia priznali k čomukoľvek. V Anglicku sa posledná oficiálna poprava bosorky konala roku 1684, v Amerike roku 1692, v Škótsku roku 1727, vo Francúzsku roku 1745 a v Nemecku popravili poslednú bosorku sťatím roku 1775. Holandský lekár Weyer, ako jeden z mála ľudí v 16. storočí, verejne vystúpil proti prenasledovaniu bosoriek. Tvrdil, že mnohí odsúdení sú chorí, napríklad „mašť na lietanie“, ktorou sa údajne natierali bosorky, obsahuje drogy. Keď ich telo absorbuje, vyvolávajú halucinácie a vidiny. Halucinácie spôsobovalo aj odriekanie, sebatrýznenie a veľké utrpenie.

(denníky, retrospektívna výpoveď, dotazník, prieskum). Sebapoznávanie, sebazozorovanie zohráva významnú rolu pri skúmaní špecifického uhla pohľadu a individuálnych charakteristík mysle človeka. Spoľahlivosť dát založenú na uvedených metódach však problematizujú nedostatky v sebahodnotení (sebaaprečovanie, sebaopodceňovanie, zlyhanie pamäti, retrospektívne predsudky, absencia vedomej kontroly).

Úsilím *priamych* metód v neurovede je identifikácia substrátu v zmysle neurónového korelátu psychických stavov. Predmetom intenzívneho výskumu sa stalo predovšetkým odhalenie neurónových korelátov vedomia. Fyzikálny substrát môže tvoriť vzorka aktivity v jednom alebo vo viacerých štrukturálnych typoch buniek v príslušnej vrstve kortexu naprieč viacerými oblasťami mozgu. Alebo ju môžu vytvárať synchronizované vzruchy špeciálnej populácie buniek v talame a niektorých kortikálnych oblastiach. Zároveň platí, že uvedený mechanizmus sa môže nachádzať na ktorejkoľvek fyzikálnej úrovni: molekulárnej, bunkovej, okruhu alebo neurónovej dráhy. Priamy prístup skúmania zrkovitého vedomia sa uplatnil pri výskume fenoménu *binokulárnej rivality*. Iniciátor experimentu F. Crick [1] vyšiel z predpokladu o pravdepodobnosti korelácie vedomia s istým stupňom komplexnosti nervovej sústavy. V experimente skúmal rozdielnu aktivitu mozgu v prípade, keď 1. sa subjektu prezentuje podnet a on si ho uvedomuje, a keď 2. sa subjektu prezentuje podnet a on si ho neuvedomuje. Každému oku experimentálneho subjektu sa prezentovali zároveň dve rôzne zrkovité vzorky (slnko a tvár). Subjekt vnímal raz jeden raz druhý obrázok v odstupe niekoľkých sekúnd (1 – 5) tak, akoby sa jednému oku prezentoval obrázok slnka a druhému oku obrázok tváre, dochádza k bistabilnému vnímaniu (pozri [6], kap. 5).

Teoretické a metodologické problémy späté s priamymi metódami skúmania mysle a vedomia viedli filozofov a vedcov k uplatňovaniu *nepriamych* výskumných metód. Nepriamy prístup vychádza z potreby formulácie teórie neurónovej aktivity vo všeobecnosti. Predpokladá sa, že takto možno získať prostriedky na vytvorenie teórie podmienok fungovania a interagovania jednotlivých funkcií mozgu. Treba poznamenať, že odlišné strategické postupy oboch metód neimplikujú ich nekomplementárnosť [10].

III. „ZLOČIN A TREST“ ALEBO PROBLÉM VÔEVOJE KONTROLY

Ako som naznačila v texte, prínos najnovších technológií snímania aktivity mozgu možno v skratke vidieť v:

- pozorovaní premeny fyziologickej aktivity oblastí mozgu počas vykonávania rôznych kognitívnych úloh,

- objasnení fungovania zdravého mozgu a porovnaní s odchýlkami neurónovej aktivity
- zvýšení schopnosti lokalizovať abnormality v mozgu, diagnostikovať neurologické, psychické ochorenia,
- prehĺbení explanácie a porozumenia správaniu človeka (vzťah mozog – myseľ – správanie)
- spresnení medzidruhových komparácií (vzťah štruktúry a funkcie nervovej sústavy/mysle živočíchov a človeka),
- úsilí minimalizovať bolesť a utrpenie človeka.

Obzvlášť významný je vplyv neurotechnológií na sociálny a mravný život ľudí. Spoločnosť vychádza z predpokladu o zodpovednosti ľudí za svoje činy. Dôsledky konania, ktoré je a ktoré nie je pod vôľovou kontrolou jedinca, sa rozlišujú morálne aj legálne. Ak je príčinou dopravnej nehody napríklad rýchla jazda, nasleduje trest, no ak bol čin vykonaný počas infarktu alebo psychomotorickej epileptickej príhody, konanie sa trestu vymyká.

Čoraz hlbšie poznanie štruktúry a vlastností nervovej sústavy prispieva k transformácii obrazu človeka ako slobodného vedomého racionálneho subjektu. V tomto kontexte vyvolal rozsiahlu diskusiu dnes už klasický experiment B. Libeta „meranie“ slobody vôle. V roku 1981 Libet [13] previedol experiment, v ktorom meral čas, keď si subjekty uvedomovali vôľový akt motorickej aktivity – točenie zápästím. Ukázalo sa, že vedomé vôľové akty predchádza špecifická elektrická zmena v mozgu (potenciál pripravenosti, PP), ktorá začína 550 ms pred vôľovým aktom. Subjekt si *uvedomuje* intenciu konať (vedomé želanie) 350 – 400 ms *po tom*, ako naštartuje PP, ale 200 ms pred motorickým aktom. Libet konštatuje, že vôľový proces je iniciovaný nevedome, ale vedomá funkcia môže stále kontrolovať výstup. Sloboda vôle teda nie je popretá. Neiniciuje síce vôľový akt, ale môže kontrolovať prevedenie (neprevedenie) aktu. V súlade s Libetom si myslím, že zodpovednosť možno nieť len za *vykonaný* vôľový akt (na rozdiel od zamýšľaného aktu). Napokon, napriek rozmanitým, neraz vzájomne sa vylučujúcim interpretáciám [3], Libetov experiment podľa môjho názoru sproblematizoval tradičný obraz statusu slobody vôle. A to najmä charakteristiku vôľového konania ako „čohosi“ a) vnútorného a privátneho, a b) vnútorného a vedomého. V prvom prípade napríklad pacient s Huntingtonovou chorobou vykonáva necielené pohyby ako výsledok vnútorných príčin, nie je však zodpovedný za svoje pohyby, ide o prejav ochorenia. Nemá kontrolu nad svojimi pohybmi, nie sú teda vôľové a ani konzistentné s jeho skutočnými intenciami. Po druhé, pacient trpiaci obsesívno-kompulzívnou poruchou má potrebu, napríklad neustále si

umývať ruky, chce si umývať ruky, uvedomuje si svoje želanie. Je to jeho „vnútorná“ potreba, ide však o jav mimo kontroly (chce sa zbaviť potreby, ale nevie sa „zastaviť“) [11].

IV. „MANIPULÁCIA“ ĽUDSKEJ MYSLE (!?)

Pokrok v neurozobrazovaní a psychofarmakológii umožňuje korelovať psychologické stavy so špecifickými funkciami mozgu a meniť psychologické stavy modifikovaním neurochémie. V súvislosti s tým sa znovu ožívujú staré a objavujú nové etické, sociálne a filozofické otázky. Od ktorej fázy ontogenézy je schopné embryo vnímať, cítiť bolesť? Ako definovať smrť (mozgu)? Aké sú základné črty vedomia? Aký je rozdiel medzi liečbou poškodeného mozgu a stimuláciou zdravého mozgu? atď.

Podobne ako v prípade iných vedeckých objavov a metód aj používaniu neurotechnológií sa vytykajú nevýhody. Obavy prameňa najmä z nesprávneho použitia, resp. zneužitia týchto techník, v dôsledku čoho by mohlo dôjsť napríklad k a) „nezdravej“ manipulácii aktivity mozgu; b) ovplyvňovaniu myšlienok a konania človeka intervenciou na neurobiologickej úrovni (napríklad počas neurochirurgického zákroku); c) „ohrozeniu privátnosti jedinca“ (čítanie mozgu/mysle). Za teoretické východisko naznačených úvah sa pokladá tzv. internalistická koncepcia ľudskej mysle, v rámci ktorej sa človek chápe ako *intencionálny racionálny subjekt*. Aká je povaha intencionálnych stavov (vedomé/nevedomé), racionality, čo znamená *identifikácia* snímania neurónovej aktivity so snímaním obsahov mysle, je však stále otvorené. Ak sa odborník zahľadí na CT alebo MR snímky mozgu človeka, možno povedať, že vidí, čo si jedinec myslí alebo čo si pamätá? Myslím, že skôr vidí „obraz“ príslušnej oblasti mozgu, t. j. súvislosti konkrétneho stavu mysle s determinujúcou neurónovou aktivitou. Často sa objavuje otázka o schopnosti detegovať, či osoba hovorí pravdu. Možno by bolo vhodnejšie pýtať sa na to, či nedetegujeme naše *presvedčenia* o tom, ako spoločnosť chápe klamstvo.

Podobnými otázkami a vplyvom najnovších poznatkov vedeckého skúmania aktivity mozgu sa zaoberá formujúca sa disciplína *neuroetika* [4]. Podobne ako etiku aj neuroetiku možno rozdeliť na deskriptívnu a normatívnu. V prvom prípade ide o *neurovedu etiky*, ktorej predmetom skúmania je neurobiológia reprezentácií hodnôt, morálneho zdôvodňovania a správania. Súčasné výskumy mozgu nasvedčujú tomu, že základom morálneho usudzovania a správania, schopnosti človeka myslieť a konať morálne „nezodpovedá“ jedna oblasť mozgu, t. j. neexistuje „morálne centrum“ mozgu. Ukazuje sa, že neurónový základ etického myslenia vytvára aktivita distribuovaná vo viacerých oblastiach mozgu. V druhej súčasti neuroetiky, *etiky neurovedy*, ide o štúdium

a formuláciu etických princípov riadiacich výskum mozgu, klinickú prax a vplyv skúmania aktivity mozgu na sociálne, morálne a filozofické problémy.

Posudzovanie miery opodstatnenosti obáv plynúcich z využívania najnovších techník skúmania mozgu je závažný problém. Tým sa zároveň otvára priestor filozofickej reflexii, a to predovšetkým v úsilí:

- ujasňovať pojmy (mysle, vedomie, nevedomie, ja, psychika, identita osoby, sloboda vôle)
- premyslieť legitímnosť „večných“ filozofických problémov týkajúcich sa napríklad: povahy vedomia, Ja, identity osoby, slobody vôle, racionality
- charakterizovať predmet skúmania a vysvetľovania (otázka *explandanda*)
- analyzovať výskumné stratégie (otázka komplementarity metód tzv. 1. a 3. osoby)
- odbúravať zmysluprázdne otázky, ako napríklad: Kde sídli duša? Má termostat myseľ?
- objasňovať význam explanácie povahy ľudskej mysle.

POSTSKRIPT

V 16. storočí sa Zem pokladala za stred slnečnej sústavy. Nasvedčovalo tomu každodenné pozorovanie: Slnko vychádzalo na východe, pomaly sa pohybovalo oblohou a zapadalo na západe. Vynález teleskopu v roku 1608 zásadne pozmenil pozorovacie metódy astronómov. Vďaka novej metóde sa preukázala mylnosť geocentrických teórií. V 21. storočí pretrváva obraz ľudskej mysle ako záhadnej, empiricky neuchopiteľnej entity. Nasvedčuje tomu každodenná skúsenosť: myšlienky nevidno tak *ako* Slnko, pri seba pozorovaní nevnímame elektro-chemické procesy a nevieme si ani predstaviť, ako by mohli „produkovať“ stavy mysle. Zavedenie nových technológií snímania aktivity mozgu zásadne pozmenilo pozorovacie metódy neurovedcov. Spochybnila sa opodstatnenosť dualistických a antinaturalistických teórií. Odmietaním prirodzenej povahy ľudskej mysle sa ich stúpenci, i keď nevedome, štylizujú do roly novodobých prívržencov geocentrizmu.

LITERATÚRA

- [1] CRICK, F. H. C.: *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Scribner 1994.
- [2] DAMASIO, A.: *The Feeling of What Happens*. London: William Heinemann 1999.
- [3] DENNETT, D.: *Freedom Evolves*. London: Allen Lane 2003.
- [4] ILLESS, J.: *Neuroethics*. Oxford: Oxford University Press 2006.

- [5] GAZZANIGA, M. S. (ed.): *Cognitive Neuroscience*. New York: W. W. Norton 2002.
- [6] GÁLIKOVÁ, S.: *Psyché*. Bratislava: Veda 2007.
- [7] GÁLIKOVÁ, S. – GÁL, E.: *Antológia filozofie mysle*. Bratislava: Kalligram 2003.
- [8] GOLDBERG, E.: *Jak nás mozek civilizuje*. Praha: Karolinum 2004.
- [9] HALL, A. – KINGSTON, J.: *Bosoráctvo a čierna mágia*. Bratislava: Ikar 1992.
- [10] CHURCHLAND, P. M.: *The Engine of Reason, The Seat of th Soul: A Philosophical Journey into the Brain*. Cambridge: MIT Press 1995.
- [11] CHURCHLAND, P. S.: *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge: MIT Press 2002.
- [12] CHURCHLAND, P. S.: *Neurophilosophy*. Cambridge: MIT Press 1989.
- [13] LIBET, B.: Do We Have Free Will? In: *Journal of Consciousness Studies*, 6, 1999, č. 8 – 9, s. 47 – 57.
- [14] MARCEL, A. – BISIACH, E.: *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University Press 1988.
- [15] STERNBERG, R. J.: *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál 2002.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0169/08.

Informácia, myseľ/pamäť a jej techniky

ANDREJ DÉMUTH

Odvekým snom každého filozofa je odhaliť to, čo je základným princípom existencie sveta, a to tak v jeho ontologickom, ako aj epistemologickom ohľade. Jednotliví filozofi pri riešení tohto problému identifikujú rôzne bázy výstavby sveta, počnúc prírodnými živlami, s individuálnou preferenciou toho-ktorého z nich, alebo celok živlov ako taký, cez rôzne božstvá, či substancie až po zmyslovo či intelektuálne neuchopiteľné metafyzické princípy (apeiron, demiurg, Boh a pod.). Jednou z najzákladnejších a najrozšírenejších teórií princípov je nepochybne Aristotelovo učenie o forme a matérii, ktoré ovplyvnilo veľkú časť antického a stredovekého myslenia a jeho korene možno dodnes úspešne sledovať v základoch mnohých vedeckých konceptov.

Aristoteles predpokladal, že základné ďalej neredukovateľné princípy sveta sú dva – látka a forma. Jeden i druhý sú v čistej podobe neuchopiteľné a samy osebe existujú len ako myšlienkový experiment. Forma nikdy nemôže byť bez látky a látka (i tá prvá) má vždy nejakú formu. Tento spôsob vnímania možno nazerať v rôznych druhoch filozofického myslenia (najmä smerujúcich k dualizmu i k pokusom o jeho prekonávanie) a mnohých filozofov upozornil na to, že okrem uvedených dvoch princípov možno existuje i niečo iné, to, čo ich spája či prekonáva – to, čo majú spoločné. A síce: forma ich organizácie.

INFORMÁCIA AKO ZÁKLADNÝ PRVOK KOGNITÍVNEHO SVETA

Myslители ako Roger Penrose, Richard Dawkins, Susan Blackmoreová a mnohí ďalší uvažujú o existencii ďalšieho ontologického princípu, ktorý možno v skratke označiť ako informácia (gén, mem atď.).

Informáciu pritom chápajú nielen ako nositeľa významu, ale zároveň aj ako usporiadanosť a význam sám. Samotný pojem informácia, ako už jeho etymológia naznačuje, totiž odkazuje na „*informo*“, čo znamená: 1. utvárať a formovať, ale aj 2. predstavovať si či 3. vzdelávať ([1], 304), čiže vnášať formu (*informatio* – predstava, obrys) do *informis* (beztvárneho). A to tak v zmysle

logicko-sémantickej jednotky, aj v zmysle génu alebo dokonca memu ako nebiologického a negenetického replikátora. Informácia tu teda znamená akýsi nemateriálny logos, ktorý je však bytostne odkázaný na nejakého nositeľa, ktorým nie je on sám.

Na prvý pohľad sa môže zdať, že takto chápaná informácia je len špeciickým variantom aristotelovskej formy a nie je ničím samostatným. Matematická teória informácie však vychádza pri definovaní informácie z opisu vzájomných udalostí, ktoré existujú medzi zdrojom (s) a prijímateľom (r). To, čo teda opisuje, nie je matéria ani forma, ani zdroj samotný, či prijímateľ, ale ich vzájomný vzťah. To, čo je pritom podstatné, je, že informácie predstavujú istú mieru zhody medzi obsahmi zdroja a prijímateľa a reprezentujú predpokladané vlastnosti zdroja v kognitívnom aparáte prijímateľa. Informácia je tak formálne vyjadriteľným vzťahom – štatistickým konštruktom, ktorý vyjadruje súvislosť medzi vlastnosťami, udalosťami a obsahmi, ktoré sa o zdroji objavujú na prijímateľovi v závislosti od výskytu týchto vlastností, udalostí a obsahov na zdroji prostredníctvom komunikačných kanálov. Pokiaľ sú tieto vlastnosti od seba nezávislé, hovoríme o nulovom toku informácií. Pokiaľ však zmena stavov na zdroji vyvolá zmenu stavov na zdroji na prijímateľovi v danom stupni, hovoríme o poznávaní.

Ako uvádza Fred Dretske, informačná teória umožňuje filozofom a psychológom pristupovať k explanácii poznania prostredníctvom opisov kognitívnych vzťahov organizmu k svetu a umožňuje tak objasnenie i problematických oblastí, ako sú evidencia, rekognícia a percepcia prostredníctvom pojmov komunikácie. „Perceptuálne poznanie napríklad možno lepšie vysvetliť v pojmoch mozgu (r) vnímajúceho vzájomné informácie o vonkajšom zdroji (s) prostredníctvom senzorických kanálov“ [2].

Informácie v tomto ohľade teda predstavujú akési samostatné entity, nie nepodobné entitám popperovského či penroseovského tretieho sveta. Sú nehmotnými a viac-menej autonómnymi súcami, ktoré tvoria samotné jadro poznania. Práve v tomto ohľade môžeme preto považovať informáciu za skutočný princíp výstavby kognitívneho sveta.

POZNANIE AKO TECHNOLOGIA SPRACOVÁVANIA INFORMÁCIÍ

Poznanie sa zakladá na informáciách, ba dokonca ho možno v istom ohľade považovať za proces vytvárania, uchopovania a uchovávanía informácií. Takto postavený koncept poznania však otvára hneď viacero problémov. Tým prvým je: čo všetko môže byť informáciou, ako vzniká a akej povahy je samotná informácia? Mnohí filozofi sa nazdávajú, že poznanie je založené na

vyjavovaní sa a odkrývaní sveta (fenomenológovia či všeobecnejšie realisti) a tí predpokladajú istú mieru identity percipovanej informácie, média informácie a zdroja poskytovaných údajov. Druhá, nie nepodstatná časť filozofov pripúšťa možnosť, že poznanie je skôr procesom kognitívneho konštruovania objektov, a teda skôr interpretácie poskytovaných obsahovo neutrálnych dát našou myslou. Informácia je potom to, čo z neutrálnych senzorických dát uchopujeme a čo z nich dokážeme vyčítať. Tým je vysvetlené, že v takto ponímanom procese poznávania nie je informáciou len nejaké intencionálne určené posolstvo, ale informácie možno získať vlastne z čohokoľvek.¹

Druhým závažným problémom je otázka vedomia alebo imania informácie (musím vedieť, že viem?) a ďalším problémom je napríklad povaha samotného poznávajúceho subjektu a hraníc poznania. Z tohto pohľadu je celkom zrejmé, že jednou z najzákladnejších otázok epistemológie ako teórie informácií je aj otázka, či je poznanie doménou rýdzo ľudskej mysle či širšie všetkých biologických systémov, alebo je to fenomén, ktorý možno sledovať v každom systéme schopnom spracovávať a uchovávať informácie.

Odhliadnuc od uvedených otázok či od problémov rozdielnosti biologickej a umelej inteligencie reprezentovaných napríklad problémom Turingovho stroja alebo Serlovým myšlienkovým experimentom čínskej izby, sa zdá, že pre všetky kognitívne systémy je nevyhnutnou podmienkou poznávania otázka uchovávanía informácií, a teda to, čo možno nazvať pamäťou alebo jej obdobami. Každý kognitívny systém totiž vie len do takej miery, do akej je schopný nielen detegovať relevantné informácie, ale najmä disponovať s už dosiahnutým poznaním, čiže uchovávať si dáta, ktoré získal v predchádzajúcom období. Úvahy porovnávajúce človeka s inými systémami spracovávajúcimi informácie preto priviedli mnohých mysliteľov k rôznym analógiám pamäti ako jadra poznania s najrôznejšími objektmi.

PAMÄŤ A JEJ TECHNIKY

Douwe Draaisma – holandský historik psychológie a vedy – opisuje vo svojej knihe *Metafory pamäti* viacero najzákladnejších analógií pamäti a objektov vedeckého sveta tej-ktorej doby. Už pre Platóna v dialógu *Teaitetos* bola pamäť médiom, do ktorého sa informácie odtlačali ako odtlačky do voskovej tabuľky. Rovnako i Aristoteles (a po ňom celá stoická tradícia a tradícia britského empirizmu) považovala trpný rozum za dosku, na ktorú možno zapisovať poznatky a skúsenosti a samotné poznanie pre mnohých filozofov znamenalo

¹ Akýkoľvek senzoricky uchopiteľný obsah je nositeľom potenciálnej informácie. Teda aj neposkytovanie informácií môže byť „komunikáciou“.

práve schopnosť zápisu a spätného čítania zapísaného. Tak to môžeme sledovať u Augustína Aurélia aj u životopiscov Tomáša Akvinského a pod. Celá európska vzdelanosť stotožňovala poznanie s písmom a pre výklad pamäte používala metaforu knihy či zápisu.

Stredoveké umenie pamäti (*ars memoriae*) spájalo pamäť so schopnosťou asociovania, a to najmä asociovania s objektmi v priestore. Vrcholom tohto umenia bolo nepochybne Fluddovo pamäťové divadlo a predstavy pamäti ako budovy, ktorá je postupne zložitá vystavaná, obdobne ako renesančné paláce či gotické katedrály s dokonalou nadväznosťou jedného prvku na druhý (labyrint či dobre organizované skladisko) predstavujú ďalší historický výklad vplyvu technológie na naše chápanie pamäti, ako i objav fyzikálnych vlastností niektorých chemických prvkov (pamäť ako fosfor pamätajúci si svetlo v boloňskom kameni, pamäť ako fotografická doska a pod.).

S rozvojom techniky sa začali objavovať i nové výklady pamäti, či už mechanické (pamäť ako stroj – napríklad hydraulický lis – Freud), optické (pamäť ako kamera, fotografia, zázračná tabuľka), alebo fonografické a elektrické (elektronický mozog, pamäť ako uzatvorený elektrický – synaptický obvod), z ktorých najdominantnejším sa nepochybne stal výklad mysle ako počítača. Komputačné ponímanie pamäti umožnilo síce nebývalý rozvoj tak porozumenia pamäti, ako i rozvoj výpočtovej techniky, avšak paradoxne neskôr „intenzívne snahy simulovať mentálne procesy preukázali skôr rozdiely než zhody“ ([3], 173). A tak prišli na rad analógie s hologramom, neuronálnymi sieťami a mnohé ďalšie.

TECHNIKA ANALÓGIE

Draaismove knihy (napríklad *Človek ako metafora*) upozorňujú na jednu z najsilnejších techník mysle, ktorou sa zmocňuje reality, a síce na proces metafory či analógie. Analógiu pritom chápe nielen v kantovskom zmysle ako vyjadrenie identických vzťahov v neidentických situáciách ([4], 123), ale najmä ako prenášanie (gr. *metaferein*) významu z jedného kontextu do druhého ([3], 19). Zvláštnosťou metafory pritom je, že hoci v novom kontexte by sa za iných okolností zdali prenesené významy nezmysluplné, vedomie metaforickosti umožňuje porozumieť významu v jeho novom kontexte. V tomto ohľade je dobré pripomenúť Draaismove rozlíšenie medzi topickým termínom (o ktorom sa tvrdí) a vehikulárnym (ktorým sa význam prenáša) termínom, ako i to, že metafory môžeme používať v substitučnom určení aj v porovnávacíj či interakčnej funkcii.

Metafora, či vedecky exaktnejšia analógia, je jedným zo základných prostriedkov poznávania. Sprístupňuje nám známe vzťahy alebo vlastnosti zo

známeho kontextu do neznámeho a tým umožňuje známym objasniť neznáme. Nevýhodou tohto prístupu však je, že analógia i metafora „časť informácií zviditeľňuje, ale za cenu toho, že ostatné časti eliminuje“ ([3], 28). Na to, aby sme mohli informácie prečítať, musíme ich vedieť oddeliť od ostatných, vyňať ich z ich pozadia. A tak, aby sme niečo videli, iné vidieť vôbec nesmieme.

Ak sa pozrieme do dejín, zistíme, že je tak trochu iróniou osudu, že obrovské množstvo vedeckých objavov vzniklo prostredníctvom prenesenia významu z jedného kontextu na druhý, ale napriek tomu nebýva metafora považovaná za vedecké myslenie. Metaforu možno síce označiť za matku invenčného myslenia, avšak následne býva často zavrhnutá pre jej neexaktnosť a nahradzovaná analógiou a neskôr definíciou a ešte presnejším opisom. Vedci sa usilujú dať svojim publikáciám v odbornej tlači „aseptickú kvalitu“ očistenú od „metaforickej špiny“ – ako uvádza Jerome Bruner ([3], 27). Zabúdajú však, že aj „nemetaforické poznanie“ je vlastne prenášaním informácií z jedného kontextu do druhého, a síce konkrétnych informácií z objektu svojho skúmania, pričom ich musia vytrhnúť z pôvodného kontextu, do nového kontextu, ktorým je systém našich predstáv o svete. Poznávanie je tak svojou najvlastnejšou povahou práve ono „metaferein“, pri ktorom prenášame informácie o objekte do kontextu subjektom už poznaných významov.

POPPEROVSKÝ ČI PENROSEOVSKÝ SVET?

Pokiaľ chápeme poznanie ako proces prenosu informácií z objektu do subjektu, je asi celkom prirodzené očakávať, že – ak chceme niečo presúvať – informácie by potom mali existovať viac-menej nezávisle od subjektu. Pre veľkú časť filozofov je však táto predstava nepredstaviteľná (Berkeley, Kant, a zástancovia epistemologického konštruktivismu atď.). Nazdávajú sa totiž, že „vonkajší svet“ je informačne prázdny, informácie existujú, len pokiaľ existuje subjekt (bez neho je celý problém nezmysluplný) a dokonca podľa niektorých informácie vo svete človek sám vytvára a vkladá ich do sveta. Takýto postoj možno sledovať i vo filozofických pozíciách kritického racionalizmu sira K. R. Poppera.

Popper je presvedčený, že domovinou informácií je jeho svet č. 3 (ako svet kultúry) a ten je výsostne produktom duševného sveta. Charakteristikou črtou tohto sveta je, že ho tvoria entity, ktoré sú našim produktom, ale ktoré sú zároveň mimo nás, mimo našej pokožky (niečo „exosomatické“) ([5], 32). Napriek tomu, že je našim produktom, je abstraktný a autonómny, ba dokonca i spätne pôsobiaci. Inými slovami: informácie existujú len ako prejav (produkt) mysliaceho ducha, ale napriek tomu môžu byť od neho ďalej viac-menej nezávislé. No len pokiaľ existuje nejaký subjekt, ktorý ich dokáže „prečítať“. Ako klasický príklad pritom uvádza svet matematiky, o ktorom

tvrdí, že sa naň možno pozeráť z pohľadu intuicionizmu, konštruktivismu či konvencionalizmu, ale i z pohľadu platonizmu s tým, že hoci je abstraktnou a objektívnou vedou, predsa je len skutočnosťou, ktorú utvárame sami. Konštruktivisti preto odmietajú existenciu informácií mimo svet poznania a tým poukazujú na determinovanosť informácie od kognitívneho subjektu.

Naproti tomu koncepcia Platóna či Rogera Penrosa predpokladá, že existujú večné a od človeka nezávislé formy/informácie, ktoré možno vo svete nachádzať, respektíve objavovať, a ktoré sami netvoríme. Platónove idey sú večné a nezávislé od subjektu a na rozdiel od Poppera, človek existuje len do takej miery, do akej participuje na ideách. Inými slovami: informácie sú vo svete aj vtedy, ak neexistuje ten, kto by ich mohol čítať.

I Roger Penrose predpokladá existenciu popperovského 3. sveta v podobe platónskych ideí a paradoxne i on ako príklad používa práve matematiku. Penrose predpokladá, že matematické idey tretieho sveta ovplyvňujú druhý svet, ako aj svet č. 1, čo dokumentuje tým, „že fyzikálny svet sa riadi tak presne matematickými zákonmi“ ([6], 85). Penrosova analýza otvára dvere k fyzikalistickému mystericizmu (Penrose – Hawking) predpokladajúcemu vopred presne vypočítaný vesmír, ako i ku genetickému informacionizmu, ktorý vníma gén ako zakódované informácie existujúce i mimo vedomia. To, čo majú oba pohľady na svet (popperovský a penrosovský) spoločné, je presvedčenie o spätnom pôsobení tretieho sveta na druhý a prvý, čiže presvedčenie, že svet poznania môže pretvárať a pretvára fyzikálnu realitu. Tým dokumentujú, že informácie skutočne tvoria svet, a to tak v zmysle ideality, ako aj reality.

LITERATÚRA

- [1] ŠPAŇÁR, J. – HRABOVSKÝ, J.: *Latinsko/slovenský – slovensko/latinský slovník*. Bratislava: SPN 1998.
- [2] DRETSKE, F: Information Theory and Epistemology. In: CRAIG, E. (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy on CD-Rom*. Version 1.0. 1998.
- [3] DRAAISMA, D.: *Metafory paměti*. Praha: Mladá fronta – Kolumbus 2003.
- [4] KANT, I.: *Prolegomena ke každé příští metafyzice jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda 1992.
- [5] POPPER, K. R.: *Hľadanie lepšieho sveta*. Bratislava: Archa 1995.
- [6] PENROSE, R.: *Makrosvět, mikrosvět a lidská mysl*. Praha: Mladá fronta – Kolumbus 1999.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA 1/0691/08.

Zraniteľné ja a fantazmy integrity

MICHAEL STAUDIGL

V tejto práci sa pokúsím tematizovať fenomén medziludského násilia z fenomenologickej perspektívy. Dva ústredné problémy, ktoré sa vyskytujú v každej analýze násilia, by mali byť pritom prekonané prijatím práve tejto perspektívy. Prvý problém sa týka pojmu násilia a nebezpečenstva esencIALIZÁCIE fenoménu, ktorá *determinuje jeho zmysel*. Druhý problém sa týka mnohonásobne motivovaného zvädzania vyhlásiť násilie, ktoré otriasa kategóriami nášho chápania, za *nezmyselné*. Prvý menovaný problém má fundamentálny teoretický dôsledok: odkazuje nás na epistemicky podmienené zatemnenie tak mnohotvárnej, ako aj amorfnej podstaty násilia, z čoho korelatívne vyplýva jeho jednostranná definícia. Druhý problém má oproti tomu eminentný morálno-praktický dôsledok. Objasňuje, že legitimizácia násilia ako „proti-násilia“ sa odohráva vždy v mene rozumne nastoleného poriadku, ktorý rozhoduje o tom, čo platí ako nezmyselné a čo nie. Oba tieto problémy od seba nemožno oddeliť. Spájajú sa dokonca tam, kde selekcia epistemických poriadkov vstupuje do služby legitimizácie každého vlastného násilia.

Každé teoretické priblíženie sa k násiliu sa musí vyrovnáť s týmito problémami. Fenomenológia sa zdá byť na to veľmi vhodnou pôdou, pretože skúma spôsoby, ako získavame *zmysel* zo sveta. Úlohou fenomenologickej teórie násilia je rozriešiť uvedené ťažkosti návratom k tým aktom dávajúcim zmysel (nakoniec k živej vzájomnosti intersubjektívneho tvorenia a sedimentácie zmyslu), v ktorých svet pre nás prijíma podobu významovej súvislosti skúseností. Nesleduje sa tým žiadna idealistická pozícia, ale požaduje sa konkrétna analýza skúsenosti. Tomuto účelu sa upísala novšia fenomenológia rozlišujúca rozsiahly pojem zmyslu (porov. [38], 5 a nasl.). Tento pojem sa vyznačuje tým, že tematizuje *nadbytok* zmyslu, ktorý si v našom stretnutí so skutočnosťou razí cestu bez toho, aby nám významy, ktoré máme k dispozícii, úplne odhalil. Z toho vyplýva, že otvorenosť pre takýto nadbytok sa musí uznať ako hlavná podmienka subjektu, ktorému sa odňala „iniciatíva dávania zmyslu“ ([38], 224). Nie je to však len uznanie, že tvoriaci sa „zmysel

skúsenosti“ vystupuje z brehov kategoriálneho určenia našich významových intencií, ktorým sa tento obsiahly pojem zmyslu vyznačuje. Rozhodujúcejšie je, že z tejto perspektívy je zrejmé, že nadbytok skúsenosti, ktorý sa objavuje tak v „nároku iného“, ako aj v iných skúsenostiach „ne-privlastnenej inakosti“, núti skúsenosť *vyjadriť sa* (porov. [38], najmä 201 – 247). Do centra fenomenologickej analýzy tým vstupuje *vzťah skúsenosti a výrazu*. Presnejšie sa dá určiť ako vzťah tvorenia zmyslu v skúsenosti a zápasu o výraz, ktorý nachádza oporu v sedimentoch „symbolického založenia zmyslu“, ale nedosahuje v tom žiadny apodiktický fundament pre svoje pokusy dať skutočnosti zmysel. Tento rovnako mnohotvárnny, ako aj nestály vzťah skúsenosti a výrazu sa musí chápať ako matrica nášho bytia-k-svetu, ako „totalitná forma“ (Fink) intencionálneho generovania skúseností.

V tejto súvislosti rozviním ďalej základy fenomenológie medziľudského násilia. Pritom ukážem, že rôzne formy násilia sú podobami jednotného fenoménu. Vychádzam pritom z dvoch téz. Prvá téza hovorí, že každé *násilie zraňuje* (porov. [9]). Druhá téza objasňuje prvú a vyslovuje postulát, že zraňujúce násilie *ničí zmysel*. Obe tvrdia, že medzi telesnosťou a konštitúciou zmyslu je podstatná korelácia. Vysvetlením tejto korelácie ukážem, že násilie ničí zmysel, a uvediem, ako to robí. Vopred naznačím, že to robí tak, že spochybňuje, podkopáva a v konečnom dôsledku ničí vtelenie¹ spôsoby („môžem“), ako získavame zmysel zo sveta. Možno ukázať, že násilie sa pohybuje *na hraniciach zmyslu*, t. j. týka sa nevysloviteľného základu všetkých konštitúcií zmyslu, a tým aj nášho bytia-k-svetu a v súvislosti s tým umožňuje vysvetliť, prečo sú naše odpovede na násilie tak často nedostatočné a reprodukovávajú kruh násilia a „proti-násilia“. Odvolávajú sa totiž ako na fakt na „významovú výstavbu sveta“, ktorá spochybňuje násilie, odsúvajú násilie ako nezmysel, na ktorý možno naraziť len prostredníctvom násilia; oproti tomu dokazujú zásadnú nezmyselnosť každého poriadku na základe kontingencie, ktorá je s tým spojená, a z opačnej strany nás okrádajú o možnosť niekedy „tvorivo“ prekročiť „svet násilia“ – ako ho nazýva Sartre.² Obe formy odpovede sú *ilúziami jednoty*; urýchľujú totalizáciu, ktorá nakoniec načrtáva „úplnú jednotu bytia pomocou zničenia“ ([32], 328).

¹ Uvádzame preklady niektorých výrazov, ktoré autor textu častejšie používa: der Leib (telo), der Körper (fyzické telo), der Leibkörper (živé fyzické telo), die Leiblichkeit (telesnosť), leiblich (telesný), leibhaftig (vtelený, zmyslovo bezprostredne vnímateľný, pociťovaný), die Verleiblichung (vtelenie), verkörpern (stelesňovať), körperlich (fyzický) (pozn. prekl.).

² ([32], 325). Za tohto predpokladu je potom násilie „naším údelom“, ako to formuloval Merleau-Ponty ([27], 153).

Ak obmeníme známu Husserlovu tézu, potom úloha fenomenológie násilia spočíva v tom, aby skúsenosť spôsobujúca zmĺknutie priviedla násilie k *vyjadreniu* jeho zmyslu, teda zmyslu, ktorý mu nie je vlastný a ani nikdy nebude, napriek všetkým pokusom vydobýť ho v jeho vzdornosti a privlastniť si ho. Ak hovoríme pri zraňujúcom násilí o *zmysle*, tak o vnucujúcom sa zmysle, ktorý súčasne uniká i vzdoruje. Fenomenologicky možno z toho vyvodiť, že zmysel nevychádza z kompetencie subjektu dávať zmysel, ale *tvorí sa*. Zatiaľ čo sa pokúša prejavíť svoju vzdornosť, zafahuje zraňujúce násilie našu skúsenosť do sporu so sebou samou. Tento spor by nás mal nabádať k tomu, aby sme uznali krehkosť našich schém dávania zmyslu a pozreli sa do očí neodvolateľnej priepastnosti inštituovaného zmyslu. To nám zároveň pripomína – k čomu sa ešte vrátíme –, aby sme v neposlednom rade odmietli kolektívne ilúzie o integrálnom alebo absolútnom zmysle, ktorých neskutočné náhrady formujú symbolické nevedomie nášho konania.

V tejto súvislosti by som sa rád dotkol otázky, *ako* násilie ničí tie súvislosti zmyslu, ktoré vytvárajú jednotnú predstavu subjektu o svete. Budem sa venovať zdanlivej „nezmyselnosti“ násilia a vysvetlím, ako násilie ničí zmysel (bez toho, aby som chcel vyvolať dojem, že nie je schopné zmysel aj vytvárať) (1). V druhom kroku vysvetlím poslednú fundujúcu úlohu telesnosti pre všetky konštitúcie zmyslu a rozlíšim rôzne dimenzie nášho vtelenia, proti ktorému môže byť násilie nasmerované (2). Nakoniec sa spýtam, aké dôsledky možno vyvodiť z nahliadnutia na univerzálnu koreláciu medzi tvorením zmyslu a vtelením vzhľadom na „symbolické založenie“ spoločenstva (3).

1. DVOJITÁ FAKTICITA NÁSILIA

Sledujúc etymologickú líniu, vidím sémantické jadro rôznych foriem násilia v tom, že *zraňuje* (violencia). Tým, že zraňuje, afikuje nielen fyzickú integritu subjektu. Rovnako smeruje, dokonca často výlučne, proti tým súvislostiam zmyslu, v ktorých je zakorenené žité seba porozumenie subjektu. Násilie sa pritom konštitutívnym spôsobom odohráva *medzi* subjektmi. Pomenúva teda podstatne intersubjektívny fenomén. To, že je zraňujúce, neznamená z tohto hľadiska, že by bolo čisto deštruktívne alebo „nezmyselné“. Skôr sa vždy vyznačuje aj tým, že vo svojej zraňujúcej sile vytvára nový zmysel. Podľa toho sa častejšie hovorí o „poetike násilia“ (porov. [43], [29], 42 a nasl.), o jeho expresívnom i „kreatívnom“ potenciáli, ktorý významovosť daných poriadkov nielen spochybňuje alebo ničí, ale môže ich aj transformovať.

Ak zdieľame novšie sociálno-vedné prijatie „mýtu o nezmyselnom násilí“ (porov. [2], 31 a nasl.), tak sa musí fenomenologická reflexia postarať o to, aby nedošlo k žiadnemu psychologistickému alebo kauzalistickému zúženiu

pojmu zmyslu. Všeobecne povedané sa fenomenológia pýta na to, ako získame zmysel zo sveta. Zmysel, ktorý hľadá, sa nenachádza jednoducho vo „veciach osebe“, v „knihe prírody“ alebo v „prirodzenosti človeka“. Skôr sa realizuje v teleologickom vývoji intencionálneho života, ktorý sa v netematickom horizonte svojej životnej tradície usiluje menej o evidenciu v zmysle názorne vyplneného sebaaprijatia než o *optimálnu* danosť mieneného. Keď v tomto kontexte hovorím o zmysle, tak sa táto reč vzťahuje na spôsoby, ako získavame či dokonca vydobývame ako vtelení zmysel zo sveta, iných i z nás samých – ako existujúcich vo svete s inými. „Dobrodružstvo tvorenia zmyslu“ (Richir), v ktorom sme ako telesne nedostatkové bytosti zapletení, nie je v žiadnom prípade obmedzené na jazykové dianie, ale rozrastá sa – ak siahneme po Tischnerovom výstižnom pomenovaní – na *drámu* ľudskej existencie vôbec [40].

Zraňujúce násilie však ničí nielen súvislosti zmyslu, v ktorých sa najprv a väčšinou pohybujeme. Ešte prenikavejšie útočí na tento „pohyb“³ samotný, t. j. na naše *vtelenie* vo význame spôsobov, ako si osvojujeme svet vo vtelenom konaní a v medzitelesnej interakcii ako významový korelát a často ním disponujeme. Pokiaľ teda vtelenie a konštitúcia zmyslu stoja vo vzájomnej zakladajúcej súvislosti, násilie afikuje, a tým útočí na jednu z týchto rovín a spolu s ňou aj na druhú a nakoniec aj na spôsoby, ako si sami rozumieme ako telesné bytosti, ktoré musia na základe svojej nedostatkovosti ako vtelené vydobyť zo sveta zmysel.

Fenomenologická analýza, ktorá chce byť spravodlivá k spomenutej dvojitej fakticite daného, t. j. k priestupku na afektivite ako kontingencii pripisovania zmyslu, ktorá sa týmto nahrádza, stojí pred nevyhnutnosťou vlastnej radikalizácie. Radikalizácia sa týka predovšetkým Husserlovho teoreticko-poznávacieho idealizmu, ktorý sa musí suspendovať v prospech konkrétnej analýzy skúsenosti. Rozhodujúcou úlohou fenomenológie teda je, neprevádzať „jednoty zmyslu“, ktoré hľadá pod vplyvom Husserla ([16], 120), späť na konštitúciu ega. Pretože nielen na príklade zraňujúceho násilia je zrejmé, že jeho skúsenosť (predovšetkým bolesť, ktorú spôsobuje) sa vymyká priamemu dávaniu zmyslu prostredníctvom ega. Skôr sa ukazuje, že práve také fenomény, ktoré konfrontujú subjekt s neprítomnosťou alebo stratou zmyslu, ho vtahujú do intersubjektívneho procesu tvorenia zmyslu, v ktorom ešte možno získať zmysel zo samotného odňatia zmyslu vzťahujúceho sa na subjekt.

³ Že pri tomto „pohybe“ vtelennej existencie nejde o pohyb v objektívnom zmysle, by malo byť zrejmé. Prístup k obsiahlemu pojmu pohybu, ktorý by vyhovoval všetkým dimenziám existencie, ponúka Patočkovu učenie o „pohybe ľudskej existencie“ (porov. [35]).

Na základe toho platí, že *konštitúciu* chápeme v protiklade k Husserlovmu známemu učeniu ako *relacionálne* dianie.⁴ Pomenúva teda vnútornú súvislosť skúsenosti, v ktorej sa artikuluje hĺbka a mnohvrstvosť sveta bez toho, aby sa dalo vrátiť k predpojatým významom. Fenomenologicky sa tým objasňuje *tvorenie zmyslu v skúsenosti*, ktoré nikdy nespočíva v sebe, ale vždy zápasí o svoj výraz (porov. [38]). Táto tendencia skúsenosti je znova – aby sa dostala k vyjadreniu vlastného zmyslu – napojená na súvislosť zmyslu „symbolického založenia“,⁵ t. j. na horizont tých habituálnych praktík kladení a sedimentácie zmyslu, ktoré sa vymykajú bezprostrednému zakúšaniu. Tým, že natrvalo určujú schopnosť vedomia „aprezentovať“ ne-dané, umožňujú subjektu zakúsiť aj to, čo transcenduje súvislosť jeho skúsenosti (porov. [33], 151 – 177). V neposlednom rade sa to vzťahuje na samotné symbolické, ktoré sa zhuťňuje do „fungujúcich poriadkov“, a tým samo potrebuje aprezentatívne sprítomnenie, aby sa vo svojej funkcii ako „spona zmyslu“ (ktorá umožňuje integráciu rôznych oblastí reality) sama stala témou.

V zodpovedajúcej radikalizovanej fenomenológii získava symbolické vlastnú moc tvoriť zmysel, ktorú pri návrate k bezprostrednosti životnej skúsenosti nie je možné dosiahnuť (porov. [26], [31]). Jednako možno vidieť, že fenomenologický a symbolický register tvoria *jednotu fundujúcej súvislosti*. Keď to zhrnieme, otvára sa možnosť dať fenomenologicky do pozornosti dvojité fakticity fenoménu násilia, jeho afektívnu a symbolickú moc.

2. SPEKTRUM VTELENIA A NÁSILIE

Reč o „relacionálnej konštitúcii“, v ktorej intencionalita nepredstavuje „jednosmernú ulicu“, naznačuje, že „subjektívna strana“ korelačného apriori súvzťažne s dianím javiaceho sa sveta je takisto *procesom*, ktorého integrita sa vytvára pomocou otvorenosti intencionálneho života voči javiacemu sa. Tým možno intencionálny subjekt spoznať ako *performatívne ja*, ktorého identita vychádza zo spontánneho zapojenia sa do procesu javenia, t. j. zo skutočnosti, že sa v aktívnom rozčlenení priestoru javenia sám javí. Toto chápanie ja otvára rozhodujúce možnosti, ako fenomenologicky tematizovať násilie v jeho

⁴ Husserlova reč o „orientovanej konštitúcii“ ([13], 161) poukazuje podľa môjho názoru presne týmto smerom.

⁵ Pripomínam, že pojem „symbolického založenia“, ktorý siaha ku konceptu zakladania zmyslu u neskorého Husserla, odkazuje na Merleau-Pontyho prednášky *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*. Ten tu chápe „založenie“ ako protikladný pojem ku konštitúcii a definuje ho ako „skúsenostné dianie, v ktorom je skúsenosť obohatená o dimenziu trvania“, ako „medziríšu“, vzhľadom na ktorú „[bude] mať zmysel rád inej skúsenosti a vytvorí mysliteľné pokračovanie alebo dejiny“ ([25], 74 a nasl.). Ku kultúre ako symbolickému založeniu porov. [39].

rôznych formách. Ozrejmi sa to, keď sa vrátíme k téze, že *zraňujúce násilie ničí zmysel*. *Procesuálny* charakter ja, ktoré spontánne pôsobí vo svete, implikuje nielen jeho časové určenie (a ďalej časovo-modálnu konštitúciu zmyslu), ale poukazuje aj na jeho telesnosť ako konštitutívny znak genézy ja ako zmyslu. V protiklade k časovosti ako epistemologicky význačnému znaku subjektivity, ktorá sa určuje sama, a jej reflexívnej spontánnosti, musí byť telesnosť pochopená ako *ontologická* podmienka konkrétneho ja. Toto chápanie podporuje aj skutočnosť, že intencionálne dávania zmyslu subjektu možno vykázať ako telesné projekty konkrétneho ja ([42], 331 a nasl.; [22], 52 a nasl., 198 a nasl.). Nehovoriť to o ničom inom než o tom, že sa prakticky generuje naša intencionálna otvorenosť svetu a nakoniec sa zakladá v „ontológii tela“.⁶ To zasa objasňuje, že rôzne formy násilia sa týkajú telesnosti konkrétneho, teda osobne sa chápaného ja, a sú zrozumiteľné korelatívne k jeho aktivitám odokrývajúcim svet. Túto tézu možno podrobnejšie rozviesť.

Kľúčový názor fenomenológie hovorí, že naša existencia je zapustená v štruktúrach zmyslu, ktoré sú nám habituálne vlastné, t. j. sú nami pre-reflexívne žité bez toho, aby boli formulované ako témy. Pri vykonávaní „fenomenologickej redukcie“, ktorá tematizuje relatívnu prirodzenosť tohto bytia v postoji, sa ukazuje, že platnosť a genéza štruktúr zmyslu implikujú funkciu našej telesnosti, ktorá otvára svet. Je to zrejmé, ak vezmeme do úvahy, že už vnímanie je – napokon pudovo-intencionálne motivovaný – „výklad“ (porov. [14], 762). Inak formulované, každá aktivita subjektu dávajúca zmysel sa nakoniec zakladá v jeho telesnom „bytí-vo-svete“. „Bytie-vo-svete“ ako ontologický modus v Heideggerovom zmysle má zasa svoj základ v tom, že svetskosť sveta nie je pre nás žiadny náhodný atribút. Naša otvorenosť voči svetu nie je predmetom slobodnej voľby, ale my existujeme vo svete, pretože ho potrebujeme. Z toho vyplýva, že naše primordiálne projekty smerujú k tomu, aby nám sprístupnili veci, ktoré potrebujeme. Tieto projekty nám tým, že to robia, ukazujú svet ako *určitý*, „typizovaný“ svet (porov. [15], 56, 60 a nasl.). Ich spôsob javenia tým určuje podobu, ako sa javíme sami sebe: pretože vo svete, ktorý potrebujeme k našej existencii, sa sebe javíme ako konkrétne *osoby*, ktoré rozvinuli a uskutočnili *určité* projekty a na ich základe si sami sebe habituálne rozumejú (porov. [15], 55).

⁶ Projekt „ontológie tela“, ktorá pripravuje pôdu pre systematicky sa rozvíjajúcu fenomenológiu utrpenia a konania, nachádza podnety u Ricœura ([30], 392 a nasl.). Podľa Ricœura by sa mala vypracovať telesnosť ako vlastný „ko-existenciál“ v rámci fenomenologickej hermeneutiky ja, ak totiž funguje ako meta-katégoria „alterácie vlastného“.

Integrálnou súčasťou tohto seba-javenia-sa osoby (Sich-selbst-Erscheinen der Person) v súvislosti odkazovania určitého sveta je aj *jazykové* určenie a vymedzenie týchto pre-reflexívne žitých súvislostí zmyslu. Jazyku prislúcha odokrývajúca funkcia potiaľ, pokiaľ artikuluje toto prakticko-prereflexívne porozumenie sebe i svetu. To, čo artikuluje, nie sú v žiadnom prípade ideálne podstaty, ale existenciálne základné významy objektov, teda typicky osvedčené, prípadne prevzaté spôsoby, ako ich dokážeme použiť, aby sme zrealizovali svoje intencie. S významom javiacich sa vecí je následne korelatívne spojené naše porozumenie tomu, na čo slúžia, na čo sú potrebné. Intersubjektívne sprostredkované porozumenie tejto užitočnosti vecí podmieňuje *všeobecnosť* významov, ktoré im pripisujeme. Pritom všeobecnosť žitých významov vyplýva z jej substitúcie alebo nahraditeľnosti v rôznych situáciách, t. j. z onej idealizácie „reciprocity perspektív“, ktorá nám dovoľuje zaujať rôzne stanoviská – a v neposlednom rade stanovisko „tretej osoby“. Ideálne významy vecí, s ktorými v našom životnom svete zaobchádzame, sa teda konštituuju na pozadí *spoločných projektov*. Je rozhodujúce, že máme otvorenú možnosť tieto významy modifikovať, keď s nimi spojíme iné projekty – či už na základe stretnutia, nápadu alebo aj náhody. Práve táto schopnosť opäť previazať genézu platnosti významov, ktoré sú invariantne prežité, nám umožňuje rozumiť si aj v situáciách, v ktorých zlyhávajú interpretačné schémy vyplývajúce zo spolupatričnosti základných projektov, a nanovo ich definovať podľa našich potrieb.

Predsa však jestvuje jedno zásadné ohraničenie, s ktorým získavame skúsenosť prostredníctvom našej schopnosti nanovo rozvrhovať významy. Spočíva v tom, že funkcia inkarnovanej intencionality odokrývajúca svet, ktorá nám otvára spomenutú idealizáciu recipročných perspektív (a nakoniec dosadenie objektivity ako korelátu idealizovaného pohľadu „tretej osoby“), sa zakladá na ontologickom určení živej telesnosti (porov. [4], [22], 146 a nasl.). Na tejto rovine spočíva bytie fyzického tela v aktivitách, ktoré zachovávajú jeho život, teda v sebaaprekonávaní podmienenom jeho potrebami.⁷ S touto nevyhnutnosťou výmeny s okolím prichádza podstatné nasmerovanie do budúcnosti, prípadne otvorenosť, lebo existencia telesného života je prepojená s jej aktivitou transcendujúcou prítomnosť. Živé fyzické telo (der Leibkörper), ktorého reprodukčné funkcie možno v tejto súvislosti chápať ako fundujúce predstúpne aktívneho transcendovania, funguje ako podmienka všetkého dávania

⁷ Porovnaj aj Husserlov pojem „intencionálneho života“ ako „samopohybu sebaodcudzenia“: „Ja je len potiaľ samo sebou, pokiaľ práve nikdy nie je celkom samo sebou, pokiaľ je vo svojom ja prechodom, transcendenciou k nie-samo-sebou“ ([3], 99).

zmyslu. Jeho fungovanie nám otvára *in concreto* časové ekstázy, a tým možnosti reflexívneho odstupu, ako aj projektívneho seba-umiestnenia.

Intencionalita je teda založená na pre-reflexívnej *dištancionalite* telesného života – Husserl hovorí o „pôvodne bezcieľnej intencionalite pohybu“⁸ – ktorého funkcia odkrývania sveta zakladá *singularitu* telesného ja. Pretože podľa toho, čo bolo doteraz uvedené, je telo nielen anonymným médiom pri tvorení zmyslu, o ktorom sa v ňom rozhoduje, ale dokonca ešte pretrváva ako subjektívne telo vo svojej úlohe, ktorá zakladá všetko dávanie zmyslu, zásadne *mimo zmysel* ([22], 149; [24], kap. 5). Ako z-dôvodňujúce stanovisko sa nedá vyjadriť v pojmoch z-dôvodneného, ako to ukazuje najmä myslenie Michela Henryho.⁹ Ak možno pochopiť všeobecnosť zmyslu, ako sme to predtým videli, pomocou zástupnosti rôznych objektov, aby sme dosiahli *jeden cieľ*, tak presne to sa nevzťahuje na subjektívne, teda *fungujúce* telo. Naopak, jeho jedinečnosť sa zakladá na zásadnej nezastupiteľnosti jeho neprenosných aktivít, jeho primordiálneho „môžem“. Takto naznačená neredukovateľná *privátnosť* telesného života, fakt mojej inkarnácie, uniká pokusom jej jazykového určenia. Zostáva nevysloviteľná práve na základe naznačenej pre-diskurzívnej všeobecnosti.¹⁰

To, čo bolo povedané, nemení nič na tom, ba skôr objasňuje skutočnosť, že telo je napriek svojej trvalej „osobitosti“ aj *verejným objektom*, predmetom jazykovo-diskurzívneho určenia, a teda – prinajmenšom v určitých medziach – nahraditeľné. Je to iba jeho živé fungovanie, ktoré sa vzpiera definitívnemu určeniu a zastúpeniu, ale práve preto vyžaduje vždy nové významy. Potrebuje „verejný priestor“, aby mohlo symbolicky aprezentovať svoju nevypovedateľnú individualitu ([24], kap. 11). Skutočnosť, že sa táto nevysloviteľná podmienka konkrétneho ja objektivizuje v sebatranscendencii jeho „môžem“ a jej korelátov, t. j. je všeobecne pochopiteľná a substituovateľná, ešte vôbec neznamená, že by život ja pritom nebol v hre. Buď tak, že je spredmetnený, teda začlenený do radu kauzálnych obstarávaných vecí, pričom sa s ním zaobchádza ako s vcelku

⁸ Táto formulácia (Ms. A VII 13, 23a) pôsobí najskôr problematicky, ak chce vylúčiť nami zdôraznené pudovo-habituálne usporiadanie sveta. Tento problém možno ľahko vyriešiť, keďže genetická analýza sa zameriava práve na funkciu plánovania sveta, dokonca v nej vidí univerzálnu tendenciu intencionálneho života.

⁹ Povedané s Fichtem: „Dôvod padá následkom holého myslenia o dôvode mimo zdôvodneného“ ([10], 424 a nasl.).

¹⁰ Michel Henry hovorí v tejto súvislosti, t. j. vzhľadom na absolútnu singularitu alebo, ako vraví, „ipseitu“ subjektu, ktorú presidľuje do absolútnej pasivity onoho „môžem“ daného vo svojom živote, o našej „pred-zjednocujúcej podstate“ (*essence pré-unifiante*) ([11], 321).

verejným objektom. Alebo nakoniec tak, že sa mu uprie prístup k verejnej sfére, v ktorej sa pokúša spolu s inými realizovať. Vo všetkých týchto prípadoch násilie označuje „zranenie nárokov“ ([41], 12 a nasl.) hľadajúceho ja, ktoré sa vyjadruje vo svojej singularite, a tým sa verejne prejavuje. Pokiaľ tieto nároky nemajú nikde inde svoj trvalý pôvod ako v nevysloviteľnej podmienke telesného života – života, ktorý sa pokúša vyjadriť vlastný zmysel vo vtelenom i symbolickom rozdelení svojho zážitkového priestoru – , je zrejmé, že najrôznejšie formy násilia sa zhodujú v tom, že sa týkajú úlohy, ktorá prináleží našej telesnosti pri konštitúcii významového sveta.

V tejto súvislosti možno rozlišovať rôzne formy *vtelenia*, ktoré sú otvorené pre rôzne formy násilia. Oproti „fungujúcemu telu“ ako poslednej zakladajúcej roviny pre všetko dávanie zmyslu stojí *elementárne alebo vtelené*¹¹ násilie, ktoré nachádza svoju najkrajnejšiu podobu vo vražde, ale mieri aj vo forme zranenia a zmrzačenia na „môžem“ v jeho holej materiálnosti. „Živé telo“ môže byť na základe svojho diastatického zloženia – súčasne vlastného tela a cudzieho fyzického tela – predmetom *fyzického násilia*, t. j. inštrumentalizované ako holé niečo. Oproti tomu „ideálne telo“, ktoré stelesňuje¹² celý priestor sedimentovaných možností oného „môžem“, označuje útočnú pôdu *jazykového, symbolického a štrukturálneho násilia*. Od nich sa odlišuje „generatívne telo“ v zmysle rôznych foriem kolektívneho „môžem“, ktorých prirodzená symbolická integrita je v hre v rôznych *formách sociálneho, kultúrneho a politického násilia*.

3. ZÁVER

Bez toho, aby som si týmto zbežným prehľadom robil čo len najmenší nárok na úplnosť, mali by sme si jedno ujasniť: násilie nie je len rozličným spôsobom zamerané proti fyzickému telu subjektu. Oveľa viac sa týka vždy našej *transcendentálnej telesnosti v zmysle schopnosti môcť mať svet* (porov. [15], 621). Tým súčasne ovplyvňuje naše sebachápanie podľa spôsobov, ako sa sami javíme vo svete a ako sa chápeme. Špecifický charakter násilia teda závisí od *úrovne* vtelenia, proti ktorej je namierené. Ak medzi formami nášho vtelenia a spôsobmi, ako získavame zmysel zo sveta, jestvuje podstatná korelácia, potom z toho vyplýva, že zničenie predložených súvislostí zmyslu, rovnako ako aj zranenie našej telesnej integrity alebo nášho vteleného „zakotvenia“

¹¹ Zmyslovo bezprostredne pociťované – *pozn. prekl.*

¹² Rozhodujúce je pritom skonkrétnenie onoho „môžem“ vo forme idealizácií „môžem vždy znova“, ako aj „a tak ďalej“.

([28], 138 a nasl.) v životnom svete afikuje, podkopáva a napokon možno aj ničí naše sebachápanie a silu konať.

Skúsenosť zraňujúceho násilia nás konfrontuje so *zrútením* významovej stavby nášho životného okolia, intersubjektívnej štruktúry významov (porov. [15], 54 – 69), na pôde ktorej sa odohráva sebakonštitúcia ja vo forme jeho životných dejín (porov. [37], 1997). Subjekt tým naráža na konštitutívnu krehkosť svojho bytia-vo-svete. Táto zraniteľnosť sa odráža jednak v jeho vtelení¹³ zraniteľnosti, ako aj vo vzťahu ku kontingencii jeho interpretačných schém a ich zakladajúcich štruktúr zmyslu. Psychologické výskumy v tejto veci ukazujú, že takéto zrútenie predkladaných schém dávania zmyslu môže vyvolať rôzne formy zrútenia osobnej identity a schopnosti konať. Môžu z toho vyplývať tak depresie, disociačné poruchy osobnosti, traumy a napokon aj sebanegácia a samovražda,¹⁴ ako aj fenomény zneužívania a stupňujúceho sa „proti-násilia“.¹⁵

Táto posledná poznámka je závažná. Pretože skúsenosť násilia môže nielen fakticky viesť k novému násiliu, ale štrukturálne vzaté *sa legitimizuje* násilie vždy ako „proti-násilie“,¹⁶ čo sme spomenuli už na začiatku. Avšak tým sa ukazujú predložené úvahy ako nedostatočné, pokiaľ sa obmedzili na skúsenosť obete násilia. Lebo násilie je podstatne perspektívny fenomén, a to treba zdôrazniť. Priblížiť sa k nemu znamená všimnúť si „medzifenomén“, proces inter-intencionálneho tvorenia zmyslu, ktorý imploduje alebo je jednostranne prerušený. Ak skúsenosť cudzieho spočíva v tom, že vo vzťahu k druhému intenduje neadekvátnosť vlastnej intencie (porov. [21], 326 a nasl.; [23], 8 a nasl.), potom je násilie odmietnutím takejto tvorby zmyslu. K odmietnutiu dochádza, keď zaprieme ne-zhodu so sebou a úzkosť pred ňou premietame na iných ([18], 4 a nasl.). Reflexia toho, ako sme schopní odmietnuť prílišné nároky na zmysel, ktoré sa dostávajú počas našich stretnutí s inými, by mohla umožniť, aby sme zahrnuli do našej analýzy aj perspektívu *páchateľa* násilia, pričom budeme jeho konanie explikovať ako zrútenie prirodzenej intersubjektívnej infraštruktúry týkajúcej sa predkladaných štruktúr zmyslu.

¹³ Zmyslovo bezprostredne pociťovanej – *pozn. prekl.*

¹⁴ V tejto súvislosti sa poukazuje na výklady Chandlera a kol. [8] o samovražde ako dôsledku tzv. dysfunkčných spoločností.

¹⁵ Tento pojem sa nachádza už u Kanta ([17], 301).

¹⁶ Sartre ([32], 325) opisuje odkaz na legitimitu vlastného násilia, ktorému možno rozumieť ako reakcii na predchádzajúce a nelegitímne násilie iného, takto: „[Násilie] sa vždy podáva tak, akoby sa nebolo začalo. Vždy je to ten iný, ktorý prvý spáchal násilný čin, podobne ako nejestvujú útočné vojny, ale vždy len obranné. Pretože násilie je negácia negácie. Niekde jestvuje teda negácia pravého.“

Hoci sa tejto problematike nebudem teraz bližšie venovať (porov. [36]), musím na záver poznamenať, že rekurz na spomenutú ne-zhodu otvára aj možnosť tematizovať „fenomén násilia“ a obzvlášť fenomény *kolektívneho* násilia. Dôležité pritom je, ako sme ukázali, že apriórna možnosť subjektívneho dávania zmyslu, naše primordiálne „môžem“, samo stojí *mimo* zmysel. Povedané inými slovami to znamená, že inkarnácia subjektu vytvára jeho individualitu, avšak nie jeho sociálne postavenie alebo iné všeobecné určenie, ktoré substituuje telesno-živú subjektivitu individua. Existovať ako inkarnovaná bytosť mimo zmyslu však implikuje, ako sme to už takisto konštatovali, že rubom všetkých pokusov o sebaidentifikáciu subjektu sa ukazuje *úzkosť* z jeho dezintegrácie.¹⁷ Psychoanalyticky formulované potrebuje subjekt kvôli tomuto nedostatku ideálny obraz seba (*imago*), prostredníctvom ktorého sa usiluje identifikovať sám so sebou. Jeho túžbe po uznaní seba samého pomocou iného zodpovedá vytvorenie vhodného objektu *pre* iného.

V nadväznosti na to je teraz dôležitá skutočnosť, že v rozhodujúcej tradícii politického myslenia, presnejšie povedané v tradícii teórie sociálnej zmluvy, je totalizujúce *imago*, ktoré bolo postavené oproti fragmentovanému ja strachujúcemu sa o svoju dezintegráciu, „politickým telom“. Logika *konsenzu*, ktorá stojí, ako sa zdá, v tomto kontexte v popredí, je zo svojej strany podvyživená rozlične kódovanou *túžbou* po „homomorfnej identifikácii“ ([19], 65), ktorá si účinne razí cestu v Hobbesovej koncepcii „*Body Politique*“ ([12], 9; porov. [5], 114 a nasl.). V nej vyslovený prísľub integrácie v jednotný a suverénny politicky konajúci subjekt je nepochybne metaforickým postupom. Avšak tým, že sa (expresívna) sila obrazu *inkorporuje* (zrejme) túžbe po integrácii a totalite, nie je tento postup „symbolického založenia“ menej účinný, naopak. Ukazuje sa to nielen vzhľadom na totalitné systémy, ktoré si nárokuje miesto zrkadla a možnosti individuálnej identifikácie podriaďujú sociálnemu fragmentovaniu individuí ([5], 117 a nasl.). Skôr treba aj s ohľadom na násilie, ktoré je každému spoločenstvu *konštitutívne* vlastné, ukázať: pokiaľ sa spoločenstvo nedá úplne symbolizovať – pretože by tým ako *živé* spoločenstvo bolo ochromené (porov. [7]) –, a nedá sa vlastniť ako „naša vec“ ([44], 136), je každá forma exkluzívneho odkazu na jeho vlastnú podstatu nielen

¹⁷ Pre takúto interpretáciu, ktorá sa orientuje podľa Lacanovej neskoršej interpretácie „zrkadlového štádia“ ([19], 63 – 70) a pôvodný suplement sebaidentifikácie vidí v *imago* zjednoteného a integrálneho spoločenského tela, porovnaj Bergoffen [5]. Spomenutá úzkosť pritom v žiadnom prípade nie je len psychoanalytický topos, ale je témou aj vo fenomenologickej tradícii, porov. napr. Lévinasov výklad o ambivalencii telesného života medzi „šťastnou závislosťou potreby“ a „hlbokým strachom“ z premeny na „otrocké telo“ ([20], 236 a nasl.).

problematická, ale implicitne násilná. Takéto odňatie podstaty spoločenstva sa vlastne odohráva už tam, kde sa konkrétne praktiky zospoločenšenia spájajú do obrazov *suverénneho* fyzického tela a jeho autonómnej moci konať. Ak chceme opustiť kruh násilia a proti-násilia, ktorý pramení v „rovnom postavení slobody a suverenity“ ([1], 229) nadobúdajúcom účinnosť v týchto praktikách, potom by bolo potrebné pripraviť politike pôdu, ktorá vypovedá poslušnosť fantazmám integrity (porov. [6]). K tomu malá poznámka: v tom by mohla spočívať úloha fenomenologickej analýzy, ktorá kopíruje vtelenú genézu politického (porov. [23]) a ukazuje, že ideál autonómie a suverenity je odrazom politického myslenia, ktoré neuznáva telesno-plurálne zloženie našej existencie.

LITERATÚRA

- [1] ARENDT, H.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Pieper 1981.
- [2] BLOK, A.: The Enigma of Senseless Violence. In: AIJMER, G. – ABBINK, J. (eds.): *Meanings of Violence. A Cross Cultural Perspective*. Oxford, New York: Berg 2000, s. 23 – 38.
- [3] BRAND, G.: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag: Nijhoff 1955.
- [4] BUYTENDIJK, F. J. J.: *Über den Schmerz*. Bern: Huber 1948.
- [5] BERGOFFEN, D.: The Body Politic: Democratic Metaphors, Totalitarian Practice, Erotic Rebellions. In: *Philosophy & Social Criticism*, 1990, č. 16, s. 109 – 126.
- [6] BERGOFFEN, D.: Februar 22, 2001: Toward a Politics of the Vulnerable Body. In: *Hypatia*, Winter 2003, 1, s. 116 – 134.
- [7] BONACKER, T.: Gewalt in der Gemeinschaft. Möglichkeiten und Grenzen symbolischer Integration. In: SCHERPE, K. – WEITIN, T. (eds.): *Eskalationen. Die Gewalt von Kultur, Recht und Politik*. Tübingen: Francke 2003, s. 135 – 149.
- [8] CHANDLER, M. J. (et al.): *Personal Persistence, Identity Development and Suicide* (Monographs of the Society of Research in Child Development). Vol. 68, No. 2, Serial No. 273, London: Blackwell 2003.
- [9] DELHOM, P.: Verletzungen. In: DABAG, M. (et al.) (ed.): *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*. München: Fink 2000, s. 279 – 296.
- [10] FICHTE, J. G.: *Zur theoretischen Philosophie I* (Sämtliche Werke Bd. 1). Berlin: de Gruyter 1971.
- [11] HENRY, M.: „Ich bin die Wahrheit.“ Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg, München: Alber 1997.

- [12] HOBBS, T.: *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- [13] HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (Hua I). Den Haag: Kluwer 1963.
- [14] HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 2. Teil* (Hua XIX/2). Den Haag: Kluwer 1984.
- [15] HUSSERL, E.: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929 – 1935* (Hua XV). Den Haag: Nijhoff 1973.
- [16] HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1). Den Haag: Kluwer 1976.
- [17] KANT, I.: Über den Gemeinspruch. In: *Kants Werke* (Akademie-Ausgabe Bd. VIII). Berlin 1923, s. 273 – 313.
- [18] KEARNEY, R.: *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*. London: Routledge 2003.
- [19] LACAN, J.: *Schriften I*. Weinheim, Berlin: Quadriga 1991.
- [20] LEVINAS, E.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg, München: Alber 1983.
- [21] LEVINAS, E.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg, München: Alber 1993.
- [22] MENSCH, J.: *Ethics and Selfhood: Alterity and the Phenomenology of Obligation*. Albany: SUNY Press 2003.
- [23] MENSCH, J.: *Hiddenness and Alterity. Philosophical and Literary Sightings of the Unseen*. Pittsburgh: Duquesne University Press 2005.
- [24] MENSCH, J.: *Embodiments: From the Body to the Body Politic (v tlači)*.
- [25] MERLEAU-PONTY, M.: *Vorlesungen I*. Berlin: de Gruyter 1973.
- [26] MERLEAU-PONTY, M.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink 1986.
- [27] MERLEAU-PONTY, M.: *Humanismus und Terror*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- [28] PATOČKA, J.: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta 1991.
- [29] RAPPORT, N.: „Criminals by Instinct“: On the „Tragedy“ of Social Structure and the „Violence“ of Individual Creativity. In: AIJMER, G. – ABBINK, J. (eds.): *Meanings of Violence. A Cross Cultural Perspective*. Oxford, New York: Berg 2000, s. 39 – 54.
- [30] RICCEUR, P.: *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink 1996.
- [31] RICHIR, M.: *Phénoménologie et institution symbolique* (Phénomènes, temps et êtres II). Grenoble: Millon 1988.

- [32] SARTRE, J. P.: *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek: Rowohlt 2005.
- [33] SCHÜTZ, A. – LUCKMANN, T.: *Strukturen der Lebenswelt*. Zweiter Band. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- [34] STAUDIGL, M.: Leibhaftige Verletzung, Sinnentzug und Weltverlust. Grundzüge einer Phänomenologie der Gewalt. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 2006, LI, s. 63 – 79.
- [35] STAUDIGL, M.: Zerstörter Sinn, entzogene Welt, zerbrochenes Wir. Über Gewalt im Rahmen der „a-subjektiven Phänomenologie“ Jan Patočkas. In: *Phänomenologische Forschungen* 2007 (*v tlači*).
- [36] STAUDIGL, M.: Das gewalttätige Subjekt. Beitrag zu einer Phänomenologie der Gewalt. In: FLATSCHER, M. – LOIDOLT, S. (eds.): *Das Fremde im Selbst. Transformationen der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008 (*v tlači*).
- [37] TENGELYI, L.: Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl. In: *Husserl Studies*, 1997, č. 13, s. 155 – 167.
- [38] TENGELYI, L.: *Die Erfahrung und ihr Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer 2007.
- [39] TENGELYI, L.: Kultur als symbolische Sinnstiftung. Versuch einer Begriffsbestimmung. In: KURBACHER, F. (et al.) (ed.): *Aufklärungen durch Erinnerung. Selbstvergewisserung und Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007, s. 93 – 102.
- [40] TISCHNER, J.: *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*. München: Fink 1989.
- [41] WALDENFELS, B.: Aporien der Gewalt. In: DABAG, M. (et al.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: Fink 2000, s. 9 – 24.
- [42] WASHIDA, K.: Handlung, Leib und Institution – Perspektiven einer phänomenologischen Handlungstheorie. In: NITTA, Y. (ed.): *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*. Freiburg, München: Alber 1984, s. 319 – 349.
- [43] WHITEHEAD, N.: On the poetics of violence. In: WHITEHEAD, N. (ed.): *Violence*. Santa Fe: School of American Research Press 2004, s. 55 – 77.
- [44] ŽIŽEK, S.: Genieße Deine Nation wie Dich selbst! Der Andere und das Böse – Vom Begehren des ethnischen Dinges. In: VOGL, J. (ed.): *Gemeinschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, s. 133 – 165.

Z nemeckého originálu *Das verletzte Selbst und die Phantasmen der Integrität* preložila Jana Tomašovičová.

Subjektivní tělesnost myslí a otázka subjektivity jevení¹

KAREL NOVOTNÝ

Subjekt je sobě samému původně, prožitkově dán díky své tělesnosti, řekli bychom na úvod. Prožitek sebe sama je tělesný. Samotné myšlenky bez tělesného substrátu by se neměly čeho chytit, kdyby se chtěly přistihnout jako subjektivní. Myšlenkové obsahy přece nejsou moje, moje je jen jejich prožívání. Ale jak je dané to, že jsou moje? Jestliže prožívání se odehrává v myslí, pak subjektivní tělesnost myslí je tím, co prožívám, když prožívám sebe sama. To je teze, kterou si lze odnést z četby M. Henryho a kterou bych chtěl v této části nastínit z toho hlediska, jak by se dala či nedala implantovat Husserlově fenomenologii. Zdá se mi totiž, že touto cestou lze fenomenologicky podložit odpověď na otázku po subjektivitě jevení a že je proto třeba klasickou fenomenologii s touto cestou konfrontovat.²

V čem tkví subjektivita jevů? Husserl mluví často o subjektivně-relativní danosti věcí, světa v jevech – každý máme odlišné jevy a proto i žijeme každý v odlišném, vlastním, subjektivním osvětí, či světském okolí. To neznamena, že bychom nesdíleli společný jeden svět, že bychom nemohli minit, ba poznávat totéž, co ostatní, ale na určitém stupni analýzy lze odhalit vrstvu daností, které jsou subjektivní, individuálně odlišné. V čem tkví tato odlišnost – subjektivita jako odlišnost – pro fenomenologický, Husserlův přístup? A umí tento přístup, zaměřený na intuitivní zjišťování a fixování podstat, esenciálních struktur prožívání a jeho korelátů, vůbec zachycovat individuálně odlišné?

Je subjektivita jevení založena objektivně v tom, že každý subjekt, člověk, je nezaměnitelné individuum? Je to faktická danost, že jako nejsou na světě dvě

¹ Verze tohoto textu vychází zároveň v knize *Výzkumy subjektivity*, kde tvoří jádro druhé části článku „Subjektivita jevení: intencionální a ne-intencionální fenomenologie – E. Husserl a M. Henry“.

² To je ostatně strategie, kterou sleduje celá řada autorů, nejen Henry, ale i Lévinas, a z obou jmenovaných vycházející současní filosofové fenomenologického ražení, např. Jean-Luc Marion v textu „La chair et la donation du soi“ [8].

naprosto identické věci, dvě stejná stébka trávy, tak nejsou ani dvě naprosto identické lidské osoby? Počínaje tělem jsme všichni navzájem odlišní. Je odlišnost jevů založena v této odlišnosti? Nejspíš ano, ale nejenom. A kromě toho a hlavně: takový pohled, který umí objektivně zjistit odlišnost těl, nepronikne do jejich prožitků. Zajímá-li nás odlišnost jevů jakožto prožitků, musíme mít přístup umožňující zachycovat je zevnitř, uvnitř prožívání. Takže nám sice pomůže zahrnout kromě těla do studia subjektivity jevů i duši a ducha, intelektuální a citové dispozice, které se projevují a artikuluji v tom, jak si jednotlivci osvojují onen „společný“ svět, způsoby chování, významy, které se učí chápat spolu s užíváním řeči. Ale i do této spleti sdílených praktik, dovedností, významů a jejich artikulací a zavinutí bude nutné pokusit se proniknout zevnitř, abychom mohli zkoumat jevení co do jeho subjektivity. Proniknout dovnitř do prožívání a odhalovat podstatu jeho subjektivity – to by měla klasická fenomenologická analýza umět, protože je přece – jak už jsme toho dotkli na počátku – založená na předpokladu možnosti „vnitřní zkušenosti, která je absolutně originární a neobsahuje žádné prvky zpřítomnění, je to veskrze tělesné uchopování [leibhafte Selbsterfassung] bez spolu-uchopování...“ ([3], 185).



Husserl rozlišuje v *Idejích II* osvětí čili vnější svět společného ducha a pouze subjektivní sféru jednotlivého subjektu. Zatímco v první oblasti si může každý subjekt náležející k příslušné pospolitosti vybavit jako dané ty předmětnosti, které v této pospolitosti jsou intersubjektivně konstituované, tedy existují jako přírodní věc či kulturní objekt, věcnost s duchovním významem, je druhá sféra takovou oblastí, kde „má každý své vlastní jevy, jež náležejí jen jemu“, protože „každý má své prožitky, jež jsou jen jemu vlastní“: „Ty zakouší jen on v jejich tělesné samopřítomnosti, zcela originárně“ (Ibid., 184 n).

Otázkou je, jak moc tělesně lze brát onu „tělesnou samopřítomnost“, v originále *leibhafte Selbstheit*, s níž jsou jen mně dány mé vlastní prožitky? Jaká je to tělesnost? Tělesnost vnímaného, v originále by to znělo asi takto *Leibhaftigkeit der Gegebenheit des Wahrgenommenen in der Gegenwärtigung*, nebo prožívaná vlastní tělesnost, *Leiblichkeit*? A je možná první tělesnost bez druhé? Pro určité fenomenology, jako je Henry, ale i Marion (srv. pozn. 10), je toto téměř jen řečnická otázka, ne tak pro Husserla.

Husserlova klasická cesta je deskriptivní analýza, na této cestě už na samém počátku narazil na dvojí pojem vědomí neboli prožitku: a) vědomí je vědomím

nějaké předmětnosti – a nikoli sebe sama – je intencionálním prožitkem, který má explicitně svůj předmět; b) při každém prožitku vím, že mám prožitek, že prožívám – to vím implicitně o každém svém prožitku. Subjektivita jevení jakožto prožitku je založena ne v jeho intencionálním předmětu, tedy ani ne v prožitku jakožto intencionálním aktu, ale v prožitku jako implicitním sebeprožívání každého prožitku. Dá se toto implicitní prožívání dále konkretizovat? Zdá se, že ne v rámci klasické statické deskriptivní analýzy vnímání, i když už i tam nalezneme u Husserla první opěrné body pro to, co bude rozvíjet v rámci tzv. genetické fenomenologie: analýzu konstituce vlastního prožívaného těla a analýzu vnitřního vědomí času.

Jevení je subjektivní jen tím, že něco se jeví mně, nějakému subjektu. Jevení samo není subjektivní, subjektivní je jen jeho danost. Co je dáno? A jaká je přitom role subjektivní tělesnosti? Platí teze, že není tělesnosti ve smyslu tělesné danosti vnímaného, *Leibhaftigkeit der Gegebenheit des Wahrgenommenen*, bez tělesnosti ve smyslu prožívané vlastní tělesnosti, prožítkové danosti vlastního těla?

Analýza vnímání, kterou Husserl počínaje *Idejemi II* stále víc rozšiřuje o analýzu kinestezí, poskytuje jeden způsob, jak se dobrat Husserlovou metodou toho, co je subjektivně dáno. Jevení samo není subjektivní, subjektivní je jeho danost, řekli jsme, jistě ještě velmi nepřesně. Co tím tedy chceme říci? Jevení je intencionální prožitek pro Husserla, je tedy vždy předmětně zaměřen, jeho osu tvoří předmětný vztah. Jeví se vnímaný předmět: vidím strom, slyším hudbu, hladím psa. Ale jsou i z tohoto hlediska „obtížnější“, třebaže jinak elementárnější, a rozhodně intimnější prožitky. Úzkost svírá hrdlo, bolest hlodá v zubu, hoře sužuje srdce. Pokud se tu dá mluvit o jevení, tedy o intencionálním prožitku, pak nejde tolik o intencionalitu v tom smyslu, že mám úzkost z něčeho, že hoře vyvolává nějaká událost, ale v tom smyslu, že bolest hlodá v zubu; že hoře mi svírá srdce: intencionální strukturu má moje vnitřní vnímání prožitku, ať už ten je intencionální tak či onak, nebo vůbec ne. Důležité je, že můj prožitek bolesti jako předmět vnitřního vnímání je jevem, který je dán subjektivně. Nejenom proto, že mě bolí zub a ne někoho jiného. Totéž platí i pro vnímání vnější: mně se jeví strom ohýbaný větrem, nebo lépe stromek ohýbaný mou rukou. Subjektivní je danost jevu bolesti a jevu ohýbaného stromku – v obou případech jde přece o jevy tedy prožitky, a přece se od sebe oba případy liší.

V případě vnějšího vnímání stromu mám dvě řady počítků, jedny dávají informaci o vnějším předmětu, počítky barev, tvarů, zvuků se vztahují ve vnímání

k jevícímu se stromu. Přitom ale mám řadu počitků, jimiž pociťuji vlastní tělo, počivy a kinestéze, které mohu odhalit v příslušném zaměření reflexe na vlastní prožívání. Je-li při veškeré „zkušenosti prostorově-věcných předmětů... tělo jakožto orgán vnímání zakoušejícího subjektu „spolupřítomné...“ ([3], 139, srv. též 65), a to nutně, jak říká Husserl (Ibid., 65), nejen ve skutečném vnímání, ale „jako nulový bod orientace“ i v imaginaci (Ibid., 66), pak jsou počivy lokalizované v těle a kinestéze, jimiž se prožívané tělo projevuje, daností, která není předmětem vnitřního vnímání, tedy intencionálního prožitku, a rozhodně nevchází jako spoludanosť přímo ani do vnějšího vnímání. Přesto je průběh vnějšího vnímání touto spoludanosť ovlivňován. Husserl nazývá toto ovlivňování jako motivaci. Důležité ovšem je, že tyto spoludanosťi, tělesně lokalizované počivy a kinestéze, tím, že motivují vnější vnímání, tedy ovlivňují způsob pojmání prvního druhu počitků informujících o vlastnostech vnějších věcí, zároveň „samy podstupují *pojetí zcela jiného druhu*, které *korelativně* náležejí ke každému konstituujícímu pojetí“ (Ibid.).

Ony dvě řady počitků nejsou na sobě nezávislé, není tedy jedna řada čistě subjektivní, tak, že by jejím obsahem byl jen stav mé tělesné duše nezávisle na jejím intencionálním zaměření navenek, do světa. Intencionální zaměření „kontaminuje“ takřkajíc i řadu počitků subjektivního těla, jimiž je naopak ono intencionální zaměření motivováno. Danost subjektivní tělesnosti je tedy spoludanosť v médiu intencionálního prožitku, a přece je něčím jiným než intencionálním prožitkem: smyslový podklad prožitkové danosti vlastní tělesnosti, tedy počivy a kinestéze „podstupují *pojetí zcela jiného druhu*“, než je aprehenze podávajících počitků prostřednictvím schémat odstínění: „... duše nedovoluje schematizaci“, říká Husserl na jednom místě (Ibid., 125).

Jinde Husserl upřesňuje: „reálné vlastnosti věcí se konstituují pomocí smyslového schématu a rozmanitostí odstínění. Mluvit o něčem takovém u počivu nedává smysl... Nepatří vůbec do smyslového schématu. Hmatový počiv není *stav* materiální věci, ruka. Právě ruka sama, která je pro nás víc než materiální věc, a způsob, jakým na mně je, mne vede k tomu, abych já, „subjekt těla“, řekl: Co se týče materiální věci, týká se materiální věci, a ne mě. Všechny počivy patří k mé duši, vše rozprostraněné k materiální věci...“ (Ibid., 144).

Jak se tedy konstituuje pro mě moje vlastní tělo, toto médium, které nemůžu, dokud žiji, nikdy opustit? „Tělo se jako takové může původně konstituovat jen v dotekové sféře a ve všem, co se lokalizuje hmatovými počitky – teplo, chlad, bolest atp. Důležitou úlohu dále hrají počitky pohybu... Protože zde však

nevládne žádná přesně odstupňovaná paralelnost, jako tomu je například mezi počitky teploty a hmatu, nešíří se kinestetické počitky jevící se extenzí odstupňovaně, nýbrž dostává se jim pouze značně neurčité lokalizace. Ta však není bez významu. Díky ní se totiž jednota těla a svobodně pohyblivé věci stává niternější“ (Ibid., 145). Jak se konstituuje samotná jednota prožívaného těla, která není jednotou věci a tedy „nedovoluje schematizaci“, to z této deskripce neplyne, víme jen, že původní vrstvu konstituce tvoří s hmatem související počivy, tedy počitky vlastního těla, kterým se díky spojení s hmatem dostává lokalizace. Jejich propojení pak nepochybně souvisí s počitky pohybu. Díky tomu, že tyto smyslové podklady „podstupují *pojetí zcela jiného druhu*“, než je syntéza rozmanitosti podávajících počitků ve vnímání prostřednictvím smyslových schémat a rozmanitostí odstínění, díky tomu se konstituuje jednota vlastní tělesnosti, která není věcí.

Nicméně: co se takto na základě smyslového podkladu konstituuje jako jednota těla, duše, a konečně jako jednota těla a duše, a dále osoba, to není bezprostřední prožitek sebe sama v prožívání. Co se konstituuje na základě zvláštního typu pojetí smyslových podkladů, není bezprostřední danost, ale právě konstituovaná jednota, určitá idealita, odlišná od jednotlivého prožitku, počivu stejně, jako každá jednota trvající v čase transcenduje jednotlivý časový prožitek takové jednoty.

Kritérium danosti toho, co je tělesně samo zde, je jeho bezprostředně původní přítomnost. Vracíme se tedy oklikou přes tělesnost prožívání zpět k otázce, na kterou jsme narazili už na začátku: Jak je to s bezprostřední původní přítomností mých vlastních prožitků? To je téma, přesněji řečeno jedno z témat, která zkoumají Husserlovy analýzy vnitřního vědomí času, které se od jisté doby intenzivně věnují tomu, co je „živou přítomností“. Husserl přitom neseleduje ani zde, ani v jiných kontextech, které by jeho pozici osvětlily neméně detailně, přímo otázku subjektivity jevení. To zdá se není Husserlovo téma. A mým tématem nemůže být posouzení Husserlových analýz z hlediska zmíněné otázky, už z toho důvodu, že jich z vlastní četby znám jen nepatrný zlomek. Přesto se pokusím svou četbu v následujícím krátkém odstavci shrnout tak, aby z toho vyplynul závěr zajímavý z hlediska konfrontace Husserlovy pozice se stanoviskem Michela Henryho.



To, co nutně zůstává abstraktní na úrovni deskriptivní analýzy prováděné v rámci *Logických zkoumání* – pojem prožitku jako bezprostředního

implicitního vědomí prožitku jako mnou prožívaného (na rozdíl od prožitku intencionálního) – dostává konkrétní obsah jako prožitek vlastní tělesnosti, t. j. počivý a složitější útvary: kinesteze, pocity, puzení, resp. jejich smyslové podklady. Zůstává tu ale metodický problém přístupu k těmto bezprostředním danostem, jimiž jsem sám sobě dán „dřív“, než se nějak chápu, interpretuji. Jaký mám přístup k těmto danostem tělesnosti? Zdá se, že stejný jako ke svým prožitkům obecně: pouze prostřednictvím obrácení pozornosti na vlastní prožívání, díky reflexi, kterou na ně mohu zaměřit.

Obrácení pozornosti na vlastní prožívání, fenomenologické vnímání či reflexe jako způsob zachycování vlastního prožívání je velké, velmi komplexní téma. Na praktikování reflexe nebo čistého fenomenologického sebezachycování prožívání, tak jak se s nimi lze setkat například při četbě Husserlových tzv. C-rukopisů o časovém vědomí, můžeme podle mého názoru nalézt následující strukturu: když se obrátím ke svému prožitku, abych se s ním vědomě ztotožnil, jakoby zopakoval prožívanou koincidence se sebou, kterou mám v aktuálním prožitku díky onomu bezprostřednímu vědomí o svém vlastním prožívání, pak nejenom onen aktuální, původní prožitek zdvojuji, ale také ho zčásti ztrácím. On už není aktuálním, ale právě uplynulým prožitkem. Ona ztracená část prožitku, která se ztrácí právě snaze o splynutí s celkem prožitku jako vlastního, snaze o úplné sebezachycení prožitku, který je právě přítomným výčnělkem života mého vědomí, tato ztracená část, právě proto, že unikla já, které se chce zachytit při činu, zůstává slepou skvrnou a Husserl ji nazývá na různých místech svého díla jako „anonymát“.³ Je to anonymní moment prožitku, protože se ho nepovedlo pojmout do já, které se usilovalo o splynutí se svým aktuálním prožitkem – toto následné splynutí se opakovaně ukazuje jako nemožné. Postup iterace reflexe má eliminovat tento anonymní moment prožitku, nemůže toho však principiálně dosáhnout, proto je to iterace, postup, který nemá završení, ale jen pokračování. Podstatnou strukturou prožitku tak je určité spojení identity a difference: já, když se chce ujistit plnou přítomností sebe sama v aktuálním prožitku, naráží na hranici, mez takové vědomé přítomnosti, musí konstatovat anonymitu, jinakost, která sice není absolutní, ale relativní, protože z ní mohu iterativně ukrajovat v každé další reflexi kusy, které si mohu přivlastnit, stále a nutně však bude unikat

³ Na to, že o samotné živé přítomnosti Husserl v C-rukopisech říká, že je anonymní, mě upozornil prof. James Mensch. C-rukopisy, t. j. pozdní Husserlovy rukopisy o vnitřním časovém vědomí, vydal Dieter Lohmar v řadě *Materialien Husserlových spisů*. Vgl. E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929 – 1934): Die C-Manuskripte* [7].

jistá část, která se polapit nenechá a bude tak tvořit a tvoří jistou cizotu uvnitř bytostné struktury toho, co je mé a jenom mé, mých vlastních prožitků, subjektivity vlastního prožívání.

V textu rukopisu, který editor nadepsal „Základní struktury konkrétní subjektivity“, nalezneme tento Husserlův záznam o „nejnižší vrstvě života já – oproti reflexím“:

„Základní struktura: K bytnosti já patří nejnižší prožívání, které je předpokladem pro všechno reflektující zaměření na to, co je tu vědomé, ... přičemž v tomto naivním přímém příklonu k primárním předmětům a předmětným horizontům... je usilující fungující život sám a usilující já samo anonymní.“⁴

Proč je já anonymní, o tom čteme hned v prvním textu edice C-rukopisů, úvahu, kterou si dovolím ocitovat in extenso:

„Pokud jde o zkušenost o světě, o poznání světa, včetně zkušenosti jeho jednotlivých objektů a jejich poznání, je prafenomenem hérakleitovský tok subjektivního ‚mít svět‘, tok subjektivně předem daného světského, ať už je v pohybu či nehybné, ať už se jakkoli mění či zůstává neměnné. A přece patří do hérakleitovského toku onoho ‚mít svět‘ i to, že tento svět, který se v proudících způsobech jevení jeví jako jeden a týž svět, je v sobě samém proudící; ... ‚Prafenomen‘ proudění je fenoménem všech fenoménů, všeho pro nás v nějakém smyslu jsoucího, – všechno totiž jest v prafenomenálním proudění jako v něm ‚se dávající‘ a v jistém nejširším smyslu je jakožto totéž v proudících modech trvající jednotou. I když my, nebo přesněji já přihlížím k prafenomenálnímu proudění, je jako ‚to‘ zvláštním způsobem v prafenomenálním proudění k sobě vztažené.“

K tomuto prafenomenu musíme počítat i neustálé protipostavení ‚já‘ a toho, co je právě pro já jsoucím. To však není dostatečně charakterizováno, pokud se nejedná o vzájemný vztah protipostavení. ‚Všechno, co je pro mě‘ je právě prafenomenálním proudícím způsobem dáno – toto, co je pro mě, znamená: aktuálně být pro mě zde, být na to zaměřen, oproti mě, a přece tak, že já, vůči kterému všechno toto stojí oproti, je ‚anonymní‘. Toto já není vůči sobě ‚oproti‘, tak jako vůči mě oproti je dům. A přece se mohu na sebe sama zaměřit.⁵ Pak je ale znovu rozštěpeno ono protipostavení, v němž vystupuje já spolu se vším, co bylo oproti němu, tedy vůči němu oproti vystupující já a jeho protějšek. Přitom jsem já, ‚subjekt‘ tohoto nového protipostavení, ‚anonymní‘.

⁴ ([7], 35). Manuskript C3, text č. 10.

⁵ Reflexe. (Husserlova poznámka na okraji rukopisu.)

Že tomu tak je, to spatřuji toutéž reflexí,⁶ s jejímž provedením mohu zároveň oproti mně shledat to já, které právě před chvílí bylo anonymní, spolu jeho protějškem. Když takto reflektuji a stále znovu reflektuji, nacházím stále znovu „jsoucí-oproti“ a já, nacházím totéž já v těchto reflexích, nacházím ono „stále-znovu“ reflektování a možnosti reflektování samo jako protějšek já, které je jedno a totéž, ať už je jakkoli kladeno oproti a k němuž může být přitom reflektováno anonymní já. V tomto neustále sebe-štěpení já a identifikování se, k němuž poté dochází, nacházím určité já⁷, které označuji jako prapól, jako původně fungující já, a já, které se vůči pra-já stalo protějškem, jsoucím, a okruh toho, co pro toto já a pro mne jako anonymní já je zde jako ne-já, do něhož patří svět mimo mne, v tomto světě jiná já, světsky jakožto tělesně vládnoucí, s přírodními tělesy, s tělesnými těly spojené já a vše jinak světu náležející, co jest, ale nenese v sobě nějaké já.

... Já jakožto fungující já předcházím všemu pro mě jsoucímu a jsem neustále fungujícím já, a jen jakožto fungující já nacházím druhé jako jsoucí ve fungování, a nacházím je takové nepřímě, ze svého fungování. Já jsem ten jediný. Cokoli pro mě jest, je mi vlastní z jedinství, v níž funguji“ ([7], 1 –3).

Tutéž strukturu pak nemůžu nenalézt, eliminovat ani v tělesném prožitku sebe sama, v kinestézi v širokém smyslu slova pocítování sebe sama. Tato struktura spojující nerozlučně vlastní, moje a „cizí“, anonymní je, domnívám se, nutně také strukturou prožitku a danosti vlastní tělesnosti, protože ta se dává, projevuje v počivech jako v těle lokalizovaných počítčích, tedy dojmeh informujících o mém tělesném prožívání, v kinestézích v užším slova smyslu počítku pohybu orgánů a částí mého těla, ale i v pocitech jakožto dojmeh celkového stavu duše, která je tělesná.



Ona radikalizace fenomenologie, kterou jsem chtěl v tomto článku stručně představit, dává odpověď na otázku po subjektivitě jevení a jejím založení. Tato radikalizace spočívá v poukazování na takovou dimenzi prožívání, ve které není žádný anonymát, žádná odchylka, distance prožitku vůči sobě samému, nic, co by bránilo koincidenci, která je naopak nevyhnutelná. Michel Henry poukazuje ve svých knihách na tento moment bezprostřední sebezjevnosti života v každém mém prožitku, ať se týká čehokoli, sebezjevnosti, která jej činí mým prožitkem a která mně v prožitku zároveň dává mne sama.

⁶ Iterace reflexe. (Husserlova poznámka na okraji rukopisu.)

⁷ Pra-já. (Husserlova poznámka na okraji rukopisu.)

V tom je ale také podle mého vnitřní mez této fenomenologie, protože já nejsem jen touto sebezjevností.

Henry poukazuje na plnost tohoto momentu, jímž jsem sám sobě dán, bez něhož prožívání nemůže vůbec být tím, čím je, tedy něčím, co je – byť netematicky – pocítováno jako moje, od čeho se nemohu oddělit, čemu dokonce na této předvědomé, předintencionální úrovni nemohu vůbec uniknout. Typickým příkladem je pocit bolesti – můžu se jakkoli snažit od něj distancovat, myslet na něco jiného, on přesto ve mně pracuje, má svůj prožitkový obsah v sobě nezávisle na tom, co si o něm myslím, k jakým příčinám, okolnostem a dispozicím ho svou vědomou projekcí vážu, jak si ho vysvětluji apod.

Jádrem subjektivity je zvláštní tělesnost, *la chair*, Henry ji říká afektivita, kterou je těžké vyjádřit, což se projevuje už na úrovni překladu (těžko bude možné využít českého ekvivalentu, kterým je „maso“). Je to sice ta pronikavá živost, kterou pocítuji, když zajede nůž do živého masa mého těla, ale afektivita je ona citlivost, díky níž nebo vinou které mě ta bolest tak pronikavě zasáhne a to zřejmě daleko víc v případech, které s živým masem mají málo do činění, proti kterým účinnou anestézií je jen smrt, které tedy nejsou spjaty s tělesnými orgány a jejich masem, ale s duší. *La chair*, afektivní citlivost je tělesná, ale s živým masem těla má společného jen to, že nás díky ní něco tne do živého: díky citlivosti afektivity nás něco může tnout do živého, jako narušení živé tkáně v případě těla. *La chair* je ovšem jádrem subjektivity v hlubším, duševním smyslu, prostírá se nicméně do všech končetin těla – pokud je živé, citlivé. *La chair* a subjektivita nejsou proto rozprostraněné, jako afektivní citlivost nejsou lokalizované, nepodílejí se přímo na konstituci vlastního těla tak jako Husserlovy hmatové, lokalizované počivy, ale jsou pro konstituci *vlastního* těla základní podmínkou možnosti. Subjektivní tělesnost vědomí či duše (provizorní to překlad termínu *la chair*) tedy znamená nelokalizovanou dimenzi citlivosti, ve které život v nás je u sebe, je můj, zasahován nepřetržitě do živého bez možnosti úniku, je plně sám sebou a ničím jiným. Není tu slepá skvrna, žádný moment anonymity, cizosti vůči sobě, byť jen relativní.

Michel Henry má tedy odpověď na otázku po povaze a základu subjektivity jevení, který, jak se domnívá, je jako základ fenomenality běžného intencionálního typu (*manifestation*) sama fenomenálně vykazatelná – ovšem právě ne v režimu *manifestation*. Jeho odpověď tedy vyžaduje, že musíme umět sledovat odkaz na onu zvláštní, od viditelné *manifestation* odlišnou fenome-

nalitu zjevování života. Tato fenomenalita je neviditelná, nepředmětná, její danost je ale o to intenzivnější.



Husserl nedosahuje svého cíle, pokud mu jde o zachycení prožívání v jeho plném jáském charakteru, po cestě za tímto cílem ale – věrný svým popisům řídícím se zásadou nekonstruovat, ale nacházet, konstatovat – nachází důležité strukturní rysy jevení a jeho subjektivity: Jevení je spojením vnitřku a vnějšku, vlastního a cizího, mého a anonymního. Ani Michel Henry nechce konstruovat, chce naopak nechat v sobě vyvstat zjevnost života v její citlivosti, která je citlivostí vůči sobě, ne vůči jinému. Jenže tato citlivost vyvstává, zjevuje se jen sama v sobě, a v tom je ab-solutní. Je úplná, nepotřebuje nic mimo sebe, ale je absolutní i v tom smyslu, že je do sebe uzavřená, vystačí si sama, ale také do sebe zvenčí nemůže nic jiného vpustit, než čím sama je.

Husserl nachází podstatu života vědomí jakožto konstituujícího svět, protože přesně takový život vědomí hledá. Ke svým poznatkům dospívá na základě evidencí reflexe, která je vnitřním vnímáním, a tedy intencionálním zpředmětněním fixuje svůj předmět v jeho podstatě. Henry dává poukaz na bytí sebou, které prostřednictvím intencionálního vědomí a zpředmětnění uchopit nelze. Velkou výhodou Henryho přístupu přitom je, že může vytěžit afektivní tělesnou stránku bytí sebou v dimenzi pocitů – může poukazovat na to, co všichni máme a známe. Může stavět na tom, co nutně působí v jednotlivých konkrétních pocitech, aniž by musel fixovat nějaké podstatné struktury. Ale je to, co Henry nachází jako dimenzi sebezjevnosti života v jednotlivých prožitcích skutečně konkrétní subjektivitou jednotlivých jevů a jejich adresátů, „pacientů“, takových, jaké a jací jsou? Zdá se mi, že absolutnost momentu sebezjevnosti, tak jak ho Henry chápe, se vylučuje s konkréci, které se přiblížil spíš Husserl svým neúnavným popisováním a analyzováním prožívání.

Husserlovo úsilí zachytit prožívání v jeho plnosti a konkréci selhává právě v tom momentu, ve kterém triumfuje Henry: v momentu koincidence života se sebou. Když se ji Husserl snaží zachytit, nachází ve vlastním prožitku slepou skvrnu, odkaz anonymity, která ale – zdá se – *eo ipso* neodbytně patří k subjektivitě mého prožívání a mých jevů. Je to tedy selhání z jednoho určitého hlediska, které ovšem pro Husserla bylo naprosto zásadní. Základem etické odpovědnosti za svůj život je pro Husserla možnost disponovat sebou samým, sebeurčení, jemuž nic neuniká, žít na základě náhledu, který dokáže prohlédnout život vědomí do všech jeho zákoutí – tedy být jedno se svým

životem, koincidovat s ním vědomě.⁸ Naráží však na slepou skvrnu, na nevyhladitelný moment anonymity. Domnívám se, že na tuto mez nenaráží proto, že má nevhodné myšlenkové a pojmové nástroje k uchopení té věci, kterou je subjektivita, ale proto, že ta věc – ve své konkréci, a ne v abstrakci poskytované tou či onou teorií sebevědomí – taková je. Naivní úsilí fenomenologa Husserla o věrnost věcem samým přináší plody, které nechce, které jdou proti osobnímu metafyzickému přesvědčení. Plody, plodné problémy a nikoli překážky na cestě k předem vytyčené metě tedy jeho analýzy a popisy přinášejí těm, kdo si osobní metafyzické přesvědčení teprve chtějí vytvářet. Nepochybně i pro Henryho byl Husserl v tomto ohledu inspirativním filosofem, třebaže vlastně protivníkem. Výhodou Husserlova přístupu pro poklasické přístupy k analýze a interpretaci fenomenality a její subjektivity dá se říci je právě ta odchylka vůči sobě, kterou odhaluje reflexe, ne jako svůj produkt, ale jako nálezk, svědectví o povaze subjektivity v jejím konkrétním propletení se světem v jevu, v médiu jevení podmíněném tělesně.

Aniž by to zamýšlela, nechává tak Husserlova analýza prožívání prostor pro intervenci jiných přístupů k vědomí, které jsou díky tomu s klasickou fenomenologií méně inkompatibilní, než by připustil sám její autor. Na prvním místě je ona slepá skvrna, kterou reflexe nemůže eliminovat, otevřenost k tomu, „co je vůči já cizí“, hylé, smyslová danost jiného, světa. Merleau-Ponty a Lévinas mohou každý svým způsobem transformovat Husserlovo východisko v ontologii smyslového, resp. v předintencionální konstituci subjektivity, východisko pro inverzi intencionální fenomenologie a kritiku fenomenologie v širokém slova smyslu. Odhalení, konstatování anonymního momentu našeho prožívání kromě toho otvírá dveře také pro studium rozhraní mezi prožitkem jako součástí vědomí a jeho fyziologickými příčinami, tedy pro dialog fenomenologie a neurovědy.

Konkréce subjektivity a jevení ale spočívá ještě v něčem jiném, nejen v přítomnosti anonymního momentu, který není absorbován do reflexe, která chce pojmut celek prožitku. Smyslové danosti, podklady pro pojetí ve smyslu

⁸ Na jiném místě téhož rukopisu Husserl takovou souvislost naznačuje, když říká, že ke struktuře konkrétní subjektivity, konkrétního prožívání v jeho usilování patří významnost dosahovaného, významnost pro usilující fungující život: „Prožité je to, co na mě nějak učinilo „dojem“ a co jsem si proto osvojil, dále to, o čem jsem usiloval a co mi bylo důležité ... Důležitost v hlubším smyslu. Přehled o mém životě v jednotě pro mě jako souvislost mých trvalých důležitostí; život, k němuž se trvale stavím a můžu stavět. Pohyb těchto důležitostí, etický život“ ([7], 39, text č. 12, nazvaný Husserlem „Prožívání“).

intencionálních výkonů vědomí, jsou jakožto přijaté do prožívání již vždy – současně s tímto přijetím – nějak elementárně pojaty. To, že ve vědomí nikdy nevystupuje holé atomární datum, *quale*, ale vždy již přijaté datum, neznamená, že je *eo ipso* pojato do intencionální struktury vědomí, které míní a fixuje nějakou předmětnost. Na před-předmětné úrovni smyslových daností se nicméně odehrává spontánní proces přijetí, kterým se těmito danostem dostává elementárního a ještě nestabilního smyslu. Prožívání se tímto způsobem podílí na hře smyslových polí „světa“, nebo snad lépe na světech smyslových daností, které mají své autonomie. Jevení na před-intencionální úrovni má tak svou zvláštní „světskou“ dimenzi, je vždy již zapleteno do a splétáno ze smyslové látky „světů“, na nichž participuje. Konkréci subjektivity vytváří tedy dynamická síť nepředmětných původních pojetí smyslových daností, významová „struktura“ sui generis, odlišná od významové struktury, kterou je společný svět ustavený v symbolických řádech jazyka, způsobů chování, institucí všeho druhu.⁹ S momentem anonymity má tato síť společné to, že nemá centrum „já“, které by síť spřádalo, ale decentralizovaně se na síti podílí prožívání bez pevného středu a struktury, bez koincidence se sebou. Konstituce já, jeho ztotožnění a sebevztah „přichází až později“, až když se ze sítě vynoří předmět a je jako předmět fixován v nějakém symbolickém řádu společného světa.

Michel Henry podle mého soudu takovou předsvětskou konkréci subjektivity nemůže do sebezjevování života v afektivitě integrovat. Subjektivita je u něj založena na momentu koincidence se sebou. Snad si lze představit konkrétní subjektivitu prožívání jako cibuli, která, jak se ukáže, když ji rozloupe-me, nemá pecku, střed, v jejímž středu není nic, z níž můžeme postupně svlékat vnější slupky zesvětštění (pojetí smyslových daností, jimiž jsme zapleteni do polí „vnějšku“, aniž bychom měli „vnitřek“), až nám právě nezbude nic než intenzita chutě, vůně, instance jedinečné smyslové obecnosti toho, co je cibule, jejíž konkrétní exemplář jsme právě rozložili. Henry se soustředí na podstatu subjektivity, do níž nepatří žádný způsob „zesvětštění“, žádná participace na jakkoli subtilním rozprostranění sítě smyslových daností do smyslových polí, žádné jakkoli před-intencionální sebeaprecepce. Podstata subjektivity je ta nejreálnější realita, intenzita emoce, již lze uniknout jen za cenu zvnějšnění, negace. Je to důsledný sestup k samodanosti momentu, v němž, díky němuž prožívání je *moje* prožívání. Tento moment nelze lokalizovat, je všudypřítomnou citlivostí živého, která tím, že je citlivá vůči sobě samé, může být recep-

⁹ Odkazují zde jen pod čarou na originální transformaci Husserlovy fenomenologie v dílech Marca Richira, které se popisem takové dynamické sítě systematicky zabývají.

tivitou pro vnější smyslové danosti a jejich intencionální formace. Husserl je si vědom této podmínky možnosti, ale uvědomuje si a bere neustále v potaz i její vazbu na konkréci zesvětštění subjektivity prostřednictvím smyslovosti. Neodděluje podstatu subjektivity jako prožitek vlastního prožívání od tohoto prožívání v jeho propletenosti se sebezesvětšťováním, které se odehrává v přijímání smyslových daností a jejich elementárním, ještě před-intencionálním pojmání. Oddělení podstaty subjektivity v afektivitě sebezjevnosti života je oproti konkréci subjektivity jevení určitou abstrakcí, která vyděluje, umožňuje „vidět“ způsob fenomenalizace podmínky možnosti subjektivity. V tom je síla Henryho pohledu, který nicméně – a nepochybně záměrně – zůstává parciální. Husserlův přístup se mi zdá otevřenější vůči novým možnostem navázání na fenomenologii jako analýzu prožívání, z nichž některé jsem se pokusil naznačit.

LITERATURA

- [1] HENRY, M.: *Phénoménologie hyléthique et phénoménologie matérielle*. In: *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF 1990.
- [2] HENRY, M.: *Incarnation*. Paris: PUF 2000.
- [3] HUSSERL, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, Druhá kniha. Praha: OIKOYMENH 2006.
- [4] HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Erster Teil, Husserliana, Band XIX/1, The Hague: Martinus Nijhoff Publisher 1984.
- [5] HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Zweiter Teil, Beilage, Husserliana, Band XIX/2, The Hague: Martinus Nijhoff Publisher 1984.
- [6] HUSSERL, E.: *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha: Ježek 1996.
- [7] HUSSERL, E.: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929 – 1934): Die C-Manuskripte*. Husserlina. Materialien, Band VIII, Hg. von D. Lohmar, Dordrecht: Springer 2006.
- [8] MARION, J.-L.: *La chair et la donation du soi*. In: *De surcroît*. Paris: PUF 2000.

Tento článek vznikl v rámci grantového projektu „Výzkumy subjektivity. Mezi fenomenologií a psychoterapií“, IAA900090603, a v rámci Výzkumného záměru Fakulty humanitních studií UK v Praze „Antropologie komunikace a lidské adaptace“, MSM 0021620843.

Dva svety redukcie: neuro/fenomenológia

Pohľad na vzťah fenomenologickej redukcie a praxe

JAROSLAVA VYDROVÁ

„Alles ist offen, alle Wege führen ins Freie. Es ist eine unbequeme, herausfordernde und mühsame Philosophie, die keine Parteigänger... brauchen kann.“

Eugen Fink¹

Akoby sa problematika fenomenologickej redukcie nachádzala v napätí medzi svojim dejinným skúmaním a aplikovaním. Akoby toto napätie ponúkať dve (nemenej napäté) možnosti – otváranie fenomenologickej redukcie v Husserlových textoch alebo jej vkladanie do života. Na jednej strane stoja zástancovia možnosti interpretácie a opisov postupov, na druhej strane počuť hlasy: dosť bolo slov a textov, začnime fenomenológiu robiť. Situácia vymedzenia oproti sebe stojacich pozícií sa nachádza aj v skúmaní vedomia z prvej a tretej osoby, ktorá metodologicky rozdeľuje vedcov a vytvára medzi ich pohľadmi trhlinu. A mohli by sme sa vydať aj do dvoch svetov, ktoré by sa dali voľne opísať ako svety začiatku a konca 20. storočia, svety Edmunda Husserla a Francisca Varelu, svety fenomenológie a neurovedy. Tieto tri zdanlivo odchodné príklady spolu azda aj súvisia. Hoci sa neprekrývajú, v mnohých aspektoch sa stretávajú. Mohli by sme ich považovať za tri okruhy, prostredníctvom ktorých sa rozplietia vzťah fenomenologickej redukcie a praxe.

Situácia napätia, trhliny, dvoch svetov nemusí vyústiť do rozpoltenia alebo vzájomného odmietania, nemusí však viesť ani k popretiu v mnohom azda plodných rozdielov. Budem sa opierať o prístupy, ktoré sa nachádzajú v prácach francúzskej fenomenologičky Natalie Deprazovej a čílskeho neurovedca Francisca Varelu, respektíve o oblasti, v ktorých sú uplatňované, hoci môj pohľad bude poznačený hlavne fenomenologickou optikou. Akú cestu nám ponúkajú? Netreba sa pokúšať iba o premostovanie divergentných

postupov, stieranie dvoch oproti sebe stojacich pólov, „rôzne pohľady na rovnaký fenomén sú v skutočnosti mimoriadne konvergentné“. Rovnako zaujímavá je aj druhá možnosť, keď sa dva póly, dva prístupy, dve témy... vzájomne, recipročne ovplyvňujú, spoločne obmedzujú alebo sa zasahujú.² Takýto prístup k otázkam – alebo skôr východisko zo situácie, ktorá inak často končí v protikladnom vyhrotení – podľa názorov oboch autorov, môže poskytnúť práve fenomenológia a jej metóda.

TEORETICKÉ AKO PRAKTICKÉ *ET VICE VERSA*

Uchopenie fenomenologickej redukcie a samotná redukcia ponúka viacero možností. Tvrdiť, že fenomenológ má robiť fenomenológiu, vykonávať redukciu, ešte neznamená veľa. Ani očakávanie, že sa dostaneme k výpočtu vstupov a výstupov, k uzavretému zoznamu operácií a aplikácií, nie je celkom namiestene. Postoj fenomenológa ako filozofa je skôr nezainteresovaný (v duchu „sein lassen“), odhaľujúci vrstvy skutočnosti, reflektujúci skúsenosti, konštituujujúci ich zmysel, a tým je aj iteratívny a otvorený. Hoci sa nachádzame väčšinou pri všeobecne kladených otázkach, môžeme ísť aj cestou rozmieňania na drobné. A hoci sme na pozíciách teoreticko-filozofického postoja, nemusíme sa vyhýbať preniknutiu s praxou, praktikami, pragmatikou.

Vlastný prístup k vzťahu teórie a praxe prináša špecifická situácia fenomenológa vykonávajúceho redukciu a zdokonaľujúceho reflexívny postoj a zároveň postoj fenomenológa-pozorovateľa, ktorý je vtelený vo svete (Verweltlichung). Môžeme tu rozlíšiť aj istý druh praktík, úkonov, ktoré so sebou nesie výkon redukcie. Navyše zmena, ktorá s redukciou prichádza, sa nevyhnutne prenáša aj do života fenomenológa. Natalie Deprazová prvotný „oxymoron“, zdanlivý protiklad teórie a praxe, poníma v súlade so svojím prístupom – „reflexia a vtelenie, kontemplácia a konanie nestoja v opozícii, ak jedno začne zúrodňovať druhé, a tým sa každé z nich stupňuje až do bodu, v ktorom sa vlastne stávajú jedno od druhého nerozlíšiteľné“ ([3], 97). Príkladom, ktorý má ilustrovať zaktivizovanie myslenia a teoretické ukotvenie konania, môže byť samotná redukcia oživená v projekte Natalie Deprazovej, Francisca Varelu a Pierra Vermescha.

Začnime slovnými nápovedami. Metaforické spojenia, ktorými sa dá opísať fenomenologickú redukciu, naznačujú veľa. Z času na čas sa s nimi stretávame v Husserlových textoch a v textoch interpretov: latentné – zjavné, implicitné – explicitné, slepota – videnie, spánok – prebudenie, mlčanie – hovorenie. Spomínaní traja autori hovoria o konfúznom a jasnom, čím

¹ „Všetko je otvorené, všetky cesty vedú von. Je to nepohodlná, vyzývajúca a namáhavá filozofia, ktorá nepotrebuje nijakých straníkov“ ([6], 144).

² ([2], 404; [10], 368 a nasl.).

naznačujú, že sa hovorí o procesoch, ktorými sa niečo vnútorné stáva jasne vedomým, pred-reflexívne reflexívnym („aufmerksames Anwesendsein“, „becoming aware“).³ Fenomenologická metóda, ktorá sa v tomto prípade sústreďuje okolo epoché, smeruje až k hraniciam možného opisu. Postup prechádza troma krokmi:

1. Predbežné zdržanie sa, zmena pozornosti, prielom prirodzeného postoja, vyradenie habituálnych vzorcov.
2. Obrátenie pozornosti, zmena pohľadu zvonka dovnútra.
3. Nechanie alebo prijatie skúsenosti, zmena kvality pozornosti.⁴

Ak sa fenomenologická metóda opisuje ako opustenie transcendencie a prechod k imanencii, pre Edmunda Husserla to znamená ponor do subjektivity, sféry čistej reflexivity a odhaľovania noeticko-noematickej korelácie. Hoci sa autori v duchu svojho prístupu neodvolávajú zvlášť na Husserlove texty, ale celkovo na fenomenologickú či východnú tradíciu, uvádzajú analogické príklady práce terapeuta, maliara alebo metódy tibetského a japonského buddhizmu a vyrovnávajú sa s podobnými problémami, ktoré (vedome alebo nevedome) vystupujú na povrch aj u Husserla. Najskôr je to otázka motivácie, začiatku, potom je to náročnosť prechodu od vonkajších aktov k vnútorným – prechod od prirodzeného k nezainteresovanému je vskutku „neprirodzený“ –, čo sa prenáša aj do praktickej roviny pri aplikácii týchto postupov. Obrátenie sa do vnútornej sféry je samo osebe náročné a zároveň treba rozlišovať, kedy ide o adekvátne (v Husserlovom jazyku čisté) reflektovanie a ako je možné jeho verbalizovanie. Ak má byť projekt naplnený, musí nasledovať aj vysvetlenie odhalených procesov. Zvládnutie prekážok sa spája s tým, čo si intuitívne môžeme predstaviť pod slovami technika, úsilie, cvičenie či tréning.

Na viacerých rovinách sa ukazuje, že „zmena nasmerovania pozornosti, ponímaná ako kognitívny akt, zodpovedá *konaniu*“ ([5], 221), pričom táto téza sa ešte viac posilňuje v prípade pasívne vyzerajúceho „Losslassen“, „Kommen-lassen“, „Letting-go“, „Surrendering“, ktoré vyjadrujú tretí krok epoché. Ten sa má dostať k rovine toho, čo sme najskôr metaforicky nazvali latentným alebo mlčanlivým a čo autori spájajú s oblasťou pred-reflexívneho. Pozornosť sa už nezameriava na „čo“, neočakáva „niečo“, je skôr „očakávaním

³ ([5], 214) *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing* je názov knihy, ktorá zhŕňa systematické štúdium trojice autorov a ktoré vychádza z predchádzajúceho projektu *The View from Within*.

⁴ ([5], 215 a nasl., [4]; [1]; [9], 378).

bez poznania obsahu“, bez vyplnenia, je otvoreným očakávaním, „pozornosťou zameranou na možné vyplnenie“ ([5], 222, 223). Rovina takéhoto vynárania, prichádzania, „autopoiesis“ so sebou nesie určitú prázdnotu, z ktorej vyrastá samotný reflexívny akt. Je to náročný a osobitý výkon, pretože zastavuje prirodzený reflexívny prúd, dokonca ide proti jeho prúdu, aby sa mohol vrátiť k zdroju ([7], text 21). Epoché sa tým neuzatvára. Reflexia a vynáranie reflexie nesleduje lineárne smerovanie od začiatku po koniec, ale je stále ožiovaná v cirkulácii troch okruhov.

Zastavme sa na chvíľu pri dynamike. S fenomenologickou metódou sa často spájajú dva protichodné pohyby, ktoré opisujú postup zátvorkovania a postup konštitúcie, vyradenie z hry a privedenie do hry. Autori nachádzajú odlišnú dynamiku, dva korelatívne pohyby, ktoré sú už v samotnom cykle epoché, v cykle opisujúcom emergenciu: nasmerovanie na seba a otvorenosť pre seba. Francisco Varela používa slová starej angličtiny – „hither and thither“. Tieto pohyby majú podobu akejsi „diastoly a systoly, kontrakcie a dilatácie“ ([5], 226). Reflexívny moment je doplnený afektívnym, kognitívna zložka emocionálnou, nasmerovanie má pendant v nezámerom. Sú to prepojené nádoby. Vynáranie vedomia sa teda neodohráva v akejsi jednoznačne vedomej dimenzii, ale je prepojením roviny pred-reflexívnej a reflexívnej. Vráťme sa k husserlovskému slovníku. V ňom je tento problém prepísaný skôr do dvojice pôvodná intencionalita a intencionalita, do problému zjavovania časového vedomia, konštitúcie Ja, pôvodného Ja (Ur-Ich). Tri kroky epoché, ktoré sú aktualizované v novom projekte troch autorov, sú zakresľované v podobe troch pretínajúcich sa elíps, ktoré naznačujú dynamiku, cirkuláciu, opakovanie tohto procesu. Dalo by sa povedať, že dôležitou štruktúrou Husserlovej redukcie je práve iterácia (nie však regres), odhalenie zmyslu opakovaného „vždy znova“.

PRVÁ, DRUHÁ A TRETIA OSOBA

Fenomenologická metóda je v tejto súvislosti vložená do nového kontextu výskumu na neuronálnej a tým neurovedeckej rovine. Hoci zatiaľ nie je jasné, ako sa to deje a čoho sa to týka, skôr než na tematické vyjasnenie sa zameriame na metodologickú a vedeckú oblasť. Slovom Natalie Deprazovej: „Nie je to len vec odhalenia neznámych praktických koreňov metódy redukcie, ale aj upozornenie na spôsob, akým je samotná táto prax vedecká, a teda schopná založiť nový typ objektivizácie“ ([3], 97). Vráťme sa preto k otázke hovorenia z prvej a tretej osoby, s ktorým sa spája zásadný explanačný problém („explanatory gap“).

Pri skúmaní vedomia, skúsenosti, sú v hre obe možnosti, vylučujú sa, no zároveň sú obe nedostatkové. Pohľad tretej osoby je pohľadom zvonka,

odnikiaľ, ktorý si chce zachovať neutrálny status, vedeckú objektivitu. Uniká mu podstatná a neredukovateľná časť skúsenosti, ktorá je prístupná prvej osobe, zakúšajúcemu. Tejto rovine zase chýba objektivizácia. Pred podobnou dilemou stála aj Husserlova fenomenológia, ktorá hľadala účinný balans medzi subjektívnymi priebehmi a objektívnymi výsledkami. Fenomenologická metóda, vďaka ktorej prvá osoba získava „trénovaný“ prístup k svojej skúsenosti, môže byť doplnená druhou osobou, ktorej odhalené poznatky sprostredkúva. Tá síce nemá prístup do prežívania prvej osoby, môže však uplatňovať sústredenejšiu a trénovanú empatiu. Francisco Varela zdôrazňuje, že ponímanie, podľa ktorého je prístup prvej osoby braný ako „privátny, je nešťastné. Prvá osoba je takisto verejná ako tretia osoba“, ani fenomenológia nie je súkromnou záležitosťou („private trip“).⁵

Na rozbiehavé pohľady možno priložiť pragmatiku, ktorá sa odzrkadľuje v hľadaní spoločných ohraničení, vplyvov („mutual“, „reciprocal constraints“), ktoré vyplňajú priepasť medzi dualizmami. A sme pri pracovnej hypotéze neurofenomenológie: „Fenomenologické vysvetlenia štruktúry skúsenosti a ich náprotivky v kognitívnej vede sa k sebe priťahujú prostredníctvom vzájomných ohraničení“ ([9], 369).⁶ Dve strany jednej mince predstavujú vonkajšie prejavy procesov a fenomenologické opisy prežívanej skúsenosti. Zachytenie ich vzťahu nemôže mať jednoduchú kauzálnu štruktúru, tým by sme nič nové nezískali.

Aj táto rovina problému sa dotýka zvláštneho prepojenia *theorein* a *pratein*. Ako je málo rozvinutá pragmatika fenomenologickej redukcie, viac sa o nej číta a píše, než sa vykonáva, tak môže byť ovplyvnená aj činnosť vedeckej komunity, ktorej fenomenológia môže poskytnúť dôležité pohľady do metodológie a fenomenologického opisu skúsenosti. V tomto kontexte uveďme napríklad jeden základný, no nie triviálny poznatok, ktorý môže byť prínosný napríklad pre rozpustenie *circulus vitiosus* ja – ty – on: „Ja“ fenomenológa alebo neurovedca sú vždy vtelené vo svete. V textoch troch autorov preto znieva: „on“ je vždy nejaké „ja“.

⁵ Porov. [1], [10].

⁶ Pod týmto vzťahom sa myslí rozpracovanie izomorfie, súhry, ale aj generatívneho prechodu. Porov. ([9], 368 – 373). „Neznamená to iba toľko, i) že subjekt je aktívne zapojený a opisujúci špecifické fenomenálne invarianty skúsenosti a ii) že neurovedec sa vo svojich analýzach a interpretáciách fyziologických dát riadi dátami prvej osoby, ale aj to, iii) že (fenomenologicky) obohatené neurovedecké analýzy vyvolávajú zmeny a zjemnenia fenomenologických opisov, ako aj napomáhajú subjektu uvedomovať si predtým neprístupné alebo fenomenálne nedosiahnuteľné aspekty svojho mentálneho života“ ([8], 33).

MEDZI EMPIRIZMOM A TRANSCENDENTALIZMOM

Spoločné plochy fenomenológie a neurovedy, ktoré nabádajú na vytvorenie zväzku medzi dvoma prístupmi, sú založené na prienikoch metódy, predmetu skúmania aj jednotlivých menších tém. Projekt Husserlovej fenomenológie sa zameriava na subjektívne skúsenosti, štruktúru subjektu, založenie prísnej vedy, hĺbkové rozpracovanie metodológie a jej využitie pri kladení ďalších otázok. Podobné ambície si kladie aj nový projekt, ktorý ich prepisuje do jazyka a tém kognitívnych vied, hoci sa nebráni napríklad ani meditačným technikám. V hre je viacero možností: „sobáš“ fenomenológie a neurovedy (Varelova naturalizovaná fenomenológia alebo neurofenomenológia), prepojenie transcendentálneho a empirického (vo variante filozofického a ontologického programu transcendentálneho empirizmu Natalie Deprazovej), ale aj kritika pokusov o naturalizáciu (napríklad zo strany Dana Zahaviho). Tieto projekty možno vnímať práve cez širšie položenú tému pragmatiky fenomenologickej metódy.

Čo implicitne alebo explicitne vidieť v textoch autorov píšucich o tejto téme, je rozhodovanie sa medzi empirickým a transcendentálnym. To nás okrem doterajších prienikov a priblížení stavia aj pred nevyhnutné divergencie. Hoci by si takáto úvaha vyžiadala detailnejší rozbor a hĺbkové štúdium neurovedy, položme aspoň zopár otázok z pozície fenomenológie. Nie je použitie metódy do istej miery reduktívne – v zmysle eliminujúceho? Vyjasňuje sa metodologicky aplikovanie epoché zo strany fenomenológie alebo zo strany neurovedy? Nestráca sa naturalizáciou z fenomenológie niečo zásadné? Je prístup k vede, ktorý zaujíma fenomenológia a neurofenomenológia, jednotný? Nehovoria obe disciplíny predsa len z rôznych perspektív – v zmysle iných úrovní? Možno opustiť rozlíšenie filozofického a vedeckého? Dan Zahavi s Alanom Murrayom [11] upozorňujú, že účel týchto prístupov a štatút ich poznatkov sú rozdielne. Neuroveda stavia na existencii prirodzeného sveta a tým ostáva na pozíciách postoja, ktorý filozof problematizuje a fenomenológ dáva do zátvoriek (aby uchopil jeho zmysel), čím dochádza k „fundamentálnym rozdielom v ich teoretickej orientácii“. Inými slovami, naturalizáciou prichádza fenomenológia do určitej miery o filozofický rozmer [11]. Je to možno pre to, čo Edmund Husserl spájal s fenomenologickou redukciami, ktorá z projektu neurofenomenológie akosi vypadáva. Práve ona kladie do radikálnej pochybnosti – filozoficky povedané – transcenciu, snaží sa o čistú reflexiu a následne o udržanie reflexívneho postoja. Stretli sme sa s rôznymi rovinami vzťahu teoretického a praktického a teraz sa dostávame k ďalšiemu dôležitému rozmeru, ktorý so sebou nesie prax fenomenologickej redukcie. „Berufung“ fenomenológa v sebe obsahuje otázku

absolútneho „má sa“, zdôvodnenia možnosti poznania a „života v postoji epoché“ ([7], 311).

Ak sme v úvode pomenovali svety Edmunda Husserla a Francisca Varelu, hovorili sme vlastne o svete transcendentálnej fenomenológie a svete neuro-fenomenológie, naturalizovanej fenomenológie. Začali sme tým, že namiesto nivelizovania rozdielov je dobré ich ponechať, namiesto ambícií syntetizovať či premostovať, je dobré nechať sa vzájomne usmerňovať. Aj preto možno ostať predsa len pri hovorení o dvoch svetoch. V oboch je toho, použijúc slová Eugena Finka, azda ešte veľa otvoreného.

LITERATÚRA

- [1] CHARMER, C. O.: Conversation with Francisco Varela. The Three Gestures of Becoming Aware. In: *Dialog on Leadership*. [online]. URL: <www.dialogonleadership.org/varela-2000.html>. [cit. 11. 1. 2007].
- [2] DEPRAZ, N.: The Husserlian Theory of Intersubjectivity as Alterology. In: *Journal of Consciousness Studies*, roč. 8, 2001, č. 5 – 7, s. 169 – 178. (Prekl. In: *Filozofia*, roč. 62, 2007, č. 5., s. 403 – 412).
- [3] DEPRAZ, N.: The Phenomenological reduction as Praxis. In: *Journal of Consciousness Studies*, roč. 6, 1999, č. 2 – 3, s. 95 – 110.
- [4] DEPRAZ, N.: Practice as the Epistemology of Phenomenology. In: *On the Future on Husserlian Phenomenology*. [online]. URL: <www.newschool.edu/gf/phil/husserl/Future/Part%20One/Depraz.html>. [cit. 11. 1. 2007].
- [5] DEPRAZ, N. – VARELA, F. J. – VERMESCH, P.: Die phänomenologische „Epoché“ als Praxis. In: KÜHN, R. – STAUDIGL, M.: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, s. 213 – 228.
- [6] FINK, E.: Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit. In: *Edmund Husserl 1859 – 1959*. Haag: Martinus Nijhoff 1959.
- [7] HUSSERL, E.: *Zur phänomenologischen Reduktion*. Vyd. Sebastian Luft. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 2001.
- [8] LUTZ, A. – THOMSON, E.: Neurophenomenology. Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness. In: *Journal of Consciousness Studies*, roč. 10, 2003, č. 9 – 10, s. 31 – 52.
- [9] VARELA, F. J.: The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature. In: *Alter. Veille, sommeil, rêve*, roč. 5, 1997, č. 5, s. 356 – 382.

- [10] VARELA, F. J.: Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. In: *Journal of Consciousness Studies*, 1996. [online]. Cit. podľa URL: <http://members.tripod.com/enaction/id151.htm>. [cit. 11. 1. 2007].
- [11] ZAHAVI, D.: Phenomenology and the Project of Naturalization. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3/4, 2004, s. 331 – 347.

Text vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0168/08.

O autoroch

prof. **Henri Atlan** – je všeobecne uznávanou autoritou v oblasti filozofie biológie, vyučuje na Vysokej škole spoločenských vied (EHESS) a vedie Výskumné centrum biológie človeka v Jeruzaleme. Je jedným z priekopníkov teórií komplexnosti a samoorganizácie živého, zásadný je jeho príspevok k reflexii etických aspektov vedy a vplyvu nových vedeckých objavov na podobu spoločnosti. Je autorom početných kníh, z ktorých vyberáme: *Kryštál a dym* (1979), *Koniec nadvlády genetiky – nové paradigmy v biológii* (1999), *Záblesky náhody* (1. diel 1999, 2. diel 2003).

Mgr. **Andrej Démuth**, PhD. – vyštudoval filozofiu a psychológiu na Trnavskej univerzite. Pôsobí na Katedre filozofie FF TU a Katedre filozofie FF UCM v Trnave. Prednáša dejiny novovekej filozofie, epistemológiu, dejiny vedy, metodológiu a zaoberá sa aj filozofickými aspektmi v diele Williama Shakespeara. Napísal knihy *Homo anima cognoscens* (2003) a *Čo je farba?* (2005).

doc. **Mădălina Diaconu**, PhD. – študovala filozofiu na univerzitách v Bukurešti a Viedni, spolupracuje s Rakúskou akadémiou vied a prednáša na Katedre filozofie Viedenskej univerzity. Od roku 2007 vedie projekt o hmatovom a čuchovom dizajne: *Tast- und Duftdesign. Ressourcen für die Creative Industries in Wien*. Je autorkou kníh: *Am Rande des Abgrundes. Sören Kierkegaard und der Nihilismus des 19. Jahrhunderts* (Bukurešť 1996), *Blickumkehr. Mit Martin Heidegger zu einer relationalen Ästhetik* (Frankfurt a. M. 2000), *Die Ontologie des Kunstwerkes mit Rücksicht auf den Identitätsgrundsatz* (Bukurešť 2001, Nijmegen 2002), *Tasten, Riechen, Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne* (Würzburg 2005), *Bukarest – Wien. Eine kulturhistorische Touristik an Europas Rändern* (Berlín, Viedeň 2007), *Von Wohlgerüchen und vom Gestank* (Bukurešť 2007), *Kunst als Phänomen. Beiträge zur Geschichte der phänomenologischen Ästhetik* (v tlači).

prof. **Eliane Escoubasová** – je emeritnou profesorkou na Univerzite Paris XII – Val-de-Marne, centrom jej intelektuálneho záujmu je filozofia umenia a obrazu. Opiera sa najmä o teórie fenomenologickej školy, zároveň čerpá aj z diel znovu objavených nemeckých teoretikov, ako sú Aby Warburg a Walter Benjamin. Je autorkou kníh: *Imago mundi – topológia umenia* (1986), *Pikturálny priestor* (1995) a *Estetika* (2003).

Mgr. **Michaela Fišerová** – zaoberá sa teóriou kultúry a výtvarného umenia. Vyštudovala kulturológiu a estetiku fotografie, v súčasnosti pokračuje v doktorandskom štúdiu filozofie na Univerzite Komenského v Bratislave a na Université Paris VII v Paríži. Zaoberá sa politickými a semiotickými aspektmi problematiky vizuálnej komunikácie, vizuality, obrazu a predovšetkým fotografie. Je členkou projektu VEGA „Filozofická analýza vizuálneho a verbálneho v súčasnej komunikácii“.

Mgr. **Josef Fulka**, PhD. – pôsobí na Fakulte humanitných štúdií UK a Ústave filozofie a religionistiky FF UK v Prahe. Zaoberá sa súčasnou francúzskou filozofiou. Je autorom knihy *Zmeškané setkání (Diderot a myšlení 20. století)* a viacerých prekladov z francúzskeho jazyka (J. Derrida, L. Althusser, M. Blanchot, R. Barthes, J. Kristeva, G. Deleuze, R. Barbaras, M. Foucault, G. Didi-Huberman a i.). S Pavlom Baršom napísali knihu *Michel Foucault: politika a estetika*.

doc. PhDr. **Silvia Gáliková**, CSc. – pôsobí na Oddelení analytickej filozofie Filozofického ústavu SAV a prednáša na Katedre kresťanskej filozofie TF a na Katedre filozofie FF TU v Trnave. Zaoberá sa filozofiou vedy, filozofiou mysle a kognitívnymi vedami. Je autorkou kníh *Úvod do filozofie mysle* (2001) a *Psyché* (2007), spolu s Egonom Gálom zostavili *Antológiu filozofie mysle* (2003).

PhDr. **Ivan Gerát**, PhD. – študoval dejiny umenia a estetiku na FiF UK a ÚDU SAV v Bratislave, doktorandské štúdium dejín umenia, filozofie a slavistiky ukončil na Albert-Ludwigs Universität vo Freiburgu (1994). Pracuje v Ústave dejín umenia SAV, od roku 2005 ako riaditeľ. Popri výskume stredovekej ikonografie, hlavne obrazových legiend stredoeurópskych svätcov, sa venuje aj teoretickým témam. Publikoval prácu *Stredoveké obrazové témy na Slovensku* (2001) a takmer sto štúdií a článkov v monografiách, vedeckých časopisoch, zborníkoch z konferencií a výstavných katalógoch doma i v zahraničí. Bol štipendistom významných nadácií či hosťujúcim vedcom v Nemecku, USA, Kanade a Rakúsku. Externe vyučuje na Trnavskej univerzite.

PhDr. **Vlastimil Hála**, CSc. – pracuje na Oddelení morálnej a politickej filozofie Filozofického ústavu AV ČR v Prahe. Je autorom kníh *Možnosti hodnotové etiky* (2000) a *Impulsy Kantovy etiky* (1994). V spoluautorstve s D. Smrekovou, Z. Palovičovou a R. Kolářským vydali knihu *Etika a jej tradícia* (2006).

Mgr. **Róbert Karul**, PhD. – v rokoch 1994 – 1999 absolvoval doktorandské štúdium na FiÚ SAV a na Univerzite Paris XII, obhájil dizertačnú prácu o bytí bez subjektu u Emmanuela Levinasa. Venuje sa súčasnej francúzskej fenomenológii (E. Levinas, M. Henry, F. Dastur, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien), neoplatonizmu a filozofii obrazu.

PhDr. **Rudolf Kolářský**, CSc. – pracuje na Oddelení morálnej a politickej filozofie Filozofického ústavu AV ČR v Prahe. Zaoberá sa filozofiou životného prostredia, najmä kritikou antropocentrizmu. V spolupráci s D. Smrekovou, Z. Palovičovou a V. Hálom vydali knihu *Etika a jej tradícia* (2006). Spoločne s O. Sušom pripravil publikáciu *Filosofie a současná ekologická krize* (1998).

doc. Mgr. **Martin Muránsky**, PhD. – doktorandské štúdium absolvoval v roku 2000 na FiÚ SAV. Na FF Univerzität zu Köln obhájil doktorskú prácu o Heideggerovom postoji ku Kantovej otázke bytia. Ako DAAD štipendista sa začal zaoberať Kantovou praktickou filozofiou, ktorú dnes recipuje na pozadí vývoja predovšetkým Tugendhatovej etiky. Ako štipendista a neskôr vedecký spolupracovník Friedrich-Ebert-Stiftung svoj odborný záujem venuje globálnym otázkam vývoja spoločnosti, etiky a politických systémov v krajinách strednej a východnej Európy. Je autorom kníh *Heideggers Aneignung Kantischer Grundlegung der Metaphysik im Zusammenhang mit der Konzeption von Sein und Zeit* a *Otázka slobody, problém dobra a zla v Kantovej filozofii*.

Karel Novotný, M.A., PhD. – absolvoval štúdium filozofie a fyziky na FF UK a MFF UK v Prahe, potom filozofiu a politické vedy na Katholische Universität v Eichstätt a doktorské štúdium zároveň na Université Paris XII a na FF UK v Prahe. Pôsobí ako asistent na FHS UK v Prahe, predtým na FF UK. Je vedeckým pracovníkom Filozofického ústavu AV ČR v oddelení Filozofie XX. storočia, predtým sa podieľal na vydávaní textov Jana Patočku. Je autorom dizertácie a početných článkov o Patočkovej filozofii. Zaoberá sa hlavne nemeckou a francúzskou fenomenológiou v klasickom a súčasnom kontexte. Je koordinátorom programu Erasmus Master Mundus EuroPhilosophie na UK v Prahe (www.europhilosophie.eu).

doc. PhDr. **Jozef Pauer**, CSc. – pôsobí na Filozofickom ústave SAV v Bratislave. Venuje sa problémom sociálnej filozofie a filozofie umenia. Vedecké štúdiu a eseje publikuje v časopise *Filozofia*. Je autorom kníh *Do jaskyne* (2006), *Nechuť byť spolu: úvahy o tom, čo bolo a čo je a čo nemá byť a čo by mohlo byť* (2004), *Strata miery: Úvahy medzi rozumom, úzkosťou a láskou* (2000), *Ticho a publikum* (1998), *Zmysel domu* (1997).

prof. **Jean-Luc Petit** – zaoberá sa vzťahom neurovied a fenomenológie, pričom sleduje najmä problematiku konania a intersubjektivity. Prednáša na Univerzite v Štrasburgu a podieľa sa na výskume Oddelenia fyziológie vnímania a konania na Collège de France. Je autorom viacerých kníh: *Od živej práce k systému konania* (1980), *Konanie v analytickej filozofii* (1991), *Solipsizmus a intersubjektivita* (1996), *Fyziológia konania a fenomenológia* (2006 spolu s A. Berthozom).

prof. PhDr. **Lubomír Plesník**, CSc. – v rokoch 1993 – 2003 bol riaditeľom Ústavu literárnej a umeleckej komunikácie na Univerzite Konštantína filozofa v Nitre. Zaoberá sa interpretáciou slovesného diela, semiotikou kultúry a umeleckou komunikáciou, teóriou literatúry, metodológiou literárnej vedy. Je členom výboru Medzinárodnej semiotickej spoločnosti a International Pragmatic Association a riešiteľom viacerých medzinárodných a celoštátnych výskumných projektov. K jeho prácam patria napríklad *Pragmatika textu* (1991), *Estetika inakosti* (1998), *Estetika jednakosti* (2001).

Mgr. **Dita Rukriglová**, PhD. – vyštudovala odbor Filozofia na FF UK v Prahe a špecializáciu Histoire et civilisations na EHESS v Paríži. Pôsobila na Inštitúte judaistiky Univerzity Komenského v Bratislave a v súčasnosti pracuje ako odborná asistentka na Ústave filozofie a religionistiky FF UK v Prahe. Vo svojej dizertácii *Médecin du corps et de l'âme, Maïmonide – l'aristotélicien juif* sa venovala motívu dokonalého streda vo filozofických a lekárskejších prácach Mošeho ben Majmona. Je autorkou niekoľkých statí uverejnených v českých a slovenských odborných časopisoch a rozhlasových reláciách zameraných na problematiku filozofického myslenia stredovekých arabských a židovských učencov.

prof. PhDr. **Tatiana Sedová**, CSc. – pôsobí na Filozofickom ústave SAV. Vo svojej monografii *Úvod do filozofie sociálneho poznania* (2000) analyzuje zmeny v sociálnom poznaní po rozpade logického empirizmu, tematizuje povahu a podstatu sociálneho poznania, možnosti a limity naturalizmu a explanačné stratégie v sociálnych vedách. Je spoluautorkou mnohých zahraničných

a domácich monografií, napríklad *Mezi jazykem a vědomím* (1999), *Woman and Science in SAS* (2005), *Exklúzia a sociálna situácia na Slovensku* (2007).

Mgr. Jozef Sivák, CSc. – pôsobí na Filozofickom ústave SAV v Bratislave, kde sa venuje systematickej filozofii, dejinám súčasnej filozofie, najmä fenomenológie a francúzskej filozofie, ako aj morálnej, politickej a sociálnej filozofii. Je autorom publikácie *Husserl a Merleau-Ponty: Porovnanie dvoch fenomenologických techník*, prekladov *Život a zápasy viery* od A.-M. Besnarda a *Čas a literárne rozprávanie* od Paula Ricœura. Pred dokončením je jeho práca *Pojem metafyziky u Husserla. Preskúmanie fenomenológie a jej perspektív* (vo francúzskom jazyku).

doc. PhDr. Eva Smolková, CSc. – vyštudovala filozofiu na FiF UK v Bratislave a v súčasnosti pôsobí na Oddelení sociálnej filozofie, politickej filozofie a dejín filozofie Filozofického ústavu SAV. Zaoberá sa bioetikou, environmentálnou filozofiou a axiológiou. Napísala knihy *Ekologický problém ako šanca* (2000) a *Bioetika – otázky, problémy, súvislosti* (2007).

Michael Staudigl, PhD. – prednáša na Univerzite vo Viedni a pôsobí na IWM (Institut für die Wissenschaften vom Menschen). Venuje sa fenomenologickej tradícii, otázkam telesnosti, násilia, moci, filozofii Michela Henryho. Je autorom knihy *Die Grenzen der Intentionalität. Zur Kritik der Phänomenalität nach Husserl* (2003) a podieľal sa na zostavení viacerých publikácií, napríklad *Perspektiven des Lebensbegriffs*, v sérii *Orbis phaenomenologicus* zostavil publikácie *Epoché und Reduktion*, *Über Zivilisation und Differenz*, *Lebenswelt und Politik*.

prof. Étienne Tassin – zaoberá sa politickou filozofiou, najmä myslením Hannah Arendtovej. Je profesorom na Univerzite Paris VII – Denis Diderot a je vo vedení francúzsko-česko-slovenskej filozofickej spoločnosti Asociácia Jan Hus. Je autorom kníh *Stratený poklad: Hannah Arendtová a duch politického činu* a *Spoločný svet: kozmopolitika konfliktov*.

Dr. Mikkel B. Tin – je profesorom teórie umenia na Telemark University College, na Katedre ľudového umenia a hudby. Katedra intenzívne spolupracuje v mnohými pracoviskami v strednej a východnej Európe, vrátane slovenských. Výsledky výskumného projektu „Estetika a abstrakcia“ realizovaného v Nórskom etnologickom múzeu v Osle publikoval v knihe *Prvotné formy – abstrakcia v ľudovom umení* (2007).

Mgr. Jana Tomašovičová, PhD. – študovala na FiF UK v Bratislave a na Ruprecht-Karls-Universität v Heidelbergu, v roku 2000 obhájila dizertačnú prácu s témou „Ontologický problém sveta u Husserla a Heideggera“. V súčasnosti pôsobí na Katedre filozofie Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave, kde sa venuje novovekej filozofii a filozofii 20. storočia, najmä fenomenológii a hermeneutike, ako aj vplyvu moderných médií na vnímanie človeka.

Mgr. Anton Vydra, PhD. – v roku 2006 obhájil na FF TU v Trnave dizertáciu na tému „Tvorba ako prejav nádeje v nesmrteľnosť človeka“. Pôsobí ako odborný asistent na Univerzite sv. Cyrila a Metoda v Trnave. Zaoberá sa otázkami vzťahu filozofie a umenia, zvlášť aspektmi tvorby a písania. V rámci projektov občianskeho združenia Schola Philosophica sa spolupodieľa na organizácii prednáškových kurzov a na vydávaní knižných odborných publikácií. Je autorom knihy *O tvorbe a nesmrteľnosti* (2007).

Mgr. Jaroslava Vydrová, PhD. – v roku 2006 obhájila dizertáciu na FiÚ SAV o fenomenologickej metóde v textoch neskorého Husserla. Metodologický rámec jej umožňuje formulovať otázky, ktoré súvisia s rôznymi formami intersubjektivity. S odvolaním sa na texty nemeckej fenomenológie a ich novšie interpretácie (napríklad N. Deprazovej, D. Zahaviho, S. Lufta a i.) uvažuje o etickom, respektíve praktickom aspekte fenomenologickej redukcie. Spolupodieľala sa na organizovaní medzinárodných konferencií v rámci cyklu Bratislavské filozofické dni, je členkou redakčného okruhu internetového časopisu www.ostium.sk.

Vnímať, konať, myslieť

RÓBERT KARUL

MARTIN MURÁNSKY

JAROSLAVA VYDROVÁ

Recenzenti: František Novosád, Peter Šajda.

Preklady: Mária Ferenčuhová, Barbara Láštiová, Jana Tomašovičová,
Jaroslava Vydrová, Andrej Záthurecký.

Jazyková redakcia: Dagmar Dobiášová, Brigita Ptáčková.

Obálka: Peter Barényi.

Grafická úprava: Martin Vydra.

Vydavateľ: Filozofický ústav SAV v spolupráci s OZ Schola Philosophica
Bratislava 2008.

ISBN 978-80-969770-2-4

EAN 9788096977024