

FILOZOFIA VÝCHOVY A PROBLÉMY VYUČOVANIA FILOZOFIE

Zborník z príspevkov z 2. výročného stretnutia SFZ
v Banskej Bystrici 17.–19. septembra 1998

Editori:

Anna Remišová
Mariana Szapuová

SLOVENSKÉ FILOZOFICKÉ ZDRUŽENIE

VYDAVATEĽSTVO IRIS

*Vydalo Slovenské filozofické združenie
v spolupráci s vydavateľstvom IRIS Bratislava*

TECHNICKÁ SPOLUPRÁCA: Milota Spálová

RECENZENTI: Ladislav Hohoš, Emil Višňovský

NÁVRH OBÁLKY: Blanka Šulavíková

Za odbornú a jazykovú stránku príspevkov zodpovedajú autori.

ISBN 80-88778-86-7

OBSAH

ÚVOD	9
------------	---

PAIDEA ALEBO FILOZOFIA AKO VYCHOVÁVATEĽKA

<i>Milan ZIGO</i>	11
-------------------------	----

I

KRÍZA „KONCA STOROČIA“ ALEBO PHILOSOPHIAE PRO FUTURO?

<i>František MIHINA</i>	21
-------------------------------	----

FILOZOFIA VÝCHOVY A OSOBNOSŤ POSLUCHÁČA VYSOKEJ ŠKOLY

<i>Lukáč Ján VEVERKA</i>	31
--------------------------------	----

O POVAHE A CIEĽOCH ŠTÚDIA FILOZOFIE NA UNIVERZITE 3. VEKU

<i>Etela FARKAŠOVÁ</i>	40
------------------------------	----

K OTÁZKE VÝUČBY FILOZOFIE NA EV. KOLÉGIU V PREŠOVE (Od založenia kolégia do druhej polovice 19. storočia)

<i>Rudolf DUPKALA</i>	48
-----------------------------	----

K.R.POPPER A POLITICKÉ KONTEXTY FILOZOFIE VÝCHOVY

<i>Marián CEHELNÍK</i>	78
------------------------------	----

FILOZOFIA VÝCHOVY R. PALOUŠA

<i>Sabina TOLNAIOVÁ</i>	88
-------------------------------	----

K FENOMÉNU DEJÍN A HISTORIZMU

<i>Tomáš VALENT</i>	98
---------------------------	----

FILOZOFIA A PRAX

Jarmila CHOVANCOVÁ 104

NIEKTORÉ VÝCHOVNÉ ASPEKTY ŠTÚDIA FILOZOFIE

Adriana JESENKOVÁ 108

NIEKOEKO POZNÁMOK K VYUČOVANIU FILOZOFIE NA STREDNÝCH ŠKOLÁCH

Juraj ŠUCH 113

II

ROUSSEAU A KANTOVA PRAKTICKÁ FLOZOFIA

Lubomír BELÁS 116

O ČOM SA DISKUTUJE VO FEMINISTICKEJ ETIKE?

Zuzana KICZKOVÁ 129

TEORETICKÉ A METODOLOGICKÉ OTÁZKY VÝUČBY PODNIKATELSKEJ ETIKY AKO APLIKOVANEJ ETIKY

Anna REMIŠOVÁ 139

NIEKOEKO POZNÁMOK K MOŽNOSTIAM RACIONALITY V PROCESE „LEGITIMIZÁCIE“ MORÁLNYCH NORIEM

Lenka BOHUNICKÁ 148

OD POVINNOSTI K ZODPOVEDNOSTI

Zlatica PLAŠIENKOVÁ 154

LÁSKA AKO SPÔSOB ĽUDSKÉHO POBYTU VO SVETE

Ján ŠLOSIAR 163

K VZŤAHU UTILITARISTICKÉHO MODELU SPRÁVANIA A NORMATÍVNEJ PARADIGMY

Milan MÁRTON 175

REFLEXIA HUMÁNNOSTI V ETIKE SOCIÁLNYCH DOSLEDKOV	
<i>Vasil GLUCHMAN</i>	181
O NIEKTORÝCH INICIATÍVACH (A PROBLÉMOCH) FEMINISTICKÝCH EPISTEMOLÓGIÍ	
<i>Etela FARKAŠOVÁ</i>	193
POZNANIE A DÔVERA	
<i>Mariana SZAPUOVÁ</i>	202
TEÓRIA BYTIA V KLASICKOM ČÍNSKOM TAOIZME	
<i>Marina ČARNOGURSKÁ</i>	210
PROBLÉM KRITICKÉHO ZDÔVODNENIA REALITY SVETA EDITOU STEINOVOU	
<i>Peter VOLEK</i>	221
ZOZNAM AUTOROV	230

ÚVOD

Predkladaný zborník štúdií obsahuje príspevky, ktoré odznali na II. výročnom stretnutí Slovenského filozofického združenia, ktoré sa uskutočnilo v dňoch 17.–19. septembra 1998 v Banskej Bystrici. Toto podujatie, ktoré usporiadali SFZ a Katedra filozofických vied Fakulty humanitných vied UMB v Banskej Bystrici, pokračovalo v tradícii, ktorú iniciovalo a založilo SFZ. Cieľom týchto stretnutí je vytvoriť priestor pre spoluprácu filozofov pôsobiacich v rozličných inštitúciách a pracoviskách na Slovensku, pre prezentáciu najnovších výsledkov ich výskumu a pedagogickej práce, ako aj pre diskusiu a dialóg o najaktuálnejších otázkach súčasnej filozofie.

Ústrednou témou banskobystrického stretnutia slovenských filozofov boli filozofické otázky výchovy a vzdelávania, ako aj problémy vyučovania filozofie na rozličných typoch škôl. Výber témy nebol náhodný, bol motivovaný centrálnou témou XX. Svetového filozofického kongresu, ktorý sa konal pod názvom *PAIDEA – rola filozofie vo výchove a vzdelávaní človeka* v auguste 1998 v Bostone. Zámerom Slovenského filozofického združenia bolo dostať do pozornosti slovenských filozofov túto významnú problematiku, v domácom filozofickom prostredí pomerne málo reflektovanú, a zároveň aj zmapovať súčasný stav vo vyučovaní filozofie na stredných a vysokých školách.

Náš zborník obsahuje nielen príspevky reflektujúce centrálnu tému stretnutia, ale aj príspevky, ktoré odrážajú oveľa širšiu paletu záujmov slovenských filozofov. V mnohých vystúpeniach zarezovali otázky rozličných filozofických disciplín, najmä však etiky, epistemológie a historicko-filozofických skúmaní. Mnohé z týchto príspevkov prinášajú nové pohľady na tradičné témy, resp. odкрývajú doteraz málo reflektované problémy ako aj tvorbu menej známych autorov. Pozitívnym momentom podujatia bolo, že popri klasických filozofických disciplínach sa prezentovali aj niektoré, v našich podmienkach nové prístupy a disciplíny, ako napríklad aplikovaná etika či feministická filozofia.

Úvodná časť zborníka obsahuje hlavný referát prof. M. Žigu, v ktorom autor vyzdvihuje význam filozofie pri výchove a vzdelávaní mladých ľudí. V prvej časti sú obsiahnuté príspevky, ktoré odzneli v rámci sekcie Filozofia výchovy a problémy vyučovania filozofie. Druhá časť obsahuje príspevky, ktoré boli prednesené v sekcii Etika, praktická filozofia a ekoetika.

Prezentované štúdie, ich tematická bohatosť a diferencovanosť prístupov, poskytujú plastický obraz súčasného diania v slovenskej filozofii. Môžu osloviť nielen úzky kruh filozofov špecialistov, ale aj širokú verejnosť a sympatizantov filozofovania.

Anna REMIŠOVÁ, Mariana SZAPUOVÁ
editorky

PAIDEA ALEBO FILOZOFIA AKO VYCHOVÁVATEĽKA

Milan ZIGO

Paideia, or Philosophy as an Educator

This article is an introductory contribution to the conference on the philosophy as an educator. The author is trying to characterize philosophy as partial, but principally important part of education (Paideia). According to his opinion, it creates general background or principal framework of Paideia. This framework is structured in the following way: The first level the worldview one. Philosophy concerning this level is being represented in a plurality of various directions and it is changed (its function included) in relation to historical and cultural development as well. The second, more deep level is presented as principal philosophical enquiring on being. Philosophy concerned this level underlines an openness of questions and prevents schematic and dogmatic ways of thinking by way of using chorismos. At the end of the article the author demonstrates some aspects of this theme on the contemporary critique of rationalism by postmodern philosophy.

1. Ak uznávame, že vzdelávanie a výchova, teda to, čoho jednotu vyjadruje slovo paideia, znamenajú vedenie človeka k životnej zdatnosti – areté, osobnostnej zrelosti, schopnosti samostatného uvažovania o sebe a o svete, ako aj samostatného rozhodovania sa a pochopiteľne zodpovedného konania, potom paideia a filozofia majú k sebe nesmierne blízko. Veď bez múdrosti – sofie niet cnosti – areté a napokon múdrosť sama patrí medzi cnosti.¹⁾

Etymológovia by teraz mohli rozpútať celý ohňostroj súvislostí a filiácií týchto termínov. Ak si ho odpustíme, neschybíme. Pretože aj bez toho je evidentné, že k podstate filozofie a filozofovania neodmysliteľne patrí

vzdelávacia a výchovná činnosť. Je to jedna z trvalých a najvýznamnejších zložiek filozofickej aktivity.

Z toho ďalej vyplýva, že uvažovať o filozofii výchovy znamená do veľkej miery uvažovať aj o filozofii ako vychovávateľke. Z hľadiska usporiadania filozofických (a pedagogických) disciplín sme sa ocitli na výhybke. Jedna koľaj vedie do oblasti pedagogiky, trasovanej témami ako výchovné ciele, prostriedky, osobnosť vychovávaného i vychovávateľa, špecifiká vyučovania filozofie a podobne. Tou sa nevydáme, nie preto, že by bola nezaujímavá, a že by tu nebolo čo povedať. Čakali by nás na nej košaté problémy pedagogiky, ktoré však prenecháme špeciálnej sekcii.

Druhá vedie do priestoru úvah o mieste filozofie v procese výchovy a vzdelávania. Po nej sa v ďalšom budeme uberať.

2. Na začiatku sa nemožno vyhnúť triviálnemu konštatovaniu, že podiel filozofie na výchove a vzdelávaní je iba parciálny, je jednou zo zložiek, skôr aspektov paideie. Napokon, pri ohliadnutí sa späť, to vlastne až taká trivialita nie je. Koľkokrát v dejinách sa úloha filozofie v tomto ohľade preceňovala, čo skresľovalo jej skutočné postavenie a možnosti. Rubom tohto preceňovania bola neraz zdrvivúca kritika filozofie za to, že nespĺnila to, čo sa od nej neprávom očakávalo.

Z povahy filozofie vyplýva, že tvorí akési všeobecné pozadie paideie, akéhokoľvek výchovného a vzdelávacieho snaženia.

Historicky vzaté, v dejinách európskeho ľudstva, teda civilizácie, v ktorej v súčasnosti žijeme, filozofia zohrávala avantgardnú úlohu pri pochopení paideie a formulovaní jej programu. Tu by sme sa mohli vrátiť k pred-sokratovcom, sofistom, najmä však k Sokratovi a Platónovi, v dialógoch ktorého (Protagoras, Gorgias, Menon, Filébos, a predovšetkým Ústava), nachádzame prvé úplnejšie rozpracovanie tejto myšlienky.

Akonáhle sa ale pedagogická činnosť osamostatnila, vydělila z nediferencovaného celku ľudských aktivít, ustupuje filozofia do úzadia, zachová-vajúc si však permanentný vzťah k tejto oblasti. Navyše, podstatná spätosť filozofie s pedagogickými úsiliami, vyplýva z vlastnej podstaty filozofie, ku ktorej patrí pýtanie sa na miesto a poslanie človeka vo svete. Spomeňme si na slávne Kantove otázky: „Kto sme, odkiaľ prichádzame, kam smerujeme? Čo je človek?“ Táto spätosť spôsobuje, že na každom z výrazných

zlomov historicko-kultúrnych epoch, filozofia vystupuje z úzadia, do ktorého sa uchyľuje v časoch relatívnej kultúrnej stability a nárokuje si aktívne spolupôsobiť pri reformuláciách obsahu paideie. Tak tomu bolo pred štvrttisícročím pri zrode osvietenstva a s ním spätnej modernej doby, tak tomu je i dnes, na prahu tretieho tisícročia, v čase vzbury proti moderne, možno len nespokojnosti s ňou, každopádne v čase vynárania sa nových perspektív.²⁾

K problematike osvietenstva, jeho vplyvu na vychovávateľské pôsobenie modernej filozofie a k jeho súčasnej kritike sa ešte vrátíme. Teraz nám ide o rozvinutie a dokončenie východiskových úvah o filozofii ako zložke vzdelávania a výchovy.

Ak sme povedali, že filozofia je zložkou, či presnejšie aspektom paideie najmä tým, že vytvára pre ňu pozadie, či základný rámec, treba dodať, že tento rámec je štruktúrovaný. Hoci ide o veľmi zložitú, často takmer neprehľadnú preliňanosť a interakcie rôznych súbežne jestvujúcich filozofických koncepcií, odlišujúcich sa už vo východiskovej otázke, čo je filozofia (a čo je jej poslaním), predsa možno pri globálnom prístupe rozlíšiť dve základné roviny filozofického rámcovania vzdelávacích a výchovných úsilí v dejinách našej (európskej) kultúry.

3. Prvú, vrchnejšiu (a zároveň i povrchnejšiu) pre nedostatok iných príliehavejších názvov označím termínom svetonázorová. Nechajme teraz bokom úvahy, či sa tento pojem zdiskreditoval alebo nie a vychádzajme zo skutočnosti, jasnej už stoikom, že ak si človek chce odpovedať na základné otázky o svojom postavení vo svete, o zmysle života a o tom ako žiť, musí mať pochopiteľne nejakú predstavu o svete, v ktorom žije. „Etika“ si vyžaduje „fyziku“ ako jednu z predbežných podmienok. Táto podmienka je natoľko logická a prirodzená, že spočiatku nevyvoláva nijaké námietky. Až postupne vzniká podozrenie, či je vôbec splniteľná, pretože projekty sveta, podávané rôznymi „filozofiami prírody“, či dokonca metafyzickými koncepciami, sa ukazujú ako prechodné a neuspokojivé. Výstižne to vyjadril Kant v Predslove k prvému vydaniu Kritiky čistého rozumu: „Ľudský rozum má zvláštny osud pokiaľ ide o jeden druh jeho poznatkov: doliehajú naň totiž otázky, ktorých sa nemôže zbaviť, lebo sú mu dané jeho vlastnou povahou a nemôže na ne odpovedať, pretože presahujú všetky schopnosti ľudského rozumu.“ (2,31)

Od Platónových čias filozofickým základom svetonázorov boli rôzne druhy metafyzik aplikovaných v pedagogike, presnejšie prepisy ich náročných konštrukcií do popularizátorských a teda zjednodušených a viac-menej i z vulgarizovaných názorových schém. Túto funkciu mohli suplovať aj náboženské predstavy, filozoficky kultivované alebo nekultivované a v novoveku, najmä po osvietenskom spochybnení až zosmiešnení „systémovej“ metafyzickej filozofie, súbor vedeckých (prírodovedeckých) poznatkov na spôsob Comtovho Kurzu pozitívnej filozofie.

Heideggerovo označenie novoveku ako „veku obrazu sveta“ vystihuje tento posun. Tí, čo ho uskutočňovali, však nechceli eliminovať „rámcodarnú“ úlohu filozofie pre plnenie jej funkcií, vrátane, ba najmä tých, ktoré súvisia s paideiou. Podľahli ale ilúzii, že po krachu metafyziky je tu veda, ktorá sa tejto úlohy môže ujať s väčšími predpokladmi, kvalifikáciou a efektívnosťou.

Pripomínam, že dosiaľ hovoríme o prvej forme, podobe či spôsobe účinkovania a pôsobenia filozofie ako pozadia vzdelávania a výchovy, teda vedenia človeka k zrelosti. Hoci okolnosti nás nútia hovoriť stručne, predsa na tomto mieste treba „pričiniť“ dve poznámky.

Po prvé, najvýstižnejším označením rámca, v ktorom filozofia v úsilí o paideiu pôsobí, je označenie „kultúrny rámec“. Týmto označením sa vystihuje jednak permanentná prítomnosť filozofie (od jej vzniku) v multidimenziálnych snahách o formovanie človeka. Paideia sa teda uskutočňuje vždy v určitom (i keď často nie dosť ostro vymedzenom) kultúrnom rámci, ktorého podstatnou zložkou sú i filozofické (prípadne filozofoidné, či filozofomorfné) idey. Skrátka, ak hovoríme o „filozofickom“ rámci či pozadí filozofického pôsobenia na uskutočňovanie paideie máme na mysli vždy „kultúrny rámec“, prostredníctvom ktorého filozofia spravidla pôsobí.

Po druhé, filozofické úsilie sa realizuje nie prostredníctvom filozofie vôbec, ale prostredníctvom konkrétnych filozofií, neprebemného množstva rôznych koncepcií, nárokových si meno filozofie. Ak niektorí existencialisti vraveli, že niet existencializmu, ale sú len existencializmy, ktorých je toľko, koľko je existencialistov, mohol by nominalisticky naladený historik filozofie analogicky prehlásiť to isté o ktorejkoľvek filozofii.

Isteže, preháňal by. (Potešil by však zástupy epigónskych a netvorivých duší v tejto oblasti a urobil tak dobrý, skôr milosrdný skutok.)

Tak či onak: Metafyzické, svetonázorové, „svetoobrazové“ koncepcie, tvoriace prvé pozadie úsilia o paideiu výdatne zaplňajú priestory doterajšieho vývinu filozofie a možno predpokladať, že hoci s otrasenou dôverou, prinajmenšom v dohľadnom čase ich aj budú zaplňovať.³⁾

Nechajme však prognózy a pokúsme sa zhodnotiť, čo vyššie spomenutá skutočnosť znamená. Najlapidárnejšie to možno vyjadriť tak, že dejiny filozofie sú jednou z najlepších škôl, vychovávajúcich k rešpektovaniu ideového pluralizmu. Súbežne jestvuje vždy viacero koncepcií a následne, v historickej panoráme, sa pred nami rozprestiera pestrá a čo do vrcholkov a hlbok členitá krajina výkonov filozofického ducha. Niektoré z vyvrelín tvorivého génia už dávno vychladli, iné ešte hrejú, ďalšie zaiskria a úlomkom horúcej lávy podnetia tlejúce zákutia našej mysle. Navyše, nie všetko, čo je pre jedného chladom minulosti ducha, musí byť tým istým aj pre druhého.

Naozaj, popri horizontálnej pluralite, ktorú tak zdôrazňuje a cení si súčasné myslenie, vývin filozofie, sprostredkovaný vedou o jej dejinách, nám predkladá azda najživší obraz vertikálnej plurality ideí a koncepcií, z ktorých vyrastali orientačné body pre jednotlivcov i kolektívy ľudí jednotlivých historicko-kultúrnych epoch. O ne sa opieralo, nimi sa orientovalo, resp. dezorientovalo aj paideické úsilie dávnych či nedávnych ľudí. Niektoré sa zmenili na stély, týčiace sa nad sústavami, ktoré antikvoval čas, iné akoby aspoň sčasti oživali pri stretnutí sa s citlivou dušou. Všetky sú však zmiešané v akýsi kultúrny humus, na ktorom vyrastajú a živia sa nové koncepcie.

Ak prijmeme načrtnutý obraz, potom je logické prijať aspoň dva dôsledky, ktoré z neho vyplývajú:

Po prvé, filozofia naozaj vytvára myšlienkové pozadie úsiliu o paideiu historicky prechodnými, vo svojej dobe však vplyvnými (až takmer záväznými) metafyzickými, svetonázorovými, svetoobrazovými a pod. koncepciami, ktoré zároveň tvoria imanentnú a podstatnú zložku dobovej kultúry.

Po druhé: vzhľadom na túto skutočnosť a jej dôsledky (vyjadrené termínom „vertikálna pluralita“) sú dejiny filozofie ako vedecká a pedagogická disciplína významnou súčasťou výuky filozofie, pokiaľ táto chce účinne naplňovať požiadavky paideie.

4. Je načasе prejsť k druhej, hlbšej rovine pôsobenia filozofie ako podstatného spolupodielníka paideie. Znamená to pokročiť za rovinu súcna (sprostredkovanú metafyzikou a ďalej približovanú svetonázorom), k rovine bytia. Tu sa filozofia dostáva najhlbšie, dokonca tak hlboko, že úsilie vzdelávateľov a vychovávateľov nemôže orientovať pozitívne (ponukou spoľahlivého uchopenia bytia) a predsa má pre nich ďalekosiahly význam. Poučuje ich totiž o rozdiel medzi mienkou a ozajstným poznaním, medzi súcnom a bytím, predstavujúc posledné ako sféru „zakrytosti“, odhaľujúcu sa aspoň sčasti a prechodne spytujúcej sa mysli, vzdorujúcej však všetkým úsiliam o popisnú, či reprezentatívnu odpoveď.

Najlepším vodidlom pre vstup na túto druhú rovinu je Platónovo podobstvo (mýtus) o jaskyni. Je zbytočné ho tu reprodukovať, upozorním iba na to, čo je v ňom najpodstatnejšie. Je to dôraz na uvedomenie si rozhrania (chorismos) medzi svetom zdania a skutočným svetom. Až týmto uvedomením sa človek začína stávať vzdelancom, to znamená mysliteľom, pretože sa na svet dokáže pozeráť inak ako doteraz, dokáže rozlíšiť svet mienky od sveta pravdy, aj keď tento, v konečnom dôsledku presahuje možnosti jeho vyčerpávajúceho poznania. Vie však, že jestvuje, túži doňho preniknúť a v dôsledku toho začína chápať márnosť mnohoučenosti. Vzdelávanie a výchovu chápe ako pozdvihovanie sa nad stotožnenie skutočnosti s jej povrchom a vytvorenie odstupu od každodennosti, najmä tej, čo sa stesňuje v konvencii a zvyku.

Tento relikť predsokratovskej filozofie v platonizme bol v dejinách filozofie vždy prítomný a fascinoval nielen prívržencov platónskeho idealizmu. V súčasnosti ho rozpracúvajú najmä koncepcie, zdôrazňujúce „vhlád“, „nahliadnutie“ bytia myslou, ktorá prekročila „rozhranie“. Je však prítomný, hoci v menej zreteľnej podobe, aj v iných filozofických koncepciách, ktoré sa zaoberajú otázkou ľudskej tvorivosti – umeleckej, vedeckej, možno i náboženskej –, podstatne pôsobiacej na ďalší vývin kultúry a tým na rozvoj človeka.

Z hľadiska paideie druhé pozadie jej filozofického osnovania má tieto hlavné dôsledky:

- Vzdelávateľ a vychovávateľ, ktorý si ho uvedomí, získava zábrany voči sklonom k akémukoľvek dogmatizmu, alebo tendencii považovať poznávaciu a hodnotovú sústavu, ktorú si osvojil, za uzavretú, či dokonca výlučnú.

- Vedie vychovávateľa i vychovávaného k prekračovaniu hraníc dobovej skúsenosti a zaužívaných predstáv o svete a k vytyčovaniu nových morálnych a estetických noriem;

- provokuje kreativitu vo všetkých kultúrnych hodnotových sférach ľudskej existencie.

A to iste nie je všetko.

5. Po týchto úvahách, ktoré trvali dlhšie ako mali (no pri úvodnom referáte to azda možno tolerovať), prejdime teraz aspoň v krátkosti k otázke paideie na prelome moderny a postmoderny.

Osvietenstva ako východiskového a v istom zmysle typického predstaviteľa moderny sme sa už dotkli. Treba poznamenať, že osvietenstvo najexplicitnejšie, hoci iba v hrubých črtách, vyjadrilo ducha moderny, ale ani ho nezaložilo (to je vecou filozofických sústav 17. storočia), ani sa vo vývine moderny v čistej podobe podstatnejšie nerealizovalo (spomeňme len ako veľmi sa od jeho základných ideí vzdialil romantizmus a potom najmä filozofické a umelecké smery 20. storočia).

Čo teda spôsobilo, že je dnes na praniери tzv. postmoderny takmer ako jediná príčina všetkých ziel našich čias, holocaustom počínajúc a ekologickými katastrofami nekončiac. Podľa jeho kritikov je to precenenie možnosti rozumu a s ním spojeného pokroku, vytvorenie utópie, či podľa Lyotarda jednej z veľkých narácií, vedúcich do slepej uličky. Táto narácia sa zakladala na presvedčení o všeobecnej účinnosti vedeckého poznania pri ovládaní prírody i spoločnosti (sociálne inžinierstvo) človekom. Veda sa však, podľa kritikov, stala kolaborantom moci, zmenila sa na technológiu ovládania človeka. V podobe technovedy (Husserl) sa stala prostriedkom drancovania prírodných i kultúrnych statkov, prostriedkom devastácie prírodného i ľudského sveta, znehodnotenia ozajstných hodnôt atď.

Príčinu pre toto obviňovanie zavládla vskutku neodôvodnená absolutizácia jednostranného „pokrokárskeho“ výkladu osvietenského presvedčenia o sile poznania a ešte väčšmi zneužitie výsledkov vedy na koristnícke ciele a spoločenské násilie. Ale veď sila poznania (rozumu) má oveľa viac prejavov, ktoré sú tu takpovediac od úsvitu ľudstva, od prvého vedomého použitia pazúrika na zabezpečenie životných prostriedkov. A čo ponúkajú tí, ktorí zatracujú moc poznania? Bezmocnosť?

Historická skúsenosť, že typy kultúr vznikajú a zanikajú, zreteľné znaky rozkladu doteraz dominujúcej kultúry, od spochybnenia závažnosti jej fundamentálnych pojmov ako pokrok, zmysel dejín a pod. až po rozklad pre ňu typických umeleckých žánrov ⁴⁾, to a mnoho iného, najmä zo sféry sociálneho života, jednoznačne signalizuje, že jedna veľká kultúrna epocha sa končí. Epocha, ktorej východ slnka je späť s osvietenstvom. Ako slabla sila jeho lúčov, predlžovali sa tieň. Dnes azda posledné lúče osvetľujú vrcholky štítov, ktoré sú od nepamäti orientačnými bodmi vedomej histórie ľudstva a vytvárajú konštanty jeho vývinu. Mám na mysli také pojmy ako pravda, dobro, krása, ľudská dôstojnosť a ďalšie. Ich chápanie sa v jednotlivých kultúrno-historických epochách odlišuje, nikdy však nemajú povahu daru, vždy sú predovšetkým výzvou. S akými výzvami prichádza budúci vek?

Vzhľadom na našu tému je dôležité, že od vzniku požiadavky paideie je osvietenstvo obdobím, ktoré ju, teda paideiu, opäť postavilo do svojho centra a vložilo do nej veľa nádeje. Kedy predtým i potom sa idea „svetla“ stala natoľko stredobodom úvah ako v osvietenstve? Na toto úsilie odkazuje už jeho názov a špičkové výkony. Spomeňme tu aspoň Encyklopédiu, Emila a Condorcetov Náčrt pokrokov ľudského ducha. Výchova a vzdelanie vo všetkých jeho zložkách: teoretickej, faktografickej, technologickej, etickej, estetickej, svojím spôsobom aj náboženskej, občianskej a neviem ešte akej, boli ústrednou témou mysliteľov tohto obdobia a šíрили sa Európou. Ak tu boli takí, čo možnosti výchovy a vzdelania preceňovali, boli tu aj tí, čo prehnany entuziazmus miernili. Diderot v polemike s Helvétiovým dielom O človeku replikuje na jeho tézu: „Výchova zmôže všetko“ poznámkou: „Povedzte: Výchova zmôže veľa“ a na tézu: „Výchova je jediným zdrojom rozdielov medzi duchmi jednotlivých ľudí“ poznámkou: „Povedzte: Jeden z hlavných zdrojov“ a do tretice na tvrdenie: „Čo urobíte (výchovou) z jedného človeka, urobíte aj z druhého“, povedzte: „Zavše sa mi to zdá“ (4, 332-3)

A keď sme už pri Diderotovi, mohol by fanatik akéhosi lineárneho racionalizmu, obzerajúc sa na svoj život, sformulovať hlboký povzdych: „Odkiaľ sa berie v človeku tá šialená túžba konať práve vo chvíli, keď je to nebezpečné?“ (4, 267) Je to azda výkrik kalkulujúceho rozumu, či skôr poryv mysle, v ktorej rozum a morálka sú v dobrom stave svárlivej jednoty? A mohol by napísať Rameauovho synovca, či Jakuba-fatalistu?

Spomínam to ako *pars pro toto*. Napriek sympatiám k osvietenstvu a racionalizmu, neodvážim sa byť jeho advokátom. Vlastne považoval by som takúto ašpiráciu za smiešne staromilstvo. Varujem však pred jeho ľahkovážnym znevažovaním neofytmi postmodernity. Mimochodom, nemá ich tak veľmi zdôrazňovaný pragmatizmus, s jeho vyústením v konsenzualizme, pôvod práve v osvietenskom zistení o bytostnom spojení ideí s potrebami a úžitkom, ktorý prinášajú? Inými slovami: nie je iba inovovanou, nuansovanejšou a pravdaže „sofistikovanejšou“ podobou tohto, inak naozaj už zastaraného a právom kritizovaného, spôsobu myslenia?

Namiesto hysterického obviňovania rozumu treba v meniacej sa dobe hľadať nové východiská, a to aj pre paideické pôsobenie filozofie. Ponúkajú sa viaceré. Za veľmi sľubné považujem to, ktoré sa zakladá na myšlienkach o zmenách historických typov racionality a ktoré sa úspešne rozpracúva aj u nás (pozri napr. 5).

Týmito úvahami chcem v rámci našej témy naznačiť iba to, že vývin chápania skutočnosti, ktorý musí vzdelávacie a vychovávateľské úsilie starostlivo sledovať, bol a ostáva často zložitou, ale vždy jestvujúcou hrou kontinuit a diskontinuit. Napokon o tom boli – nepriamo – aj naše úvahy o dvoch filozofických pozadiach paideie.

A z toho bude treba vychádzať aj pri uvažovaní o ďalšej oblasti našich predpokladaných diskusií na tomto stretnutí – o otázkach filozofického vzdelávania v súčasnosti. Pokus o nejaký všeobecný úvod do tejto problematiky je ťažko možný. Nič totiž nemôže zastúpiť živú diskusiu účastníkov, ktorí sa filozofickým vzdelávaním a výchovou prostredníctvom filozofie, zaoberajú.

POZNÁMKY:

- 1) Z. Kratochvíl, o názory ktorého sa aj na iných miestach opierame, píše: „*Paideia* – výchova, vzdelanie – je starostlivosť o dušu. K tejto starostlivosti pritom nepatrí len problematizácia všetkého vonkajšieho, neautentického, ale tiež pozitívne poznanie, epistémé. Vzdelanie sa však často zamieňa za poučovanie.“ (1, 28)

- 2) To zrejme podnietilo aj predstaviteľov Medzinárodnej federácie filozofických spoločností sformulovať hlavnú tému 20. svetového filozofického kongresu, ktorý sa nedávno uskutočnil, nasledovne: „Paideia – Filozofia ako vychovávateľka ľudstva“.
- 3) Napr. L. Wittgenstein k otázke svetonázorového pozadia poznamenáva: „Mám určitý obraz sveta. Je pravdivý alebo nepravdivý? Predovšetkým je to substrát každého môjho skúmania a tvrdenia“. Je to „zdedené poznanie, vo vzťahu ku ktorému rozlišujem medzi pravdivým a nepravdivým.“ Cit. podľa (3. 569).
- 4) Len poznámka k umeleckým žánrom. Dlhو sa hovorí o údajnom zániku románu a jeho vystriedaní rôznymi módnymi, najmä eklektickými formami. Pripomína mi to zánik klasických foriem na konci antiky a ich nahradenie takými útvarmi, ako boli „stromaia“ Klementa Alexandrijského a ďalších, či „dopisy tmárov“ z čias Erazma Rotterdamského na konci stredoveku, či libertínská literatúra v predosvietenskom období atď.

LITERATÚRA:

- [1] KRATOCHVÍL Z.: Výchova, zřejmost, vědomí. Praha 1995.
- [2] KANT I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava 1979.
- [3] MONK R.: Wittgenstein. Úděl génia. Praha 1996.
- [4] DIDEROT D.: Filozofické dialógy a state. Bratislava 1984.
- [5] ČERNÍK V., Viceník J., Višňovský E.: Historické typy racionality. Bratislava 1998.
- [6] BREZINKA W.: Filozofické základy výchovy. Praha 1996.

KRÍZA „KONCA STOROČIA“ ALEBO PHILOSOPHIAE PRO FUTURO?

František MIHINA

Philosophiae pro futuro, or how to continue in philosophy

The future of social development is open – the Popper's crucial notion of his political philosophy, the notion of open society – shows that in the human future anything goes. We all make mistakes, but to err is not distinctively human. What ought to disturb us are not mistakes in general, but only those of them that we are powerless to correct. The world of *vita activa* is not the realm of simple decisions – on the contrary that is rather asphere of serious and important human events. When philosophy is – according to Hegel – the thought of historical epoch, then its contemporary role is really fundamental. What we need is the concept of our future, the conceptualisation of our possibilities. So, one of the main roles of philosophy in contemporary is to make vital project for next days of Euro-american type of civilisation.

„Stojíme pred zásadnou a kľúčovou otázkou budúcnosti civilizácie... ide o samu budúcnosť ľudského rodu... Nejde o nič menej ako o to, dať postaveniu človeka vo svete nový zmysel a napraviť chyby klasickej metafyziky, ktorá bola metafyzikou súcna a ako taká zabúdala na moment ontologickej diferencie, keďže nezaistovala prechod medzi súcnom a bytím... toto predpokladá filozofickú revolúciu, ktorá si vyžaduje prekonať tradičnú filozofiu. Nervom tejto revolúcie je znovobjavenie myslenia, ktoré predchádzalo rozumu, objavenému a presadzovanému metafyzikou... Na prahu XXI. storočia sa ľudstvo stáva bytosťou spoluzodpovednou za svoje historické osudy.“

José Luis Abellán

Ľudstvo je príliš *staré* a *rozmanité* nato, aby sme si mohli určiť obraz o jeho ďalšom vývoji na základe udalostí posledných desaťročí. Máme tendenciu preceňovať práve ten *včerajší* deň, minulosť, ktorá je uzavretá v tej *našej* skúsenosti! Musíme však siahnuť *hlbšie*, oveľa hlbšie. Ľudské a človečenské *arché* trvá, je rezistentné voči zmenám a mení sa – ak vôbec – len pomaly. Vývoj, ktorého sme súčasťou, je produktom smerovania života, pre ktorý sa – prinajmenšom európske – ľudstvo v dávnych dobách rozhodlo: tento vývoj, povedané slovami W. Heisenberga, „môže viesť k dobrému i zlému“. Podľahli sme mnohým *gigantickým ilúziám* –, že si vystačíme sami, že si môžeme dovoliť zbaviť sa ako bremena vlastnej minulosti, že všetko je tu *pre nás*.

K. Čapek bol presvedčený, že *kto myslí len na seba, stráca svet* – dôsledky takejto etiky sa prejavujú v *stave sveta*, ako ho v súčasnosti vnímate. Nie sme však odsúdení k *večným začiatkom*. Cesta, ktorou sme prešli, nemusí nevyhnutne stúpať k celkovému ohrozeniu ľudského druhu, ktorý – nateraz – ešte stále vykazuje znaky vesmírnej endemicckosti. Spásonosný zásah zvonka je nepravdepodobný. Spoľahnúť sa na seba však predpokladá odolať *zjednodušeným* riešeniam na jednej strane, ale aj *veľkým slovám* na strane druhej – *spanikáriť* znamená (napríklad podľa nemeckého fyzika a filozofa C. F. Weizsäckera) neuvedomiť si, že cestu z historicky vždy latentného ohrozenia nenájde, ak ho budeme hľadať aj tam, kde ho niet. *Pocit* ohrozenia nie je totožný so *stavom* ohrozenia. Súčasťou potrebnej *lingvoterapie* (avšak nielen tej) môže byť konotačný a denotačný posun, t.j. hlbšie porozumenie jazyku a slovám, ktoré nie vždy zodpovedne používame.

Rakúsky spisovateľ A. Köstler nás obdaril *zdrvivúcou* diagnózou: prirodzená evolúcia vytvorila z človeka živočícha, ktorý je odsúdený k zániku, a to v dôsledku toho, že sa postupne prehĺbila dichotómia racionálneho myslenia a iracionálnej, na afektoch spočívajúcej viery, ako aj v dôsledku protikladu medzi genialitou ľudstva pri podmaňovaní prírody a jeho neschopnosťou vysporiadať sa s vlastnými problémami. Každé hodnotenie by tento postoj kvalifikovalo ako prejav skepsy a neviery. Je to síce postoj *možný*, argumentatívne nasýtený, avšak hesiodovsko rezignačný, kvietistický – to, čo nás čaká, nie je lepšie ako to, čo sme prežili, nech sa budeme usilovať akokoľvek. Obdobou tohto stanoviska je hlboká nedôvera voči

akémukoľvek pozitívneho výkladu dejín, ako ho načrtáva nemecký filozof života, Theodor Lessing, ktorý chápe filozofiu ako *vkľadanie zmyslu do nezmyselného*. Nie každá pochybnosť musí byť prejavom múdrosti.

Od antických čias – prinajmenšom v horizontoch euroamerického kultúrneho a civilizačného priestoru – sa uplatnenie najmä rozumu stalo nástrojom efektívneho úsilia zbavovať sa neistoty ľudského bytia hľadaním *usporiadanosti* ľudského i vecného univerza, ktorého je človek súčasťou. Dávny Gréci sa to sčasti podarilo – *logos* a *ethos* predstavovali *usporiadaný* priestor vonkajšieho a vnútorného sveta. Sokratovský *rozum* triumfoval a postupne, aj keď nepriamo, viedol k univerzalizácii presvedčenia, že človeku je daný privilegovaný osud na našej planéte a v univerze vôbec. Renesančná erupcia antropocentrizmu, ktorý je vlastnou sestrou znovuoobjavenej antickej hodnotovej orientácie, sa prolongovala do celého novoveku, do európskej *moderny*, ktorá ešte stále pretrváva a len postmodernisti si myslia, že aj doznieva. Dnes stojíme pred iným problémom: ak chceme vstúpiť do *nového sveta* – a pociťujeme, že svet prichádzajúceho storočia asi bude vo viacerých ohľadoch naozaj odlišný od toho dnešného – nevystačíme len s prijatím jeho zmenených, aj keď možno len tušíme, akých vlastne obsahov. Ak ho budeme chcieť pochopiť, bude potrebné zmeniť štruktúru a východiská nášho myslenia. Protiargumentom nemôže byť dnešná absencia znalosti prostriedkov, ktorými je možné to dosiahnuť.

Zmeny, ktoré už v najbližšej budúcnosti odôvodnene predpokladáme ako dôsledok uvedomenia si potreby reprodukovať *otvorenosť* budúcnosti, sa často označujú ako potreba *historickej mutácie*. Nie je hneď potrebné hovoriť o *kríze*, resp. o zdrvivých konotáciách, ktoré sú s týmto termínom spájané – možno skôr o *uzlovom bode dejín*, ktorý by sme mali zbaviť jeho možnej konvulzívnosti, teda krčovitosti, nadmerného zauzlenia, neriešiteľnosti. Nebude to ľahké a aj filozofia by mala prispieť k tomu, aby sme na to, čo nás čaká, boli pripravení. Veľké problémy budúcnosti treba očakávať vo svete mravnosti a hodnôt, v rovine stretu tradícií, ktoré strácajú svoj obmedzený, regionálny a nadobúdajú globálny rozmer, vo sfére akceptovanej planetárnej solidarity so spoločným osudom. Ak nás pamäť spája s minulosťou, budeme potrebovať priveľkú dávku obrazotvornosti, aby sme sa *trafili* do budúcnosti a vyvarovať sa toho, aby tá istá pamäť nevied-

la k *exaltácii tradície*, a aby imaginácia neústila do utópií. Hľadanie potrebnej rovnováhy sa nedotýka len našich vzťahov s prírodou, ale v rovnakej miere aj našich vzťahov k svetu ľudí. Ethos, solidaritu, umŕtvenie exaltovaného individualizmu, schopnosť vidieť pred sebou a vedľa seba aj iných a iné, axiologickú *prestavbu* a azda aj mnohé iné *obraty* budú potrebné na to, aby sme si uchovali nádej. Nietzscheovské *prekonanie* človeka nadčlovekom je v tomto zmysle produktívnym novodobým mýtom, ktorý netreba brať doslova, ale je užitočné ponechať mu jeho inšpiratívnu mohúcnosť. Teória neobmedzeného pokroku ako *náboženstva* patrí k archaizmom zdedeným po osvietenstve, ak však mohla fungovať ešte v XIX., resp. XX. storočí, v tom budúcom sa na jej oprávnenosť spoliehať nemožno.

* * *

K atributívnym dimenziám človeka patrí jeho schopnosť neustále si *sprítomňovať* vlastnú minulosť a aj na tomto základe konštruovať projekty svojej budúcnosti. Život človeka sa v tomto zmysle odohráva v antropologicky definovanom nie v dvoj-, ale v trojrozmernom časovom priestore, pričom nejde o púhy lineárny priebeh časovej krivky. *Minulosť* nie je to, čo je *za nami* a *budúcnosť* nie je to, čo *samé*, bez nášho pričinenia, *príde*. V priesečníku prítomnosti znova prežívame minulosť, analyzujeme jej podobu a priebeh, konceptualizujeme jej uzlové body a súčasne projektujeme možnosti, ktoré by sa mohli alebo mali aktualizovať v budúcich stavoch sociálneho vývinu v rozmeroch osobných, skupinových, napr. národných, ale aj planetárnych. Zdá sa, že *triumf prítomnosti* môže mať len podobu redefinície všetkého, čo bude spoluvytvárať predpoklady reprodukcie antropolosféry aj pre budúce obdobie. Dva striedajúce sa extrémny západného myslenia, t.j. absolutizácia tradicionalizmu na jednej, resp. historicistické vízie o *konci dejín* (Hegel, Marx, Fukujama...) nepredstavovali *kritické* premyslenie vývinu ľudskej situácie. *Utópie*, aj keď nepopieranie ich inšpiratívnosť, by preto mali *zostúpiť z horizontu* nášho uvažovania o budúcnosti – najmä preto, aby sme nestratili vplyv na jej formovanie.

Pre súhm analýz a výskumov smerujúcich k predpovedaniu možných stavov budúcnosti sa začína (aj keď *Veľký slovník cudzích slov*, Bratislava 1997 ho ešte neuvádza) uplatňovať pojem *prospektíva*, ktorý nahrádza také

termíny, akými sú *futureológia*, *predikcia*, *prevízia* a podobne. Je zrejmé, že *prospektíva* nie je ani doktrínou, ani exaktnou teóriou, nie je ani vedou, je skôr víziou – nevyhnutne obsahuje prvok neistoty, čo však len korešponduje s vždy prítomnou neistotou človeka vo vzťahu k jeho budúcnosti.

A tak sa znova a znova na rôznych úrovniach konceptuálneho prepracovania pýtame: *Quo Vadimus?* Kam kráčame, kde končia cesty, po ktorých sa uberáme, kam smerovali a kde vyústia naše úsilia – tie pradávne, nedávne i súčasné? Pociťujeme už naozaj naliehavo, že ide o *všetko*, že ide o *našu* budúcnosť, že je potrebné odložiť všetky *masky*, redefinovať individuálne či partikulárne záujmy a pokúsiť sa úprimne, pokorne a najmä kriticky odpovedať na všetky nástojčivé otázky o koreňoch a povahe našej prítomnosti. Predovšetkým preto, aby budúcnosť – nevedno presne aká – zostala *otvorená*. Filozofia môže byť v tomto zmysle veľmi užitočná, nakoľko disponuje prostriedkami, ktoré ju voľne spájajú s vedou – je kritickým a logicky argumentovaným konštruktom, ale aj s umením – dokáže kreatívne premyslieť a konceptualizovať exaktnými formami len veľmi ťažko spracovateľnú skúsenosť, a to aj tú, s ktorou ako s horizontom pracuje metafyzika. A stojí blízko, niekedy až priveľmi, teológii, s ktorou sa delí o pochopenie architektoniky a archeológie univerza. Od filozofie však neočakávame presné projekty, ale len alternatívy, ktoré je potrebné premyslieť. Nové modely univerza má už filozofia za sebou, na tomto poli sa jej ambície celkom vytratili a prevzala ich najmä fyzika. Zdá sa, že na svojej hranice už dovidí aj lingvistický obrat vo filozofii, veľké projekty filozofie (akými boli Platónov, Leibnizov či Heglov) si dnes len ťažko vieme predstaviť. Bližšie sú nám – čo do charakteru – projekty filozofie, ako ich poznáme od Pascala, Nietzscheho, Marxa, Peircea či Heideggera alebo Husserla.

Svet, v ktorom sa odohráva *vita activa* – činný život človeka – sa skladá zväčša z vecí, ktoré sú produktom ľudskej ruky a umu, uplatnenej tvorivosti a dlhodobu sledovaných záujmov. Svoje vlastné druhové *Ja* sme však postavili proti celému univerzu, svoje individuálne *Ja* proti všetkým ostatným! Psychologicky je to možné, prakticky, aktivisticky je to nebezpečná hra s osudom. Takto vymedzená *ekuména* sa stáva hlavnou podmienkou ľudskej existencie a jej ďalšieho trvania, ale aj problémov, ktoré sa obnažujú so všetkou svojou naliehavosťou a ktoré nemôžeme prehliadať. Filo-

zofia má na takto nasmerovanej orientácii *západného* človeka svoj významný podiel, jej *zásluhy* sú v tomto zmysle dominantné. Má však aj – aspoň v tú dúfame – na rozdiel od prírodných vied, ktorých referenčné pole je v podstate dané, schopnosť reorientovať svoju pozornosť a redefinovať vlastné východiská v súlade s epochálnymi intuíciami, ktoré sa dotýkajú povahy prítomnosti človeka na Zemi a v kozme. Robila to v minulosti, robí a urobí to aj dnes. Ak však uznáme podiel filozofie na *stave ľudského sveta*, v ktorom sa nachádza, je potrebné ukázať, v čom spočíva. Je veľmi pravdepodobné, že – okrem iného – bola to afirmácia rozumu, ktorý od čias antických nemal alternatívu v porovnaní s akýmkoľvek iným nástrojom, ktorý mal človek k dispozícii. Osvietenstvo len v exponovanej podobe vyjadrilo to, čo v duchovnom vývine západného sveta bolo oddávna považované za jeho atribúciu. *Triumf* osvietenstva bol spájaný s objavením emancipačného nástroja v podobe *rozumu*, s ktorým spájalo nielen absolútne kognitívne ambície, ale aj vybudovanie *ideálnej* spoločnosti, spoločnosti blahobytu a podobne. Myslenie *more geometrico* bolo symptomatické pre radikálny racionalizmus, ktorý práve ako *radikálny* celé myslenie formoval a de-formoval tým, že sa absolutizoval len jeho určitý rozmer, že *čistý* rozum si *vystačí sám*, že počíta *iba sám so sebou*, t.j. idealizuje sa. Realita sa nahrádza ideou, skutočnosť projektom, víziou, snom a ilúziou. A tak kríza modernity je predovšetkým krízou osvietenského rozumu, ktorý sa premenil na inštrumentálny rozum, ktorý demýtizoval, detabuizoval, deštruoval a detronizoval mnohé z toho, čím človek žil, ako vnímal sám seba v *poriadku* sveta ľudí a vecí. Ľudský svet sa stal – s trochou nadsádzky – svetom *kontrolovaným* rozumom. Ľudský svet sa v optike *stále rozumnejšej* spoločnosti mal stať lepším, istejším, odolnejším – výsledok však je, že z nášho života sa neistota a obavy z budúcnosti nielenže nevyratili, ale v určitom zmysle došlo k ich prehĺbeniu. A to nielen preto, že je tu opäť prítomný *syndróm konca storočia* nateraz ešte zvýraznený tým, že stojíme na prahu nového tisícročia. Ak o *konci storočia*, resp. o *kríze konca storočia* hovoríme aj dnes, nie je to neoprávnený postup – táto kategória sa stala plodnou historickou kategóriou pre pochopenie skutočnosti, opakujúcej sa vždy na konci storočia. Pre nás však by mala platiť zásada, že budeme abstrahovať od všetkého, čo má len psychologický, resp. mystický obsah a zostaneme verní kritickému argumentatívnemu mysleniu.

A tak sa opäť vraciame ku konceptu *veľkých dejín*, ktoré oddávna rámujú osudy ľudstva i jednotlivcov, k ich zmyslu a významu. Ešte vždy sú úkazom práve tak *tajomným*, ako sú javy a udalosti, ktorých *tajomnosť*, t.j. nemožnosť ich vymedziť, uchopiť slovom, jazykom, zaradiť ich do príbehov, v ktorých sme navyknutí sa pohybovať, si uvedomujeme. Práve ony, dejiny ako antropogenéza, ktorých subjektom je ľudstvo samé, sa v dobách *krízových* – nazdávame sa, že práve v takej dobe žijeme – t.j. prelomových či prevratných, posúvajú do centra našej pozornosti – zaujíma sa o ne veda, umenie, teológia, bokom však neostáva ani filozofia. Naopak, práve ona – aj keď to nemusí byť vždy zreteľné – v nich *zbiera svoje sily*, aby sa sebe vlastným spôsobom, niekedy imperatívne a apelačne, najčastejšie však kriticky a anticipačne, mohla vyjadriť.

Ak je filozofia, ako sa nazdával Hegel, *myšlienkou svojej doby*, potom v súčasnosti ňou môže byť len vtedy, ak sa povahu prítomnosti pokúsi konceptualizovať, t.j. *pomenovať* jej problémy, definovať jej (duchovné, praktické, mravné, hodnotové...) horizonty. Možno aj tým, že *počúvneme* Heideggera, podľa ktorého úlohou filozofie v našej dobe je znova premyslieť tradíciu a položiť si otázku, čo táto (aj filozofická, no najmä duchovná, kultúrna, vitálna) tradícia z nás a s nami urobila, čím sme sa stali, aký zmysel má to, o čo častokrát tak agresívne, neústupčivo a tvrdohlavo usilujeme. Zdá sa, že – na rozdiel od čias antických a vďaka pretrvávajúcej tradícii novovekého sústredenia sa na čiastkové problémy – pozabudli sme na *veľké súvislosti* – univerza, ľudských dejín, ľudského života. Absenciu odpovedí na tento druh otázok dnes naliehavo pociťujeme. Zdá sa, že sa Wittgenstein mylil, keď od filozofov a filozofie žiadal, aby si prestali klásť mnohé z *bláznivých* otázok, na ktoré nie je možné dostať zmysluplnú odpoveď. Ak má filozofia ovplyvniť spôsob, akým ľudia rozmyšľajú a rozprávajú o svete, čo od nej požadoval napríklad Dewey, potom tá *dnešná* by to nemala robiť *staromódne*, ale na úrovni, ktorá by zohľadňovala súčasný *stav sveta*, vedy, civilizačných paradigiem, ale aj politiky, etiky či prevládajúcej hodnotovej orientácie. A tak sa s novou naliehavosťou obraciame – s nádejou i obavami – k *veľkým dejinám*, k základom svojej minulosti, k civilizačným, duchovným a kultúrnym tradíciám.

Čo však v týchto *veľkých dejinách* chceme nájsť? Najčastejšie odpovede na naliehavé otázky súčasnosti, na riešenie problémov, ktoré nás znepo-

kojújú *dnes*. Obraciame sa k nim, aby sme pootvorili dvierka trinástej komnaty bližšej či vzdialenejšej budúcnosti. Ak tmelom *veľkých dejín* je mnohými spochybňovaná schopnosť rozlišovať medzi dobrom a zlom, a to nielen v teologickom, ale najmä etickom, sociálnom, duchovnom a vôbec kultúrnom zmysle, potom prehĺbenie tejto schopnosti je *conditio per quam* akejkolvek ďalšej budúcnosti, ak ju nechceme *stratiť*.

* * *

A tak sa myšlienkové horizonty filozofie XX. storočia ešte stále len málo a nepodstatne odlišujú od tých, v rámci ktorých sa filozofické myslenie pohybovalo v minulosti. Osvietenské sny o autonómii rozumu, ambiciózny projekt aktivistickej sebestačnosti človeka ako druhu, ktorý sa aj naďalej aktualizuje v najrôznejších mocenských úsilíach, melioristická vízia o *trvalom* zdokonaľovaní ľudského života vo všetkých sférach jeho prejavu – všetky tieto a podobné sny sú však dnes už aj vďaka filozofii dosnivané. Ľudstvo vstúpilo do veku *rozumnej* dospelosti, čo ešte neznamená, že aj naozajstnej *múdrosti*. Klasický filozof ako mysliteľ ju hľadal, pátral po zmysle života, *chode* sveta, o mieste človeka a ľudského rodu v ňom. Pravdou je, že dnes – žiaľ – je takto sa prezentujúci filozof anachronizmom. Klasický filozof, zaoberajúci sa všeobecnými otázkami, prestal byť zaujímavý – láska alebo múdrosť sa ako globálny postoj k životu vytratili – nazdáva sa španielsky filozof J. L. Abellán.

Určitá miera *aktivizačného* skepticizmu je však namieste. Vieme síce viac o partikuláriách, ktoré rámcujú našu predstavu o skutočnosti, poodhaliť zmysel univerza a miesta človeka v ňom *sub specie futuri* sa nám však darí menej, ako sme ochotní si priznať. Eufória *rozumnosti*, resp. skôr *rozumárstva*, v nás potlačila odvahu *byť múdрым*. Kantovské a osvietenské *sapere aude* – maj odvahu používať vlastný rozum – už neznie tak imperatívne a naliehavo. Naopak, odveká túžba človeka ponárať sa do významových štruktúr mýtu, transcendencie či *zásvetného* priestoru v snahe uchopiť utajený zmysel súcna naozaj invalidizuje a spochybňuje ambiciózny, ale nedostatočne kritický racionalizmus. Karteziánsky ideál smerujúci k *istote* sa sám stal *neistým*. Veda, s ktorou lord Bacon spájal nádeje budúcnosti, dokázala mnohé, nepomáha nám však odpovedať na otázky, ktoré sú aj

dnes rovnako naliehavé ako kedykoľvek v minulosti—*čo máme robiť a ako máme žiť*. V tomto zmysle je veda, nikdy neukončená aproximácia, takmer sterilná, o čom boli presvedčení napríklad L. N. Tolstoj či (po ňom) L. Wittgenstein. Poznanie, akokoľvek produktívne a prenikavé, je síce schopné postupne vytláčať, nie však nahradiť tradície, viery, život usmerňujúce inštinkty. Detabuizácia, detronizácia, náhrada symbolov púhymi znakmi a relativizácia, t.j. rozpad tradičných noriem a hodnôt, ktoré podstatne orientovali konanie jednotlivcov a skupín, vedú k údivu nad našou ľahostajnosťou voči akútne nebezpečenstvu civilizačnej sebadeštrukcie. Mocenské ambície *racionálnej* civilizácie nás v dôsledku hypertrofie záujmu o seba samých a svojrázneho *antroponarcizmu* priviedli do stavu narastajúcej bezmoci.

Sir Popper, dnes už klasik otvorenej spoločnosti a teórie demokracie západného typu, sa nazdával, že neuvedomeným motívom civilizačnej dynamiky je *hľadanie lepšieho sveta*. Práve takýto svet hľadali Platon i Aristoteles, Augustinus Aurelius, Th. Morus i T. Campanella, F. Bacon i Th. Hobbes, Hegel i Marx, ale hľadáme ho aj my a naši súčasníci. Model, ako má *lepší svet* vyzeráť, nemá univerzálnu podobu, nevlastní ho nikto. A tak to, čo naozaj potrebujeme, je konštituovať predpoklady *vedeckej predpovede* budúcich podôb civilizačného vývinu, nie nekritickú a od reality vzdialenú *historicistickú* metafyziku dejín, ktorá nás zbavuje zodpovednosti, ktorá zväčša bráni aplikovať metódy vedy na problémy reformy spoločnosti, o ktoré ide predovšetkým. Možno sa A. Comte až tak nemýlil, keď vo filozofii videl grandióznu *syntézu* ľudského poznania, ktorá rešpektuje to, čo veda hovorí, aj keď len ako východisko monumentálnejšieho projektu ľudského poznania. Fakty, o ktoré sa opiera veda a hodnoty, ktoré sú výsledkom kumulovanej ľudskej skúsenosti, by sa mali vo filozofii zajať zajať spolu. Problém zodpovednosti by mal stať konštitutívnym prvkom reštrukturalizácie poznania.

* * *

Ak si uvedomíme, že antropologické a civilizačné *zlyhanie*, ktorého dôsledkom je narastajúca obava z vlastných činov ľudstva v najbližšej budúcnosti, sme si spôsobili sami, potom naša budúca zodpovednosť, včítane

zodpovednosti filozofie, náboženstva, vedy či umenia by mali v oveľa hlbšom zmysle obsahovať anticipačný rozmer. Senecovo „*nemo nostrum sine culpa est* – nikto z nás nie je bez viny“ je mravným a hodnotovým apelom na emergenciu nových východísk nášho zamýšľania sa najmä nad sebou samými. Postup iba *per negationem*, popieranie toho, čo sme urobili, nestačí – musíme sa usilovať dozvedieť sa, *prečo* sme tak robili a najmä či sme mohli konať inak. Potrebujeme kritickú a produktívnu antropologickú analýzu.

Existuje *faktický stav sveta*, je však ťažké povedať, aký vlastne je – na jeho odhalení s vždy neistým výsledkom sústavne a usilovne pracuje ľudský intelekt stelesnený filozofiou, vedou, umením, náboženstvom. Konštatovanie úplnej, univerzálne platnej kognitívnej beznádeje v súvislosti so *znepokojujúcim* stavom sveta nezodpovedá ani našim možnostiam, ani našim potrebám. Sami seba vytvárame vypráváním príbehov – mýtus, veda, kultúra sú len ich najčastejšie formy – ich hlbšie porozumenie nám často uniká. Hľadáme v nich – nateraz bez väčšieho úspechu – sami seba i nádeje a možnosti spájané so zajtrajškom, s budúcnosťou.

Žiadny človek nie je taký bohatý, aby si mohol *kúpiť svoju minulosť* – povedal svojho času Oskar Wilde. Nazdávame sa však, že istým spôsobom môže – ak sa z nej, napriek všetkému, dokáže poučiť. A dešifrovať z nej toto *poučenie* je úlohou filozofie. Ale nielen tej. Usporiadať svet, v ktorom by človek mohol žiť, nebude možné podľa starých pravidiel. Nečaká nás *koniec dejín* – za koniec dejín nemožno považovať koniec toho, čoho sme dnes svedkami – nanajvýš v tom zmysle, že sa jedná o nový úsvit, v ktorom sa všetky nové tvary snúbia s nateraz ešte príliš nejasnými, rozptýlenými tieňmi, v ktorých však už kde-tu badáme jasnejšie podoby tvarov budúcich.

FILOZOFIA VÝCHOVY A OSOBNOST' POSLUCHÁČA VYSOKEJ ŠKOLY

Lukáč Ján VEVERKA

Philosophy of Education and the Personality of University Student

The author puts the stress on the self-activity in the process of education and formation of everyone's own personality. He contends that individuality, critical thinking and creativity are among the crucial traits of personality. This might cause, as it really and generally does, various forms of clashes and conflicts between the individual and community. Nonetheless, such experience forms a part and parcel of the process of personality formation. The author considers philosophy to be enormously strong factor in promoting the self-development of the authentic personality. In conclusion he appeals to the importance of such a personality that has to be educated, re-educated and self-educated in order to fulfil her crucial role in society.

V zložitej a rozpornej spoločenskej skutočnosti pôsobí na každého jednotlivca veľké množstvo rôznorodých determinantov. Tieto pôsobia špecificky v konkrétnych situáciách a vývinových etapách. Výrok, že „ľudská podstata nie je abstraktum vlastné jednotlivému individuu, ale je súhrnom spoločenských vzťahov“, nemožno interpretovať jednostranne, tak že imaginárne spoločenské interakcie automaticky formujú v danej etape vývinu jednotlivcov s množstvom spoločných a množstvom rozdielnych atribútov, že teda spoločenské vzťahy tu hrajú úlohu tvorcu individuí, osobností, že každá osobnosť je konštituovaná a modifikovaná len objektívnou situáciou, bez rozhodujúcej účasti množstva subjektívnych faktorov. Jednostrannú a tým neúplnú interpretáciu uvedeného vyjadrenia treba doplniť v tom zmysle, že ľudia sú aj produktmi okolností a výchovy, ale zároveň oni sami sa podieľajú na tvorbe týchto okolností teda, že zmenení ľudia sú

produktmi iných okolností a zmenenej výchovy. Okolnosti sú menené práve ľuďmi. Sám vychovávateľ musí byť vychovávaný. Vychádzajúc zo skutočností, že suma spoločenských interakcií sa podieľa na formovaní človeka, človek mení spoločenské pomery, okolnosti a tým vytvára podmienky pre zmenu seba samého, podmienky sebarealizácie a naplňovania svojej kreačno-evolučnej dimenzie a podstaty.

Z toho jednoznačne vyplýva, že jedným z podstatných znakov pre vytvorenie definície pojmu osobnosť je vlastná aktivita individua, ktorá sa zakladá v prvom rade na hĺbke pochopenia jestvujúcich spoločenských vzťahov i na chcení premeniť tieto spoločenské danosti podľa vlastného, dobovo podmieneného pochopenia i podľa dobovým poznaním podmienených predstáv. Ľudské individuum je tým viac osobnosťou, čím hlbšie chápe svoju vlastnú mravnú predestináciu a zákony vývinu spoločenskej skutočnosti a čím väčšiu snahu vyvinie pre zmenu danej skutočnosti podľa svojich vlastných predstáv, vytvorených na základe relatívne pravdivého poznania a viery v dosiahnutie transcendentných ideálov i viery v seba.

Dôležitým definujúcim znakom pojmu osobnosť bude teda nielen pochopenie daností, ale i dištancovanie sa od týchto daností a tvorba daností podľa vlastných predstáv. Samostatnosť, kritickosť a tvorivosť v myslení sú teda charakteristickými znakmi osobnosti. Bez nich sotva možno hovoriť o osobnosti. Tvorivým myslením a konaním človek dospieva k novým poznatkom, stáva sa viac osobnosťou. Poznatky ku ktorým dospeje majú byť len východiskom pre ďalší rozvoj jeho myslenia a pre ďalšie problematizovanie relatívne poznaného. Každý tvorivo mysliaci človek sa dostáva do konfliktu sám so sebou i so spoločenskou skutočnosťou. Tento konflikt však nemôže prerušiť sled jeho úvah, praktického konania a ďalšieho sebapotvrďovania. Čím viac myslíme, a tvorivo konáme, tým sme slobodnejší, samostatnejší, spokojnejší. V každom stupni spokojnosti, ktorý človek dosiahne je však zároveň obsiahnutá i nespokojnosť, nespokojnosť s tým, že nepoznal a nevykonal viac.

A v tejto nespokojnosti a v uspokojovaní sa ďalším poznávaním a pretvárajúcou činnosťou sa vytvárajú nové dimenzie človeka – mysliteľa a tvorcu ideálov i realizátora spravodlivo štruktúrovanej spoločnosti – Civitatis Dei.

Myslieť, to znamená namáhať sa, spôsobovať si častokrát i osobné

neprijemnosti, pretože nie každú dôkladne premyslenú, správnu a pravdivú tézu možno v danej dobe realizovať. Ľudia, ktorých málo zaujímajú bytostné problémy ľudstva vôbec a spravodlivej spoločnosti zvlášť sa nedostávajú do rozporu s nikým a s ničím. Nič ich nepáli, za nič nebojujú, pretože sa nevedia postaviť na nijakú pozíciu, nevidia problémy z nijakého zorného uhla. Sú i takí, čo vedia myslieť, ale umele brzdia rozlet svojho myslenia, alebo sa bránia vyjadreniu kritických myšlienok obávajúc sa, že by to mohlo mať pre nich v praktickom občianskom živote nepríjemné dôsledky. Preto osobnosti, ktoré vychádzajú zo zásady, že pravda má máňa a nie ja ju, sa dokážu vždy postaviť za každého, kto dôsledne, s celou hĺbkou svojej osobnosti, nekompromisne prebojuje celospoločenské záujmy a v tejto súvislosti sa nevyhýba konfliktom. Taký človek musí mať vždy úplnú podporu. Milovať pravdu, presadzovať ju v spoločenskej interakcii a „brániť ju až do smrti“ môžu len osobnosti, ktoré plne pochopili celý zmysel svojho života ako boj za víťazstvo princípov pravdy a spravodlivosti v praxi. Pochopiť i realizovať ich v každodennej praxi to neznamená ich len citovať a opakovať formou „závanu slova“ (flatus vocis), ale tvorivo ich presadzovať v konkrétnych podmienkach činnosti každého jednotlivca – osobnosti. Preto i vysoké školy majú formovať tvorivo, samostatne a kriticky mysliace osobnosti.

Filozofia, najmä sociálna, ako duša vzájomnej interakcie medzi ľuďmi má pri výchove takýchto osobností nezastupiteľné miesto. Cesta každého človeka k filozofii vedie cez jeho základné životné záujmy. Tým sa ona stáva určitým individualizovaným pohľadom na svet. I poslucháč vysokej školy sa pozerá na filozofiu cez prizmu svojich vlastných záujmov, odborností, kombinácie, ktorú študuje, cez osvojený životný štýl. Len v takomto začlenení do štruktúry jeho špecifickej osobnosti mu môže filozofia niečo povedať a môže sa stať nezbytnou súčasťou ďalšieho rozvoja jeho osobnosti. Ak je filozofia len pasívne prijímaná, ako určitý násilne vnucovaný filozofický systém, ako nutnosť, alebo zbytočné zaťaženie pri štúdiu, ak má jej štúdium pre poslucháča fakulty len cenu papierového certifikátu o absolvovaní prednášok, seminárov a skúšok, potom stráca svoju imanentnú hodnotu pre tvorbu základných znakov osobnosti poslucháča.

Z hľadiska filozofie možno rámcovo určiť pojem osobnosti poslucháča v prvom rade ako samostatne a pokrokov mysliaceho a konajúceho člove-

ka, ktorý svoje myslenie ďalej rozvíja a tým vytvára i nové kvality vo vývine svojej vlastnej osobnosti. Možno teda iba rámcovo stanoviť aké kvality rozumové, morálne, estetické, emocionálne participujú na formovaní osobnosti poslucháča, nemožno však kvantitatívne určovať mieru uvedených kvalít a ich presné proporcie, pretože by to viedlo k uniformnému poňatiu osobnosti, k stotožňovaniu osobností. Ako každá osobnosť, tak i osobnosť poslucháča sa má vyznačovať autenticnosťou, originalitou kladných čŕt. Osobnosti z našich poslucháčov nemôžeme vymodelovať tak, že ich násilne vženieme do predom vytvorenej formy skladajúcej sa z množstva príkazov a zákazov, ktorým sa jednoducho prispôsobia, poprú svoju autenticnosť „zapnú seba“, ale predovšetkým tak, že im dáme možnosť tvorivého rozletu v myslení pri kvalifikovanom filozofickom – mysliteľskom vedení. Modelovanie osobnosti poslucháča bude potom spočívať v jednote rozvoja jeho originálnych čŕt a všeobecných zásad filozofického myslenia, ktoré umožňujú rozvinúť všetko nové a originálne do najoptimálnejšej podoby.

V snahe o výchovu skutočných osobností nemožno zabúdať na to, že zjednodušovaním vecí a vzťahov medzi nimi sa vychovávajú osobnosti obmedzené, ktoré nie sú schopné poznať a riešiť zložité životné situácie. Nie v každej situácii možno vystačiť s dodržiavaním princípu jednoduchej, jasnej a zrozumiteľnej pravdy, pravdy bez zbytočných zákrut. Jednoduché, jasné pravdy uľahčujú činnosť človeka. Osobnosť však nejedná len v jednoduchých situáciách (najmä nie vysokoškolák ako osobnosť). Ak má konať zodpovedne, bude jeho konanie založené na mnohostrannom poznaní ľudí, vecí, situácií a vzťahov medzi nimi. Pravdivé poznanie môže byť často formulované ako veľmi prostá pravda. Cesta k nej však nie je prostá, vedie cez zložité celostné poznanie. A ak sa nemá stať polopравdou, musia byť i v jej formulácii obsiahnuté výsledky tohoto zložitého poznania. Inak sa nám zmení na úlomky pravdy, na prázdne slovo. Mnohostranné a celostné poznanie nielen nevylučuje určitosť poznania, ale naopak, je jedinou cestou k určitosti a istote, čo sú dôležité znaky osobnosti.

Výučba filozofie sa významnou mierou podieľa na formovaní osobnosti poslucháčov vysokých škôl najmä tým, že ich vedie k všestrannému, hlbokému a pritom reálnemu pohľadu na život. Množstvo filozofických pohľadov, s ktorými sa poslucháči oboznamujú zabraňuje, aby do

ich svetonázoru a politického myslenia prenikli plytké a povrchné konštatácie, eliminuje obmedzenosť v ich myslení a tak postupne vytvára súbor mentálnych i akčných kvalít, ktorými sa má vyznačovať osobnosť súčasnej spoločnosti. Filozofia umožňuje samostatne prenikať do najzložitejších problémov bytia, poznania, vedie k vytváraniu vedecky zdôvodnených názorov na život a vytvára predpoklady k vytlačeniu prvkov epigónskeho, ziskuchtivého, ale pritom bojácneho a plazivého spôsobu myslenia, ktoré sa zakorenilo vo vedomí staršej a strednej generácie najmä v minulosti a ešte v súčasnosti je jedným zo spôsobov spoločensko-politického uvažovania určitej časti ľudí v našej spoločnosti. Filozofia poslucháčov vedie k pochopeniu základných téz vyslovených odvážnymi vedcami, že jedinou autoritou, ktorú hodno uznávať, podľa ktorej možno meniť systém vlastného myslenia, názory bez toho, aby sa ľudia stali chameleónmi, je autorita vedy, autorita vedeckého dôkazu. Preto väčšina z nich je schopná samostatne, správne a do dôsledkov analyzovať spoločensko-politické problémy, tvorivo si osvojac metódu, ktorou ich riešili osobnosti typu Sokrata, T. Akvinského, F. Bacona, R. Descarta, I. Kanta, Theilarda de Chardin a plejáda iných. A možno povedať, že ich názory zodpovedajú i dnešnému pohľadu na našu súčasnú rozpornú skutočnosť. Sú v mnohom ohľade hlbšie, všestrannejšie a preto i pravdivejšie a realnejšie ako názory tých „osobností“, ktoré svoju autoritu opierajú len o módné tézy týkajúce sa abstraktne proklamovaných ľudských práv a abstraktnej slobody. Práve prenik vedecky fundovanej filozofie ako otvoreného, dynamického, revolučného filozofického systému do vedomia mladej inteligencie je zárukou toho, že v súčasnosti sa formujú a v budúcnosti sa budú formovať osobnosti v pravom slova zmysle, osobnosti slobodné a tvorivé, ktoré nebudú potrebovať svoj myšlienkový pochod napájať na spôsoby samozvaných obhajcov ľudských práv v iných krajinách, ale nie vo vlastnej, pokusov o zveličovanie ojedinelých a dočasných chýb, ktorým sme sa v minulosti nevyhli.

Práve vplyvom dynamickej interpretácie zásad etiky i pod vplyvom vlastnej životnej praxe dospejú dnešní mladí ľudia k poznaniu, že nijaká spoločnosť nie je bezrozpornou spoločnosťou práve preto, že v nej sa realizuje, postupne v celom rozsahu, nezvratný zákon o stúpajúcej úlohe osobnosti v dejinách. Preto i v súčasnej spoločnosti sa každý človek má

sformovať v osobnosť, ktorá zodpovedným vykonávaním mravných a pracovných povinností si získa prirodzenú autoritu. Osobnosti sa formujú vo vývoji, v oponecii starých a nových koncepcií, v kritikách. Spory sú podmienené protikladnými pozíciami a východiskami, ale často i prílišným zápalom a nerozvážnosťou, teda znakmi, ktoré nevedú vždy k cieľu optimálnym smerom, ale majú ten klad, že zoceľujú charaktery a formujú samostatne a konštruktívne mysliace osobnosti. Zmyslom cesty originálnej a tvorivej filozofie k problematike mladého človeka – študenta je cesta mladého človeka – študenta k originálnej a tvorivej filozofii. Zmyslom cesty študenta k filozofii má byť cesta k sformovaniu samostatne mysliacej a konajúcej, uvedomelej a disciplinovanej osobnosti, organicky včlenenej do rámca optimálne fungujúcej spoločnosti.

Absolvent vysokej školy pod vplyvom osvojenia si teórie systematickej filozofie má byť človekom čestným, pracovitým a spravodlivým. Pritom tieto kategórie nemôže ponímať abstraktne, ale má ich presadzovať v konkrétnych podmienkach vlastného života i života spoločenského. Má byť zásadový, spoľahlivý, vytrvalý, skromný i sebavedomý. Má byť pripravený na každodenný a zložitý boj za jednotu teórie a praxe, za jednotu slov a činov. Boj za pravdu a viera v pravdu sa má stať náplňou jeho života.

Má mať schopnosť syntetického, kvintesenčného myslenia. Jeho myslenie má byť samostatné, tvorivé, kritické, filozoficky originálne, nie eklektické. Nemá iba opakovať princípy vyslovené v dejinách filozofie, ale má ich tvorivo rozvíjať. Nemá vychádzať len z opakovania oficiálnych stanovisk, ale ich má i v praxi prehodnocovať. Má byť schopný kvalifikovane a úspešne čeliť mamónarskemu, lokajskému, podlízavému, bojácnemu, epigónskemu mysleniu a konaniu. Má myslieť kriticky a konštruktívne. Vytvárať i pre iných podmienky pre realizáciu princípu kritickej náročnosti v praxi. Akademickú, ale ani tzv. ľudovú filozofiu nemôže sprofanovať a zjednodušovať vlastnou myšlienkovou sterilnosťou a lenivosťou. Vzorom mu majú byť všetky významné osobnosti dejín vedy a filozofie, ich logika a štýl myslenia a konania.

Vysokoškolák i keď študuje predovšetkým vlastný odbor, má prostredníctvom akademickej i ľudovej filozofie získať prehľad a schopnosť odvodzovať svetonázorové závery i z ďalších vied. Nemôže sa orientovať jednostranne len na svoju špecializáciu, lebo osobnosť vysokoškolsky

vzdelaného a kreatívne mysliaceho človeka nemôže byť orientovaná jednostranne, má vychádzať vo svojej činnosti z poznatkov všetkých prírodných a spoločenských vied, z ich filozofickej kvintesencie, ale i z vlastných životných skúseností.

Jednotlivé filozofické disciplíny (dejiny filozofie, dejiny etiky, ontológia, gnozeológia, dialektika, filozofická antropológia, etika a ďalšie) ak ich vyučuje kvalifikovaný učiteľ, robia z poslucháča pasívne reagujúceho na filozofické myslenie poslucháča aktívneho, ktorý svojim slobodným rozhodovaním vytvára nové faktory pre svoj ďalší vývin. Stimulatívne faktory formulovateľné ako „cieľ pred ním“ vradujú sa do systému vzťahov „za ním“ a „okolo neho“ a menia ich skladbu. Tým sa stáva spoluvtvorcom seba samého. Nie je len pasívnym objektom výchovných vplyvov, produktom sociálnych vzťahov a prostredia fakulty, ale stáva sa osobnosťou v danom prostredí, vytvára si „svoje“ prostredie, ktoré je organicky včlenené do „objektívnych“ podmienok vytváraných práve „jeho“ prostredím i prostrediami, ktoré sú výslednicou individuálnych snáh jeho kolegov. Prejavuje sa u neho aktivita, t.j. zámerná činnosť smerujúca „z vnútra von“, samostatné rozhodovanie a nielen mechanické reagovanie na popudy zvonku.

Je zrejmé, že vyššie, uvedené princípy, charakterizujúce jednanie osobnosti poslucháča dnešnej vysokej školy nemôžu sa stať imanentnou zložitou osobnosťou poslucháča v celom rozsahu a naraz. Realizovať tieto princípy, to znamená reálne pochopiť a výchovne využiť celý súbor podmienok, v ktorých poslucháč žije a pracuje a na tomto základe riešiť i otázku smerov ďalšieho vývoja jeho osobnosti.

Ak z uvedených hľadísk požadujeme od učiteľov jednotlivých odborov, aby z učiva odvodzovali osobnosti formujúce závery, máme aj od učiteľov filozofie žiadať, aby si osvojovali najnovšie poznatky vied a s hlbokou filozofickou a vedeckou akribiou ich v tomto smere plne využívali. V tomto zmysle nemôže úspešne na formovanie osobnosti vysokoškolačka pôsobiť ani „profesionálny idiotizmus“, ani filozofický katedrový academicizmus, nadradený nad vedy a nerešpektujúci najnovšie objavy vied.

Pomoc môžu poskytovať filozofi prírodovedcom i prírodovedci filozofom. Učitelia jednotlivých odborov by mali začať túto interakciu tým, že si budú sústavne všímať a vytyčovať osobnosti formujúce problémy

vo vlastných vedných odboroch, budú sa snažiť ich riešiť nielen odborne, ale i s istým filozofickým nadhľadom. Takémuto riešeniu má predchádzať diskusia s pracovníkmi filozofickej komunity, vzájomne prospešná pre jedných i druhých, tvoriacich jediný front pedagogického, osobnosti formujúceho pôsobenia.

Záverom treba konštatovať dve skutočnosti:

a) Hĺbka a trvalosť v osobnostnej výchove poslucháčov sa dosiahne iba vtedy, ak bude založená na systematickej spolupráci pracovník tvorivej filozofie s pracovníkmi na úseku špeciálnych vied.

b) Dôležitou úlohou, ktorá stojí pred nami, je dosiahnuť permanentnú interakciu medzi filozoficky mysliacimi matematikmi, chemikmi, fyzikmi, historikmi a ďalšími pracovníkmi na úseku prírodných a spoločenských vied a tvorivo a konkrétne mysliacimi a konajúcimi osobnosťami pracujúcimi vo výučbe i výskume na poli filozofie.

Východiskom výchovy kladných osobnostných čít poslucháča vysokej školy i pre skvalitnenie osobnostnej výchovy je zvyšovanie odbornej a didaktickej úrovne samotných učiteľov. Svoju vedomostnú úroveň majú systematicky a plánovito zvyšovať učitelia odborných predmetov i učitelia integrujúcej filozofie.

Jednou z podmienok úspechov na tomto úseku je formovať u učiteľov analyticko-syntetické, integrujúce, kvintesenčné myslenie zbavené vychodených chodníčkov, smelé a tvorivé. Učiteľ nemá byť iba subjektom transformácie poznatkov, ktoré sám zvládol, ale i tvorcom nových poňatí, ktoré vychádzajú z dynamiky rozvoja vedných disciplín a z dynamiky rozvoja kvintesenčnej filozofie. Musí stáť na strane vedeckej pravdy verifikovanej praxou. Pravdu nemôže len konštatovať ako fakt, ku ktorému dospel a ktorý je situovaný vedľa neho a vedľa života spoločnosti, ale ako fakt, ktorý vyplýva z jeho vedeckých výskumov, z jeho vlastného tvorivého i kritického prístupu ku skutočnosti. Za pravdu vedy, ale i jednotlivých filozofických systémov, má každodenne za katedrou a v styku s poslucháčmi usilovať a to i v tom prípade, keby nebol pochopený zo dňa na deň. Stimulom pri vštepovaní tejto pravdy do vedomia poslucháčov môže byť pozoruhodná otázka: „Nie je azda prvou povinnosťou hľadača pravdy ísť priamo za pravdou a nepozerať sa ani napravo ani naľavo?“ V zápase za pravdu má tvoriť pevný článok zložitej interakcie

medzi poslucháčmi, rodinou a spoločenským prostredím. Jednoznačne má čeliť najmä vplyvom, ktoré dezintegrujúco pôsobia na myslenie a konanie poslucháčov.

Formovanie učiteľov všetkých stupňov a druhov škôl, učiteľov, ktorí budú v praxi realizovať výchovu mladej generácie v najbližších desaťročiach, to si vyžaduje dôsledne a sústavne formovať i osobnosti vysokoškolských učiteľov.

LITERATÚRA:

- [1] GLUCHMAN, V.: Človek a morálka. Nakladatelství Doplněk. Brno 1997.
- [2] HLINKA, A.: Každý sa môže zmeniť. Bratislava 1994.
- [3] MOLNÁR, J.: Labyrint osobností. In: Horoskopy 1/97. Bratislava 1997.
- [4] VEVERKA, L.J.: Ľudská viera a mravnosť. Žilina 1996.
- [5] VIŠŇOVSKÝ, E.: Sme zrkadlom prírody? In: Človek v súčasných duchovných premenách. UMB Banská Bystrica a KVS BK SAV Bratislava 1997.

O POVAHE A CIEĽOCH ŠTÚDIA FILOZOFIE NA UNIVERZITE 3. VEKU

Etela FARKAŠOVÁ

On the nature and aims of the philosophy learning at the University of the 3-rd age

Various views on the nature of the universities of the 3-rd age (UTV) are presented in this paper. It is argued for the specific character of the curricula of philosophy (specific themes and forms) because of the specific importance of philosophy for the senior students. Philosophy should support the self-reflection of their life experiences and better orientation in the situation of the senior age; it should also help in confrontation with several problems and in redefining of the life-expectations and life-projects in this new situation. The author emphasises open, dialogical character of the philosophy courses at the UTV.

V súvislosti s fenoménom „starnutia populácie“ ako s jedným z charakteristických znakov našej civilizácie sa vynárajú viaceré otázky, týkajúce sa nielen zabezpečovania adekvátnej zdravotníckej starostlivosti alebo sociálnej istoty pre staršiu vrstvu obyvateľstva, ale aj otázky týkajúce sa zabezpečenia jej adekvátnej všestrannej kvality života. Predpokladá to vytvorenie podmienok na udržiavanie a veku primerané rozvíjanie intelektuálnych (emocionálnych, estetických, v najširšom zmysle duchovných) kapacít, posilňovanie zdravej sebaúcty a sebavedomia aj na základe rozširovania vedomostnej základne, pestovanie sociálnych kontaktov na báze príbuzných záujmov a záľub. K účinným prostriedkom, ktoré by sa mohli podieľať na zabezpečovaní tejto stránky kvality života, patrí vzdelávacia inštitúcia so špecifickým zameraním, zacielená na vrstvu „starších študentov“ (seniorov), ktorá je v mnohých krajinách známa pod názvom „Univerzita tretieho veku“. Takáto inštitúcia vznikla pred šiestimi rokmi aj na

Komenského univerzite v Bratislave; pre jej profilovanie je veľmi dôležité oboznámiť sa s činnosťou iných, podobne zameraných inštitúcií, ktoré už majú dlhšiu tradíciu. V krajinách, kde sa takéto inštitúcie etablovali už dávnejšie (napríklad vo Francúzsku, v Nemecku, Rakúsku, Anglicku, v USA), sa v rámci seniorského štúdia vytvorili dva základné modely: 1. integračný model v podobe takzvanej „Otvorenej univerzity“; 2. segregáčny model v podobe „Univerzity tretieho veku“.

V prospech „otvoreného modelu“, ktorý sa presadzuje napríklad v Rakúsku, sa argumentuje spravidla obavami, že izolovanie študentov-seniorov vo vzdelávacom procese by u nich vytváralo nežiadúce psychické napätia, pocity „vylúčenosti“, azda aj menejcennosti, že by mohlo dochádzať k neželateľnej (a aj diskriminujúcej) getoizácii poslucháčov-seniorov. Návážne na to sa medzi dôležitými výhodami tohto „otvoreného modelu“ uvádzajú: uľahčovanie integrácie s vekovo mladšími skupinami, možnosť stretávať sa na neutrálnej akademickej pôde s mládežou a vstupovať s ňou do diskusií. Ako nezanedbateľný príspevok tohto modelu sa chápe napokon prirodzené včlenenie a integrácia starších ľudí do nových skupín (spoločenstiev), vďaka čomu sa môže utvárať nový zmysel života seniorov, resp. sa môže posilniť táto dimenzia v ich prežívaní.

Nazdávam sa však, že rovnako možno argumentovať v prospech druhého, „segregačného“ modelu (tento názov nepokladám za najšťastnejší, pretože evokuje negatívne hodnotenie tohto modelu, ako aj prísnu polarizáciu pojmov integrácia)segregácia, pričom však proces integrácie má v danom prípade prinajmenšom dve roviny: integráciu seniorov do globálnej skupiny všetkých poslucháčov daného odboru, ale aj integráciu v rámci podskupiny samotných poslucháčov-seniorov. A zdá sa mi, že pre tú druhú rovinu vytvára práve „segregáčny“ model lepšie podmienky). Vznik psychického napätia u poslucháčov-seniorov môže totiž vzniknúť aj v dôsledku „nevyváženého konkurenčného prostredia“, aké môže pre seniorov predstavovať „normálna“ študentská skupina; (každá generácia si tvorí svoju rétoriku, systém verbálnej i neverbálnej komunikácie, ktorý ostáva pre príslušníkov iných generácií relatívne uzatvorený). Napokon pocit nového „ozmyslenia“ života sa nemusí viazať iba na integráciu do vekovo heterogénnych skupín, ale aj na integráciu do skupiny vekovo príbuznej. Za najvážnejší argument v prospech „segregačného“ modelu však pokladám odlišnosť funkcií štú-

dia v seniorskom veku, odlišnosť očakávaní, cieľov. Vzhľadom na existenciu viacerých pozitívnych a negatívnych aspektov v obidvoch spomínaných modeloch sa mi vidí byť perspektívne hľadať kombinovanie oboch modelov, a to jednak v závislosti od podmienok na konkrétnej univerzite a jednak v závislosti od povahy jednotlivých študijných odborov.

Ani v rámci samostatne etablovanej UTV však nepanuje názorová zhoda na obsahovú orientáciu výuky; podľa jednej koncepcie UTV predstavuje do istej miery zredukovanú, zjednodušenú verziu „normálneho“ univerzitného štúdia, podľa druhej koncepcie je UTV formou špecifickejšej inštitúcie, ktorej pôsobenie má maximálne zohľadňovať vekový faktor poslucháčovej osobnosti a s ním späté špecifické záujmy a potreby aj pri štruktúrovaní učebného programu. Zatiaľ čo v prvom prípade prevláda pri profile učebných plánov dôraz na vzdelávaciu funkciu (cieľom je sprostredkovať poslucháčovi-seniorovi pomerne ucelený systém poznatkov z tej ktorej vednej oblasti), v druhom prípade sa väčší dôraz kladie na sebareflexiu a sebarealizáciu v seniorskom veku (cieľom je najmä kultivácia v najširšom slova zmysle duchovných – a teda nie iba intelektuálnych, poznávacích dispozícií poslucháča-seniora). Vychádza sa tu z predpokladu, že poslucháči-seniori sa v rámci štúdia tohto odboru nepripravujú na budúcu profesiu ani na získanie sociálnej pozície (resp. prestíže), ale že toto štúdium môže byť prípravou na plnohodnotné a dôstojné prežívanie tretieho veku.

Na základe doterajších skúseností s týmto typom výuky (na UTV pri UK v Bratislave pripravujem už niekoľko rokov študijné programy z filozofie) som dospela k názoru o potrebe ich osobitej profilácie, a to s ohľadom na charakter predmetu, akým je filozofia. Ak v prípade iných predmetov obvykle pri profile učebných plánov dominuje dôraz na vzdelávaciu funkciu (cieľom je sprostredkovať čo aj zjednodušený, no predsa len pomerne ucelený výber zo systému poznatkov z tej ktorej vednej oblasti), v prípade filozofie je potrebné aspoň taký dôraz klásť aj na rozvíjanie istého štýlu myslenia a prístupu k životu, ktorý je dôležitým predpokladom adekvátneho sebahodnotenia, adekvátnej sebareflexie, i seba projekcie. Dôrazom na tieto schopnosti môže štúdium filozofie prispievať ku kvalitnejšej sebarealizácii v seniorskom veku – treba si totiž uvedomiť, že túžba sebarealizovať sa sprevádza človeka vo všetkých fázach jeho existovania a že v každej z nich nadobúda inú podobu. Nakolko podobu sebarealizácie

v seniorskom veku nielenže neurčuje príprava na profesiu, ani riešenie problémov v nej, ale naopak, predovšetkým vyrovnanie sa s problémami súvisiacimi s odchodom z celoživotnej profesie, vyrovnanie sa s neraz radikálne novou životnou situáciou predznamenanou zhoršením zdravotného stavu, znižujúcich sa fyzických kapacít, alebo so stratou blízkych ľudí a s narušením rodinného (aj priateľského) zázemia, a teda aj základných psychických istôt, cieľom štúdia filozofie nie je iba získavanie alebo rozvíjanie najrôznejších poznatkov, ale aj približovanie sa k „filozofickej múdrosti“, ktorá môže pomôcť vyrovnávať sa s novým životným obdobím, akceptovať jeho inakosť v porovnaní s predchádzajúcimi obdobiami, objavovať v ňom potenciálne bohatstvá a krásy, ale takisto pomáhať tieto novobjavované krásy a bohatstvá tretieho veku aktualizovať vo svojom vlastnom každodennom prežívaní. Inak povedané, cieľom štúdia filozofie na UTV je aj (alebo predovšetkým) kultivovanie širokého spektra duchovných dispozícií poslucháča-seniora, ktoré sú potrebné na hodnotné, aktívne a dôstojné prijímanie „situácie tretieho veku“, na rozvíjanie všestrannej osobnostnej kreativity, a to vzhľadom na tie možnosti, ktoré tretí vek človeku ponúka. Takýto cieľ môže štúdium filozofie plniť iba za predpokladu, že je kvalitne zostavený učebný program a rovnako kvalitná je aj jeho realizácia, t.j. v procese výuky sa využívajú adekvátne metódy. Takto koncipované štúdium sa nesústreďuje primárne a výlučne na odovzdávanie poznatkov z dejín filozofie alebo z jej jednotlivých súčasných disciplín (metafyzika, epistemológia, sociálna filozofia, etika a podobne), nemôže byť preto iba mechanickým prepisom, čo aj skráteného učebného plánu predného štúdiu odboru a nemožno ho ani redukovat' na poznatkovú (informačnú) rovinu, i keď aj ona predstavuje jeho dôležitý aspekt. Osvojenie poznatkov či presnejšie oboznámenosť s dielami alebo aspoň s hlavnými myšlienkami veľkých filozofov minulosti a prítomnosti by malo poslucháčovi-seniorovi pomôcť zorientovať sa vo svojom vlastnom živote, zdokonaľiť sa v schopnosti kritickéhoprehodnocovania toho, ako žil a žije (svojej minulosti a prítomnosti, toho, čo v živote človek dosiahol a čo chce ešte dosiahnuť), svojich postojov, názorov, požiadaviek a očakávaní, ale aj hodnotenia svojich vzťahov k iným ľuďom vo svojom okolí a na základe takéhoto hodnotenia utvárať adekvátne projekty pre svoje ďalšie prežívanie a pre spolunažívanie s inými.

Do učebných programov je vhodné zahrnúť také témy, ako je napríklad téma času (najmä „čas subjektívneho“), ktorý sa prežíva inak nielen v závislosti od konkrétnej situácie, v akej sa nachádzame, ale napríklad aj v závislosti od nášho veku. Nemenej zaujímavé sú pokusy o filozofickú reflexiu svojej vlastnej životnej skúsenosti, ako aj pokusy o rekapituláciu svojho smerovania k vytýčenému cieľu života, k ozrejmeniu jeho zmyslu – a napokon, čo je aspoň tak dôležité – pokusy o tvorbu osobných projektov pre nadchádzajúci čas. Takých, ktoré rešpektujú konkrétne životné podmienky v treťom veku, ktoré sú maximálne realistické, no ktoré zároveň majú motivovať k aktivite, a tak prispievať k upevneniu či zvýšeniu pocitu životnej spokojnosti.

Za nesmierne aktuálne pokladám v dnešnej dobe, ktorá v honbe za ziskom priam fetišizuje mladosť a povyšuje vlastnosti s ňou späté na najvyšší ideál (napríklad fyzický výkon, dobrá kondícia, rýchlosť a pružnosť myslenia, schopnosť účinnej konkurencie, adaptácie a pod.) prehodnocovanie pojmov „mladosť“ a „staroba“. V súlade s prevládajúcimi dobovými hodnotami sa totiž na jednotlivé životné obdobia prezentuje veľmi jednostranný pohľad: oproti obdivovanej a vyzdvihovanej mladosti sa stavia jej protiklad – staroba ako čosi nedostatkové, nedisponujúce vlastnosťami mladosti, a teda negatívne. Štúdium filozofie na UTV by sa malo sústrediť na komplexnejšie uvažovanie o treťom veku, zdôrazňujúce aj mnohé jeho prednosti (ako je napr. životná skúsenosť, rozvaha, vyrovnanosť, schopnosť lepšie posudzovať iných ľudí, schopnosť rozlišovať pseudohodnoty od hodnôt skutočných a pod.). Viac pozornosti by sa malo venovať takisto úvahám o medzigeneračných vzťahoch (na úrovni rodiny, ale i celej spoločnosti), o potrebe kontinuity v každom spoločenstve aj v individuálnom živote, o potrebe odovzdávať súbory osvedčených, skúsenosťami preverených hodnôt a tradícií. Potrebné je taktiež rozvíjať a do širšieho povedomia dostávať ideu generačne pestrej spoločnosti ako spoločnosti bohatšej a životaschopnejšej v porovnaní so spoločnosťou, ktorú charakterizuje vzájomná izolácia jednotlivých generácií alebo až tzv. getoizácia staršej generácie (skúsenosti s ňou majú napríklad v USA, kde sa dnes k tomuto javu stavajú veľmi kriticky).

Učebný program filozofie na UTV by mal byť podľa môjho názoru relatívne otvorený a pružný; mal by sa dotvárať (modifikovať) v súlade

s potrebami poslucháčov (dokonca aj s potrebami konkrétnej študijnej skupiny). Poslucháči-seniori vyjadrujú v rozhovoroch veľmi ochotne svoje záujmy a potreby týkajúce sa výuky filozofie – tieto by mali byť rešpektované a zahrnuté do učebného programu, ktorého výsledná podoba by mala predstavovať produkt spolupráce učiteľa s poslucháčmi. Napríklad po spoločných diskusiách sme na našej UTV niektoré témy z predchádzajúceho študijného plánu filozofie inovovali, niektoré z minulých rokov sme nahradili novými; tak pribudli do učebného plánu témy: „Filozofické problémy ľudského veku“, „Filozofické problémy staroby a starnutia“, „Otázky praktickej etiky – so zameraním na tretí vek“, ale napríklad aj „Aktuálne otázky sociálno-politickej filozofie“, či „Základy feministickej filozofie“, o ktoré javili poslucháči (v poslednom prípade najmä poslucháčky) záujem. Kooperatívny moment by mal určovať aj formy výuky: v rámci prednášok je potrebné prenechať dostatok priestoru diskusiám, výuka by mala mať na UTV výsostne dialogický charakter. Za vhodné pokladám využívať pri rozbere určitých problémov ako ilustračný materiál aj literárne texty (beletriu), prípadne filmy a televízne inscenácie, ktoré umeleckými prostriedkami tematizujú rôzne aspekty života „tretieho veku“. Práca s nimi by mohla poslúžiť takisto ako dobré východisko pre diskusiu (napríklad ako materiál na komparáciu s vlastnými životnými skúsenosťami).

Aj na základe vlastného pozorovania, aj na základe diskusií s poslucháčmi-seniorami, sa zdá byť ako najoptimálnejší model učebného plánu filozofie na UTV taký model, v ktorom sa prepája rovina kognitívna s rovinou – povedala by som – terapeutickou, inými slovami, v ktorom sa prelína prijímanie poznatkov s osvojovaním „návodu“, ako múdro a šťastne žiť v podmienkach tretieho veku, ako prekonávať či kompenzovať jeho limity. Dosvedčuje to aj malá anketa, ktorú sme uskutočnili v skupine študentov-seniorov filozofie 2. ročníka (poznámam, že viacerí z nich už jedno štúdium filozofie absolvovali a opakovane sa naň znovu a znovu zapisujú). Na otázku, čo im dalo štúdium filozofie na UTV doteraz, väčšina písomne (a anonymne) odpovedala, že im sprostredkovalo oboznámenosť so základnými dielami európskej filozofie, poskytlo možnosť porovnávať si vlastné názory a úvahy s myšlienkami veľkých filozofov, ale aj s názormi svojich kolegov v študijnej skupine, ďalej že ich stimulovalo k čítaniu filozofických kníh, za akými by predtým neboli siahli alebo aké

by boli úplne prehliadli a vôbec, že ich stimulovalo aj k ďalšiemu samovzdelávaniu. V odpovediach sa opakuje aj konštatovanie, že štúdiom filozofie podnietilo poslucháčov-seniorov k novému pohľadu na život, najmä na mnohé morálne problémy (zmysel života, problém ľudského veku, najmä starnutie, vzťahy k iným ľuďom, a pod.). Viacerí účastníci ankety sa priznali, že na základe doterajšieho štúdia filozofie pocítili potrebu prehodnotiť svoj vzťah k životu, predovšetkým k starobe, k mladším generáciám, ale aj celkom konkrétne, ku svojim vlastným deťom a vnukom. Niektoré respondentky zase zaznamenávajú v súvislosti so štúdiom filozofie rast vlastného sebavedomia (“cítim sa byť sebavedomejšou”), jedna sa dokonca vyznáva, že toto štúdiu jej pomohlo objaviť v sebe lepšie stránky svojej osobnosti, že sa cíti byť pod vplyvom filozofického uvažovania lepšou, resp. že by sa chcela takou stať. Terapeutické pôsobenie filozofického štúdia potvrdzujú aj odpovede, v ktorých sa poslucháči-seniori vyznávajú, že vďaka štúdiu sa zbavili niektorých komplexov a pocitov rezignácie, dosiahli psychické odblokovanie (“pocítil som oslobodenie od strachu pred stagnáciou a duševnou senilitou”); niektorým z nich pomáha štúdiu filozofie v praktickom živote, a to pri znášaní životných ťažkostí, pri riešení problémov najmä v oblasti medziľudských vzťahov (“štúdiu filozofie mi pomohlo ľahšie znášať životné ťažkosti a problémy”); ako dôsledok štúdia na UTV sa vysoko hodnotí aj prekonanie pocitov uzavretosti do seba a osamelosti, takisto radosť z intelektuálnych zážitkov a dobrodružstiev poznávania, radosť zo získania nového pohľadu na niektoré veci, a tým kompenzovanie poznatkového deficitu z predchádzajúceho obdobia („dobieham to, čo som zameškal v mladosti“, resp. v inom prípade „vždy som túžila čosi sa o tom dozvedieť, ale nikdy predtým som nemala možnosti ani čas“). Za zmienku stojí, že hoci tento problém nebol zahrnutý do anketo-vých otázok, poslucháči sa vyjadrovali aj k forme kontroly vedomostí a niektorí z nich napríklad navrhujú, aby bolo vyhodnocovanie previerky vedomostí diferencované (odstupňované známkami). Tento návrh, podobne ako návrh, aby prednášajúci venovali viac času aj odporúčanej literatúre k jednotlivým témam a mali väčšie požiadavky na samoštúdiu poslucháčov-seniorov, potvrdzuje vážnosť, s akou títo berú svoje štúdiu na UTV.

Sumarizujúc očakávania poslucháčov-seniorov, štúdiu filozofie by malo pomáhať zdokonaľovať sa v schopnosti kritického prehodnocovania

doterajších životných skúseností i projektov do budúcich rokov; malo by podporovať pružnosť myslenia pri adaptácii na „situáciu tretieho veku“, zvýšiť schopnosť realisticky, trpezlivo reflektovať túto situáciu a aj svoje šance na ďalšie plnohodnotné prežívanie v nej, viesť k celkovému vnútornému obohateniu osobnosti. Konceptia štúdia filozofie na UTV, ktorá by plnila takéto ciele, vyžaduje starostlivo zváženu tvorbu učebných programov, v ktorých by sa nechával priestor jednak na odovzdávanie poznatkov o histórii filozofického myslenia a o jeho súčasných podobách, jednak by sa nechával priestor na rozhovory o rôznych etických (filozofických) témach. Dôležité je aj to, aby poslucháči mohli aktívne participovať nielen na doprofilovávaní témy, ale aj na realizácii každej hodiny; najideálnejšou formou na napĺňanie takýchto predšavzatí je forma dialógu. Aj v spomínanej ankete vyjadrujú poslucháči-seniori potrebu diskusie, potrebu porovnávať a vymieňať si názory; takýto dialogický, kooperatívny moment pokladám za nesmierne dôležitý, pretože akokoľvek dobre by bol premyslený učebný plán, až vďaka dialogickosti a kooperativnosti výuky môže štúdium filozofie na UTV plniť svoje špecifické, pre kvalitu života seniorov nie bezvýznamné úlohy.

K OTÁZKE VÝUČBY FILOZOFIE NA EV. KOLÉGIU V PREŠOVE (Od založenia kolégia do druhej polovice 19. storočia)

Rudolf DUPKALA

On issue of teaching philosophy at the Evangelical college in Presov

Leitmotif of the contribution were reflections of European philosophy at Presov Evangelical college in the 17th century. The author states that there were three dominant philosophical conceptions in the 17th century: Bayer's baconism, Caban's atomism and Ladiver's evangelical aristotelism. The different reflections of european philosophy (especially those by Aristotel, Bacon , Descart and Gassend) provoked continual tension and conflicts of an idea. A special attention has been devoted to a conflict between Ladiver and Caban concerning the existence of atoms. The same interest has been devoted to Bayer's reception of Bacon's teaching about the ideals and the approaches of all above-mentioned proffesors at Presov Evangelical college to logic or to Aristotel's metaphysics. The works by J. Bayer, I. Caban and E. Ladiver have been characterized by the author as a dominant component of the most important traditions of philosophical thinking in Slovakia.

*„Prešovská škola... je v určitom zmysle
unikátnym zjavom v rozvoji filozofického
myslenia na Slovensku. Je totiž napojená
na najprogresívnejšie európske
myšlienkové prúdy tých čias.“*

Ján Bodnár

Desaťtriedne kolégium – predstavujúce „vyšší typ“ evanjelickej mestskej školy – bolo v Prešove slávnostne otvorené 18. októbra 1667 a Prešov sa už v období prvých šiestich rokov jeho činnosti stal jedným z najvyspelejších filozofických centier v celom vtedajšom Uhorsku. (Zrejme aj preto získal neskôr lichotivú prezývku – *Atény nad Torysou*).

Filozofia sa na kolégiu vyučovala – podľa dobových „školských pravidiel“ – v najvyššej, t.j. teologickej triede.¹ Členila sa na päť základných disciplín: 1. *gnostiku*, t.j. náuku o poznaní, 2. *fyziku* čiže náuku o prírode, 3. *pneumatiku*, t.j. náuku o duchoch, 4. *metafyziku* čiže „náuku o tom, čo je spoločné všetkým veciam“, 5. *praktickú filozofiu*, ktorá zahŕňala etiku, ekonomiku a politiku.²

Výučba filozofie na evanjelickom kolégiu v Prešove implikovala už od počiatku aj reflexie viacerých koncepcií, smerov, či prúdov západoeurópskej filozofie. V prvom období činnosti kolégia sa o to pričínili najmä jeho profesori **Ján Bayer** (1630–1674), **Izák Caban** (1638–1707) a **Eliáš Ládner** (1633–1686).

Prešovský rodák **J. Bayer** študoval filozofiu na univerzite vo Wittenbergu (1653–1659). Tu sa – podľa svedectva viacerých bádateľov – zoznámil s názormi D. Sennerta, T. Campanellu, F. Bacona, J.A. Komenského a ďalších európskych mysliteľov, ktorí svojou ideovou orientáciou nepochybne spoluutvárali aj charakter jeho vlastnej filozofickej pozície. Napriek tomu, že Bayerova filozofická pozícia je všetkými jeho najvýznamnejšími interpretmi charakterizovaná zhodne ako *slovenský variant baconizmu*, v odpovediach na otázku na miesta a času sformovania sa tejto pozície nevládne medzi bádateľmi jednota. J. Červenka napríklad tvrdí, že Bayer si svoj „definitívny filozofický názor vytvoril už vo Wittenbergu“.³ S. Š. Osuský sa naopak nazdáva, že k rozhodujúcemu obratu v orientácii Bayera od scholastického aristotelizmu k baconizmu dochádza až po jeho návrate z Wittenbergu do Prešova.⁴ Prikláňame sa k stanovisku J. Červenku, lebo – rovnako ako on – predpokladáme, že všetky podstatné stránky Baconovej filozofie, ktoré sa premietli aj do Bayerovej ideovo-metodologickej pozície, si Bayer mohol osvojiť už počas štúdií na univerzite vo Wittenbergu.

Bayerovu pozíciu baconizmu jednoznačne dokladajú aj jeho základné práce: *Ostium vel Atrium naturae ichnografie delineatum* (Brána, resp.

predsieň do prírody) a *Filum labyrinthi vel cynosura seu lux mentium universalis* (Niť labyrintom alebo všeobecné svetlo myslenia), v ktorých recipuje, modifikuje a svojím spôsobom i rozvíja najmä filozofické názory J. A. Komenského a F. Bacona.

Bayerove reflexie Baconovej filozofie patrili dobovo k najpohotovejším v celom Uhorsku, čo je – podľa M. Novackej – „dôkazom nielen veľkého filozofického talentu Jána Bayera, ale aj kultúrnosti prostredia, v ktorom pôsobil“.⁵ Nadväznosť na Baconovu tvorbu Bayer programovo vyjadril v jedenástej kapitole 120 stránkového úvodu k práci *Lux mentium*, ktorú nazval *Pramene a autori (Occasio et auctores)*. Konštatuje tu, že je to práve Francis Bacon, ktorého si váži „nadovšetko“, s ktorým „súhlasí“, aj keď „niektoré veci“ (názory) „musí doplniť“.⁶ Uvedenú nadväznosť sa pokúsime doložiť komparáciou Bayerovho a Baconovho chápania zmyslu filozofie (resp. vedy), ich učením o metóde, náukou o idolochoch, vzťahom k Aristotelovi (či skôr scholastickému aristotelizmu) atď.

Bayer, rovnako ako Bacon a Komenský, vychádza z renesančno-humanistického presvedčenia, že človek je schopný aktívne zasahovať do sveta, v ktorom žije, že základným predpokladom a nástrojom tohto zasahovania je ľudské poznanie, že ľudské poznanie predstavuje „moc“ atď. Je zrejmé, že nejde tu o poznanie v zmysle tradičnej scholastickej kontemplácie, ale ide tu o poznanie činné a prakticky užitočné, ktoré má byť obsiahnuté v novej filozofii a vede. V tejto súvislosti možno konštatovať, že Bayer i Bacon usilovali o to: „aby sa veda a filozofia nevznášala vo vzduchu, ale aby spočinula na pevných základoch všeobsiahlej a dobre uváženej skúsenosti experimentálnej praxe“.⁷

Súhlasne s Baconom hľadal aj Bayer „nový nástroj“ (nové organon) vybudovania vedy a filozofie s novou metódou, logikou atď. Akceptoval pritom tak Baconov empirizmus, ako aj jeho idukcionizmus. S Baconovým chápaním matematiky – a jej miesta v „projekte“ novej vedy – sa však rozhodne nestotožňoval. Pripomíname, že Bacon chápal matematiku len ako „pomocnú vedu“ fyziky, resp. astronómie⁸, zatiaľ čo Bayer ju považoval za jednu z troch hlavných disciplín (teológia, filozofia, matematika), a preto jej pripisoval podstatne väčší význam.⁹

Bayerove reflexie Baconovej indukcie nachádzame v prvej kapitole druhej časti spisu *Lux mentium*, ktorá sa nazýva „O Baconovskej indukcii“

(De inductione Verulaminea). V uvedenej kapitole sa Bayer zaoberá: a) problematikou vytvárania indukcie, b) prostriedkami, ktoré pripravujú indukciu, c) pomôckami indukcie, d) úlohami indukcie, atď. Indukciu chápe v súlade s Baconom ako „formu dokazovania“, ktorá prihliada na zmysly, opiera sa o pozorovanie, experimentovanie, zaznamenávanie výsledkov, zostavovanie tabuliek a podobne. Konkrétne sa tu zmieňuje aj o troch druhoch Baconových „tabulí indukcie“. Sú to 1. *tabuľa esencie a prítomnosti*, podľa ktorej, kde je vlastnosť, tam je i forma, 2. *tabuľa odchýliek, čiže neprítomnosti*, ktorá – naopak – uvádza, že kde nie je vlastnosť, tam nie je ani forma, 3. *tabuľa stupňov*, ktorá vyjadruje skutočnosť, že vlastnosti sa môžu zväčšovať alebo zmenšovať. Bayer tieto tabule dopĺňa o štvrtú, ktorú nazýva *tabuľa vzniku a zániku*. Uvedenú tabuľu Bayer považuje za svoj (vlastný) objav.¹⁰ V skutočnosti tu však ide – ako na to poukazuje aj S.Felber – len „o akési dynamické spojenie prvých dvoch Baconových tabulí s treťou“. Aj keď „z tejto stránky – dodáva Felber – možno Bayerovu tabuľu pokladať za akési zdokonalenie Baconovho systému“, celkovo sa žiada konštatovať, že jeho výklad je prevažne nejasný a „dokazuje, aké nebezpečné je spoliehanie sa len na indukciu“.¹¹

Súčasnou prvej kapitoly druhej časti spisu *Lux mentium* je aj Bayerov „výklad“ Baconovej náuky o idoloch. Bayer sa s touto náukou plne stotožňuje, pričom preberá nielen Baconovu terminológiu (t.j. pojmy: idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri), ale tiež jeho argumentáciu a interpretáciu.

Idoly Bayer chápe ako klamné obrazy, resp. nesprávne predstavy o veciach, ktoré sú buď vrodené, alebo získané. Vrodené idoly (t.j. idoly rodu a jaskyne) „vyplývajú zo samotnej ľudskej povahy“ a „z osobných vlastností jednotlivých ľudí“. Získané idoly (t.j. idoly trhu a divadla) majú svoj zdroj vo „vzájomnom styku ľudí“ a v nekritickom (mechanickom) preberaní iných názorov.¹²

O Bayerovej reflexii a recepcii Bacona svedčí tiež IV. článok spisu *Lux mentium*, ktorý má názov: *O príčinách toľkého nešťastia a takého dlhotrvajúceho a všeobecného súhlasu s omylom*. Ak tento článok porovnáme s druhou časťou Baconovho diela *Nové organon* (konkrétne s aforizmami 78 až 130) zistíme, že Bayer sa tu Baconom inšpiroval nielen obsahovo (či metodicky), ale neraz aj doslova štylisticky. Na ilustráciu pripomíname,

že ako prvú príčinu „dlhotrvajúceho a všeobecného súhlasu s omylom“ Bayer uvádza krátkosť času priaznivého pre vedy, pričom konštatuje, že „z dvadsiatich piatich storočí, na ktoré sa vzťahuje ľudská pamäť a vedomosť, možno vyčleniť a vybrať sotva šesť storočí, ktoré boli bohaté na vedy a osožné ich rozvoju“. ¹³ Bacon túto problematiku komentuje slovami: „Teraz prichádzam k príčinám omylov a k príčinám toho, prečo v nich ľudia zotrvali počas toľkých storočí. Po prvé – z tých dvadsiatich piatich storočí, na ktoré sa vzťahuje ľudská pamäť, môžeme oddeliť a vybrať sotva šesť storočí, ktoré boli vedecky plodné a priaznivé pre rozvoj vied“. ¹⁴

Druhou príčinou „dlhotrvajúceho súhlasu s omylom“ je podľa Bayera „zanedbávanie prírodnej filozofie v časoch, v ktorých čo aj v malej miere prekvitalo ľudské nadanie a vedy“. ¹⁵ Bacon v tejto súvislosti píše: „ako druhá sa nám naskytá príčina, ktorá má veľký význam vo všetkých smeroch, totiž tá, že v tých dobách, v ktorých najviac rozkvitalo ľudské nadanie a vedy, ľudia vynakladali len malú časť svojej práce na filozofiu prírody“. ¹⁶

Uvedenú analógiu, ba až identitu nachádzame aj v niektorých ďalších stanoviskách Bayera a Bacona. Bayer napríklad tvrdí, že inou príčinou toho, že vedy pokročili len v nepatrnej miere, je „zle stanovený cieľ čiže nálezite určený zámer“. ¹⁷ Komparovaná formulácia Bacona znie: „nie je dosť možné pokračovať správne v rozvoji vedy tam, kde samotný cieľ je zle stanovený a nie je dosť pevný“. ¹⁸

V práci *Lux mentium* Bayer reflektuje európsku filozofiu aj cez tvorbu ďalších autorov. Reaguje tu na Aristotela, Tomáša Akvinského, Descarta, Luthera, Melanchtona, Sennerta, Komenského a pod. Zatiaľ čo Aristotel a Descart explicitne odmieta, na adresu Luthera a Komenského vyjadruje slová uznania a chvály.

Kritike Aristotela venuje napríklad celú tretiu kapitolu úvodnej časti spisu *Lux mentium*, ktorá má príznačný názov: *Diabolská lešť a nepravosť a pokazenie náuk* (Diaboli fraus et nequitia, depravatio artium). Bayer tu tvrdí, že Aristoteles „pomútil ľudské mysle“ a „zahamoval“ celý vývin ľudského poznania. Jeho logika (logicae peripatheticae) je vraj úplne „neplodná“, lebo „nehovorí o veciach samých“, ale len o ich „temnotách“ (tenebrae). Aristotelove „vystúpenie“ bolo údajne nešťastím pre celé ľudstvo“ a podobne. ¹⁹

Descartovu tvorbu Bayer zaraďuje k tzv. „náročnej filozofii“. Bayer túto filozofiu odmieta, lebo sa nazdáva, že má výlučne špekulatívny charakter, že jej tvrdeniam (výrokom) v skutočnosti nič nezodpovedá, že neprináša nijaký praktický úžitok, že – ako taká – nevyhnutne smeruje ku skepticizmu, atď.²⁰ Už z uvedeného vyplýva, že Bayerova kritika Descarta bola zjavne neadekvátnou. Descartove názory Bayer nikde konkrétne necituje, a tak možno len súhlasiť s S.Felberom, ktorý v tejto súvislosti poznamenáva, že „Bayer sotva Descartove diela sám (aj) čítal. Poznal ich pravdepodobne iba podľa kritiky vyslovenej druhými, ktorá bola už sama o sebe dôkladne skreslená“.²¹

Na Komenského sa Bayer – v práci *Lux mentium* – odvoláva (priamo) v dvoch prípadoch. Uvádza tu jeho spisy *Panaugia* a *Synopsis physicae*, pričom poznamenáva, že to bol práve Komenský a jeho priatelia, ktorí mu dali podnet, aby napísal toto dielo.²² Je to svojím spôsobom paradoxné, pretože v tejto práci je Bayerových reflexií a recepcií Komenského názorov podstatne menej než v jeho druhom prešovskom spise (*Ostium vel Atrium naturae*), v ktorom sa však Bayer priamo na Komenského neodvoláva ani raz. Čo teda z Komenského diela zaznamenalo v tvorbe Bayera najvýraznejší ohlas? Ktoré z Komenského pansofických názorov Bayer recipuje priamo, ktoré interpretačne modifikuje, prípadne, s ktorými sa neidentifikuje?

Nazdávame sa, že „metodicky“ ohlas v Bayerových prácach zaznamenalo už Komenského „pansofické“ chápanie filozofie.

Je známe, že v Komenského pansofickej koncepcii, filozofia fakticky splýva s náboženstvom a prírodovedou, nakoľko predstavuje „syntézu“ všetkého poznania, ktoré možno nadobudnúť prostredníctvom zmyslov, rozumu a zjavenia. „Filosofii – píše Komenský – možno opraviť a zdokonalit tým, že všetno, čo je a čo sa deje, uvede sa v harmonickú soustavu, složenou z údaju smyslů, rozumu a Písma“.²³

U Bayera je filozofia – podobne ako u Komenského – organicky prepojená s náboženstvom a prírodovedou. Filozofia má iniciovať a integrovať všetko „pravdivé poznanie“, a tak prispievať nielen k ovládaniu prírody, ale – povedané slovami Komenského – aj k „napravě věci lidských“. Bayer však túto „funkciu“ filozofie, na rozdiel od Komenského, ďalej nerozvíjal.

Výrazný ohlas v Bayerovej tvorbe zaznamenali tiež Komenského názo-

ry na poznanie. Tak Komenský, ako aj Bayer pritom nadväzujú predovšetkým na baconovský senzualizmus a aposteriorizmus, z ktorého vyvodzujú závery pre špecifickú koncepciu „nominalizmu“ a gnozeologického optimizmu.

V duchu Komenského (a Bacona) Bayer tvrdí, že prvým predpokladom pravdivého poznania je zmyslové vnímanie. Zmysly, však musia byť zdravé a poznávaná vec musí byť vnímateľná (i vnímaná) viacerými zmyslami. Rozum (intellectus) spája jednotlivé zmyslové vnemy do „obrazov“ (imagines), z ktorých sa v myslení vytvárajú všeobecné pojmy. Najvyšším cieľom poznania je veda (scientia), t.j. poznanie presné a isté (cognitio rei certa), ktoré má prinášať človeku úžitok. Bayer pritom recipuje tiež Komenského názor o „nadprirodzenej ceste“ poznania, ktorou je zjavenie. V práci *Lux mentium* upozorňuje, že „poznanie – napokon – prichádza aj od samého Boha, a to buď vnútornou inšpiráciou, alebo vonkajším zjavením“.²⁴

Vari najintenzívnejšie reflexie Komenského pansofickej tvorby nachádzame v Bayerovej koncepcii tzv. „prírodnej filozofie“. Na ilustráciu uvedieme Komenského a Bayerove chápanie hmoty, ducha a svetla.

Hmota je – podľa Komenského – „podstata“ neživá, telesná, ťažká a temná. Duch je „podstata“ živá, jemná a zmyslami nepostihnuteľná. Svetlo je „podstata“ viditeľná, pohyblivá, prenikajúca hmotou a pripravujúca ju k prijatiu ducha. Osobitne interesantnou je Komenského explikácia pojmu „svetlo“, od ktorej sa odvodzuje celá jeho tzv. „svetelná metafyzika“. Komenský uvažuje o svetle vo viacerých sémantických dimenziách, pričom vychádza z predpokladu, že „Bůh dal světlu trojí sílu: 1. Šířit se kterýmkoli směrem a všechno osvětlovat. 2. Uvádět svým žářem a plamenem v pohyb hmotu. 3. Ohřívat a tím působit zřetlování a zjemňování hmoty ...Od světla pochází uspořádání a krása celého světa“.²⁵ Podobnú charakteristiku hmoty, ducha a svetla nachádzame aj u Bayera.

V práci *Ostium vel Atrium naturae* Bayer vychádza z prvej nestvorenej, avšak tvoriacej podstaty, ktorou je Boh. Produktom božej kreativity je súcno stvorené (stvorený svet), ktorého základnými princípmi sú *hmoia* (ako natura subiacens), *duch* (ako natura fabricans) a *svetlo* (ako natura ministrans).²⁶ Hmotu Bayer „definuje“ v dvoch významových rovinách: v rovine metafyzickej a v rovine fyzikálnej. V rovine metafyzickej ju označuje

pojmom „materia“. V rovine fyzikálnej ju vymedzuje termínom „massa“. Materiálnym princípom telesa je hmota chápaná ako „massa“. V práci *Ostium vel Atrium naturae* Bayer píše: „Massa est principium corporis materiale“. ²⁷ Ďalšími konštituujuúcimi princípmi telesa sú duch a svetlo.

Duch môže byť všeobecný (universalis) alebo zvláštny (particularis). Všeobecným duchom je Boh. Zvláštny duch je obsiahnutý v telese. Tento duch vytvára formu telesa.

Svetlo (lux) Bayer chápe – v nadväznosti na Komenského – ako „sprostredkovateľa“ medzi hmotou a duchom. „Lux est substantia inter massam et spiritum media“. ²⁸ Okrem termínu „lux“ pritom používa aj termín „lumen“, čím chcel pravdepodobne odlíšiť svetlo (lux) ako metafyzický faktor od svetla (lumen) ako fyzikálneho javu. Bayer je však v úsilí o postihnutie týchto významových dištinkcií zjavne nedôsledný, čo dokladá i skutočnosť, že termín „lux“ uplatňuje na viacerých miestach v obidvoch významoch. V konečnom dôsledku však rovnako ako Komenský uznáva, že svetlo má vplyv na ducha i hmotu, je pôvodcom pohybu, umožňuje vnímať farby, vnáša do sveta krásu, atď. ²⁹

Bayerove reflexie Bacona a Komenského svedčia o tom, že Bayer bol nielen poplatným, ale tiež samostatným mysliteľom, ktorý sa nebál opustiť autoritou „vyšliapané filozofické chodníčky“ a vydať sa aj vlastnou cestou filozofického hľadania. To, že aj na tejto ceste sa Bayer *opätovne* „stretával“ (be neraz až identifikoval) práve s Baconom a Komenským, nemusí byť chápané iba ako výraz jeho epigónstva, ale môže to byť prezentované aj ako Bayerova schopnosť zaradiť sa do – vskutku – európskeho intelektuálneho kontextu.

Zaujímavé reflexie európskej filozofie nachádzame tiež v tvorbe ďalšieho profesora prešovského evanjelického kolégia, ktorým bol Bayerov kolega – **I. Caban** (1638-1707). I. Caban je oprávnené považovaný za najvýznamnejšieho slovenského atomistu v 17. storočí. Patril tiež k aktívnym propagátorom formujúceho sa novovekého racionalizmu a empirizmu, čo dokladá aj jeho dvojjediný metodický postulát: pridržiavať sa rozumu a skúsenosť považovať za fundament filozofie. Atomizmus a empirizmus predstavujú leitmotív i jeho základného diela, ktorým je prírodno-filozofický spis „*Existentia atomorum*“ (1667).

Prvé (bezprostredné) kontakty s európskou filozofiou Caban zazname-

nal počas štúdia na univerzite vo Wittenbergu. Azda najvýraznejšie tu na neho vplýval profesor Ján Sperling, ktorý patrila k žiakom filozofujúceho fyzika Daniela Sennerta a ten – ako je známe – bol v Nemecku „obnoviteľom“ korpuskulárnej teórie hmoty. Caban sa so Sennertovou atomistickou koncepciou zoznámil „priamo“ cez jeho spis *Physica hypomnemata* (1636)³⁰ a sprostredkované cez prednášky J. Sperlinga, resp. jeho dielo *Institutiones physicae* (1653).

Zdá sa, že bol to naozaj práve Sperling, ktorý Cabanovi „otvoril“ cestu tak k „modernej“ fyzike, ako aj k nastupujúcej novovekej filozofii. Podobný názor zastáva tiež popredný znalec Cabanovej tvorby – Ján Mikleš, keď tvrdí, že „vo Wittenbergu Caban nebol vychovaný len v scholastickej filozofii, ale že práve tu mal vhodnú pôdu, na ktorej mohol nasýtiť aj svoj zmysel pre prejavy modernej vedy a filozofie“.³¹

Na univerzite vo Wittenbergu sa Caban zoznámil aj s tvorbou francúzskeho filozofa (atomistu) Pierra Gassendiho, ktorého práce *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri* (1647), *Syntagma philosophiae Epicuri* (1649) a *Syntagmata philosophicum* (1658) boli tu známe už počas Cabanovho pobytu.

Cabanove „interpretácie“ Gassendiho atomistickej koncepcie patria medzi najvýznamnejšie reflexie európskej filozofie na prešovskom kolégiu v 17. storočí. Napriek tomu, že Gassendi je v hlavnom Cabanovom spise (*Existentia atomorum*) citovaný priamo len štyrikrát (na stranách 2, 8, 37, 85), duch jeho atomistickej koncepcie sa – rovnako ako duch spisov Sennerta a Sperlinga – vinie celým týmto dielom. Caban sa identifikuje s Gassendiom už v základnom chápaní atómov ako „fyzických“ (a nie matematických) „bodov“. Rovnako ako Gassendi zastáva názor, že „z matematických princípov nemožno robiť závery vo fyzike“, že „veľkosť atómov je zmyslami nepostihnuteľná“, atď. V práci *Existentia atomorum* Caban napríklad konštatuje: „Pravdivé je to, čo hovorí Gassendi na jednom mieste – keby atómy boli matematické body a nemali by žiadnu veľkosť, nemohlo by sa z nich zložiť žiadne teleso“.³² Podobne sa odvoláva na Gassendiho aj pri obhajobe svojho tvrdenia, že „atóm je neviditeľný“. V tejto súvislosti píše: „Či možno, ako hovorí Gassendi, vidieť vietor, teplo, mráz, vôňu alebo telieska, ktoré toto prinášajú do našich zmyslov? Sú však tieto najdrobnejšie čiastočky skutočné časti zeme? Toto nikto

nepoprie. Jestvujú teda skutočné časti nejakého telesa, ktoré sú celkom nevnímateľné. Teda jestvujú atómy“.³³

Tu sa však žiada poznamenať, že takéto názory nachádzame aj u Sennerta, resp. Sperlinga, a preto by sa vplyv Gassendiho na Cabana nemal jednostranne preceňovať. Navyše, netreba strácať zo zreteľa skutočnosť, že Cabanova recepcia Gassendiho nebola mechanická a jednoznačná, že nie všetky Gassendiho názory Caban akceptoval, že boli aj také, ktoré odmietol, resp. zásadne modifikoval, atď. Dokladajú to napríklad jeho úvahy o prázdnom priestore, pri ktorých proti Gassendiho chápaniu vákua ako absolútneho prázdna, kladie svoje zdôrazňovanie relatívnosti prázdneho priestoru a podobne.³⁴

Cabanove reflexie Sennertových, Sperlingových a Gassendiho názorov sa napokon premietli aj do jeho verejnej polemiky s ďalším profesorom filozofie na evanjelickom kolégiu v Prešove, ktorým bol **Eliáš Ladiver** (1633–1686).

Do intenzívneho kontaktu s filozofiou sa Ladiver už počas študijných pobytov na nemeckých univerzitách v Erfurte a Wittenbergu. Tu si osvojil aj scholastický spôsob filozofovania, ktorým sa prezentovali jeho tamjší učitelia Scharff, Calow, Meissner a ďalší. Na evanjelické kolégium v Prešove nastúpil r. 1668. Znáмым a uznávaným sa stal nielen pre svoje precízne prednášky z logiky, ale tiež pre svoj celkovo ústretový prístup (k žiakom), ktorý vraj v rovnakej miere implikoval „rozumnú“ náročnosť i dôveru. Ako profesor filozofie a teológie pôsobil vo štvrtej triede (t.j. „classis logicorum“), kde realizoval kurzy prednášok: „Peripathetica logica“, „Philosophia practica“ a „Theologia polemica“.

Z rozsiahlej tvorby E. Ladivera máme dnes k dispozícii iba jej torzo, lebo väčšina jeho prác sa z rôznych dôvodov nezachovala. Žiaľ nezachovali sa ani jeho fundamentálne filozofické práce *De atomis contra Zabanium* (1671) a *Summa metaphysicae Aristotelicae*, ktorá podľa svedectva starších bádateľov (S.Š. Osuský, J. Červenka a ďalší) vyšla ako učebnica metafyziky v Košiciach r. 1685. V tejto súvislosti sa žiada pripomenúť, že aj to málo, čo sa zachovalo, jestvuje buď vo forme ťažko dostupných rukopisov, alebo len v podobe ojedinelých exemplárov nachádzajúcich sa mimo územia Slovenska. Takto je napríklad „k dispozícii“ aj vyše 600 stranová Ladiverova učebnica logiky (*Summulae logicae in quibus ratio argumen-*

tandi delineatur et exprimitur ac ad controversias dialecticas disponitur, 1671), ktorej jediný – nám známy – exemplár je archivovaný v muzeálnej knižnici v Budapešti a jeho kópia sa stala súčasťou knižného fondu katedry filozofie FF PU v Prešove. Podobným spôsobom sa „zachránilo“ tiež súborné vydanie troch Ladiverových dišput (*Summa controversiarum metaphysicarum*), ako aj kratší spis *Summulae pneumaticae*, ktorý S.Š. Osuský charakterizoval ako „špecifický nástin celej dobovej duchovedy“.³⁵

Väčšina bádateľov sa zhoduje v názore, že najvýznamnejšou súčasťou Ladiverovej tvorby je jeho „Logika“, ktorá má nielen scholasticko-aristoteliskú štruktúru, ale tiež tomu zodpovedajúce obsahové zameranie (skúmanie základných kategórií, zákonitostí správneho usudzovania, pravdivostnej hodnoty jednotlivých výrokov, atď.). J. Červenka tvrdí, že „jej najbližším prameňom bola logika wittenberského profesora J. Scharffa («*Manuale logicum*») ...doplnená logikou Conrada Danhauera z r. 1630“, čo podľa Červenku dokladajú aj „rukopisy Ladiverových prednášok z logiky »*Adnotationes in logicam Conradi Danhaveria*“.³⁶

Do povedomia filozofickej verejnosti – grupujúcej sa okolo evanjelického kolégia v Prešove – sa Ladiver však nedostal len svojou „Logikou“. Znáмым sa stal už pred vydaním spisu *Summulae logicae* ...a to vďaka sporu, ktorý viedol s prešovským atomistom Izákom Cabanom.

Predmetom sporu Ladivera s Cabanom bola problematika existencie (a vôbec chápania) atómov. Ladiverove výhrady voči Cabanovmu atomizmu možno zhrnúť do týchto troch argumentov: 1. ak je atóm Cabanom chápaný ako „fyzický bod“, resp. „hmotný princíp prírodného telesa“ (*atomus principium corporis naturalis materiale est*) mal by byť podľa Ladivera zmyslovo vnímateľný. Ak však podľa Cabana atómy, pre svoju „nepatrnosť“ unikajú nášmu zraku (sú zmyslovo nevnímateľné), tak Ladiver túto problematiku uzatvára tvrdením, že atómy možno chápať len ako „matematické body“, resp. ideálne entity, 2. ak sú atómy – podľa Cabana – nedeliteľné, nemôžu sa podľa Ladivera spájať, a tak nemôžu ani vytvárať jednotu, ani skladať celky, 3. ak existencia atómov predpokladá – podľa Cabana – prázdny priestor, avšak tento ani podľa Tomáša Akvinského, ani podľa Aristotela neexistuje, robí z toho Ladiver záver, že neexistujú, resp. nemôžu existovať ani atómy.³⁷

J. Mikleš prirovnáva spor Ladivera s Cabanom k sporu Descarta

s Gassendim. V tejto súvislosti píše: „Predstavme si Descarta a nášho Ladivera na jednej strane, Gassendiho a Cabana na druhej strane. Všetci majú vojsť do Platónovej Akadémie. Zatiaľ, čo Descartes a Ladiver spokojne vošli, Caban a Gassendi debatujú pred vchodom o správnosti nápisu: NIKTO, KTO SA NEVYZNÁŠ V GEOMETRII, NEVSTUPUJ!“³⁸

Polemika Ladivera s Cabanom ilustruje – okrem iného – skutočnosť, že reflexie európskej filozofie na prešovskom kolégiu v 17. storočí neboli homogénne. Zatiaľ, čo Bayer i Caban mali pre viaceré iniciatívy novovekej filozofie zjavné pochopenie, Ladiver bol už vo svojej dobe charakterizovaný ako ortodoxný evanjelicko-scholastický odporca a kritik. Na prešovskom kolégiu sa v 17. storočí prezentovali tri relatívne samostatné filozofické koncepcie: Bayerov baconizmus, Cabanov atomizmus a Ladiverov protestantský aristotelizmus. Zatiaľ čo slovenský baconizmus a atomizmus inklinovali k tradíciám nominalistického spôsobu filozofovania, protestantský aristotelizmus Ladivera sa vcelku jednoznačne identifikoval s pozíciou stredovekého realizmu. Rozdielne reflexie a recepcie európskej filozofie vyvolávali na prešovskom kolégiu v 17. storočí kontinuálne napätie a ideové spory. Ak je však filozofia už svojou povahou dialogická – a ona takou je – implikuje nielen určité názorové napätie, ale aj trvalo aktuálnu možnosť ideových sporov. Napokon! Iba v dialógu, ktorý nevyhlučuje spor, si filozofia uvedomuje tak interpretačnú otvorenosť svojho zmyslu, ako aj potrebu permanentnej sebareflexie.

Od konca 17. až do tridsiatych rokov 18. storočia sa vo výučbe filozofie na evanjelickom kolégiu v Prešove výraznejšie angažoval iba Ladiverov mladší kolega **Ján Schwartz** (1641–1728).

Štúdium filozofie Schwartz absolvoval na univerzite v Tübingene, kde v roku 1675 obhájil aj „doktorskú prácu“ s názvom *De universalibus*. Na prešovské kolégium bol povolaný roku 1682. Pôsobil tu nielen ako profesor logiky, filozofie a teológie, ale po smrti Ladivera (r. 1686) aj ako jeho rektor.

Už pred príchodom do Prešova napísal učebnicu logiky *Breviarum logicum* (1670), na ktorú neskôr nadviazal jeho levočský spis *Logica per tres mentis operationes* (1683).

Počas pôsobenia na evanjelickom kolégiu v Prešove sa venoval jednak filozoficko-teologickým dišputám a jednak literárno-dramatickej tvorbe.

(V interpretačnej literatúre sa uvádza najmä jeho divadelná hra „*Hellena Menelao reddita, sive Hungaria Regi suo post felicem e jugo Peridis Ottomanici liberationem communi orbis christiani voto restituta*“, pre ktorej protihabsburský obsah sa v roku 1687 dostal až do väzenia.³⁹

J. Červenka zdôrazňuje, že z hľadiska filozofovania, resp. filozofie bol Schwartz na prešovskom kolégiu „verným pokračovateľom Ladiverovým“, lebo rovnako ako on „vyznačoval sa nedôverou k novým myšlienkovým smerom a nekompromisným scholasticko-teologickým stanoviskom“. ⁴⁰ Dokladá to aj „jeho“ dišputa *Pomum Eridos, sive veritas logica per tres mentis operationes exposita et examinata philosophiae hodiernae dubitativae ex parte Cartesianae opposita*, ktorá – ako to vyplýva už z jej názvu – bola jednoznačne namierená proti – vtedy – „súčasnnej“ (*hodiernae*) a „skeptickej“ (*dubitativae*) filozofii Descarta.

Obdobie, keď sa profesori kolégia snažili prezentovať, resp. angažovať v duchu dobovo vrcholných koncepcií európskej filozofie je v prípade J. Schwartzu už definitívne minulosťou. Pre Schwartzu nie je aktuálnym ani Bacon, ani Descartes, ani Leibniz. Jedinou autoritou pre neho je stredoveký realizmus a Lutherom, resp. Melanchtonom reinterprétovaná Biblia. Obrat v tomto zameraní filozofovania a filozofie na evanjelickom kolégiu v Prešove nastáva až po roku 1770, kedy bol za rektora menovaný **Ján Karlovský** (1721–1794).

J. Karlovský bol stúpencom a propagátorom filozofie Ch. Wolffa (1679–1754), s ktorou sa oboznámil počas svojich štúdií na univerzitách v Halle a Göttingene. Vzhľadom na skutočnosť, že Wolff bol vo viacerých súvislostiach inšpirovaný názormi svojho učiteľa G. W. Leibniza (1646 až 1716), možno predpokladať, že Karlovský sa cez filozofiu Ch. Wolffa dostal do kontaktu aj s monadológiou G.W. Leibniza.

J. Karlovský nadväzuje predovšetkým na Wolffovu deistickú ontológiu a osvietencky fundovanú etiku. Dokladajú to aj jeho najvýznamnejšie rukopisné práce *Metaphysica* a *Philosophia moralis seu Ethica*.

Spis *Metafyzika* je tématicky štrukturovaný na štyri základné časti: ontológiu, kozmológiu, psychológiu a prirodzenú teológiu. Všetky tieto časti Karlovského metafyziky sú detailne analyzované v priekopníckej práci T. Münza – *Filozofia slovenského osvietenstva* (Bratislava 1961). T. Münz tu napríklad poznamenáva, že Karlovského *Metafyzika* je len

„krátkym výřahom“ zo šesťzväzkového Wolffovho diela: *Philosophia prima sive ontologia*, *Cosmologia generalis*, *Psychologia empirica*, *Psychologia rationalis*, *Theologia naturalis*. Z Münzovej interpretácie ďalej vyplýva, že ontológia je – podľa Karlovského – náukou o bytí vo všeobecnosti. Skúma príčiny, princípy, atribúty a módy všetkého jestvujúceho. Pravdepodobne najtesnejší vzťah má ontológia s kozmológiou, ktorú Karlovský chápe ako náuku o vesmíre, resp. svete. Svet sa podľa tejto náuky „skladá“ z vecí, ktoré jestvujú v priestore a čase. Veci sú obdarené silou, čiže zotrvačnosťou a hybnosťou. Povaha vecí sa nemení. Svet sa podobá „stroju“. Je taký ako „hodiny“. Svet je len jeden a keďže je produktom Božej kreativity je dokonalý, lebo produktom toho, čo je „Dokonalé“ nemôže byť to, čo je nedokonalé. Vzhľadom na to, že svet bol „stvorený“ nemôže byť večný. Tieto Karlovského názory Münz charakterizuje ako „kompromis medzi učením modernej fyziky, ktorá mala tendenciu vykladať prírodné javy len z prírody samej a obmedziť zásahy nadprirodzena do nej na minimum a medzi tradičným kresťanským názorom o stvorení sveta z ničoho a o správe boha nad ním. Vcelku však v tomto obraze sveta víťazí fyzika ...lebo ...ako hovorí Karlovský, boh od stvorenia svetu nič nepridal ani neubral a svet beží od počiatku podľa zákonov stanovených jeho nemennou vôľou“.⁴¹

Väčšina bádateľov (napríklad T. Münz, S.Š. Osuský, J. Červenka a ďalší) poukazuje na to, že vplyv Wolffa sa výrazne prejavil aj v Karlovského *Filozofii mravnosti čiže Etike*.

Etika je podľa Karlovského „praktickou vedou, ktorá učí ako môže človek – obdarený rozumom a slobodnou vôľou – dosiahnuť najvyššie pozemské dobro. Kritériom, resp. mierou dobrého a zlého je „prírodný zákon“ zhodujúci sa s božou vôľou. „Prírodný zákon“ je poznateľný rozumom. Dobré je to, čo je pravdivé, a tak mravnosť je u Karlovského podmienená gnozeologicky. Upozorňuje na to aj T. Münz, keď uvedené (Karlovského) stanovisko komentuje slovami: „Cieľ mravnosti sa dosahuje v oblasti gnozeologickej, no na druhej strane pravdu treba poznávať z mravných dôvodov. Rozum je najvyšší ľudská poznávací schopnosť. On diriguje vôľu a cit, lebo on určuje, čo je dobré a zlé“.⁴²

Dobro môže byť osobné, všeobecné alebo náboženské. Náboženské dobro predpokladá kult boha a správanie sa v duchu tohto kultu. (Boha

treba uctievať, milovať, poznávať a podobne). Osobné dobro predpokladá realizáciu zásady: *Poznaj seba samého!* Výsledkom uvedeného poznania je potreba starostlivosti o telo i dušu. Cesta k šťastiu vedie cez nepretržité duchovné (t.j. predovšetkým intelektuálne) zdokonaľovanie. S. Š. Osuský v tejto súvislosti poznamenáva, že Karlovského etika jednoznačne „prízvu-kuje primát intelektu a jeho cností“. ⁴³

Koncepciou etiky, implikujúcou motívy permanentného intelektuálneho a mravného pokroku ľudského rodu sa J. Karlovský zaradil k prvým predstaviteľom školskej osvietenskej filozofie u nás. V tomto duchu, resp. smere sa na evanjelickom kolégiu v Prešove angažoval, či skôr prezentoval aj jeho syn **Žigmund Karlovský** (1772–1821).

S dobovou filozofiou sa Žigmund Karlovský oboznámil počas štúdia v Tübingene. Poznal už nielen učenie Wolffa, ale tiež tvorbu I. Kanta (1724–1804) a veľmi dobre sa orientoval aj vo filozofii Descarta. Zaujímavé reflexie Kantovej a Descartovej filozofie nachádzame najmä v Karlovského práci *Logika*, ktorá vyšla v Košiciach r. 1815.

Uvedený spis sa skladá z takmer sto stránkového úvodu a štyroch základných kapitol. Úvod je venovaný dejinám logiky. V prvej kapitole sa analyzuje problém pravdy a jej kritérií. Druhá kapitola reflektuje činnosť intelektu na úrovni „tvorby“ pojmov, formulovania súdov, úsudkov a pod. Tretia kapitola vypovedá o cestách k pravému poznaniu, pričom zahŕňa aj problematiku omylov, sofizmov, atď. Posledná kapitola je zameraná na aplikáciu poznania v „praktickom“ živote človeka.

Podobne ako Kant vychádza aj Karlovský z predpokladu, že základným zdrojom nášho poznania je skúsenosť. V analyzovanej práci *Logika* (konkrétne v jej § 122) to vyjadril slovami: „Skúsenosť je základ všetkého ľudského poznania, prvá osnova, odkiaľ sa musí začínať tkanina. Lebo rozum nemôže uviesť formu, keby nebola pohotovo látka. Túto však poskytujú predovšetkým zmysly, potom ju predstava reprodukuje. Čo možno vybrať z pamäti, ak sa tam prv nevložilo? Či vnútorný zmysel neodhaľuje samotné tie formy, ktoré sú vštepené hlboko do nášho ducha? Kto nezískal nijaké skúsenosti, nemohol by pochopiť ani abstraktné veci“. ⁴⁴ Pre porovnanie pripomíname, že Kant v *Úvode ku Kritike čistého rozumu* napísal: „Vôbec nemožno pochybovať o tom, že celé naše poznanie sa začína skúsenosťou. Lebo, čo by malo zaktivizovať poznávaciu schopnosť, ak nie predmety

pôsobiace na naše zmysly a samy sčasti vyvolávajúce predstavy, sčasti nabádajúce našu umovú činnosť, aby predstavy porovnávala, spájala alebo rozdeľovala a tak spracovala surovú látku zmyslových dojmov na poznanie predmetov, čo nazývame skúsenosťou?“⁴⁵

Napriek tomu, že „vodcom“, resp. „usmerňovateľom“ skúsenosti je – podľa Karlovského – rozum, neznamená to, že rozum je jedinou, samostatnou a sebestačnou kognitívnou mohúcnosťou človeka. Už z vyššie citovaného § 122 vyplýva, že významnú úlohu v Karlovského gnozeológii „hrajú“ tiež zmysly a city.

Na rozdiel od Descarta, ktorý sa nazdával, že „zmysly nás občas klamú“,⁴⁶ Karlovský je presvedčený, že *zmysly nás neklamú*, lebo „formy vtlačané do našich tiel, ktorých predstavy boli v nás vyvolané prostredníctvom zmyslov, sú také, aké tkvejú v samotných veciach ...a hoci nemôžeme dosiahnuť až matematickú evidenciu o tom, čo zmysly bezpečne vypovedajú o mlčanlivej prírode ...treba zotrvať vo viere, že ...predstavy poskytuté zmyslami nie sú klamlivé, t.j. prázdne ilúzie“.⁴⁷

K pravdivému poznaniu nás však podľa Karlovského neprivedie ani tzv. „osihtený senzualizmus“, ani – rovnako neprípustný – „diktátorský dogmatizmus“. Cesta k pravde, t.j. kritický postup inšpirovaný descartovskou metodickou skepsou. „Robme to – píše Ž. Karlovský – čo odporúčal René Descartes: začnime kedykoľvek pochybovať o všetkom našom poznaní, skúmajme, či to, čo považujeme za mylné, nemôže byť pravdivé a či nemôže byť mylné to, o čom sme boli presvedčení, že je pravdivé. Preskúmajme pôvod nášho vedenia, zvažujme argumenty, ktoré sa môžu vyskytnúť na oboch stranách. Robme to však s nepredpojatým duchom, nekloniac sa na žiadnu stranu, kým sa na jednu z nich neprikloní váha dôvodov“.⁴⁸

Pravdivé poznanie je to, ktorého výsledok sa zhoduje s poznávanou skutočnosťou. (Je to zhoda myšlienky o veci s poznávanou vecou). Pravdivé poznanie má však – podľa Karlovského – vždy len relatívny charakter, lebo „je pochabosťou hľadať takú doktrínu, ktorou by sa uchvátil a zničil každú inú doktrínu“.⁴⁹

Vzťah Ž. Karlovského k Descartovi a Kantovi nebol teda ani (len) epigonský, ani jednostranne kritický. Bol ambivalentný, t.j. zahrňujúci súčasne obidve prístupové roviny. Niektoré Descartove a Kantove iniciatívy (napríklad metodickú skepsu, postulovanie empiricky-kritického myslenia,

atď.) Karlovský akceptoval. Iné (napríklad descartovský aj kantovský apriorizmus) jednoznačne odmietal.

Európsky kontext filozofovania na evanjelickom kolégiu v Prešove rozvíjal a prehľboval aj bezprostredný nástupca Ž. Karlovského, ktorým bol **Michal Greguš** (1793-1838).

Ako profesor pôsobil na kolégiu od roku 1817 do roku 1832, pričom v rokoch 1831)32 zastával aj funkciu jeho riaditeľa. Okrem filozofie prednášal tiež históriu, matematiku a fyziku.

Profesionálne filozofické vzdelanie nadobudol na univerzitách v Tübingene, Göttingene a Heidelbergu. Tu sa zoznámil s názormi J. F. Friesa, K. L. Reinholda, J. W. Goetheho, F. Schillera, J. G. Fichteho, F. Bouterweka a ďalších nemeckých autorov.

Pravdepodobne najvýraznejší vplyv mal na mladého Greguša jeho göttingenský profesor F. Bouterwek, ktorý mu sprostredkoval nielen vlastnú koncepciu estetiky, ale tiež „prehodnotenú filozofiu I. Kanta. Dekladajú to najmä Gregušove práce *Rukoväť estetiky* (Compendium Aesthetice), *Logika* a *Metafyzika*, v ktorých evidentne reflektuje tak Kantov spis *Kritik der Urteilstkraft* (1790), ako aj Bouterwekove dielo s názvom *Aesthetik* (1806).

Estetiku Greguš definuje ako „vedu o krásne (Schönheitslehre)“.⁵⁰ Estetika ako veda pritom stojí aj padá s ideou krásy, lebo práve táto idea predstavuje hlavný predmet jej skúmania. Ak estetika rezignuje na vysvetlenie tejto idey, stráca – podľa Greguša – akúkoľvek možnosť, aby bola zaradená k vedám. Úlohou estetiky ako vedy je „ukázať znaky a kritéria krásna v prírode i v umení, odôvodniť, prečo krásne predmety vyvolávajú pôžitok a konečne ustáliť zákony estetického súdu, ktorý sa volá vkus“.⁵¹

Keďže estetika je filozoficky schopná vysvetliť tiež ideu absolútnej krásy, môže byť podľa Greguša považovaná aj za filozofickú disciplínu, resp. vedu, ktorá je „blízko príbuzná filozofii“.⁵³

Estetiku ako vedu Greguš delí na *všeobecnú* („aesthetica generalis“) a *špeciálnu* („aesthetica specialis“). Všeobecná estetika má vykladať znaky krásna vo všetkých predmetoch. Špeciálna estetika skúma tieto znaky v prípade konkrétnych, t.j. určitých produktov umenia.

Schopnosť pociťovať krásno je človeku – podľa Greguša – vrodená. Pociť krásna vychádza z uvedomenia si nedeliteľnej ľudskej prirodzenosti.

Je zameraný na ideu dokonalosti a je príbuzný pocitom pravdy, dobra a božstva. „Krásno – píše Greguš – je výraz (Ausdruck) nekonečna v konečnom, prenesenom k subjektu tak, aby bolo bezprostredne vzbudené vedomím našej dokonalosti a harmonickej súčinnosti duševných, zmyslových a rozumových síl. Čokoľvek teda vzbudzuje takéto vedomie a ideu nekonečna, to nazývame krásnym, a samotný pocit pôžitku sa z toho hľadiska môže nazvať krásnym alebo estetickým“.⁵⁴

Krása je vonkajšia alebo vnútorná. Vonkajšia sa prejavuje prostredníctvom formy. Vnútorná predpokladá jednotu formy a obsahu. „Tí, ktorí hľadajú prameň estetického pôžitku, sprevádzajúceho poznávanie krásnych predmetov, vo forme, sú formalisti. Tí, ktorí ho však hľadajú v dokonalosti oných predmetov, volajú sa realisti. Je isté, že pre nás neexistuje nijaké iné krásno mimo vzťahu predmetov k nášmu duchu schopnému estetického citu“.⁵⁵ Pre porovnanie pripomíname, že už Kant poukázal na možnosť „dvojakého“ chápania krásy, t.j. *formálneho* a *obsahového*, že už on uvažoval o dvoch podobách krásy (*slobodnej* a *závislej*) a napokon, že už on dospel ku konštatácii, že „estetický cit ...nemôže vyjadrovať nič iné než súlad objektu s poznávajúcimi schopnosťami, ktoré vystupujú v reflektujúcej súdnosti“.⁵⁶

Odhladiac od Gregušovej poplatnosti Kantovi, resp. Bouterwekovi faktom zostáva, že publikovanie jeho Rukoväte estetiky bolo na Slovensku v prvej tretine 19. storočia nepochybne edičným činom, ktorý – okrem iného – ilustroval tiež skutočnosť, že profesori prešovského evanjelického kolégia nestratili kontakt so západoeurópskym filozofickým myslením ani v tomto období.

O ďalšie produktívne kontakty s európskou filozofiou sa na kolégiu pričínul **Andrej Vandrák** (1807–1884).

Bránu do filozofie mu otvárali už jeho prešovskí učitelia Michal Greguš a Žigmund Karlovský. Po absolvovaní kolégia pokračoval v štúdiu na univerzitách v Jene, Halle, Göttingene a Tübingene. Tu sa zoznámil s filozofickým učením J. F. Friesa, G. E. Schulza, W. T. Kruga a ďalších nemeckých autorov.

Najvýraznejším spôsobom ho oslovil jeho jenský profesor J. F. Fries. Možno predpokladať, že Vandrák poznal Friesove práce: *Handbuch der praktischen Philosophie oder philosophischen Zwecklehre* (heidelberg 1818),

System der Logik (Heidelberg 1837), *Handbuch der psychischen Anthropologie* (Jena 1837) a *Religionsphilosophie und Weltweislehre* (Heidelberg 1832). Prostredníctvom Friesa (a jeho tvorby) sa Vandrák dostal do kontaktu aj s filozofiou I. Kanta.

Ako profesor sa na evanjelickom kolégiu v Prešove prezentoval hneď od svojho nástupu r. 1833, nielen nezvyčajne vysokým pedagogickým úväzkom, ale aj jeho netradične heterogénnou skladbou. J. Červenka uvádza, že „Vandrák tu prednášal logiku, psychológiu, metafyziku, estetiku, etiku, latinčinu, maďarčinu, matematiku a fyziku“.⁵⁷

V roku 1842 bol Vandrák zvolený za rektora kolégia a r. 1858 mu jenská univerzita udelila titul: doktor filozofie, honoris causa.

Tvorba A. Vandráka mala polytematický charakter. Písal a publikoval práce z oblasti psychológie, logiky, etiky, estetiky atď. K jeho najvýznamnejším dielam patria: *Enchiridion anthropologiae psychicae – Leikileges embertan, vagyis psychicai anthropologia* (...)

A philosophiai ethika elemi (Elementy filozofickej etiky, Levoča 1842), *Lelektan. A bölcsészettanulo ifjúság számára* (Psychológia. Pre mládež študujúcu filozofiu, Levoča 1842), *Tiszta logika felgymnasiumi tanulok számára* (Čistá logika pre študentov vyššieho gymnázia, Prešov 1861) a *Bölcsészeti erkölcsstan iskolai kézikönyv alakjában* (Filozofická etika v podobe školskej príručky, Prešov 1865).

Uvedené Vandrákove práce detailne analyzuje a interpretuje O. Mészáros v priekopníckej monografii: *Vandrák András filozófiai rendszere*. Bratislava, Madách 1980.⁵⁸

O. Mészáros upozorňuje, že A. Vandrák, napriek poplatnosti dobovým nemeckým autorom, nedelí filozofiu – v ich duchu – na *teoretickú* a *praktickú*, ale odporúča ju členiť na *filozofiu príčin* a *filozofiu cieľov*, lebo „hlavná otázka filozofie má – podľa neho – dve stránky: pochopenie bytia a hodnoty vecí“.⁵⁹ V úvode k práci *Elementy filozofickej etiky*, konkrétne v § 2, ktorý má názov *Časti filozofie*, Vandrák reflektuje túto problematiku slovami: „keď už musíme nazvať jednotlivé časti filozofie, najvhodnejšie bude ak ich pomenujeme podľa predmetu skúmania ...teda tradičné prívlastky, t.j. teoretická a praktická filozofia, môžeme nahradiť termínmi filozofia príčin a filozofia cieľov, lebo prvá sa zaoberá poznávaním súvislosti účinkovej (nexus effectivus) a druhá sa orientuje na pochopenie s

úvislosti účelovej (*nexus finalis*)“.⁶⁰ *Filozofiu príčin* reprezentuje – podľa Vandráka – tradičná metafyzika. *Filozofiu cieľov* sa primárne orientuje na „vlastný“ (samotný) svet človeka, skúma ľudské vedomie, poznanie, prežívanie i konanie, a preto zahŕňa nielen psychológiu a logiku, ale tiež estetiku a etiku.

Psychológiu Vandrák chápe ako súčasť antropológie. Delí ju na *čistú* (*psychologia pura*) a *relatívnu* (*psychologia relativa*). *Čistá psychológia* skúma duševné dianie „osebe“, t.j. bez vzťahu k telu. *Relatívna psychológia* analyzuje vzťahy duše a tela. *Čistá psychológia* je koncepciou abstraktnou, pretože v skutočnosti, resp. na úrovni reálneho ľudského života, tvorí duša s telom „neoddeliteľnú“ jednotu. Duša nie je schopná prejaviť sa bez tela a telo je bez duše „mŕtve“. Napriek tomu, však dominantné postavenie v uvedenej jednote prináleží duši, či duševnej činnosti, lebo práve ona je (pre človeka) „zdrojom sily a života“. Duša implikuje tri ľudské dispozície: 1. kognitívnu, 2. emocionálnu, 3. vôľovú. Prvá (dispozícia) je určujúcou z hľadiska gnozeológie, druhá je relevantnou vo vzťahu k estetike a tretia je fundamentálnym pilierom etiky. Vandrákova psychológia teda obsahuje: analýzu procesu poznania, náuku o citoch a tzv. „psychológiu vôle“.⁶¹

Z Vandrákovej analýzy procesu poznania vyplýva, že schopnosť poznávania – ako jedna z dominantných duchovných aktivít človeka – má sčasti bezprostredný a sčasti sprostredkovaný charakter. Na poznaní, resp. poznávaní participuje: bezprostredné pociťovanie, sprostredkované pociťovanie, tušenie a myslenie. Osobitnú pozornosť Vandrák venuje otázkam tvorby pojmov a vôbec problematike miesta a význam jazyka v procese poznania. Uvedenú problematiku implikuje najmä jeho logika, ktorá je prezentovaná ako náuka o pravidlách myslenia. Vandrák logiku delí na *analytickú*, t.j. abstraktnú a *syntetickú*, čiže konkrétnu. Zjavne sa pritom inšpiruje Kantom, ktorý vraj ako prvý našiel aj v logike „strednú cestu medzi anglickým empirizmom a kontinentálnym racionalizmom“.⁶²

Rovnako ako logika je autonómnou disciplínou – podľa Vandráka – aj estetika. Predmetom jej záujmu je krása, ku ktorej človek dospieva (a ktorú si osvojuje) prostredníctvom tzv. „estetického inštinktu“. Krása, resp. *krásno* Vandrák definuje ako to, čo sa páči osebe, pričom upozorňuje, že to, čo sa páči „nie je matéria lež forma“.⁶³ Napriek tomu však, krásno nie je –

podľa Vandráka – len záležitosťou formy, ako to konštatuje napríklad Hegel.⁶⁴ Krásno je produktom špecifickej jednoty látky a formy. Dokladá to aj „najvyššie“ krásno, ktorým je „krásny“ ľudský život a ten – ako sme už uviedli – implikuje látku (telo) i formu (dušu) v neoddeliteľnej jednote. Táto jednota sa napokon premietla aj do Vandrákovej etickej koncepcie.

Vandrákova etika je obsiahnutá v jeho levočskom spise *A philosophiai ethika elemi* (Elementy filozofickej etiky). Uvedený spis sa skladá z 2 častí, 8 dielov a 76 paragrafov. prvých šesť paragrafov je venovaných vymedzením resp. definovaniu pojmov *filozofia* a *etika*. V § 5 vandrák definuje etiku slovami: „Etika, teda veda o mravnosti, alebo filozofia mravov, nie je len tlmočníkom tomu mravnému zákonu, vštepenému do našej hrude, ktorý prikazuje, čo máme nevyhnutne konať, ale je to veda vedúca k múdreému životu, alebo k takej životnej múdrosti, ktorá poznajúc povahu ľudskej duše (jej schopnosti a ciele jej snažení) pretvára slobodu človeka na cnosť ...Etika, čerpaná z týchto prameňov a snažiaca sa o tieto ciele, môže byť označená za vychovávajúcu k životu“.⁶⁵

Etika ako veda zahŕňa tri parciálne filozoficko-etické koncepcie: 1. koncepciu „všeobecnej etiky“, 2. náuku o cnostiach, 3. koncepciu filozofie práva, resp. koncepciu „filozofickej právnej vedy“.

Východiskom koncepcie všeobecnej etiky je učenie o inštinktoch, osobitne „štúdium citového inštinktu“, ktoré je obsiahnuté v § 9. Od tejto problematiky Vandrák odvíja nielen motívy vzťahu rozumu a citovosti, ale tiež potrebu filozoficko-etickej reflexie fenoménu povinnosti, lásky a pod. (§ 13, § 14).

Náuku o cnostiach Vandrák prezentuje v časti nazvanej „Ideály psychológie cnosti“ (§ 39 až § 54). Na samostatnej úrovni analyzuje otázky pravdivosti, vernosti, formovania citu pre česť, úprimnosti, priamosti, dobrosrdečnosti, dobroprajnosti, vďačnosti, atď.

Predpokladom všetkých týchto cností je – podľa Vandráka – človeku imanentná dispozícia *konať morálne*. Uvedená dispozícia je koherentná s pôvodnými ľudskými inštinktnými, ktorých súčasťou je aj tzv. „morálny inštinkt“. Dobré je to, čo je v súlade s morálnym inštinktom (§ 16).

Zmysel a cieľ etiky možno stručne zhodnotiť, resp. vymedziť týmito Vandrákovými slovami: „osvietenie mysle, posvätenie slobodnej vôle a odtiaľto pre človeka pochádzajúce hlavné dobro, t.j. duševný pokoj,

alebo vnútorný mier, to je to, čo od tejto časti filozofie (teda etiky) požadujeme a čakáme“.⁶⁶

Niet pochýb o tom, že Vandrák bol pri koncipovaní svojej etiky ovplyvnený predovšetkým Kantom a Friesom. Plne akceptuje ich stanoviská, z ktorých vyplýva, že podmienkou mravného zákona (resp. morálky vôbec) je *sloboda*, že najvyšším princípom mravnosti je *autonómia vôle*, že mravnosť je nevyhnutne *rozumná*, že dobro alebo zlo sa vzťahuje na konanie, atď.⁶⁷ Sú však aj témy, ktoré Vandrák reflektuje zjavne iným spôsobom než Kant. Týka sa to napríklad chápania platnosti morálneho zákona, vzťahov morálneho zákona a náboženstva, atď. Proti kantovskej všeobecnosti, resp. všeobecnej záväznosti mravných príkazov kladie Vandrák jedinečnosť vzťahovania sa človeka k životu i svetu. Proti zdôrazňovaniu autonómnosti morálneho zákona vo vzťahu k náboženstvu kladie Vandrák požiadavku ich „zosúladiťelnosti“, ba až vzájomnej podmienenosti a podobne. V tomto kontexte je potrebné chápať aj poznámku J. Červenku, z ktorej vyplýva, že „hoci Vandrák stojí v etike pod vplyvom Kantovým, predsa ešte viac naňho pôsobí jeho jenský učiteľ Fries, ktorý sa snažil uviesť do súladu Kantovu etiku kategorického imperatívu so stanoviskom kresťanským“.⁶⁸

Dielo A. Vandráka, ktoré – podľa niektorých bádateľov – predstavuje špecifický *systém filozofie hodnôt*, patrí nepochybne k najväčším ozdobám filozofovania a filozofie na evanjelickom kolégiu v Prešove za celé obdobie jeho existencie. Po Vandrákovi, t.j. koncom 19. a začiatkom 20. storočia, sa o rozvoj filozofie na kolégiu v Prešove usilovali už len dvaja jeho významnejší profesori: **Eudovít Serédi** a **Matej Szlavik**.

E. Serédi pôsobil na evanjelickom kolégiu v Prešove ako profesor klasickej filológie a doktor filozofie od roku 1886 do roku 1894. S jeho menom je spätá prvá „programová“ propagácia pozitivizmu na Slovensku. Plne to dokladá najmä obsah jeho dizertačnej práce *Az ismeret eredetének kérdése a XVII. es XVIII. század filozófiai küzdelmeiben Kantig (...)*, ktorá bola publikovaná v Prešove r. 1889.

Leitmotívom tejto práce je problém poznania v dejinách filozofie od Aristotela po Kanta. Osobitnú pozornosť Serédi venuje gnozeologickým koncepciám Bacona, Descarta, Hobbesa, Spinozu, Locka, Berkeleyho, Huma, Leibniza a Kanta. Vyústením práce je analýza dobovo najnovších

teórií poznania, z ktorých za najprimeranejšiu a najspoľahlivejšiu považuje noetickú koncepciu pozitivizmu. V tejto súvislosti Serédi konštatuje: „pozitivizmus uznáva za predmet filozofie len to, čo je dané (a verifikovateľné) našou skúsenosťou ...Odmietá všetko, čo sa zakladá len na čistej špekulácii, lebo vždy keď sa ľudský duch pohyboval iba na tomto poli, dostával sa do zajatia chimier (ilúzií). Pozitivizmus je schopný rozptýliť omyly predošlých storočí a zároveň využiť všetko pozitívne k čomu ľudský duch dospel už v minulosti ...On jediný (t.j. pozitivizmus – pozn. R.D.) dokáže viesť ľudského ducha k novým, reálne dosiahnuteľným, úspechom“.⁶⁹

J. Červenka poukazuje aj na význam Serédiho špecifickej dejinno-filozofickej koncepcie (*A filozofia története*, Bratislava 1904),⁷⁰ ktorú však sformuloval a publikoval až po odchode z Prešova, a preto podľa nás už nepredstavuje organickú súčasť filozofovania a filozofie na evanjelickom kolégiu v Prešove. Za takúto súčasť možno považovať skôr Serédiho štúdie „*Thukydides történeti művenek jelleme s főbb elvei*“ a „*Thukydides élete és történeti műve*“, ktoré vyšli ešte počas jeho pobytu v Prešove a svedčia o tom, že Serédi dokázal uplatniť filozofický prístup, resp. filozofické hľadisko aj pri analýze, či spracovaní tém z oblasti histórie.

Matej Szilávik, rodák z Dobšinej, bol absolventom prešovského kolégia. Filozofiu a teológiu študoval na univerzite v Halle, ktorá mu udelila aj titul doktora filozofie. profesorom prešovského kolégia sa stal r. 1884. Okrem teologických disciplín tu prednášal tiež etiku a dejiny filozofie.

Filozofické zameranie jeho rozsiahlej tvorby ilustrujú: dvojdielne dejiny filozofie (*Bölcsészettörténete*, Prešov 1888), v nemčine publikovaná štúdia o dejinách literatúry a filozofie v Uhorsku (*Zur Geschichte der Litteratur der Philosophie in Ungarn*, r. 1895), psychologicko-etická publikácia *A férfi es női nem lélektani jellemzése*, Košice 1885 a ďalšie.

Väčšina bádateľov sa pri hodnotení filozofickej pozície M. Szilávika zhoduje v názore, že aj jeho možno označiť za prívrženca Kantovej filozofie. J. Červenka však upozorňuje, že napriek zjavnej poplatnosti Kantovej filozofii, Szilávik „ostáva predovšetkým teológom, lebo zdôrazňuje vždy hlavne stránku náboženskú a kresťanskú“.⁷¹ M. Szilávikom sa na kolégiu „uzatvára“ filozofovanie charakteristické pre celé obdobie 19. storočia.

Z načrtnutého vývinu filozofovania a filozofie na evanjelickom kolégiu v Prešove vyplýva, že od druhej polovice 17. do konca 19. storočia sa tu –

v rámci výučby filozofie – rozvíjali fakticky všetky základné filozofické disciplíny, t.j. ontológia, gnozeológia, logika, antropológia, etika, estetika a naznačené boli aj prvé koncepcie dejín filozofie.

Ontologická a gnozeologická problematika sa „programovo“ skúmala už v prvom období činnosti kolégia, t.j. v tvorbe J. Bayera, I. Cabana a E. Ladivera. Svedčí o tom tak Bayerova fyzika a reinterpretácia Baconovho učenia o idoloch ako aj Cabanov atomizmus a Ladiverov anti-atomizmus. Už v prvom období činnosti kolégia bolo pritom filozofovanie prešovských profesorov späté s vrcholnými koncepciami západoeurópskej filozofie.

S týmto trendom sa vo výučbe filozofie na kolégiu stretávame aj v 18. a 19. storočí. Na ilustráciu možno uviesť reflexie Descartovej a Kantovej gnozeológie v tvorbe Ž. Karlovského, recepcie Kantovej a Bouterwekovej estetickej koncepcie v diele M. Greguša, pokusy o modifikáciu Friesovej „praktickej filozofie“ do podoby „psychickej antropológie“ A. Vandráka, úsilie o propagáciu Comtovho pozitivizmu v práci Ľ. Serédiho, atď.

Filozofovanie na evanjelickom kolégiu v Prešove pritom rozhodne nemalo len epigónsky, či plagiátorský charakter. Faktom je, že prešovskí profesori filozofie kráčali v šľapajach svojich európskych učiteľov, resp. vzorov, to však neznamená, že sa v týchto šľapajach brodili so zatvorenými očami. Rešpektovali filozofické, či teologické authority, ale dokázali myslieť aj samostatne. V mnohom boli poplatní a neoriginálni, no neboli neproduktívni. Vyznačovali sa schopnosťou tvorivej reinterpretácie, modifikácie i aplikácie. Vytvorili špecifické varianty dobovo vrcholných koncepcií západoeurópskej filozofie. Na Slovensko „priniesli“ Melanchtona i Bacona, Komenského i Bouterweka, pričom tu spracovali (a vo väčšine prípadov aj publikovali) prvé – relatívne ucelené – koncepcie *logiky* (E. Ladiver), *filozofie mravnosti čiže etiky* (J. Karlovský), *estetiky* (M. Greguš), *psychológie*, resp. *psychickej antropológie* (A. Vandrák), *dejín filozofie* (M. Szlávik), atď.

Z tohto hľadiska možno spolu s J. Bodnárom konštatovať, že evanjelické kolégium v Prešove, či inak povedané „prešovská škola“, je v určitom zmysle „unikátnym zjavom v rozvoji filozofického myslenia na Slovensku“. ⁷² Ideové dedičstvo, ktoré nám kolégium zanechalo predstavuje trvale

dôstojnú súčasť duchovnej kultúry slovenského národa, lebo k najcennejším klenotom tohto dedičstva prináleží aj s odstupom času – existenčne nevyhnutné – „lux mentium“, t.j. svetlo myslenia.

POZNÁMKY

- ¹ Najvyššia trieda, ktorá mala tzv. „trojročný beh“, sa v duchu stredovekej tradície označovala najnižším číslom, t.j. ako prvá. Hlavnými predmetmi v nej boli teológia, filozofia a matematika. Bližšie pozri REZNÍK, J. – MATTHAEIDES, S.: Gymnaziológia. Dejiny gymnázií na Slovensku. Bratislava 1971, s. 396-397. porovnaj LUKÁČ E.: Školské poriadky na prešovskom kolégiu do roku 1711. In: Zborník, Eliáš Ladiver a Michal Greguš. osobnosti a ich dielo v obraze doby. Prešov 1995, s. 89-94.
- ² Bližšie pozri BAYER, J.: Školské pravidlá pre evanjelickú mládež a jej učiteľov. In: Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka. (Výber zostavila M. Novacká) Bratislava 1986, s. 421-422.
- ³ ČERVENKA, J.: Prešovské Evanjelické kolégium v dejinách filozofie. In: Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove. Prešov 1940, s. 101.
- ⁴ Bližšie pozri OSUSKÝ, S. Š.: úvod do filozofických štúdií našich dávnych predkov. In: Viera a veda, roč. I., 1930, č. 2, s. 82.
- ⁵ NOVACKÁ, M.: Veľká obnova vzdelanosti a kultúry z pera filozofa a pedagóga Jána Bayera. In: Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka. Bratislava 1986, s. 373. Porovnaj BILASOVÁ, V.: Michal Greguš a jeho filozofická reflexia doby. In: Zborník, Eliáš Ladiver a Michal Greguš. Osobnosti a ich dielo v obraze doby. Prešov 1995, s. 133-137.
- ⁶ Bližšie pozri BAYER, J.: Lux mentium (plný názov – Filum labyrinthi seu Lux aut Cynosura mentium universalis Autore Johanne Bayero) Cassoviae 1663, s. 108-116.
- ⁷ BACON, F.: Nové organon. Vydání II., Praha 1990, s. 39.
- ⁸ Na túto skutočnosť poukazujú aj M. Zůna a M. Sobotka, keď konštatujú, že „Bacon nepochopil matematický charakter novovekej prírodnej

- vedy, ktorá ruší staré chápanie matematiky ako (iba) pomocnej disciplíny fyzikálneho výkladu“. Zúna, M. – SOBOTKA, M.: Život a dílo Francise Bacona. In: Bacon, F.: Nové organon. Vydání II., Praha 1990, s. 23.
- ⁹ Bližšie pozri BAYER, J.: Školské pravidlá pre evanjelickú mládež a jej učiteľov. In: Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka. Bratislava 1986, s. 422–423.
- ¹⁰ Porovnaj BAYER, J.: *Lux mentium. Cassoviae* 1663, s. 291–301 a BACON, F.: Nové organon. Vydání II., Praha 1990, s. 56–57, 176–188.
- ¹¹ FELBER, S.: Ján Bayer, slovenský baconista XVII. storočia. Bratislava 1953, s. 93.
- ¹² Porovnaj BAYER, J.: *Lux mentium. Cassoviae* 1663, s. 140–243 a BACON, F.: Nové organon. Vydání II., Praha 1990, s. 59–88.
- ¹³ BAYER, J.: O príčinách toľkého nešťastia a takého dlhotrvajúceho a všeobecného súhlasu s omylom. In: Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka. Bratislava 1986, s. 403. Porovnaj preklad s originálom BAYER, J.: *Lux mentium. Cassoviae* 1663, articulus IV., s. 174.
- ¹⁴ BACON, F.: Nové organon. Vydání II., Praha 1990, s. 116.
- ¹⁵ BAYER, J.: O príčinách toľkého nešťastia a takého dlhotrvajúceho a všeobecného súhlasu s omylom. In: Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka. Bratislava 1986, s. 403. (Originál, s. 175).
- ¹⁶ BACON, F.: Nové organon. Vydání II., Praha 1990, s. 116.
- ¹⁷ BAYER, J.: O príčinách toľkého nešťastia a takého dlhotrvajúceho a všeobecného súhlasu s omylom. In: Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka. Bratislava 1986, s. 405. (Originál, s. 177).
- ¹⁸ BACON, F.: Nové organon. Vydání II., Praha 1990, s. 118.
- ¹⁹ Bližšie pozri BAYER, J.: *Lux mentium. Cassoviae* 1663, s. 14–17. Na okraj sa žiada poznamenať, že aj Bayerova kritika Aristotela bola inšpirovaná predovšetkým Baconom a jeho presvedčením, že „Aristoteles poškodil prírodnú filozofiu svojou logikou,“ že „pri vytváraní záverov nepoužil náležite skúsenosť,“ že „vec vyriešil úplne ľubovoľne všeobecným tvrdením,“ atď. BACON, F.: Nové organon, Vydání II., Praha 1990, s. 100.
- ²⁰ Bližšie pozri BAYER, J.: *Lux mentium. Cassoviae* 1663, s. 151–161.

- 21 FELBER, S.: Ján Bayer, slovenský baconista XVII. storočia. Bratislava 1953, s. 94.
- 22 Bližšie pozri BAYER, J.: *Lux mentium*. Cassoviae 1663, s. 10 a 231.
- 23 KOMENSKÝ, J. A.: Přehled fyziky. In: Vybrané spisy Jana Amose Komenského. Svazek V., Praha 1968, s. 85–86.
- 24 BAYER, J.: *Lux mentium*. Cassoviae 1663, s. 109–113.
- 25 KOMENSKÝ, J. A.: Přehled fyziky. In: Vybrané spisy J. A. Komenského, Svazek V., Praha 1968, s. 102–103. V Panagui Komenský hovorí napríklad o „svetle mysle“, ktoré vďaka vrodeným pojmom a schopnostiam „môže objasniť všetko všetkým a všestranným spôsobom.“ Bližšie pozri KOMENSKÝ, J. A.: Panagui. In: Vybrané spisy J. A. Komenského. Svazek IV.. Praha 1956, s. 140–141.
- 26 Bližšie pozri BAYER, J.: *Ostium vel Atrium naturae*. Cassoviae 1662, s. 70–73, 159–160.
- 27 Tamže, s. 34.
- 28 Tamže, s. 159.
- 29 Bližšie o Bayerových reflexiách Komenského pansofie pozri DUPKA-LA, R.: Reflexie a recepcie Komenského pansofie v tvorbe slovenského baconistu Jána Bayera. In: Zborník, J. A. Komenský a slovenská kultúra. Bratislava 1993, s. 143–146.
- 30 Práve v tomto spise sa Sennert odvoláva na tradíciu „demokritovskej línie vo filozofii a práve na tieto časti Sennertovho spisu – ako na to poukazuje J. Mikleš – v diele *Existentia atomorum* odkazuje aj I. Caban. J. Mikleš pritom uvádza, že „Caban sa tu Sennertovej autority dovoľáva spolu sedemkrát.“ MIKLEŠ, J.: Izák Caban, slovenský atomista v XVII. storočí. Bratislava 1948, s. 12.
- 31 MIKLEŠ, J.: Izák Caban, slovenský atomista v XVII. storočí. Bratislava 1948, s. 12.
- 32 CABAN, I.: Existencia atómov zbavená bezpráva dvadsiatich štyroch argumentov a obhájená prácou Izáka Cabana, konrektora slávneho prešovského lýcea.. In: *Od kráľovstva ducha ku kráľovstvu človeka*. (Zostavila M. Novacká). Bratislava 1996, s. 479.
- 33 Tamže, s. 481–482. Porovnaj GASSENDI, P.: *Sočinenija*. Tom 2., Moskva 1968, s. 223–225.
- 34 Bližšie pozri CABAN, I.: *Existentia atomorum*. Wittenberg 1667, s. 89–93.

- 35 OSUSKÝ, S. Š.: Psychologické a etické úvahy našich v XVII. storočí. In: *Viera a vedy*, roč. I., 1930, č. 4, s. 173. Na okraj sa žiada pripomenúť, že termínom „pneumatika“ sa v 17. storočí označovala časť fyziky, ktorá sa zaoberala problematikou duše, resp. duchov.
- 36 ČERVENKA, J.: Prešovské Evanjelické kolégium v dejinách filozofie. In: *Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove*. Prešov 1940, s. 118–119.
- 37 V tejto súvislosti sa žiada uviesť stanovisko J. Kvačalu, z ktorého vyplýva, že „aj keď bol spor Ladivera s Cabanom na jednej strane až nepochopiteľne urputný ...na ich cirkevné zmýšľanie filozofia nemala účinku, lebo rozdvojení v otázkach filozofických, jednomyseľní boli v otázkach viery a cirkvi“. KVAČALA, J.: *Dejiny reformácie na Slovensku*. Liptovský sv. Mikuláš 1935, s. 271.
- 38 MIKLEŠ, J.: Izák Caban, slovenský atomista. In: *Sborník práce profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove*. Prešov 1940, s. 154. Porovnaj DUPKALA, R.: Eliáš Ladiver ako filozof. In: *Zborník, Eliáš ladiver a Michal Greguš. Osobnosti a ich dielo v obraze doby*. Prešov 1995, s. 35–38.
- 39 Bližšie pozri REZNÍK, J. – MATTHAEIDES, S.: *Gymnaziológia. (Dejiny gymnázií na Slovensku)*. Bratislava 1971, s. 296 a 402.
- 40 ČERVENKA, J.: Prešovské Evanjelické kolégium v dejinách filozofie. In: *Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove*. Prešov 1940, s. 121–122.
- 41 MÜNZ, T.: *Filozofia slovenského osvietenstva*. Bratislava 1961, s. 206.
- 42 Tamže, s. 62–63.
- 43 OSUSKÝ, S. Š.: *Prvé slovenské dejiny filozofie*. Liptovský sv. Mikuláš 1939, s. 389.
- 44 KARLOVSKÝ, Ž.: Logika. In: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848)*. Praha 1981, s. 312.
- 45 KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava 1979, s. 57
- 46 DESCARTES, R.: *Meditácie o prvej filozofii*. In: *Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia*. Bratislava 1970, s. 78.
- 47 KARLOVSKÝ, Ž.: Logika. In: *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848)*. Praha 1981, s. 312–313.
- 48 CARLOWSKY, S.: *Logica. Cassoviae 1815*, s. 142.

- 49 Tamže, s. 139.
- 50 GREGUŠ, M.: Rukoväť estetiky. In: Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848). Praha 1981, s. 318. Z obsahu piateho paragrafu citovanej práce, ktorý má podtitul *Náčrt dějin estetiky*, vyplýva, že táto Gregušova definícia je reinterpretáciou chápania estetiky v tvorbe štyroch nemeckých autorov: A. G. Baumgartena, I. Kanta, W. T. Kruga a F. Bouterweka. Bližšie pozri Tamže, s. 320–321.
- 51 Tamže, s. 318.
- 52 Tamže, s. 320. Greguš bol – zdá sa – rovnako ako Hegel presvedčený, že „filozofické skúmanie je schopné poznať aj podstatu krásneho umenia“. HEGEL, G. W. F.: Estetika. (Prvý zväzok). Bratislava 1968, s. 17.
- 53 GREGUŠ, M.: Rukoväť estetiky. In: Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení. (Do roku 1848). Praha 1981, s. 320.
- 54 Tamže, s. 324.
- 55 Tamže, s. 326. Uvedenú problematiku detailne analyzuje J. Sošková. Bližšie pozri SOŠKOVÁ, J.: Estetika Michala Greguša. In: Eliáš Ladivier a Michal Greguš. Osobnosti a ich dielo v obraze doby. Prešov 1995, s. 125–132.
- 56 KANT, I.: Kritika soudnosti. Praha 1975, s. 40. porovnaj Tamže, s. 45, 62, 63, 70 a ďalšie.
- 57 ČERVENKA, J.: Prešovské Evanjelické kolégium v dejinách filozofie. In: Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove. Prešov 1940, s. 128.
- 58 Pozri aj jeho štúdie: *Filozofia Andreja Vandráka*. In: Filozofia, roč. 39, 1984, č. 6, s. 741–755 a *Steiner a Vandrák – dva pokusy o estetický svetonáhľad*. In: Filozofia, roč. 50, 1995, č. 12, s. 693–699.
- 59 MÉSZÁROS, O.: Filozofia Andreja Vandráka. In: Filozofia, roč. 39, 1984, č. 6, s. 742.
- 60 VANDRÁK, A.: A philosophiai ethika elemi. Levoča 1842, s. 3–4.
- 61 Bližšie pozri VANDRÁK, A.: Enchiridion anthropologiae psychicae – Lekileges embertan, vagyis psychicae anthropologia. Prešov 1841, s. 64–151. Rozsiahly, takmer päťdesiat stránkový, úvod tejto latinsko-maďarsky napísanej práce je venovaný vymedzeniu pojmu „antropologia“, chápaniu antropológie a psychológie v dejinách, pričom za

- „najnovšiu“ antropologicko-psychologickú školu je považovaná „škola Kantova“, atď. Tamže, s. 13.
- ⁶² Bližšie pozri ČERVENKA, J.: Prešovské Evanjelické kolégium v dejinách filozofie. In: Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia. Prešov 1940, s. 130.
- ⁶³ VANDRÁK, A.: Lélektan. A bölcsészettanuló ifjusag számára. Levoča 1842, s. 77. Citované podľa MÉSZÁROS, O.: Filozofia Andreja Vandráka. In: Filozofia, roč. 39, 1984, č. 6, s. 750.
- ⁶⁴ Hegel – ako je známe – zdôrazňuje, že „krásno vždy treba chápať ako ideu v určitej forme“. HEGEL, G.W.F.: Estetika. prvý zväzok. Bratislava 1968, s. 78.
- ⁶⁵ VANDRÁK, A.: A philosophiai ethika elemi. Levoča 1842, s. 5.
- ⁶⁶ Tamže, s. 4.
- ⁶⁷ Porovnaj KANT, I.: Kritika praktického rozumu. Bratislava 1990, s. 24, s. 81 a ďalšie. KANT, I.: Základy metafyziky mravů. Praha 1990, s. 51, s. 102 a ďalšie. FRIES
- ⁶⁸ ČERVENKA, J.: Prešovské Evanjelické kolégium v dejinách filozofie. In: Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove. Prešov 1940, s. 130.
- ⁶⁹ Citované podľa MARKUSOVSKY, S.: A Pozsonyi ág. hitv. evang. lyceum története. Bratislava 1986, s. 122–123.
- ⁷⁰ Bližšie pozri ČERVENKA, J.: Prešovské Evanjelické kolégium v dejinách filozofie. In: Sborník prác profesorov ev. kol. slov. gymnázia v Prešove. Prešov 1940, s. 134.
- ⁷¹ Tamže, s. 135.
- ⁷² BODNÁR, J.: Dedičstvo myšlienok (Z dejín filozofického myslenia na Slovensku). Bratislava 1983, s. 58.

K. R. POPPER A POLITICKÉ KONTEXTY FILOZOFIE VÝCHOVY

Marián CEHELNÍK

K. R. Popper and the political contexts of philosophy of education

The text is dedicated to the analysis of a less known dimension of K. R. Popper's doctrine – to his philosophy of education. Its starting point is the assumption that a society cannot be better than its individual members and conviction, and that in a society a lot can be achieved and modified by education (in both positive and negative sense). In concord with the opinions of Popper, the author rejects Plato's programme of totalitarian education as permanent mobilisation aimed at reaching the goals of a political programme. Accordingly, the author also rejects the idea of an institutional selection which is reduced down to the question: 'Who is to rule?' The fundamental principle of Popper's philosophy of education expresses that no statement can be immune to criticism. The main issue of education then is evaluation of oneself in relation to the significance of other individuals

Intelektuálnu produkciu Karla R. Poppera evidujeme spravidla a najčastejšie v kontexte s jeho koncepciou *kritického racionalizmu*. Takéto nazeranie na jeho tvorbu je prirodzené a pochopiteľné, pretože všeobecno-metodologické a epistemologické ideí možno považovať za rozhodujúci základ a východisko jeho filozofovania.

Centrálny problém epistemológie Popper identifikuje ako problém *rastu vedenia* a metódu „jasného kladenia problému a *kritického* skúrnania rozličných predkladaných riešení“ chápe nielen ako „jedínú metódu filozofie“, ale skôr a predovšetkým ako „metódu všetkých *racionálnych* diskusií“. Ako sám dodáva, *racionálny* prístup či postoj znamená de facto to isté, čo prístup a postoj *kritický* a „vtip je v tom, že kedykoľvek predložíme riešenie nejakého problému, mali by sme sa čo najusilovnejšie pokúšať

toto naše riešenie vyvrátiť“ ([1], XVII). Musíme však chcieť! Popperom zdôvodňovaná požiadavka „maximálneho rozšírenia kritického postoja“, ktorú navrhol nazvať *kritickým racionalizmom*, je totiž podmienená *vnímanosťou ku kritike* a hlavne ochotou *byť kritizovaný a chcieť kritizovať sám seba* ([2], 111). *Racionalista* je v tomto zmysle *človek, ktorý sa chce učiť i poučiť!* Vo vzťahu k nášmu *praktickému* správaniu a konaniu potom kritický racionalizmus nepredstavuje nič iné, než „taký postoj, kedy sme pripravení načúvať kritikej argumentácii a učiť sa zo skúsenosti. V podstate je to postoj, ktorý pripúšťa, že *~ja sa môžem myliť a ty môžeš mať pravdu a spoločným úsilím sa môžeme pravde priblížiť~*“ ([3], 191).

Popper, ktorý sa cíti byť *nielen racionalistom, ale aj osvietencom*, nechápe pod racionalizmom nejakú konkrétnu filozofickú teóriu. Racionalizmus, to je predovšetkým „idea kritiky či presnejšie *kritickej diskusie*“ ([4], 135), v priebehu ktorej v *kooperácii s inými* získavame predpoklady pre spravodlivejšie posudzovanie a rozhodovanie o relevantných záležitostiach. Základom kritickej diskusie je potom postoj *dávania a prijímania* („give and take“), ktorý má nielen úzky *epistemologický* obsah a zameranie, ale aj svoj *ľudský* rozmer, pretože „racionalista vie, že za svoj rozum vďačí iným ľuďom“ ([4], 135–136).

Na týchto precízne formulovaných a zdôvodnených kritických základoch svojej doktríny potom Popper konštruuje svoju metodologickú koncepciu hypoteticko – deduktívnej vedy, kritiku indukcionizmu a zdôvodnenie dedukcionizmu, odmietnutie verifikácie a obhajobu falzifikácie, evolučný model poznania a podobne. Aj keď je v zásade pochopiteľné, že pri komentovaní Popperových názorov môžeme mať sklon vo väčšej či menšej miere zaoberať sa len jednotlivými *elementmi* jeho myslenia, permanentne je potrebné na pozadí týchto parciálnych úvah fixovať *jednotu a konzistentnosť* jeho filozofickej koncepcie i metódy.

Popper teda *nie je* len filozofom vedy a epistemológom. Dokonca snád možno povedať, že predovšetkým nefilozofickému publiku je Popper známy hlavne ako *sociálny a politický filozof* či mysliteľ. On samotný sa nijako netajil tým, že objavovať problémy politického života a pokúšať sa o ich riešenie bolo pre neho vždy doslova potešením. Pravdou je, že tieto motívy Popper neopustil de facto až do konca svojho života. Jeho fundamentálna koncepcia *otvorenej spoločnosti* ako optimálne (nie perfektne) fungujúceho

sociálneho poriadku, kritika historicizmu ako impotentnej metódy a viery v historickú predurčenosť i odmietnutie akýchkoľvek predpovedí ako falošných prorociev, spochybnenie holizmu, mohutná kritika všetkých prejavov totalitarizmu, stanoviská k demokracii, slobode, pluralite, možnostiam sociálnej zmeny atď. – toto všetko dnes môže patriť k základnej výbave kriticky mysliaceho človeka, pretože ľudstvo si jednoducho s problémami nevie poradiť a každá argumentácia môže byť istou nádejou.

Popperove odborné záujmy sú teda pozoruhodne pestré, divergentné a nie vždy ich možno vtesnať do hraníc úzko poňatej filozofie. Zaiste aj z tohto dôvodu jeho inšpiratívny vplyv na formovanie svojich stanovísk priznávajú okrem filozofov nielen historici, matematici či astronómovia, ale aj predstavitelia geografie, medicíny, teórie umenia a pod. ([5], 9 a n.). Intelektuálny vplyv Poppera možno doložiť napríklad aj aktivitou *Popperovských spoločností* (Rakúsko, Japonsko, Austrália), vydávaním časopisu *The Popper Newsletter* či internetovskou stránkou *The Karl Popper Web*, ktorá predstavuje permanentne otvorené fórum pre záujemcov o jeho koncepciu.

* * *

Tematický záber a profil Popperovho diela má v naznačených súvislostiach *viacvrstvovú* povahu a predovšetkým v jeho praktickej filozofii možno zaregistrovať celý rad zmysluplných *dotykov s problematikou výchovy*. Fenomén edukácie ho interesuje tak v *širších*, univerzálnejších (politických) súvislostiach a konexiách s nosnými ideami jeho filozofického konceptu, ale aj v prepojeniach subtilnejších, *špecificky* sa vzťahujúcich k predpokladom zdokonaľovania výchovného pôsobenia. Nie je to žiaden appendix, nie je to iba čosi formálne pridané. Popper pokladá výchovu za niečo veľmi vážne, nepovažuje ju len za epifenomén, pretože veľmi dobre vie, že „spoločenské zriadenia nemôžu byť lepšie, než sú ich členovia“ ([9], 122) a že mnohé v spoločnosti je možno dosiahnuť a korigovať výchovou.

Participáciu výchovy na niečom takom základnom, ako je povaha sociálneho poriadku, Popper jasne odhaľuje napríklad pri kritike Platónovej konštrukcie dokonalého či najlepšieho štátu (presnejšie – rekonštrukcie obce minulosti). Udržať určitý typ štátu predpokladá udržať vnútornú jednotu panujúcej triedy. Pre Platóna to znamená hlavne vylúčenie diferencovaných ekonomických záujmov, (ktoré by k tejto nejednote mohli viesť),

ale zároveň aj *výcvik*, *výchovu* a psychologické formovanie vládcov, ktorí sú nadradení nielen rodom, ale aj *výchovou* a stupnicou hodnôt. Hranica medzi vládcami a ovládanými je potom aj hranicou medzi ich výchovou a teda aj pripravenosťou vládnuť. V Popperovom hodnotení je Platónom popisovaná výchova vládnucej triedy „triednym symbolom a tým aj triednou výsadou ... nástrojom triednej nadvlády, nevyhnutným k zaisteniu stability tejto nadvlády“ ([6], 54). Pretože *politický princíp* (udržanie stability štátu) určuje horizonty výchovy duše aj tela, cieľom Platónovej výchovy je čisto *politický cieľ* a preto je potrebné hovoriť o *totalitnej výchove* ako o „intenzívnej a nepretržitej forme mobilizácie“ ([6], 57); ako o „permanentnej a totálnej mobilizácii“ ([6], 98). Platón redukuje zmysel výchovy na zabezpečenie cieľov svojho *politického* programu, ktorým chce *zastaviť* akékoľvek možnosti politickej *zmeny* inštitucionálnou kontrolou selekcie nového vládcu. Táto kontrola mala byť realizovaná práve ním koncipovaným modelom výchovy, založenom na *autorite* učeného odborníka.

Štátom riadená výchova a hlavne garantovanie výberu nových vládcov či vodcov, t. j. *inštitucionálny výber* podľa Poppera z principiálnych dôvodov nemôže nikdy dobre fungovať. Pozadím tejto argumentácie je jeho známa fundamentálna idea, že otázka „Kto by mal vládnuť?“ ako základný problém politickej teórie, je podsunutá práve Platónom. Popper argumentuje, že je nevyhnutné uplatniť zásadne iný prístup k problému a „nahradiť otázku *Kto by mal vládnuť?* otázkou: *Ako môžeme usporiadať politické inštitúcie, aby zlí či neschopní vládcovia nemohli spôsobiť príliš mnoho škôd?*“ ([6], 114). Primárnym teda nemá byť inštitucionálny výber, ale inštitucionálna kontrola vlády a vladárov (vrátane možnosti zbaviť sa vlády bez krvipreliačia, odvolať vládcov; čo je zároveň rozhodujúci parameter demokracie).

Jednoducho, Popper je presvedčený, že (aj v širšom kontexte) zrejme nemôžeme disponovať inštitúciami, ktoré by dokázali neomylnne vyberať len schopných a vynikajúcich ľudí, odborníkov. Z toho mu vyplynul dôležitý záver – je proti „zaťažovaniu inštitúcií, *osobitne výchovnej* (kurzíva – M. C.), nesplniteľnou úlohou: vybrať tých najlepších. To by sa nikdy nemalo stať ich úlohou“ ([6], 126). Požiadavka inštitucionálneho výberu (vodcov) v *ktorejkoľvek* oblasti spoločenského života ohrozuje samotný život. V reálnej výchovnej a vzdelávacej praxi – dodáva Popper – táto tendencia mení vzdelávací systém na závodisko a priebeh štúdia na prekážko-

vý beh, školu mení na pragmatickú cestu k osobnej kariére a vulgárnemu napĺňaniu osobných ambícií. To nie je Popperova kritika individualizmu – naopak – to je jasné upozornenie na nevyhnutnosť rozlišovania medzi individualizmom a sebeckým aj individualizmom a anti – inštitucionálnym personalizmom. Nemožno odmietať význam napríklad inštitúcii demokratického štátu; oddanosť týmto inštitúciám i tradíciám s nimi spätými je celkom v súlade s princípom individualizmu ([6], 255).

Osobitosťami výchovy budúcich vládcov, mocensky silných, Platón zdôvodňuje aj zamedzenie toho, čo je najväčšou škodou a zločinom pre obec, teda prestupovania z jedného stavu do druhého a zároveň rozšírenie i zablokovanie priestoru medzi vládcami a ovládanými. Popper to pokladá za jeden z ohlupujúcich prejavov platónskych metód vo výchove a súčasne je presvedčený, že „aj keby bolo možné zistiť nejakú osobnú nadradenosť, či už rasovú, intelektuálnu, mravnú či nadradenosť *vzdelania* (kurzíva – M. C.), nikdy by si nemohla robiť nárok na politické výsady“ ([6], 53). Z faktu, že niekto svoje životné šance rozvinul do podoby lepšieho vzdelania či výchovy nemožno odvodiť nič iné, než *osobitné mravné záväzky*. Všetky opačné tvrdenia Popper pokladá za intelektualizmus a moralizovanie, ktoré de facto svedčia o tom, ako málo úspešná bola naša výchova.

Ako jediný prostriedok výberu najlepších a najschopnejších vládcov potom zostáva *inštitúcia všeobecných volieb* ([3], 139) – ak výchovné ani iné spoločenské inštitúcie vybrať vládcov nemôžu či nedokážu, pretože ide o úlohu, „ktorá presahuje to, čo možno logicky očakávať od púhej inštitúcie“ ([6], 118). Otázka *akých* vládcov si vyberieme, zostáva však naďalej otvorenou. Preto Popper hovorí, že je „rozumné prijať v politike zásadu, že sa máme čo najlepšie pripraviť na najhoršie, aj keď by sme sa mali zároveň snažiť o dosiahnutie toho najlepšieho“ ([6], 115). Neexistuje racionálny dôvod myslieť si, že sa nám podarí vychovať a vybrať intelektuálne či morálne nadpriemerných – a v podstate to ani nie je rozhodujúce.

Popper si samozrejme nemyslí, že problém *personálneho obsadenia* inštitúcii (vrátane vlády) nie je dôležitým problémom. Sám hovorí, že „inštitúcie sú ako pevnosti. Musia byť dobre navrhnuté a musia mať dobrú posádku“ ([6], 118). Odmieta však personálnu otázku, výber vodcov a ich výchovu či výcvik považovať za najnaliehavejšie. Zároveň je presvedčený,

že tento problém nemožno „zvládnuť“ inštitucionálnou eugenickou a výchovnou kontrolou“ ([6], 119).

Jeden z najdôležitejších problémov Platónovej teórie výchovy sa teda odvíja z jeho *princípu vodcovstva* múdrych či najlepších, ktorý ho celkom prirodzene doviedol k hľadaniu inštitúcií, poverených výberom budúcich vládcov. Popper jednoznačne konštatuje nielen fakt, že „Platón úplne znehodnotil teóriu i prax výchovy a vniesol do nej zmätok tým, že ju spojil so svojou teóriou vodcovstva“, ale súčasne s obavou upozorňuje aj na ďalší moment: „Platónov predpoklad, že úlohou výchovy (či presnejšie výchovných inštitúcií) by mal byť výber budúcich vodcov a ich výcvik k vodcovstvu, je doposiaľ do značnej miery považovaný za samozrejmy“ ([6], 119). Táto skutočnosť je o to nebezpečnejšia, že nie je ničím iným, než otvorením *inštitucionálneho priestoru* pre indoktrináciu.

Platón sa v mnohom inšpiroval Sokratom a Popper predpokladá, že aj Sokrates mohol požadovať, aby vládli najmúdrejší. Hovoril však o inej múdrosti – o uvedomení si skutočnosti, ako málo toho vieme. Tento motív je pre Poppera, netreba zdôrazňovať, mimoriadne príťažlivý a preto pokladá Sokratov intelektualizmus za rovnostársky, anti – autoritársky a individualistický zároveň. Pre Sokrata „výchovné poslanie je tiež jeho politickým poslaním“, pretože považoval za možné zlepšiť politický život obce *výchovou občanov k sebakritike*, ktorá je podmienená „ochotou *sám* sa učiť“; „kriticky sa spoliehať na *svoje* (kurzíva – M. C.) rozhodnutia a poznanie“ ([6], 121). To nie je to isté, ako keď Platón zdôrazňuje politickú moc výchovy. Popper teda zásadne *odlišuje Sokratov intelektualizmus* od *Platónovho intelektualizmu*, ktorý „bol niečím úplne iným ... Jeho vzdelávacím cieľom nie je prebudenie sebakritiky a kritického myslenia vôbec. Je to skôr indoktrinácia ...“ ([6], 123).

V týchto polohách, domnievame sa, je možné identifikovať jedno zo základných *prepojení Popperovej kritickej metodológie s jeho filozofiou výchovy*.

Popper totiž, keď chce presnejšie ukázať, v akom význame používa termín „racionalizmus“ a zároveň odlíšiť svoju verziu racionalizmu od iných interpretácií, hovorí: „To, čo nazývam *pravým racionalizmom*, je *racionalizmus Sokratov* (kurzíva – M. C.). Je to uvedomenie si svojich limitov, intelektuálnej skromnosti tými, ktorí vedia, ako často chybujú a ako veľmi sú závislí na druhých dokonca aj v tomto poznaní. Je to uvedomenie si

toho, že nesmieme očakávať od rozumu príliš mnoho; že argumentácia zriedkakedy vyrieši problém, aj keď je to jediný prostriedok, ako sa naučiť nielen vidieť jasne, ale vidieť jasnejšie než predtým“ ([3], 193). V kontrapozícii k tomu: „To, čo nazývam *„pseudoracionalizmus“*, je Platónov intelektuálny intuitivizmus. Je to neskromná viera vo vyššie intelektuálne vlohy nejakého človeka, požiadavka byť zasvätený, vedieť a istotou a autoritatívne. ... Takýto *„autoritatívny intelektualizmus“* (kurziva – M. C.), táto viera, že mám neotrasiteľný nástroj objavovania alebo neotrasiteľnú metódu, táto neschopnosť rozlišovať medzi intelektuálnou mocou človeka a jeho zaviazanosťou ostatným za všetko, čo môže vedieť a pochopiť, tento pseudoracionalizmus je často nazývaný „racionalizmom“, ale je diametrálne protikladný tomu, čo týmto menom nazývame“ ([3], 194).

Racionalizmus (pravý racionalizmus) jednoducho nie je možné spájať s autoritárstvom ani v poznaní, a samozrejme ani vo výchove. Aj keď Popper (pri vyjadrení svojho stanoviska k sociologickému determinizmu a morálnemu „sociologizmu“) pripúšťa, „že človek a jeho ciele sú v *určítom zmysle* produktom spoločnosti“, zároveň podľa neho „rozhodujúcim bodom je, že aj keď naše názory a naše myslenie do značnej miery závisia na našej výchove, nezávisia na nej úplne“ ([3], 178).

Nesporné je, že sa učíme, že „podliehame“ výchove. Nesporné je však aj to, že obsah nášho poznania nie je, resp. nemal by byť totožný s obsahom našej výchovy – ak si chceme zachovať schopnosť *„kritiky a sebakritiky“*, ak na seba vedome berieme riziko nazeráť na veci svojim *„vlastným“* spôsobom a na základe *„vlastnej“* skúsenosti. „Môžeme sa teda *učiť*, naše poznanie môže *rásť*, aj keď nemôžeme nikdy *vedieť* – to znamená vedieť s istotou“ ([3], 355). Učíme sa v kooperácii s inými a súčasne sa všetci učíme zo svojich omylov – pokusom a omylom („trial and error“). Poznanie je procesom formulovania pokusov o riešenie a tieto pokusy sa kriticky skúšajú. *Fallibilita* nášho poznania, t. j. presvedčenie, že každé poznanie sa skladá z domnienok (aj keď prísne *testovateľných*), ktoré môžu byť skôr či neskôr vyvrátené („conjectures and refutations“) – tento fundamentálny postoj, základ Popperovej epistemológie a metodológie – je aj *základnou optikou* jeho nazerania na problematiku *„intelektuálnej výchovy“* a vzdelávania.

Popperova epistemológia nie je skeptickou ani relativistickou. Hľadanie pravdy nie je omylom; to len naša cesta k pravde vedie omylmi, z kto-

rých sa môžeme učiť. Idea pravdy je normou, za ktorou síce zaostávame, pretože si nikdy nemôžeme byť úplne istý, že sme ju dosiahli, ale o pravdu je možné nielen usilovať, ale ju aj nachádzať ([3], 349). Naša *výchova* i *sebavýchova*, naše *sebaoslobodzovanie prostredníctvom vedenia*, naše postupne duchovné oslobodzovanie sa od falošných ideí, predstáv a idolov „môže v rozhodujúcej miere prispieť k zmysluplnosti života“ ([7], 126). Vo vzťahu k zdrojom či prameňom tejto výchovy a sebavýchovy to znamená splnenie požiadavky, na základe ktorej „*všetko je otvorené kritike*... Každý „prameň“ – tradícia, rozum, predstavivosť, pozorovanie a čokoľvek iné – je prípustný a môže byť používaný, *ale žiadny nemá autoritu*“ ([3], 351). Výchova nemôže akceptovať tvrdenie, ktoré by mohlo byť imúnne voči kritike – toto je *nosný princíp* Popperovej filozofie výchovy ako *otvorenej intelektuálnej výchovy*, garantujúcej individuálnu zodpovednosť a poctivosť, ale aj toleranciu k názorom iných.

Popper má viacero dôvodov domnievať sa, že „naša intelektuálna a rovnako aj mravná výchova je skazená“ ([4], 166). Uprednostňujeme povrchnú duchaplnosť, formu a spôsob vyjadrovania našich myšlienok, zaujíma nás predovšetkým *ako* a nie *čo* hovoríme. *Hlavný problém výchovy* však vidí v tom, „ako je možné dospieť k zdravému hodnoteniu významu vlastnej osoby vo vzťahu k významu iných jedincov“ ([4], 168). Tento problém podľa Poppera je v jednotlivých etických a výchovných systémoch skôr znejasnený, než vysvetlený. On sám ako možné východisko navrhuje „triezvu kombináciu individualizmu a altruizmu“ namiesto „romantickej kombinácie egoizmu a kolektivismu“ ([4], 167). To neznamena nič iné, než zbaviť sa romantického preceňovania významu ľudského „ja“, pretože absolutizovanie „ja“ sa vždy prejaví v napätí medzi „osobnosťou“ a skupinou či kolektívom. Prirodzené, rozumné personálne vzťahy sa stávajú nemožnými a spravidla ostáva iba jedna alternatíva – hrdinské presadzovanie vlastného „ja“; alebo obetovanie sa záujmom kolektívu. Výchova založená na Platónskom stotožňovaní individualizmu s egoizmom a altruizmu s kolektivismom nič nerieši – je len nahradením *individuálneho* egoizmu *skupinovým* egoizmom.

Popper nepripúšťa, že cieľom výchovy musí byť primárne kolektív a jeho „historické poslanie“, resp. nejaké „vyššie“ ciele výchovy. Odmietá *holizmus* ako plánovanie rekonštrukcie spoločnosti „ako celku“ i „psychologický holizmus, veľmi populárny medzi výchovnými teoretikmi“, ktorí

chcú na tomto základe „realistickejšie modelovať medziľudské vzťahy“ ([8], 66). *Holistické plánovanie výchovy* znamená pokus kontrolovať, zjednotiť a unifikovať jednotlivé individuálne záujmy výchovou, ktorá sa zmenila na propagandu. Holistický prístup vo výchove nevyhnutne prináša kontrolu myslenia ľudí, limituje slobodu kritického myslenia a v konečnom dôsledku likviduje všetko poznanie. Holistická kontrola vo výchove vedie teda nie k *rovnosti* ľudských práv, ale *rovnakosti* ľudského myslenia – a to znamená zastavenie či koniec intelektuálneho pokroku ([8], 123).

Súčasťou Popperovej inštitucionálnej teórie pokroku (otvorenej spoločnosti) je potom jasne artikulovaná požiadavka zavedenia „nového súboru inštitúcií, napríklad vzdelávacích, ktoré by obmedzili názorovú uniformitu a podporili rôznorodosť“ ([8], 121). Popper však evidentne nechce zlepšovať proces výchovy a vzdelávania prostým inštalovaním nejakej ďalšej komplexnej školskej reformy, o ktorej sme už definitívne presvedčení, že je založená na skutočných trendoch vývoja – „teóriam školskej reformy (som) nikdy nedôveroval a staval som sa k nim kriticky“ ([9], 103). Má na mysli skôr transformovanie výchovných a vzdelávacích inštitúcií v kontexte svojej teórie „*postupného sociálneho inžinierstva*“ („piecemeal social engineering“). Projekty postupného inžinierstva, ktoré sa okrem inštitúcií výchovných môžu dotýkať aj iných oblastí, sú podľa Poppera pomerne jednoduché, postupujú krok za krokom, intervenujú opatrne, sú menej riskantné a v prípade zlyhania spôsobia menej škôd, sú viac rozumným kompromisom vo vzťahu k prekonaniu existujúceho zla, než dohodou o ideálnom dobre, ktoré by sa malo uskutočniť a pod. ([8], 55 a n.; [6], 30 a n., 144 a n.). Postupná technológia zároveň akceptuje, že „*len menšina spoločenských inštitúcií vznikla na základe uvedomelého plánovania, zatiaľ čo väčšina 'vyrástla' akoby výsledok neplánovaného ľudského konania*“ ([8], 56). A predovšetkým, Popper nemá žiadne ilúzie o tom, ako tieto inštitúcie v realite fungujú: vie, že vo väčšej či menšej miere ich fungovanie je závislé na ľudskom faktore, na osobnej iniciatíve i šťastí. Preto hovorí o *neistote* ľudského prvku, ktorý vždy zostáva akýmsi *iracionálnym* prvkom každého programu.

Napriek tomu, že Popper zásadne odmieta holistické alebo utopické *ovládnutie* ľudského faktora inštitucionálnymi prostriedkami, *transformáciu* a *modelovanie* človeka „požadovaným“ smerom ([8], 59) – vo vzťahu k istému problému, súvisiacemu s výchovou svoj postoj vyjadruje úplne

nekompromisne. Ak je presvedčený, že otázka „*kto* má vládnuť?“ nie je v politike rozhodujúcou, potom v oblasti výchovy otázka „*kto* má či môže učiť a vychovávať?“ sa mu javí ako problém zásadný a svoju odpoveď formuluje takto: „najdôležitejšie je dať možnosť zlým učiteľom školu opustiť“ ([9], 103). Nejde mu v týchto súvislostiach ani tak o osobitné intelektuálne nadanie tých, ktorí sa výchove profesionálne venujú, ako skôr o *vzťah* k tým, o výchovu ktorých usilujú.

Rozhodujúcim *zmyslom výchovy* je pre Poppera postupné otváranie priestoru pre kritické myslenie a kritickú diskusiu. Problém výchovy však ani ako racionalista nevníma len ako problém intelektuálnej či rozumovej výchovy, existujúci bez predpokladov. Kritická diskusia je podľa neho samozrejme základom slobody myslenia individua, *sloboda myslenia* však nie je možná *bez politickej slobody*. Svoj rozum môžeme zmysluplne používať len v *slobodnej otvorenej spoločnosti*, ktorá je formou či spôsobom ľudského spoluzitia, založenom na akceptovaní individuálnej slobody a možnostiach jej praktizovania, na nenásilí a ochrane slabších. Popper vo svojej doktríne evidentne preferuje a ponúka tieto hodnoty aj ako hodnoty výchovné, na základe ktorých je možné postupne utvárať *lepší svet a budúcnosť*.

LITERATÚRA:

- [1] POPPER, K. R.: Logika vědeckého zkoumání. Oikoymenh. Praha 1997.
- [2] POPPER, K. R.: Věčné hledání. Prostor. Praha 1995.
- [3] POPPER, K. R.: Otevřená společnost a její nepřátelé II. Oikoymenh. Praha 1994.
- [4] POPPER, K. R.: Život je řešení problému. Mladá fronta. Praha 1998.
- [5] MAGEE, B.: Popper. Fontana)Collins. London 1981.
- [6] POPPER, K. R.: Otevřená společnost a její nepřátelé I. Oikoymenh. Praha 1994.
- [7] POPPER, K. R.: Hľadanie lepšieho sveta. Archa. Bratislava. 1995.
- [8] POPPER, K. R.: Bída historicizmu. Oikoymenh. Praha 1994.
- [9] POPPER, K. R. – LORENZ, K.: Budoucnost je otevřená. Vyšehrad. Praha 1997.

FILOZOFIA VÝCHOVY R. PALOUŠA

Sabina TOLNAIOVÁ

Philosophy of the Education of Radim Palouš

The author, in the contribution, presents Radim Palouš as the philosopher of education, who tries to discover education as a deeply important matter in connection with man's existence or as the one who tries to discover its principles, dispositions, authentic teaching or function in the sense of archetypal drafts, „paideia“ and „educatio“. Besides the philosophical positions, that mostly influenced endeavouring of ontological – anthropological starting points, it also refers e. g., to the solving of the question of authority, rationality in the framework of its theory of education. He says about this that it represents the echo for the new age spiritual tradition and its impact on education. In connection with that fact it remembers also Palouš's hypothesis about the period of education; he surpasses the post educational thesis of post modern education with, and by which he finishes balance with post modern critical phenomenon of the present education.

Radim Palouš, v súčasnosti už emeritný profesor Karlovej univerzity, člen mnohých organizácií, nie je osobnosťou neznámou. Prednášal na univerzitách doma i v zahraničí. Môžeme ho tiež poznať ako signatára a hovorcu Charty 77, či organizátora novembrového prevratu v roku 1989. Nás však bude zaujímať ako filozof výchovy. Ako o filozofovi výchovy môžeme o ňom hovoriť nielen preto, že v jeho mysliteľskom úsilí, ktoré vyústilo do takých prác ako je napr. „Světověk“, „Škola stárí“, „Čas výchovy“, „K filosofii výchovy“ a mnohých ďalších¹, dominujú úvahy o výchove, ale podstatnejšie preto, pretože sa sám vyjadril: „Hodláme skúmať výchovu ako filozofický problém ([1], s.11)“².

V týchto skúmaníach je verným žiakom svojho učiteľa Patočku. Čerpá predovšetkým z fenomenologickej tradície, nadväzuje na prístupy Husser-

la, Heideggera, Finka, na úvahy o prirodzenom svete. Necháva sa tiež inšpirovať analýzami filozofie živej prírody, resp. fenomenológiou prirodzeného bytia tak ako ju rozvíjajú napr. Kratochvíl, Sokol, Hejdánek, Kohák, Neubauer. Nemôžeme nespomenúť Schallerovu komunikatívnu pedagogiku a komeniologické inšpirácie vôbec. Pokiaľ ide o samotné Paloušovo filozofické priblíženie k fenoménu výchovy, môžeme povedať, že sa nepribližuje cez skepsu. Výchovná skutočnosť prosto nepochybne je. Táto pred-reflexívna istota o výchovnej skutočnosti predznamenáva jeho skúmanie výchovy ako niečoho, čo nie je potrebné vymyslieť, ale odhaliť³. Považujeme za vhodné ešte spomenúť, že Palouš chce čo najviac obmedziť (resp. predchádzať) predpokladanú možnú intervenciu predsudkových predstáv vyplývajúcich z ponorenosti v novovekej duchovnej tradícii a závislosti na moderne, preto sa obracia na archetypálne koncepty – grécky koncept „paideia“ a kresťanský koncept „educatio“. V konceptoch vidí analógiu, na základe ktorej ich interpretuje a vykladá a potom podrobuje konfrontácii s moderným konceptom výchovy. Prirodzene, je si pritom vedomý odlišností ontologických východísk a rešpektuje, že kým v „paidei“ išlo Platónovi o privádzanie spoluobčanov k všeobecnej zodpovednosti za celok polis, k jej dobrému usporiadaniu a teda k náprave politickej krízy, „educatio“ súvisí so spôsobosným dianím v dejinách univerza.⁴

Paloušovi ide o filozofické odhalenie základov výchovy, jej povahy, pravého určenia či zmyslu v ľudskom bytí, resp. jej dejinného poslania. Bez toho, aby sme sa venovali hlbšie jeho výkladom spomenutých konceptov, konštatujeme, že z archetypálnych konceptov rozpoznal výchovu ako záležitosť vyvážania z pokleslého stavu: z ponorenosti do činov obstarávania a zabezpečovania súkromných istôt, t.j. ako obrátenie od imanentných záležitostí a preorientovanie na to „nad-ľudské“, „nad-situačné“. Ináč povedané, ide v nej o privádzanie k uskutočňovaniu toho dobrého a správneho v zmysle nároku obecného, čo znamená ku konaniu s ohľadom na transcendentnú výzvu.

Aby sme porozumeli Paloušovmu určeniu výchovy ako „vy-vádzaniu“ a tiež jeho ontologicky relevantnému určeniu výchovy ako „tvorby“⁵, je potrebné poznať niektoré jeho základné názory na ľudské bytie. Preto krátko ontologicko – antropologické intermezzo: 1. Bytie bytostí sveta je agathologickou záležitosťou: Každá bytosť (u Palouša neživá i živá,

vrátane človeka) má byť dobre ako verná tomu, čím má byť, má byť teda správne hľadájac a prijímajúc svoj bytostný „tvar“, resp. úlohu v zmysle bytostného určenia. 2. Človek má v jednote sveta vďaka svojej existenčnej neľahostajnosti zvláštne postavenie. Stojí zvlášť vysoko – je vrcholom stvorenia. Takto ako osoba má „o-sobne“, t.j. „o-sebe“ – jedinečne, nezastupiteľne spĺňať výzvu byť zodpovedným správcom, – má sa starať o druhe bytosti. 3. Svoju úlohu však môže zrádzať, môže odpovedať voči tomu, čo na neho kladie nárok starosti príslušne či nepríslušne. Nepríslušne znamená poklesnutie v uskutočňovaní toho, čím človek má byť. Je to vlastne porušenie kladenia dobrého bytia pred zlým. 4. Paloušova filozofia výchovy má zvlášť na zreteli, že príslušne môže človek odpovedať len práve ako o seba sa starajúca bytosť, t.j. o svoje „vnútro“ – o „dušu“. ⁶

A teraz k výchove: Hlboko bytostne podstatná záležitosť je pre Palouša výchova ako „tvorba“ (bildung), „vy-tváranie“, „vy-ťahovanie“ (erziehung) ľudskej bytosti do „tvaru“ zodpovedajúcemu bytostnému určeniu. Pretože však človek „je“ (existuje) tak, že viac či menej poklesáva (ako sme už vyššie spomenuli), jej nedisjunktívnym spolumomentom je ono „vy-vádzanie“ ľudskej bytosti z jej pokleslosti. Výchova je takto jeden pohyb s dvomi podstatnými momentami. Vzhľadom na svoje ontologicko – antropologické východiská a pochopenie zmyslu dejín tak ako ho predkladá kresťanská zvesť, môže potom Palouš povedať o tejto výchove, že „educatio vo svojej pravej určenosti má vyvádzať na cestu počínania skutočne ľudského, totiž konania verného bytostnému určeniu človeka ako púheho účastníka svetového diania, nikdy nie suverénneho bezohľadného koristníka, ale pokorného správcu všetkého toho, čo mu bolo do starostlivosti zverené ([4], s.16).“ Ako taká je však „tvorbou“, „vy-tváraním“ vypracovávaním súdržnosti a súvislosti „ja“, nachádzaním jednoty, identického „tohto – pohybu“ z rozmanitosti životného diania. A to len tak, že iniciuje ľudskú bytosť k vlastnému zakúšaniu sebatvorby, nabáda ju k nesubstituovateľnému osobnému poslaniu sebanachádzania a sebaapremeny: obracia sa k „jadru“ ľudskej bytosti (k „duši“), aby samo povstalo, obrátilo sa, samo hľadalo a nachádzalo seba. Teda ide v nej o provokovanie a vyprovokovanie „starosti o dušu“, ktorá je nesuplovateľná a ktorá zakladá identitu každého „ja“. ⁷ Pripomíname, že pre Palouša nie je to nič týkajúce sa privátnosti, lebo takto nabáda súčasne i ľudskú bytosť k živej účasti na

svetovom diani – živom „kon-taktnom“ spolu-pobývaní s ostatnými bytosťami. Ináč v ontologickom jazyku povedané: Výchova uvádza „dušu“ do pohybu v súlade s explikáciou sveta. A to sme už pri dejinách. Výchova má u Palouša dejinný rozmer a tak i zmysel.⁸

Čo sa týka vlastného priebehu, či skôr odohrávania sa výchovy, nebudeme sa tu ním podrobnejšie zaoberať, len spomenieme v stručnosti, že jej podstatná časť sa odohráva v intervale „scholé“ – teda „prázdne“. Je to čosi iné než škola. Interval „scholé“ je prázdno, čo nie je negativita, ale pozitívne voľno, oslobodenie od všednodenných obstarávatelských aktivít. V ňom je človek otvorený pre hlas „odinakial“ než je priestor ľudskej kompetencie.⁹ V tejto výnimočnej príležitosti, ktorá je vždy v kontexte životného diania, sa prihodí nepredvídateľný a neplánovaný obrat (periagogé, konverzia), dochádza k rozpoznaniu ľudskej situácie a preorientovaniu existenciálneho zamerania. Pri tomto nie je nevyhnutný zásah človeka, žiadne riadenie, žiadna metodika či „didaktická technika“ sa neuplatňuje. Prítomná je vždy však preordinovaná inštancia. Ak je prítomný ľudský činiteľ, tak len z poverenia touto tajomnou, „nad-ľudskou“ inštanciou. Podľa Palouša pravý vychovávateľ si je týmto poverením vždy vedomý – vie, že zo svojej moci nie je schopný nič garantovať.

Ako je zrejmé, Paloušova výchova prebieha v zmysle archetypov.¹⁰ Jej dôležitá udalosť – rozpoznanie ľudskej situácie, je podľa Palouša ambivalentnej povahy: „... je záležitosťou pohľadu zvnútra i zhora, pochopenia i uchopenia, bytia-pri-tom i bytia-mimo, rozumu i fantázie, účasti i tvorby, hlasu ľudského i nadľudského ([6], s.115).“ Za týmto nás môže zaujímať, aká racionalita tomuto rozpoznávaniu zodpovedá, akej racionalite vo svojej filozofii výchovy Palouš necháva priestor: Stručne povedané, Palouš hlboko rešpektuje epistemickú racionalitu viazanú na argumentatívne vedenie a orientovanie konania ako jeden spôsob dozvedania sa o svete a vyznania sa v ňom. Avšak rozumenie príbehu sveta, počúvanie hlasov bytostí, ktoré sa na človeka obracajú a započutie oslovenia z horizontu horizontov, hlasu „odinakial“, si vyžaduje anepistemickú racionalitu. Palouš teda necháva priestor tiež naratívne porozumeniu, hermeneutickej exegéze.¹¹ A ako je to napríklad s autoritou¹² v Paloušovej teórii výchovy?

Paloušova teória výchovy prijíma tak autoritu presahujúcu možnosti

pozemšťanov – totiž pre človeka má zásadnú dôležitosť hlas z priestoru mimo ľudskej kompetencie, ako i prirodzenú, ľudskú autoritu. Ľudská autorita – vychovávateľ – je rešpektu-hodný ako ten, kto je zasvätený i skúsený v obrátenosti a neustálom obracaní, hlbšie znalý v skúsenosti. Je síce nedokonalý, neideálny, avšak predsa takto nadaný byť sprievodcom na výchovnej „ceste“ vychovávaného. Ako taký iniciuje a podporuje samostatné aktivity vychovávaného – provokuje už spomínanú „starosť o dušu“. Pokiaľ ide o otázku autority, spomeňme ešte, že Palouš považuje za klam, faloš nahradzovať autoritu odbornou, mravnou, či funkčnou nadradenosťou. Základom autority tiež nemôže byť nadradenosť veková. Skutočnosť veku nekladie výchove nijaké obmedzenie, pretože výchova má svoje opodstatnenie v každom ontogenetickom štádiu. Podľa Palouša sa teória bytostne podstatnej výchovy nemá obracať k vekovo nerovnej výchovnej situácii, kde starší vychováva mladšieho. Preto i svoju teóriu koncipoval ako agogiku. V tejto súvislosti hovorí: „Obmedzenie teórie výchovy na teóriu výchovy detí – pedagogiku, by bolo nebezpečnou redukciou agogiky do veku, keď dieťa potrebuje staršieho už vzhľadom k svojej psychofyzickej nevybavenosti. Takže nie len pedagogika, ale tiež andr-agogika ako teória výchovy dospelých a geront-agogika ako teória výchovy v starobe príslušia výchovnej starostlivosti holistickej teórie výchovy – agogiky ([6], s. 107).“¹³

Za týmito všetkým, čo sme doteraz povedali, bez konkrétneho vykázania, pre ktoré tu priestor nemáme, konštatujeme, že či už v Paloušových ontologických, antropologických, gnozeologických stanoviskách, v jeho pohľade na autoritu, racionalitu i v samotnom pohľade na výchovu, je prítomné mnoho z toho, čo moderna odmietla, čo prinajmenej potlačila alebo na čo zabudla. Paloušova filozofia výchovy, resp. agogika, predstavuje na novovekú duchovnú tradíciu odozvu a môžeme ju poňať ako reakciu na výchovu, ktorú poznáme ako moderný výchovno – vzdelávací proces. Palouš často vo svojich úvahách na tento proces poukazuje ako na podobu výchovy zdeformovanej technovedným duchom. V nej bolo pravé poslanie výchovy zatlačené do úzadia. Pokiaľ ide o jej priebeh, prebieha redukované v inštitúcii školy primárne orientovaná na deti a mládež. Podobá sa výrobnému procesu – je to proces plánovaný, presne riadený a kontrolovaný. Ide v ňom o „opracovanie“ jedinca do požadovanej „formy“ a o nadobúdanie

nie tzv. schopností, vedomostí, návykov, zručností, čo tvorí výbavu pre úspešné zvládanie rutinného zabezpečovateľského zhonu. Teda je založená na pragmatických cieľoch, vyplýva z potrieb praxe. Týmto je odlišná od archetypálnej – pravej podoby výchovy¹⁴.

Paloušova kritika má mnoho spoločného s kritikou modernej výchovy postmoderným prúdom myslenia. Palouš nezabúda na skúsenosti s totalitnými režimami a s mocou komunikačných medií. Jeho teória výchovy „...vyrastá ako z povedomia neudržateľnosti hereronómne ordinovanej indoktrinácie, tak zo zvrátenosti totalitnej výchovnej manipulácie ([6], s.124).“ Priznáva, že súčasná kríza fenoménu výchovy v súvislosti s postmodernou kritikou nie je bez významu. Považuje tiež za pochopiteľnú reakciu označiť súčasný vek za post-edukačnú dobu, avšak postedukačnej téze postmoderny pripisuje provokatívny význam. Totiž mnohé námietky (zo strany postmoderny, ale nie len z nej), napr. že výchova človeka vpravuje do definitívnych vzorcov prekračujúc limity jedinečnosti, že vlastné životné skúsenosti v ich neporušenej podobe nie je možné odovzdať, alebo že ten, kto vychováva je sám výchovou stále „nehotový“ a takým napokon zostáva i ten, kto je vychovávaný a mnohé ďalšie, nezodpovedajú pravej povahe výchovy – jednoducho ju mňajú, nedotýkajú sa jej.¹⁵

Ku koncu tohto príspevku spomenieme Paloušovú hypotézu o čase výchovy, ktorou postedukačnú tézu postmoderny prekonáva. Podľa nás túto hypotézu založil na dvoch skutočnostiach: a) Naša historická doba je krízová, žijeme „pokleslý“ dejinný stav. Ide nám o nápravu „ľudských vecí“, a nielen tých ľudských... Tá je na programe našich dní. b) To, čo sa žiada, je uskutočniť „sebaoprečenie vlastného“. Potrebujeme vyvedenie z egoistických klauzúl do vzájomnej otvorenosti, potrebujeme uskutočniť pohyb z uzavretosti do obmedzených zreteľov a záujmov k neobmedzenému, od jednostrannosti k mnohostrannosti, od zaslepenia vlastnou čiastočnosťou k porozumeniu s obecnstvom bytostí. A práve toto dáva do pohybu výchova. No výchova nie ako mentorské poučovanie, „...nie ako vybavovanie autonómnej entity nejakým súborom vedomostí, schopností, návykov, ale ako vy-vádzanie z moderného labyrintu sveta, z utopenosti v ustaranom sebazaist'ovaní k pôvodnej zodpovednosti k druhému, svet, veciam, ľudom, všetkým bytostiam, ale predovšetkým voči Bohu ako preordinovanej inštancii, ktorá urobila človeka človekom ([1], s.226).“ Tak pre toto posla-

nie výchovy, ktoré sa ukazuje vo svetoveku (t.j. postmodernej dobe) aktuálne, ako i pre jej veľké šance poskytnuté touto dobou, označil Palouš svetovek za „čas výchovy“¹⁶.

Na záver spomeňme motiváciu Paloušovej filozofie výchovy: Palouš sa sám priznáva, že „otázka po výchove, ktorú si kladie, nie je rozhodnutím špecialistu, ktorý sa – riadený svojou ľubovôľou, slepou náhodou alebo osudom rozhodol pre pedagogický smer, ale skôr súvisí s vyústením dôležitých udalostí v doterajších dejinách európskeho ducha ([1], s.30).“ Jeho skúmanie nechce byť len príspevkom do odboru filozofie výchovy, ale jeho zmyslom je byť najvyššou aktuálnou úlohou v rámci eventuálneho katastrofického spenia ľudskej civilizácie. ... Pretože sa „...svet vymkol z pántov“([4], s.16), považuje Palouš otázku výchovy za aktuálnu. Domnievame sa, že priestor, ktorý sme mu (resp. jeho filozofii výchovy) tu venovali, si zasluhuje nielen pre predmet a obsah jeho teoretickej tvorby – tá totiž môže inšpirovať ďalšie úvahy o výchove a viesť k prehodnoteniu jej významu pre prakticko – existenčnú rovinu súčasného človeka, ale i pre samotnú túto pozitívnu motiváciu¹⁷.

POZNÁMKY

- ¹ tiež napr. „Komenského Boží svět“, „Česká zkušenost“, „Totalismus a holismus“ a ďalšie.
- ² Pre vysvetlenie dopĺňame: 1. Palouš si je vedomý toho, že pedagogika je odbor, ktorého predmetom je výchova. Podľa neho však vypočítavanie či charakterizovanie výchovných inštitúcií a ďalších javov a faktov výchovnej skutočnosti, ktorých až podieľanie sa na výchove robí, výchovnými, nijako neosvetlia, prečo a čím sú výchovné. Otázka v akom zmysle ide o výchovnú skutočnosť teda zostáva. Tým však nechce povedať, že v pedagogike, ktorá skutočne pracuje prevažne spomenutým spôsobom, naprosto filozofické prostriedky absentujú. Pozri: ([1], s. 49)
2. Paloušova kategória výchovy zahŕňa vzdelávanie. Takto je verný historicky predchodnejšej variante. Rozlišovanie výchovy a vzdelávania tak ako poznáme, nebolo bežnou vecou. Začalo sa objavovať, až keď

- bolo treba formovať vôľu a rozum zvlášť. A k tomu, že pred človeka sa postavila úloha pestovať podľa rozumu i vôľu, prispel podľa Palouša Bacon svojim prehlásením, že vedenie je moc. Pozri: ([1], s. 30–31)
- ³ Pozri: ([1], s. 49, 50) a napr. ([6], s. 126)
- ⁴ Koncepty archetypálnej výchovy zakladajú európsku (príp. euroamer.) trdiciu konceptov výchovy v dejinách a zodpovedajú formám výchovy až takmer do novoveku. (Ešte Komenskému a Lutherovi išlo o výchovu v zmysle archetypov.) Za všeobecný počiatok všetkých konceptov i Palouš považuje koncept „paideia“, pretože síce chronologicky bol založený reálne „educatio“ ako prvý, ale ako filozoficko – teologická myšlienka bol formulovaný až neskôr. Pozri. ([1], s. 55, 56, 64, 68)
- ⁵ V texte sa zmienime o výchove ako „vyvádzaní“ a „tvorbe“. Avšak bližšie pre pochopenie týchto výkladov výchovy, ktoré nachádzame v Paloušových textoch, pozri strany a state uvedení v poznámkach 7, 8 a 10.
- ⁶ K textu pre doplnenie uvádzame: a) Palouš vychádza z holistiky ponímaného poriadku stvoreného a tvoreného sveta. V tomto svete sú všetky súcna – u Palouša bytosti živé i neživé – spolu ontologicky spriaznené na základe stvoriteľského vkladu vzájomnosti. Bytie jednej bytosti určuje bytie druhej – a tak sú i na navzájom na seba odkázané. V priestoročase svetového spoločenstva potom existovať znamená účastiť sa, kooperovať, vo vzájomnej živej hre bytostí v harmonickom súbyťí – súznení, čo znamená vstupovať do drámy ukazovania, javenia sa ako vlastného pohybu seba-vydania, seba-odovzdania, „kon-taktného“, t.j. rešpektujúceho, taktného vystupovania „zo seba“ k druhej bytosti, ktorá je v tomto dianí partnerom. Svet je teda rytmizované kontinuum, neukončená stavba, kde bytosti neustále prekonávajú svoju singularitu, avšak napriek všetkej plasticite, nedefinovaných kontúrach, mäkkosti sú tieto bytosti ako stvorené vždy vybavené svojim jedinečným tvarom, práve ako „tvory“ – svojou „tvárou“. Nie sú púhe, stále meniace sa a strácajúce sa „tu a teraz“, ich „svojskosť“ sa nerozplýva. K tomu pozri napr. ([4], s. 18–37), ([1], s. 206–207) b) Človek je k spĺňaniu správneho správcovstva disponovaný sebavedomou slobodou a ako bytostne otvorený je schopný vyhlíadky k záhorizontnu, vie o svojej situácii aj situovanosti. Pozri ([6], s. 85). Tiež pozri ([6], s. 62–63 a s. 70–75), kde

sa Palouš zaoberá otázkou subjektivity, resp. otázkou „duše“, ktorá zastupuje práve čosi, čo nie je prevoditeľné na objekt, čo nie je redukovateľné na niečo mimo alebo ne-osobné a čo odkazuje na nexus hypostaticus – podstatnú väzbu k Stvoriteľovi. K ontologicko – antropologickým základným stanoviskám je napokon vhodné pozrieť hlavne prvú časť práce „Totalismus a holismus“, ktorá má názov „Spontanita prirodzenosti“, no i druhú časť „Holismus ve výchově“, ktorá je mimochodom len minimálne pozmenený, avšak predsa o niekoľko statí doplnený text s názvom „Jednota dvojího“.

- ⁷ Pozri napr. ([4], s. 20, 22–23, 25, 26, 30) a tamtiež s. 113–115.
- ⁸ K ontologickému vymedzeniu pozri ([4], s. 30) a potom k dejinnému rozmeru a zmyslu ([1], s. 166–211, 223).
- ⁹ Poznamenávame, že pre túto skutočnosť označil Palouš povahu výchovy za „neďelnú“. K tomu pozri napr. ([1], s. 55), ([4], s. 68).
- ¹⁰ Bližšie k priebehu výchovy v archetypálnom zmysle pozri ([1], s. 56–160, s. 215–223).
- ¹¹ K otázke racionality pozri bližšie ([6], s. 102, 116–120, 125).
- ¹² K otázke autority pozri bližšie ([6], s. 104–108).
- ¹³ Ako bytostne podstatná ma podľa Palouša v mladosti výchova význam v zoznamovaní s povahou vecí, ktoré vstupujú do horizontu rozvíjajúceho sa života, v dospelosti v odstraňovaní bariér, uvoľňovaní z ponorenosti v „tieňovej“ realite zabezpečovateľstva, v pokleslej ustaranosti – čo explicitne vyjadruje jaskynný mýtus. A napokon, v starobe má „výchovný ťah“ ďalšiu príležitosť: verne dotvárať život v zmysle bytostného určenia. Pozri ([4], s. 90–91). Ďalej pozri k problematike agogiky a špeciálne gerontagogiky napr. ([2], s. 55–66).
- ¹⁴ Škola od doby technovednej teórie už realizovanej v spoločenskej výrobnnej praxi predovšetkým v totalitných systémoch v 20. storočí začína slúžiť príprave na zamestnaneckú a občiansku prácu, resp. pre možnosť účasti občana na výrobe a správe. O premene „scholé“ v „školu“ pozri ([1], s. 82–89) a tiež k tomu ([4], s. 68–69).
- ¹⁵ Palouš sa vyrovnáva s postmodernou atmosférou, resp. s postedukačnou tézou postmoderny postupujúcej podľa Finkom objavených antinómií výchovy v „Príspevku k reflexii fenoménu výchovy dnes“ v práci Totalismus a holismus – s. 126–131.

- ¹⁶ K hypotéze o čase výchovy pozri : ([1], s. 213, 214, 223–227) a porovnaj ([4], s. 108–112), alebo ([5], s. 88).
- ¹⁷ S touto motiváciou, mimochodom, k riešeniu problematiky výchovy pristupuje ako filozof dosť skromne, pokorne. Želá si totiž, aby agogika zostala, obrazne ním samým povedané, „...len sekretárom (tajomníkom), v nijakom prípade nie suverénom e-dukácie, pretože si nemyslí, že môže mať vychovávanie vo vlastných rukách ([6], s. 125)“.

LITERATÚRA:

- [1] PALOUŠ, R.: Čas výchovy. SPN, Praha 1991.
- [2] PALOUŠ, R.: Česká zkušenost. Academia, Praha 1994.
- [3] PALOUŠ, R.: K filosofii výchovy. SPN, Praha 1991.
- [4] PALOUŠ, R.: Jednota dvojího. In.: Studia paedagogica 5, Peagogická fakulta UK, Praha 1990, 1. 25 – 83.
- [5] PALOUŠ, R.: Světověk. Vyšehrad, Praha 1990.
- [6] PALOUŠ, R.: Totalismus a holismus. Karolinum, Praha 1996.

K FENOMÉNU DEJÍN A HISTORIZMU

Tomáš VALENT

On the Phenomenon of History and Historicism.

The phenomenon of the history belongs to the most important problems of the social sciences. Historizm was formed as a new theory of history of historical process. The study deals with the many specifications and interpretations. It's mostly understood as a methodological standpoint in the conception of the philosophy of the history. Even though the social sciences resigned to the possibility to predict the course of the socio-historical events, we do not hesitate the possibility of the „theoretical history“ and the specific mission of the philosophy in search for answers to the mechanisms of the historical process.

Súčasnú riešenie otázok povahy historického procesu sa reprezentatívne realizuje v prístupoch filozofických, sociologických, ekonomických, historiografických, teologických a politických. Fenomén dejinnosti bol a ostáva súčasťou životných postojov, svetonázorovej i politickej osobnostnej profilácie človeka dnešných dní. I pri všetkých rozporných a neúspešných pokusoch o jeho komplexné či aspoň uspokojivé riešenie ostáva stále aktuálnym. Aj keď sa v našom konfliktnom storočí vytrácal optimizmus a viera v možnosti formulovať zákonitosti spoločensko-historického vývoja, riešenie globálnych problémov ľudstva sa ako interdisciplinárny problém dotýka i otázok jeho historických civilizačných trendov. Antropologické, etické, filozoficko-právne vklady do reflexie povahy a perspektív dejín, oslabenie ideologicky a utopicky proklamovaných téz, prispelo k teoretickému obohateniu problému dejín.

K historickému materiálu sa obracali generácie ľudstva nielen z prirodzenej zvedavosti, ale s istou nádejou, že skôr a plnšie pochopia prítomnosť a zároveň predpokladajúc, že sa zmocnia možného smerovania do nejasnej budúcnosti. Zdrojom a funkciou historického poznania bola

potencionalita sociálneho sebauvedomenia spoločnosti, ktorá sa sformovala v priebehu spoločensko-historického vývoja do sociálnej potreby. Jej základným obsahovým – kultúrnym a filozofickým – významom bola zložitá cesta k sebaurčeniu ľudstva a vlastnej reflexii. Rezignácia na nábožensko-mytologické a prorocké projekty budúcnosti viedli k myšlienke formovania kontinuity minulého, súčasného a budúceho. Cez mnohoraké transformácie sa budovalo historické vedomie a poznanie. Až osvietenstvo však otvorilo priestor na postupné teoretické uchopenie svetového historického procesu. Každá epocha, spoločnosť, či národ nastoľovali otázku o svojich dejinách a ich smerovaní, čo predstavovalo nenahraditeľný zdroj sily a humanizačno-emancipačného sebauvedomenia.

Pred sformovaním filozofie dejín, ako je známe, sa úvahy o historických udalostiach realizovali ako opisné kronikárstvo, boli základom legend, reflektovali ich umelecké diela. Historizmus po svojom konstituovaní nadobúda status fenoménu, s ktorým sa musíme vyrovnávať. Je to princíp, ktorý nielen neviditeľnou rukou organizuje všetku prácu v duchovných vedách, ale preniká i do každodenného života. Historizmus ako teoretický problém sa utvára až vtedy, keď sa stáva súčasťou svetonázorových postojov a filozofických výpovedí. Na to všetko nestačila filozoficky a špeciálne-vedecky reflektovaná idea vývoja, zameraná predovšetkým na oblasť prírody. Historizmus sa konštituuje v teoretickej produkcii, ktorá sa dotýka sociálnych problémov v širšom zmysle – náboženstva, morálky, práva i politiky – a znamená pokus o metodologické usporiadanie či hľadanie platných „mechanizmov“ historickej kontinuity, poriadku a usporiadanosti.

Pohľady do minulosti nemali byť samoučelné, i keď povedané s Hegelom, ľudstvo sa z dejín nepoučilo, a diskutabilným je i klasický programový Cicerónov výrok „*historia magistra vitae*“. Určenie „užitočnosti“ historického poznania a význam historických návratov však bezprostredne súvisí s chápaním dejinného procesu. Bolo a je potrebné objasniť, čo sú dejiny a potom uvažovať nad otázkou, či sa z nich môžeme poučiť, resp. či demonštrujú poznateľnú a zmysluplnú kontinuitu. Práve exkurzy do minulosti boli prostriedkom na formovanie možných väzieb medzi minulým a súčasným.

Fenomén dejín patrí nepochybne medzi najnáročnejšie a najzložitejšie

problémy spoločenských vied. Nie náhodne charakterizoval J. Patočka filozofiu dejín „ako najproblematickejšiu zo všetkých filozofických disciplín“. Filozofické otázky dejín prestávajú byť preň špeciálnou problematikou popri iných teoretických otázkach, týkajú sa filozofie vcelku. Zároveň zdôraznil, že v súčasnosti nemá riešenie a „preto každý, kto aspoň do istej miery vie, o čo ide, pristupuje k tomuto problému s hrôzou ..., pretože toľko väčších ako my... pred týmto problémom buď kapituľuje, alebo rad ním zúfa“. ¹ Ľudstvo sa však nevyhýba problémom dejinnosti, ale problematizuje ich v zložitom a protirečivom procese poznania, hľadá úspešne či neúspešne, viac či menej presvedčivo a rozmanitými metódami „zmysluplné odpovede“ na dejinnú „zmysluplnosť“ a povahu „mechanizmov“ jej fungovania. Nehľadiac teraz na charakter odpovedí (prorockých, teologických, teleologických, racionálnych či iracionálnych), filozofia vnáša zmysel do tohto problému prostredníctvom svojej špecifickej optiky so zámerom teoretického výkonu ako dokumentu rôznych štýlov myslenia a riešenia. Tento princíp ako vieme, má niekoľko možných interpretácií: dejiny sú realizáciou božských úmyslov a zámerov ako iniciátora všetkého bytia; skutočnosť má svoje vlastné ciele a Boh je v nej prítomný; dejiny sú realizáciou ľudských potencií a záujmov, napĺňaním všeludských humanitných ideálov; sú pokrokom v uvedomovaní slobody; humanizačno-emancipačným procesom, v ktorom objektívne procesy strácajú svoju pretrvávajúcu živelnosť a sú čoraz výraznejšie podriadené vlastnému ľudskému určovaniu, atď. Výchovné, kultivačné a životné poslanie histórie vidíme v myšlienke J. Burckhardta vyjadrenej v Úvahách o svetových dejinách: učí trpiaceho, usilujúceho sa a konajúceho človeka aký je, vždy bol a vždy bude – nebyť „chytrým“ pre dnešok, ale múdрым navždy.

Dejiny teórií spoločnosti nie sú, prirodzene, identické so sumou názorov na spoločnosť, ktoré boli v dejinách myslenia vyjadrované; k inšpiratívnym a perspektívnym zdrojom chápania povahy dejín zaraďujeme predovšetkým tie, ktoré sa neobmedzili iba na zaujatie deskriptívneho stanoviska k problémom danej etapy histórie.

Historizmus sa formoval ako kvalitatívne nová teória a metóda dejinnosti života spoločnosti. V jeho obsahu sa skrývajú viaceré vymedzenia a možné interpretácie, ktorých základná výpoveď sa utvárala v priebehu desaťročí.

Cieľom histórie ako vedy je zachytenie objektívnej pravdy o svojom predmete. Antickí historici často zdôrazňovali, že cieľom ich práce je hľadanie pravdy o minulosti. Ku klasickým patrí Tacitova požiadavka, že treba písať *sine ira et studio* – bez hnevu a zaujatosti a Cicerónov výrok, že prvým princípom historika je netvrdiť nič nepravdivé, nezamlčovať nič pravdivé, pri písaní nesmie vznikať dojem priazne či nepriazne. Povedané inak, cieľom historickej vedy je vysvetľovať minulosť takú, aká skutočne bola. Toto stanovisko sa stalo základným východiskom historikov pri vysvetľovaní pravdy o dejinnej minulosti. Mnohí historici sa domnievajú, že história nie je podmieňovaná objektivitou, ale historická veda je cestou k objektivite; jej úlohou je sprostredkovať pravdu o tom, čo bolo.

Z tohto hľadiska rozlišujeme najmenej dve základné koncepcie pravdy v historickom poznaní: objektivistickú (pravda je vždy „objektívna“, nezaujatá) a subjektivistickú (relativistickú), pričom objektivizmus v historickej vede prevládal. Zdôrazňoval požiadavku nezaujatosti a objektivity v historickom bádaní, možnosť poznania objektívnej pravdy v historickom a sociálnom poznaní. Relativistický prístup môžeme všeobecne charakterizovať ako zdôrazňovanie rozporov medzi reálnymi dejinami a našimi vedomosťami o nich. Historické poznanie nie je výrazom dejinných udalostí, ale našou reflexiou o spracovaní tohto diania. Povedané slovami J. Burckhardta, obrysy danej civilizácie poskytujú pravdepodobne každému oku rôzny obraz. Mnohí z relativistov sa prikláňajú k objektivistickému stanovisku s dodatkom, že objektívna pravda je dôležitá, ale nemôžeme ju dosiahnuť, nemôžeme pochopiť pravý zmysel chodu historických udalostí, dejiny nie sú problémom, ktorý by mohol byť vyriešený, sú mystériom a historické vysvetľovanie nemá nikdy istotu vedy. Relativistické koncepcie sú skeptické k myšlienke, že na základe analýzy minulosti môžeme anticipovať budúce vývojové tendencie a zmeny. Oslabuje to presvedčenie, že história je vedou, že pracuje s vedeckými metódami a prostriedkami.

Historizmom všeobecne chápeme súhrn teoretického historického vedomia, jednotlivé formy historického poznania, tendencie odvodzovať sociálne idey a ich teoretickú reflexiu z minulosti, na rozdiel od sociologického prístupu, ktorý ich vysvetľuje z hľadiska sociálnej prítomnosti. V konkrétnom vymedzení súvisí s interpretáciou dejinnosti spoločenského života a predstavuje metodologické stanovisko v koncepte filozofie dejín.

Historické poznanie nestotožňujeme so sociálnym poznaním, hoci ich objekt je rovnaký – ľudská spoločnosť. Tým sa vykryštalizovala možnosť dvoch prístupov: historicko-genetického a systémovo-funkcionálneho. V kontexte spoločenského poznania význam prvého nespočíva v tom, že poznanie minulosti by malo priamo viesť k chápaniu prítomnosti. Historicko-genetický prístup tvorí rámec širšieho systémového poznania spoločnosti a obohacuje sociálny život o rozmer dejinného pohybu. Historizmus nie je totožný s pojmom historického poznania, je výsledkom teoretickej reflexie konkrétneho historického poznania na pôde už etablovanej filozofie dejín a je možným teoreticko-metodologickým základom historického poznania.

V konkrétnom vymedzení sa chápe historizmus vo viacerých významoch a variáciách ako:

- kladenie dôrazu na praktickosť historického poznania, ktoré má byť zárukou prieniku k povahe javov sociálnej skutočnosti;
- doktrína nemeckej historiografie prvej polovice 19. storočia ako reakcia na racionalizmus, determinizmus a naturalizmus – zdôrazňuje premenlivosť a individuálne črty historických procesov;
- „metahistorizmus“ ako metateória historického poznania a v zúženom chápaní sa zvykne stotožňovať s filozofiou dejín.

Pri hľadaní spoločných prístupov a znakov bohatého a obsahovo rôznorodého chápania historizmu ako metódy môžeme zovšeobecniť základné a reprezentatívne znaky:

- hľadanie vzťahov medzi minulosťou, súčasnosťou a budúcnosťou v historických procesoch, hľadanie špecifik každého z týchto „článkov reťaze“;
- princípy využívania „historických skúseností“ v sociálnej praxi;
- hľadanie a formovanie zákonitostí alebo dominantných tendencií v dejinnom procese, ktoré majú aspoň potenciálne všeobecný charakter.

Pokusy o „neporocké“ identifikovanie možných budúcich trendov a ich povahy predpokladajú prítomnosť všeobecnej sociologickej teórie, interdisciplinárny rozbor sociálneho obrazu súčasnosti a postavenie hypotéz o najreálnejších tendenciách spoločenského vývoja. Objasnenie objektívnej povahy historických poznatkov vo vzťahu k rôznym etapám sociálnych procesov má nezastupiteľný význam pri prekonávaní živelných tendencií sociálnej praxe.

Autonomizované spoločenské vedy s vlastnou metodológiou, kategoriálnym aparátom a interdisciplinárnymi syntézami menia i charakter úvah, ktorými boli poznačené posledné dve storočia so svojimi špecifikami.

I keď spoločenské vedy v podstate rezignovali na možnosť predvídať priebeh sociálno-historických udalostí, nemôžeme odmietnuť možnosti „teoretickej histórie“ a špecifické poslanie filozofie pri vytyčovaní dominantných tendencií, trendov, formulovania charakteristických znakov pre časovo-priestorové udalosti a etapy vývoja sociálnej skutočnosti.

LITERATÚRA:

- [1] PATOČKA, J.: Kaciřské eseje o filosofii dějin, Praha 1990, s. 12.
- [2] BURCKHARDT, J.: Úvahy o světových dějinách, Praha 1971, s. 13

FILOZOFIA A PRAX

Jarmila CHOVANCOVÁ

Philosophy and Praxis

Thinking about politics creates a unique dilemma, for it seems inevitable to lead to thinking about thinking.

The aim of the article „Philosophy and praxis is analysis of the contemporary way to the philosophy, problems of philosophy and its comparison with political philosophy of 20th century.

Názov príspevku som zvolila v konfrontačnej rovine, pretože pozícia filozofie a jej pôsobenia v spoločnosti, ako i pohľad ľudí na úlohu filozofie i pôsobenia samotných filozofov je veľmi odlišný. Odlišnosť sa prejavuje v dimenziách, ktoré by sme mohli vyjadriť od kladného až k negatívnemu postoju.

Na tom by nebolo nič zvláštne. Avšak isté rozčarovanie nastáva vtedy, ak postoj k filozofii je hanlivý, pohŕdavý a filozofia je považovaná za vedu, ktorá je trpená. I pohľad na samotných filozofov u niektorých ľudí je pohľadom na podivínov a nepraktických ľudí. Je tomu skutočne tak?

To, že tomu tak nie je, nás presviedča okrem iného i politická filozofia 20. storočia.

Ak sa pozrieme na dejiny, filozofického myslenia, môžeme politických mysliteľov rozdeliť na filozofov, ktorí v rámci svojich filozofických systémov písali o politike, napr. (Aristoteles, Hobbes, Kant), a na politikov, ktorí svojou skúsenosťou s praktickou politikou, dospievajú k reflexii o otázkach politického poriadku napr. (Cicero, Macchiavelli, Tocqueville a ďalší).

Naša súčasná situácia ukazuje na rastúcu potrebu politiky. Odpoveď praktickej filozofie na problémy doby boli doposiaľ prevažne vecou etiky. A ako samy dobre vieme o etike sa nikdy nehovorilo viac ako sa hovorí v súčasnosti, napr. mnohé formy ekologickej a inej etiky.

Avšak politickú odpoveď na krízu v dnešnom svete musí dať nielen etika, ale najmä politická filozofia, ktorá by mala zabezpečiť piliere humanného života.

Politickej filozofii ide najmä o to, čo je podstatné, dôležité, pričom kladie dôraz na celok a konečné príčiny.

Ak premýšľame filozoficky o politike, tak to robíme preto, aby sme sa vedeli v živote orientovať, ale predovšetkým, aby sme konali správne. Politická filozofia je syntézou politickej skúsenosti a filozofického nadhľadu.

Cieľom príspevku je snaha posúdiť do akej miery sa politickým mysliteľom 20. storočia podarila táto syntéza, i poukázať na niektoré problémy politickej filozofie našej doby.

Ľudské myslenie má prirodzenú tendenciu k narcizmu a narcizmus zase k zvratu.

Keď sa sústredíme iba na jeden aspekt našej spoločnosti je evidentné, že nám uniká iný. To ako chápeme a definujeme filozofiu je odlišné od toho ako chápeme a definujeme politiku. F. Nietzsche vo svojej práci *Beyond good and Evil* konštatuje, že ešte skôr ako filozofia začína veriť samej sebe, vždy tvorí svet podľa vlastnej predstavy. Otázky, ktoré v tejto súvislosti musíme analyzovať sú: „Čo je predstavou filozofie?“ a „Aký efekt má táto predstava filozofického osvietenia v politickom svete?“

Filozofia je predovšetkým reflexívnou aktivitou, a preto k nej inklinuje aj pri narábaní s politikou. Samozrejme, že politika v súvislosti práve s uvedenou aktivitou je prezentovaná ako nenahraditeľná. Tým, že filozofia je reflexívnou vedou, zamestnáva našu myseľ epistemologickými myšlienkami a približuje sa ku kognitívnemu „imperializmu“. Je to do istej miery zodpovedajúce vzdorovanie suverenity politickej sféry.

Tyranická filozofia (nietzscheovský pojem, pozn. J. Ch.) týchto filozofických črt sa netýka filozofov, ale filozofie per se, objavuje sa ako často J. Dewey konštatuje ako „absolutistická“. Je to očividné ak sa pozrieme na politické pojmy – autonómie a suverenity, alebo činnosti. Napr. pojem „činnosti“ v politickej rovine je odlišný od pojmu činnosti vo filozofickej rovine. Teória, ktorá vytvára politiku v pojmoch, prostredníctvom ktorých ju adekvátne vysvetľuje – v konečnom dôsledku smeruje k pokrytiu vito activa politiky. I keď treba pripomenúť, že hľadanie čistých kategórií má svoje úskalia v tom zmysle, že sa vzdľahujeme od reálneho života a dochá-

dza tak i k manipulovaniu s našim myslením. (Pozri napr. u J. Rawlsa – jeho stanovisko k pôvodnej pozícii; B. Ackerman verí, že ak hodnotíme správne, tak aj správne konáme atď.).

Analýza problémov si vyžaduje viac ako iba filozofovať. Filozofia, ktorá chce byť filozoficky zrozumiteľná, jasná, musí brať na vedomie (teraz máme na mysli politickú filozofiu), politické kritériá, miery politiky ako reálneho politického konania. Podstata politiky ako dominantnej činnosti je charakterizovaná prostredníctvom logickej dôležitosti. Špecifická činnosť je sprevádzaná reťazcom príčin a analýza tejto činnosti musí byť podľa toho posudzovaná. Samozrejme, že chyba alebo omyl v tejto činnosti je tiež formou činnosti, za ktorú treba niesť zodpovednosť. Je zrejmé, že filozofia sa snaží naplniť „čistotou“ pojmy slobody, rovnosti, spravodlivosti, ale bohužiaľ, ako sa to často stáva, práve tieto pojmy v reálnom živote, konkrétne v politike, bývajú často znehodnotené (napr. administratívou, súdnictvom, atď. – bližšie k týmto otázkam a problémom sa vyjadrujú J. Rawls, M. Walzer alebo R. Nozick).

„Sloboda“, „politika“, „moc“, „rovnosť“, „spravodlivosť“, atď. sú viac ako kúskami skladačkovej hry, ktorá je dnes známa ako hra na puzzle. Predstavujú pojmy prostredníctvom ktorých politici a občania, a teda aj filozofi, narábajú pri riešení konfliktov a problémov, s ktorými sa stretávame v spoločenskom živote. Napr. problém formálnej a konkrétnej spravodlivosti. Každý z nás má vlastnú predstavu o spravodlivosti a ak je idea spravodlivosti komplikovanejšia a zapletenejšia, je to preto, že každý z nás má iné skúsenosti s konkrétnou spravodlivosťou v konkrétnej situácii.

Myšlienka formálnej spravodlivosti je čistá a precízna, a jej čistý, racionálny charakter je mimo ostria reálneho života.

Ťažkosti narastajú pri konfrontácii formálnej a konkrétnej spravodlivosti. Pri formálnej spravodlivosti máme možnosť zmierovať najrôznejšie filozofie, sme spravodliví v prisudzovaní rovnakých práv všetkým ľuďom, ale úplne inak je to v reálnom živote.

Čistota formálnej spravodlivosti sa nenapĺňa do takej istej čistej podoby aj v skutočnosti. Je preto potrebné sa sústrediť na konkrétne koncepcie spravodlivosti, nezabúdajúc pritom na čaro myšlienok formálnej spravodlivosti, ktorá preferuje myšlienku, že s každým človekom je potrebné zaobchádzať rovnakým spôsobom.

Pokiaľ napríklad občania riešia otázky dotýkajúce sa medziľudských vzťahov, susedských vzťahov alebo otázok platenia za spoločné služby, neprejavujú záujem o epistemologický status týchto situácií, čo je a čo nie je napríklad morálne.

Občan sotva zaváha pred abstraktnými princípmi. Zaváha vtedy, ak nie sú v zhode s jeho občianskym presvedčením, ak sklamú jeho občiansku dušu, ak sa neuplatňujú v praxi.

Filozof je verný svojím princípom a pojmom aj keď sú v konfrontácii s praxou spochybnené. I napriek negatívnym skúsenostiam, verí alebo má tendenciu stále veriť v správnosť svojej teórie. Práve toto stanovisko podčiarkuje charakteristiku filozofa ako nepraktického človeka, ktorý aj keď sa v živote „popáli“ je ochotný stále veriť v také pojmy ako je „sloboda“, „rovnosť“, „spravodlivosť“, atď. A história nám sama x-krát potvrdila, koľko neslobody bolo spáchané v mene slobody, koľko nerovnosti v mene rovnosti alebo koľko nespravodlivosti v mene spravodlivosti.

Ak hovoríme o politickej filozofii, musíme pripustiť, že vzťah politiky a filozofie podobne ako veľa svadiéb, tak i svadba politiky s filozofiou, bola a je partnerstvom, ktoré si vyžaduje množstvo kompromisov, ako i podriadení sa jedného partnera druhému.

Filozofia ašpiruje na jasnosť, presnosť a precíznosť a pre praktické ľudské konanie vyžaduje jasné štandardy a normy.

Ak je filozofia suverénnou disciplínou, potom politika musí dovoliť, aby bola filozofiou do určitej miery podmanená, avšak len do tej miery, do ktorej jej umožňuje filozofická jasnosť a precíznosť v dostatočnej miere v praxi realizovať riešenie problémov, ktoré sú výhradne záležitosťou politiky a politickej praxe.

LITERATÚRA:

[1] RAWLS, J.: A Theory of Justice, Oxford 1971

[2] WALZER, M.: Spheres of Justice, Oxford 1985

NIEKTORÉ VÝCHOVNÉ ASPEKTY ŠTÚDIA FILOZOFIE

Adriana JESENKOVÁ

On Some Educational Aspects of Studying Philosophy

The contribution deals with some specific educational aspects of study of philosophy from student perspective. It points out that a period of a study at the university must be perceived not only as a period of acquiring of knowledge but also as a period in which young man, his or her personality is formed.

Rada by som sa pozrela na spomínané aspekty štúdia filozofie takpovediac z pohľadu čerstvej absolventky tohoto odboru na Filozofickej fakulte UK. Päť rokov štúdia znamenalo pre mňa istú sumu skúseností, zážitkov, informácií. Zameriam sa teraz na tie, ktoré súvisia podľa môjho názoru so špecifickým charakterom štúdia filozofie.

Osobitosť štúdia filozofie ovplyvňuje celý rad faktorov. Za najdôležitejšie považujem vek, v ktorom sa väčšina mladých ľudí stáva študentmi VŠ, samotné vysokoškolské prostredie a obdobie, ktoré predstavuje osobitý časovopriestorový rámec vo vedomí verejnosti (v kolektívnych predstavách), a tak aj v živote jednotlivca, ktorý ním prejde, a napokon, samozrejme, samotný predmet štúdia – filozofia – má svoje nepopierateľné špecifiká v porovnaní s inými študijnými odbormi.

Vek väčšiny študentov je vekom, v ktorom majú už vytvorené určité relatívne stabilné názory na svet, na vzťahy a svoje postavenie v ňom, no zároveň sú veľmi otvorení pre prijímanie a formovanie nových názorov, informácií a postojov, autorít. Je to vek vyznačujúci sa vnímavosťou, kritickosťou, je to obdobie hľadania aj očakávania. Zároveň ide o prelomové obdobie v živote mladého človeka, a to z viacerých hľadísk: dochádza k zmene v materiálnom aj duchovnom spôsobe života; značná miera nezávislosti vytvára priestor pre samostatné organizovanie vlastného života, pre

realizáciu vlastných záujmov a záľub, formovanie vlastnej osobnosti, preskúšanie vlastných schopností, pre tvorivosť. Toto všetko však so sebou prináša aj uvedomenie si vlastnej zodpovednosti za svoj život. Zvýšená miera zodpovednosti, jej uvedomenie si znamená zvýšenie záťaže či už psychickej, ale aj fyzickej.

Hovorila som o hľadaní a očakávaniach, pre ktoré práve vysokoškolské prostredie je vynikajúcim realizačným priestorom. Na jednej strane je samotné obdobie vysokoškolského štúdia prezentované ako jedinečný priestor ponúkajúci možnosti na realizáciu svojich záujmov a schopností, nadania, prípadne na nájdenie orientácie v komplikovanom vonkajšom či vnútornom svete mladého človeka, na druhej strane adepti študentského stavu prichádzajú na vysokú školu s určitými predstavami o tomto prostredí, o svojom predmete štúdia, o vzťahoch medzi študentmi, ako aj medzi študentmi a pedagógmi navzájom. Majú určité očakávania vzhľadom na atmosféru vysokoškolského prostredia.

Z toho, čo som doteraz povedala, je zrejmé, že štúdium na VŠ je významným obdobím, etapou v živote najmä mladého človeka. V tomto špecifickom čase a priestore sa výrazne formujú naše názory, postoje, hodnoty, spôsob komunikácie atď. Dôležitými protagonistami formotvorného procesu sú pedagógovia, a to či už zámerne, úmyselne alebo nevedomky. Vychovávajú aj vtedy, keď nevychovávali, a aj tým, že nevychovávali.

To, že problematiku výchovy, a nielen vzdelávania, na vysokej škole nemožno ignorovať, nie je možno zdanlivo natoľko jasné u mnohých technických, ale aj u niektorých humanitných odborov, avšak pri odbore filozofia sa ukazuje ako nevyhnutné zaoberať sa aj otázkou výchovných aspektov vyučovania filozofie, vzdelávania filozofov. Práve pri filozofii sa nám ukáže vplyv spomínaných faktorov – veku a vysokoškolského prostredia – ako akýsi multiplikačný efekt. Špecifické aspekty štúdia a vyučovania filozofie sú potom výsledkom komplexného pôsobenia týchto faktorov.

Pozrime sa teda bližšie na situáciu, keď je predmetom štúdia sama filozofia. Prvé ťažkosti vzniknú, keď chceme presne vymedziť, čo je predmetom nášho štúdia, keď je ním filozofia. Jestvuje veľa názorov na to, čo je to filozofia, a teda aj veľa koncepcií objasňujúcich, či navrhujúcich, čo by malo byť obsahom vyučovania a štúdia filozofie, aké by mali byť jeho metódy a ciele. Na jednej strane sa stretávame s filozofiou, ako ju ako predmet

štúdia vymedzujú oficiálne inštitúcie pre administratívne potreby. Na druhej strane tu máme názory a koncepcie filozofov, učiteľov filozofie, názory a predstavy, očakávania študentov. Možno táto významová pluralita nespôsobuje ťažkosti profesionálnym filozofom, ktorí sa s ňou pravde-podobne vyrovnávajú buď tak, že sa sami rozhodnú pre niektorú z koncepcií, alebo sa jednoducho vyrovnajú s touto významovou pluralitou pojmu filozofia tak, že ju reflektujú a komunikujú s ňou. Možno sú však v trochu inej situácii študenti, keď sú konfrontovaní s touto nejasnosťou predmetu svojho štúdia. Ak sa dokážem ja ako jednotlivec vyrovnat' s významovou pestrosťou filozofie, a ak to nie je problém ani pre komunitu filozofov či predstaviteľov iných humanitných disciplín s podobne nejasným vymedzením predmetu svojho štúdia (a teda podobnými ťažkosťami), určite sa táto významová nejasnosť nášho predmetu štúdia stane problémom pri styku s vonkajším prostredím, ktoré po nás najčastejšie žiada exaktne vymedziť svoj predmet nezávisle od toho, či ide o bežného člena širokej verejnosti alebo predstaviteľa nejakej komunity odborníkov nejakého exaktného (aj domnelo) odboru, vednej disciplíny.

Moje osobné skúsenosti, ale aj skúsenosti mnohých mojich spolužiakov majú niečo spoločné. Dosť často sme sa stretávali s otázkami „čo to študuješ?“ a po odpovedi „filozofiu“ s reakciami „a načo je to dobré?“. Na takejto reakcii nie je nič strašné; minimálne nám dáva možnosť vysvetliť, presvedčiť, argumentovať. Trochu v inej situácii sa však ocitávame pri reakciách typu „filozofia? – to je pseudoveda“, prípadne „to je o ničom“ a podobne. Tieto reakcie naznačujú, že dotýčny človek sa už s filozofiou nejakým spôsobom stretol a z tohoto stretnutia stretnutí si o filozofii odniesol nie príliš lichotivý názor. Ani v takomto prípade sa nevzdávam argumentácie v prospech filozofie – v prospech jej zmysluplnosti, pretože zmysluplnosť je to, čo sa takýmito reakciami filozofii predovšetkým upiera.

Je zaujímavé, že veľmi často s takýmito reakciami a názormi vystupujú ľudia vzdelaní, takpovediac „perspektívni intelektuáli“ aj z humanitných (spoločenskovedných) odborov. Nemôžem sa nezamyslieť nad tým, prečo je tomu tak a k čomu to vedie. Myslím, že príčina toho, ako je filozofia vnímaná, je z veľkej miery spôsob, ako je prezentovaná, čiže, ako je vyučovaná. Na tomto mieste sa chcem dotknúť len vyučovania na stredných školách, ktoré sa realizuje prevažne ako výlučne historicky orientovaný výklad názorov a koncepcií jednotlivých filozofov a myšlienkových prú-

dov. Napokon, v tomto výklade sa zväčša nestihne dojsť k súčasnej filozofii väčšinou len po existencializmus), pretože sa filozofia vyučuje vo 4. ročníku, čiže dôvodom nedokončenia výkladu sú maturitné skúšky a príprava na ne. Filozofia pri takomto spôsobe vyučovania skutočne pôsobí ako cintorín mŕtvych myšlienok.

A k čomu takéto reakcie viac alebo menej vzdelanej verejnosti vedú – a ešte, keď sa s nimi stretáva, poviem to trochu pateticky, perspektívny adept filozofie? – nuž, podľa môjho názoru, pokiaľ nerozvracajú, tak minimálne narušajú sebaúctu študenta filozofie. Ak súhlasíme s tvrdením, že sebarealizácia každého jednotlivca sa uskutočňuje v láske a práci, tak sa nad narušením sebaúcty filozofov, či študentov filozofie musíme zamyslieť.

Myslím si, že nemožno ignorovať to, čo si o nás myslia iní – pokiaľ nie sme skutočne výnimoční individualisti, ktorým je úplne jedno, čo si kto myslí. Vychádzam z toho, že naša identita, teda to, kto sme a akí sme, je výsledkom interakcie medzi naším obrazom nás samých a obrazom iných o nás; teda aj obrazom, ktorý o nás a našej profesii majú predstavitelia iných profesií, široká verejnosť.

„...lebo filozofi majú dnes nezávideniahodnú povesť ľudí zaoberajúcich sa takými temnými problémami, že iba filozofi im rozumejú, takými nezmyselnými otázkami, že len filozofi vedia na ne odpovedať, a takými nepraktickými otázkami, že iba filozofi sa môžu nimi zaoberať. Pôsobíme ako vedci, ktorí sa vždy zaoberajú starinou, malicherní puntičkári obľubujúci nekonečné dohadovanie sa o slovách.“ (s. 339) Hoci je tento citát s rozhovorom s americkým profesorom filozofie, myslím, že by sa hodil aj do nášho kontextu. Možno by v tejto súvislosti bolo zaujímavé pokúsiť sa o reflexiu postavy, roly filozofa, filozofujúceho človeka v súčasnom umení – literatúre, filme, divadle. Možno by sme sa dozvedeli niečo viac o už spomínanom obraze filozofa, o tom, ako nás vidia iní, keď – tak sa mi zdá – postava múdreho bradatého filozofa, ktorý bol stelesnením poznania pravdy, a teda aj istoty, zapadla prachom, a vykryštalizovala sa postava človeka večne pochybujúceho o všetkom a o všetkých, človeka neustále premýšľajúceho a viaznuceho vo vlastnom myslení, ktorý premýšľal ešte aj vtedy, keď už všetci ostatní konajú; ktorý sa nedokáže rozhodnúť... myslenie mu nepomáha, skôr existuje samo pre seba, paralyzuje ho. Áno, takýto obraz vyznieva skôr ako karikatúra, je poriadnym zveličením a zjednodušením niektorých čŕt filozofovania a filozofie, no napriek tomu o čomsi vypovedá.

Možno o tom, čo by sa mohlo z filozofie a filozofov stať.

Čo s tým? Nechcem sa tu zaoberať otázkou zmysluplnosti filozofie a jej štúdia či už tými, ktorí sa chcú stať filozofmi, alebo tými, ktorí sa chcú venovať nejakému inému poslaniu či povolaniu. Všetci sme tu pravdepodobne preto, že sme o jej zmysluplnosti presvedčení a vedeli by sme argumentovať v jej prospech – filozofia ako zručnosť v myslení, ako umeenie analýzy, ako schopnosť vecne a rozumne argumentovať a klásť otázky, význam filozofie pre rozvoj osobnosti, jej informačná funkcia, napokon jej pragmatická funkcia pri ukazovaní riešení, ale aj slepých uličiek, neplodnosti mnohých diskusií v odborných i neodborných kruhoch, atď.

Ani si nemyslím, že pochybovania sa treba zbaviť – v tomto prípade o zmysluplnosti filozofie a jej štúdia – veď pochybovanie je jednou zo základných metód filozofovania a bolo by nerozumné odstraňovať ho, pokiaľ nás pohýna z miesta, pomáha nám. To, o čo mi skôr ide, by som nazvala snahou zabrániť izolácii filozofie a jej protagonistov. V závere svojho príspevku chcem len veľmi všeobecne naznačiť isté možnosti alebo prostriedky na dosiahnutie tohto cieľa.

Vo vzťahu k študentom, vo vyučovaní filozofie (mám teraz na mysli najmä stredné školy) klásť väčší doraz na tematické) problémové vyučovanie filozofie. V súvislosti s otázkou sebaúcty vyvstáva ako zaujímavý faktor partnerstvo a s ním súvisiaca úprimnosť vo vzťahu medzi pedagógom – učiteľom filozofie a študentom. Podľa E. Kellyho „...nemožno prehliadnuť závažnosť úprimnosti učiteľa voči svojim študentom, pokiaľ ide o dôležité otázky dňa. Nemôžem sa tváriť, že nemám názor na nejakú vec, hoci ho v skutočnosti mám. Myslím, že učitelia môžu byť takto úprimní bez toho, aby „nezrelym“ mysliteľom vnucovali svoje názory. Samozrejme, musia jasne ukázať, že ich k vlastnému názoru viedli dôkladné úvahy...Študentov možno učiť, ako myslieť bez toho, aby sme ich učili, čo myslieť.“ (s.341–342).

Vo vzťahu k inej odbornej (profesijnej komunite, ale aj spomínanej širokej verejnosti, usilovať o interdisciplinaritu, a to už na úrovni štúdia.

LITERATÚRA:

Rozhovor s prof. Eugenom Kellym. In: Filozofia 1996) 5.

NIEKOĽKO POZNÁMOK K VYUČOVANIU FILOZOFIE NA STREDNÝCH ŠKOLÁCH

Juraj ŠUCH

Some Notes on the Teaching of Philosophy in Grammar Schools

The author of this article points out that the situation of teaching philosophy is similar to other subjects in grammar schools. One cause of this situation is the very vague definition of the aims of teaching philosophy. The understanding of the nature of philosophy is overshadowed by the memorization of facts. This can be overcome by changing the character of knowledge based entrance exams at university.

Súčasný stav výučby filozofie je úzko spätý s celou koncepciou našej výchovnovzdelávacej sústavy, ktorá sotva vyhovuje požiadavkám života spoločnosti na konci 20. storočia. K neradostnému stavu jej fungovania prispievajú už takmer chronicky známe problémy akými sú nedostatočné finančné krytie výučby (nízke platy odrádzajú mladých a talentovaných učiteľov), vysoké počty žiakov v triedach a nízka hodinová dotácia predmetov.

Úroveň výučby okrem týchto nezanedbateľných problémov je determinovaná predovšetkým reálnym napĺňaním cieľa výučby, ktorý je osnovami vymedzený takto „Cieľom štúdia základov filozofie je získanie základných vedomostí o povahe filozofického poznania a jeho miesta v dejinách vedy, dejinách filozofie a vplyve jednotlivých filozofov na myslenie a konanie. Na dejinách ľudského myslenia sa žiaci učia porovnávať, analyzovať, syntetizovať javy, ktoré sa odohrali a odohrávajú, ako aj predvídať ich vývoj.“ Takto široko formulovaný cieľ vyučovania filozofie učiteľ konkretizuje pod tlakom okolností len na odovzdávanie (poskytovanie) vedomostí, ktoré si má študent zapamätať. Žiaľ je to jediné východisko pre učiteľa ak chce počas plánovaných 66 (reálnych 60 a možno len 50) vyučovacích hodín

prejsť všetky témy z dejín filozofie a zároveň každého študenta aspoň dva razy ústne vyskúšať.

Hodiny filozofie sú zároveň prípravou k prijímacím pohovorom na vysoké školy. Otázky z filozofie sa nachádzajú v testoch na lukratívne právnické fakulty. Tieto otázky sú iba vedomostne orientované a tak študent s dobrou pamäťou, ale bez akejkoľvek schopnosti uvažovať alebo hlbšieho pochopenia má veľkú šancu, že úspešne zvládne tento test. Podobne aj otázky v testoch na študijné odbory späté s filozofiou sú zväčša orientované len na vedomosti predovšetkým z učebníc dejín filozofie.

Takto vzniká začarovaný kruh, ktorý posúva učiteľov filozofie na stredných školách do úlohy „vykladačov“, (prednášateľov) obsahov učebníc, testovateľov vedomostí a pamäťové schopnosti študentov. Diskusia nad filozofickými problémami alebo čítanie filozofických prác zostáva len nespĺniteľným snom každého stredoškolského učiteľa. Známkou z *Náuky o spoločnosti* podieľajúca sa na celkovom priemere zo strednej školy, ktorá je evidovaná počítačom na vysokej škole má paradoxne u každého študenta rovnakú hodnotu a to napriek tomu, že nároky na študenta gymnázia sú vyššie ako na študenta strednej priemyselnej školy alebo stredného odborného učilišťa.

Východiskom z danej situácie by malo byť najprv konkrétne formulovanie cieľov výučby filozofie na jednotlivých školách ako to napríklad urobil Doc. PeaDr. V. Kratochvíl CSc. k výučbe dejepisu. V týchto cieľoch by sa malo formulovať čo by študent mal dokázať na gymnáziách, stredných odborných a učňovských školách. Zásadným krokom by mala byť zmena doterajších prijímacích testov vysokými školami. V budúcnosti by mali okrem testov uchádzači písať esej alebo úvahu, ktorá by mapovala aj schopnosť tvorivo rozmyšľať nad určitým problémom.

Snahou predovšetkým katedier filozofie by malo byť čo v najkratšom čase zmeniť doterajší (z ekonomického a časového z hľadiska veľmi výhodný) model prijímacích pohovorov v ktorých dominujú body z vedomostne orientovaných testov. Tým by sa mohli začať meniť praktické ciele výučby na stredných školách, čo by nevyhnutne prinútilo aj právnické fakulty podobne zmeniť doterajšie vedomostné testy a tak vo väčšej miere rešpektovať skutočnú povahu filozofických problémov, ktoré sa doteraz zužujú vo vedomí študentov len na pamätanie si množ-

stva mien a výrazov spätých s „prirodzene nepochopiteľnou filozofiou“.

Akokoľvek odsúvanie a zdôrazňovanie ťažkostí pri zmene charaktere prijímacích pohovoroch len predlžuje súčasný stav a zároveň neriešenie alebo odsúvanie tejto zmeny je výrazom aktívnej participácie na súčasnej neuspokojivej situácii.

ROUSSEAU A KANTOVA PRAKTICKÁ FILOZOFIA

Lubomír BELÁŠ

Rousseau's and Kant's Practical Philosophy

The contribution is focused on analysis of Kant's philosophy from the developing viewpoint, emphasizing those philosophical and theoretical inspirations that provoked the radical philosophical orientation of the above-mentioned German thinker. The solution introduces an investigation of Rousseau – Kant relationship. A present-day historical and philosophical literature in these connections underlines *Rousseau's* stimuli that influenced Kant to a large extent and provoked him to investigate a human being. Kant took Rousseau's idea of a human dignity, freedom and autonomy of a human. Gradually he had been creating his own philosophical attitude that can be precised through the following fundamental moments: the principle of self-creation of a human being, the issue of freedom, civic society, non-sociable sociability and eternal peace. In conclusion the author took the view that Rousseau interrupted Kant from a dogmatic dream in that area, faced him to new tasks and stimulated him to new solutions.

Kantovu filozofiu možno reflektovať cez rôzne problémové roviny. Jednu z nich, a to fundamentálnu, odkryl svojho času Hegel, keď napísal: „V Kantovej filozofii je najviac dôležité určenie, že to, čo platí pre seba-uvvedenie ako podstata, zákon a bytie osebe, je v ňom samom. Keď človek pátra po tom či inom účele, keď posudzuje svet či dejiny tak alebo onak, v čom má vidieť pritom konečný účel? Pre vôľu niet iného účelu ako ten, ktorý je čerpaný z nej samej, totiž účel jej slobody. Je veľkým pokrokom, že bol stanovený tento princíp, že sloboda, je poslednou osou okolo ktorej sa človek otáča, posledným vrcholom, ktorý sa nedá ničím nahradiť; človek neuznáva inú autoritu a zaväzuje ho iba to, čo rešpektuje jeho slo-

bodú“ ([1], 419). Podľa Hegela veľké uznanie Kantovej filozofie bolo vyvolané tvrdením, že človek nachádza v sebe samom pevný, neochvejný stred. Naznačené hodnotiace stanovisko upozorňuje na *otázku človeka*, ktorej je v Kantovej filozofii všetko podriadené. Aj poznanie, konanie a dúfanie.....

Z hľadiska *vývojového* prístupu je potom nesporne zaujímavé hľadanie tých dôležitých filozofických iniciatív, ktoré podmienili zmenu Kantovej pôvodnej *prírodovedeckej* orientácie na *antropologickú*. Historicko-filozofická literatúra v tejto súvislosti zdôrazňuje nadväznosť Kanta na filozofické učenie **J.J. Rousseaua**. Práve myšlienkový vplyv *kritika civilizácie* bol v tomto smere rozhodujúci. Tak ako ho (v neskoršej fáze) v rovine *špekulatívnej* filozofie **Hume** vyrušil z *dogmatického spánku*, možno tiež povedať, že Rousseau ho vyrušil z *antropologického spánku*. **K. Rosenkranz** upozornil v tejto súvislosti na jednu veľmi zaujímavú skutočnosť, ktorá sa síce viaže ku Kantovej *osobnej histórii*, k jeho pedantnému životnému štýlu, ale ktorá pútavým spôsobom približuje mieru v akej bol Kant *uchvátený* názormi Rousseaua. *Königsbergský učenec* na počesť *Emila* *priniesol obeť*, keď si odpustil neodmysliteľnú popoludňajšiu prechádzku len preto, aby mohol dočítať tento román ([2], 27). Bolo by možné tiež spomenúť *spartanský* jednoducho zariadenú pracovňu nemeckého filozofa, kde jedinou ozdobou bol obraz s podobizňou J.J. Rousseaua.....

Je jasné, že tieto údaje majú skôr charakter legendy a nemôžu presvedčivo doložiť hĺbku vplyvu Rousseauových myšlienok na Kanta. Oveľa významnejšie a dôraznejšie je tu vlastné *autentické svedectvo*, ktoré je výsledkom analýzy názorového prepojenia oboch veľikánov, a ktoré dokladá, že pod vplyvom myšlienok *ženevského občana* sa v Kantovej filozofickej tvorbe objavil *rozhodujúci obrat* ([3], 3) jeho vývoja a on nastúpil na tú cestu, ktorú už viac neopustil. V tomto smere možno uviesť i názor o *novej orientácii* ([4], 48) alebo o Kantovom *antropologickom obrate* ([5], 117).

V štyridsiatom roku svojho fyzického veku mení teda Kant svoju mysliteľskú orientáciu hlavne vďaka *rousseauovským* podnetom. Na prvý pohľad je to ale paradox. Obaja, Rousseau i Kant sú veľké osobnosti, ktoré sa odlišujú svojou povahou, osudom, formou života, a predsa v celých dejinách filozofie sotva nájdeme *dve duše*, myšlienkovy tak blízke. Čo potom tvorí *most* medzi nimi? Aj keď Kant bol spočiatku pod silným vplyvom

Rousseaua, predsa dokázal odlišiť *štýl* od *hlbky* myšlienok francúzskeho filozofa a oslobodzujúc sa od *krásy výrazu* sa usiloval predovšetkým o **rozumové** pochopenie jeho názorov. Kant v Rousseauových spisoch hľadal a akcentoval hlavne *intelektuálne a mravné rozhodnutie* autora. Pod týmto vplyvom sa postupne začala meniť Kantova pozícia „vo vzťahu k svetu a človeku“ ([3], 8). Nabúrало sa jeho naivné presvedčenie, že duchovná kultúra a jej stály pokrok môžu urobiť človeka lepším, slobodnejším a šťastnejším. Ak chcel potom riešiť problém **určenia človeka** cítil, že je potrebné postaviť sa na inú pozíciu, než doteraz zastával.

Kantova recepcia bola úplne iná ako u jeho súčasníkov. Mnohí v ňom videli *obnoviteľa práv citu* či *apoštola pociťovania*. Kant v podstatnej miere narušil tento *tradičný* obraz mysliteľa, ktorý sa postupne sformoval cez *storočie géniov a romantizmus* a v Rousseauovi videl predovšetkým **obnoviteľa práv ľudstva**.

Rousseauovský filozofický dôraz na úctu k človeku, jeho slobodu a dôstojnosť predstavoval mohutnú humanistickú výzvu pre mysliteľov Európy. Kant sa jej zmocnil jednoznačne. Aj keď je spočiatku silne ovplyvnený *Emilom*, postupne spoznáva i iné práce a až do konca svojej tvorby sa vyrovnáva s Rousseauovými názorami. Pravda s pribúdajúcim časom si vytvára i *kritickejší* vzťah k svojmu učiteľovi. Prvým evidentným dokladom *rousseauovských* antropologických úvah sú *poznámky* k jeho spisu *Úvahy o pociť krásneho a vznešeného*. Tieto obsahujú hlavne zhodnotenie *výchovného románu*, a to nielen jeho *pedagogickej* problematiky, ale tematika *Emila* je posudzovaná v širších *sociálnofilozofických súvislostiach*. Treba uviesť, že Kant v ňom nevidel iba moralistu, pedagóga a podivného človeka, ale že ho pochopil ako vynikajúceho *filozofa dejín*, ktorý interesantne opísal *cestu človeka k svojmu vlastnému určeniu*. Rozbor *poznámok* ukazuje hlavne na *prehodnotenie* jeho **chápania filozofie**. Podľa Cassirera Kant v Rousseauovi „nevidel zakladateľa nového systému, ale mysliteľa, ktorý priniesol nové poňatie podstaty a úloh filozofie, jej určenia a hodnoty“ ([3], 3). Uvedené hodnotenie možno presvedčivo doložiť Kantovým *osobným vyznaním*, v ktorom uviedol, že to bol práve *slávny* Rousseau, ktorý ho *naučil vážiť si ľudí* a priviedol ho k hrdosti „na to, že je človekom“ ([6], 207). V Kantovom filozofickom vývoji nastáva teda **fundamentálna zmena**; nie **príroda, veda** ale **problém človeka a jeho**

určenia zo seba samého je postupne tematizovaný ako centrálny v jeho filozofických úvahách. Od Rousseaua Kant preberá **ideu ľudskej dôstojnosti**. Dôležité je to, že už tu sa objavuje problém **ľudskej slobody**. Takisto je tu postulovaná otázka samostatnosti, autonómie človeka, jeho nezávislosti. „Človek, ktorý závisí od druhého, už nie je človekom“ ([6], 220), svoje meno stratil a stal sa vlastníctvom iného, pripomína Kant.

V súvislosti s naznačeným *novým* určením podstaty a úloh filozofie Kant uvažuje spočiatku presne v duchu Rousseauových názorov. Možno uviesť príklad. Rousseau v *Rozprave o pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi* vyslovil názor, podľa ktorého zo všetkých ľudských znalostí najdôležitejšia, ale pritom najmenej pokročilá sa mu zdá byť „**znalosť človeka**“ ([7], 77). A Kant? Presne v tom istom duchu zdôraznil, že „ak existuje nejaká veda, ktorú človek potrebuje, potom je to tá, ktorá ho naučí náležito zaplniť miesto, ktoré mu bolo dané stvorením a z ktorej sa môže naučiť, čím musí byť, aby bol človekom“ ([6], 206). Kant ďalej uviedol, že jeho jedinou hrdosťou je len hrdosť na to, že *som človekom*. Rousseau uvažoval takmer podobne, keď napísal, že je spokojný s miestom, na ktoré ho postavil boh, a že nevidí po bohu nič nad ľudské pokolenie; „a keby som si mal vybrať svoje miesto vo svetovom poriadku, čo by som si mohol vybrať lepšie, než byť človekom?“, pýtal sa Rousseau ([8], 304).

Štúdium Rousseaua, za pokračovateľa ktorého sa Kant sám považoval, sa ale postupne stávalo kritickejším. Napriek fundamentálnym inšpiráciám a *nezmazateľnej skúsenosti* z Rousseaua má Kant na isté veci *iný názor*. Týka sa to tak problematiky *prírodzenosti človeka*, ako i *rozpornosti priebehu dejín*. Tu sú ich názory odlišné. Kant predovšetkým cítil, že mu nevyhovuje Rousseauova prevažne negatívna kritika kultúry a civilizácie, ale tiež i občianskej spoločnosti, a preto postupne vo svojich *malých spisoch* s filozofickodejinnou tematikou formuluje vlastné stanoviská a názory. Čo sa týka tiež *poznania človeka*, jeho prírodzenosti, tak i tu postupuje ináč, a to opačne: „Rousseau postupuje synteticky a začína od prirodzeného človeka, ja postupujem analyticky a začínam od človeka civilizovaného“ ([6], 192). Kantova pozícia vo vzťahu k človeku a dejinám sa teda mení. Nejde mu o vyvodzovanie prírodzenosti človeka na základe dejín, ale naopak, tieto sa pokúša interpretovať cez ľudskú prírodzenosť – **rozum**. Na tomto základe prechádza k vlastnému filozofickému stanovisku

ROUSSEAU A KANTOVA PRAKTICKÁ FILOZOFIA

Lubomír BELÁŠ

Rousseau's and Kant's Practical Philosophy

The contribution is focused on analysis of Kant's philosophy from the developing viewpoint, emphasizing those philosophical and theoretical inspirations that provoked the radical philosophical orientation of the above-mentioned German thinker. The solution introduces an investigation of Rousseau – Kant relationship. A present-day historical and philosophical literature in these connections underlines *Rousseau's* stimuli that influenced Kant to a large extent and provoked him to investigate a human being. Kant took Rousseau's idea of a human dignity, freedom and autonomy of a human. Gradually he had been creating his own philosophical attitude that can be precised through the following fundamental moments: the principle of self-creation of a human being, the issue of freedom, civic society, non-sociable sociability and eternal peace. In conclusion the author took the view that Rousseau interrupted Kant from a dogmatic dream in that area, faced him to new tasks and stimulated him to new solutions.

Kantovu filozofiu možno reflektovať cez rôzne problémové roviny. Jednu z nich, a to fundamentálnu, odkryl svojho času Hegel, keď napísal: „V Kantovej filozofii je najviac dôležité určenie, že to, čo platí pre seba-vedenie ako podstata, zákon a bytie osebe, je v ňom samom. Keď človek pátra po tom či inom účele, keď posudzuje svet či dejiny tak alebo onak, v čom má vidieť pritom konečný účel? Pre vôľu niet iného účelu ako ten, ktorý je čerpaný z nej samej, totiž účel jej slobody. Je veľkým pokrokom, že bol stanovený tento princíp, že sloboda, je poslednou osou okolo ktorej sa človek otáča, posledným vrcholom, ktorý sa nedá ničím nahradiť; človek neuznáva inú autoritu a zaväzuje ho iba to, čo rešpektuje jeho slo-

bodú“ ([1], 419). Podľa Hegela veľké uznanie Kantovej filozofie bolo vyvolané tvrdením, že človek nachádza v sebe samom pevný, neochvejný stred. Naznačené hodnotiace stanovisko upozorňuje na *otázku človeka*, ktorej je v Kantovej filozofii všetko podriadené. Aj poznanie, konanie a dúfanie.....

Z hľadiska *vývojového* prístupu je potom nesporne zaujímavé hľadanie tých dôležitých filozofických iniciatív, ktoré podmienili zmenu Kantovej pôvodnej *prírodovedeckej* orientácie na *antropologickú*. Historicko-filozofická literatúra v tejto súvislosti zdôrazňuje nadväznosť Kanta na filozofické učenie **J.J. Rousseaua**. Práve myšlienkový vplyv *kritika civilizácie* bol v tomto smere rozhodujúci. Tak ako ho (v neskoršej fáze) v rovine *špekulatívnej* filozofie **Hume** vyrušil z *dogmatického spánku*, možno tiež povedať, že Rousseau ho vyrušil z *antropologického spánku*. **K. Rosenkranz** upozornil v tejto súvislosti na jednu veľmi zaujímavú skutočnosť, ktorá sa síce viaže ku Kantovej *osobnej histórii*, k jeho pedantnému životnému štýlu, ale ktorá pútavým spôsobom približuje mieru v akej bol Kant *uchvátený* názormi Rousseaua. *Königsbergský učenec* na počesť *Emila* *priniesol obeť*, keď si odpustil neodmysliteľnú popoludňajšiu prechádzku len preto, aby mohol dočítať tento román ([2], 27). Bolo by možné tiež spomenúť *sparťanský* jednoducho zariadenú pracovňu nemeckého filozofa, kde jedinou ozdobou bol obraz s podobizňou **J.J. Rousseaua**.....

Je jasné, že tieto údaje majú skôr charakter legendy a nemôžu presvedčivo doložiť hĺbku vplyvu Rousseauových myšlienok na Kanta. Oveľa významnejšie a dôraznejšie je tu vlastné *autentické svedectvo*, ktoré je výsledkom analýzy názorového prepojenia oboch velikánov, a ktoré dokladá, že pod vplyvom myšlienok *ženevského občana* sa v Kantovej filozofickej tvorbe objavil *rozhodujúci obrat* ([3], 3) jeho vývoja a on nastúpil na tú cestu, ktorú už viac neopustil. V tomto smere možno uviesť i názor o *novej orientácii* ([4], 48) alebo o Kantovom *antropologickom obrate* ([5], 117).

V štyridsiatom roku svojho fyzického veku mení teda Kant svoju mysliteľskú orientáciu hlavne vďaka *rousseauovským* podnetom. Na prvý pohľad je to ale paradox. Obaja, Rousseau i Kant sú veľké osobnosti, ktoré sa odlišujú svojou povahou, osudom, formou života, a predsa v celých dejinách filozofie sotva nájdeme *dve duše*, myšlienkovu tak blízke. Čo potom tvorí *most* medzi nimi? Aj keď Kant bol spočiatku pod silným vplyvom

Rousseaua, predsa dokázal odlišiť *štýl* od *hlúbky* myšlienok francúzskeho filozofa a oslobodzujúc sa od *krásy výrazu* sa usiloval predovšetkým o **rozumové** pochopenie jeho názorov. Kant v Rousseauových spisoch hľadal a akcentoval hlavne *intelektuálne a mravné rozhodnutie* autora. Pod týmto vplyvom sa postupne začala meniť Kantova pozícia „vo vzťahu k svetu a človeku“ ([3], 8). Nabúrало sa jeho naivné presvedčenie, že duchovná kultúra a jej stály pokrok môžu urobiť človeka lepším, slobodnejším a šťastnejším. Ak chcel potom riešiť problém **určenia človeka** cítil, že je potrebné postaviť sa na inú pozíciu, než doteraz zastával.

Kantova recepcia bola úplne iná ako u jeho súčasníkov. Mnohi v ňom videli *obnoviteľa práv citu* či *apoštola pociťovania*. Kant v podstatnej miere narušil tento *tradičný* obraz mysliteľa, ktorý sa postupne sformoval cez *storočie géniov a romantizmus* a v Rousseauovi videl predovšetkým **obnoviteľa práv ľudstva**.

Rousseauovský filozofický dôraz na úctu k človeku, jeho slobodu a dôstojnosť predstavoval mohutnú humanistickú výzvu pre mysliteľov Európy. Kant sa jej zmocnil jednoznačne. Aj keď je spočiatku silne ovplyvnený *Emilom*, postupne spoznáva i iné práce a až do konca svojej tvorby sa vyrovnáva s Rousseauovými názormi. Pravda s pribúdajúcim časom si vytvára i *kritickejší* vzťah k svojmu učiteľovi. Prvým evidentným dokladom *rousseauovských* antropologických úvah sú *poznámky* k jeho spisu *Úvahy o pociť krásneho a vznešeného*. Tieto obsahujú hlavne zhodnotenie *výchovného románu*, a to nielen jeho *pedagogickej* problematiky, ale tematika *Emila* je posudzovaná v širších *sociálnofilozofických súvislostiach*. Treba uviesť, že Kant v ňom nevidel iba moralistu, pedagóga a podivného človeka, ale že ho pochopil ako *vynikajúceho filozofa dejín*, ktorý *interesantne* opísal **cestu človeka k svojmu vlastnému určaniu**. Rozbor *poznámok* ukazuje hlavne na *prehodnotenie* jeho **chápania filozofie**. Podľa **Cassirera** Kant v Rousseauovi „nevidel zakladateľa nového systému, ale mysliteľa, ktorý priniesol nové poňatie podstaty a úloh filozofie, jej určenia a hodnoty“ ([3], 3). Uvedené hodnotenie možno presvedčivo doložiť Kantovým *osobným vyznaním*, v ktorom uviedol, že to bol práve *slávny* Rousseau, ktorý ho *naučil vážiť si ľudí* a priviedol ho k hrdosti „na to, že je človekom“ ([6], 207). V Kantovom filozofickom vývoji nastáva teda **fundamentálna zmena**; nie **príroda, veda** ale **problém človeka a jeho**

určenia zo seba samého je postupne tematizovaný ako centrálny v jeho filozofických úvahách. Od Rousseaua Kant preberá **ideu ľudskej dôstojnosti**. Dôležité je to, že už tu sa objavuje problém **ľudskej slobody**. Takisto je tu postulovaná otázka samostatnosti, autonómie človeka, jeho nezávislosti. „Človek, ktorý závisí od druhého, už nie je človekom“ ([6], 220), svoje meno stratil a stal sa vlastníctvom iného, pripomína Kant.

V súvislosti s naznačeným *novým* určením podstaty a úloh filozofie Kant uvažuje spočiatku presne v duchu Rousseauových názorov. Možno uviesť príklad. Rousseau v *Rozprave o pôvode a príčinách nerovnosti medzi ľuďmi* vyslovil názor, podľa ktorého zo všetkých ľudských znalostí najdôležitejšia, ale pritom najmenej pokročilá sa mu zdá byť „**znalosť človeka**“ ([7], 77). A Kant? Presne v tom istom duchu zdôraznil, že „ak existuje nejaká veda, ktorú človek potrebuje, potom je to tá, ktorá ho naučí náležito zaplniť miesto, ktoré mu bolo dané stvorením a z ktorej sa môže naučiť, čím musí byť, aby bol človekom“ ([6], 206). Kant ďalej uviedol, že jeho jedinou hrdosťou je len hrdosť na to, že *som človekom*. Rousseau uvažoval takmer podobne, keď napísal, že je spokojný s miestom, na ktoré ho postavil boh, a že nevidí po bohu nič nad ľudské pokolenie; „a keby som si mal vybrať svoje miesto vo svetovom poriadku, čo by som si mohol vybrať lepšie, než byť človekom?“, pýtal sa Rousseau ([8], 304).

Štúdium Rousseaua, za pokračovateľa ktorého sa Kant sám považoval, sa ale postupne stávalo kritickejším. Napriek fundamentálnym inšpiráciám a *nezmazateľnej skúsenosti* z Rousseaua má Kant na isté veci *iný názor*. Týka sa to tak problematiky *prirodzenosti človeka*, ako i *rozpornosti priebehu dejín*. Tu sú ich názory odlišné. Kant predovšetkým cítil, že mu nevyhovuje Rousseauova prevažne negatívna kritika kultúry a civilizácie, ale tiež i občianskej spoločnosti, a preto postupne vo svojich *malých spisoch* s filozofickodejinnou tematikou formuluje vlastné stanoviská a názory. Čo sa týka tiež *poznania človeka*, jeho prirodzenosti, tak i tu postupuje ináč, a to opačne: „Rousseau postupuje synteticky a začína od prirodzeného človeka, ja postupujem analyticky a začínam od človeka civilizovaného“ ([6], 192). Kantova pozícia vo vzťahu k človeku a dejinám sa teda mení. Nejde mu o vyvodzovanie prirodzenosti človeka na základe dejín, ale naopak, tieto sa pokúša interpretovať cez ľudskú prirodzenosť – **rozum**. Na tomto základe prechádza k vlastnému filozofickému stanovisku

a stanovuje svoju filozofickodejinnú koncepciu, ktorej podstatnými určeními sú : princíp sebavytvárania človeka, problematika slobody, občianskej spoločnosti, *nedružnej družnosti*, právneho stavu a *večného mieru*.

Myšlienkový fundament tejto jeho koncepcie dejín predstavuje *malý spis Idea k všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle* z r. 1784. Je to syntetizujúce a zároveň *programové* dielo filozofickodejinných úvah Kanta. Súčasne predstavuje **filozofickokritickú** sumarizáciu a **systematizáciu** tých jeho úvah (od r. 1764), ktoré boli zamerané na brilantnú analýzu človeka, jeho rodových, rasových, geografických a kultúmodejinných charakteristík. V tomto diele Kant používa *rousseauovský jazyk* ([14], 223) a takisto svojim vlastným spôsobom rozpracováva podnety predchodcu. Je to predovšetkým **problém človeka**, a hlavne určenie **závislosti** vlastnej hodnoty človeka. Tu napísal: „Príroda chcela, aby si človek všetko, čo presahuje mechanickú konštrukciu jeho zvieracieho súcna, vytváral úpne sám zo seba a aby nebol účastný nijakej inej blaženosti alebo dokonalosti, než aké si získal sám zbavený inštinktu, vlastným rozumom“ ([9], 820). Na to má **rozum** a na ňom spočívajúcu **slobodu vôle**. Všetko, čo človek má je jeho „vlastným dielom“ ([9], 820). Za všetko potom človek vďačí sám sebe. Závislosť človeka, jeho *určenie* teda Kant nevidí ani v prírode, ani nad prírodou v transcendentne. Človek nemá potom vlastné pravidlá svojho bytia a konania hľadať ani pod sebou, ani nad sebou, ale ich má hľadať v sebe samotnom a utvoriť ich na základe vlastnej slobodnej vôle.

Autonómiu a nepodmienenosť konania ľudskej, rozumovej bytosti zdýrazňuje Kant v **praktickej** časti svojej filozofie. Táto sa v uvedenom smere stavia na stanovisko, ktoré „má byť nezvratné bez ohľadu na to, že ho nie je možné ani na ničom zavesiť na nebi, ani ho nemožno o nič oprieť na zemi“ ([10], 88). K tomu však človek potrebuje život v spoločnosti, ako aj **vnútornú slobodu** proti tomu, čo táto stanovuje ako normu a tiež samostatnú kritiku jej konvencionálnych produktov. Kant jednoznačne akcentoval „spoločenskú hodnotu človeka“ ([8], 821), na ktorej spočíva **kultúra**. V nadväznosti na Rousseaua, keď Kant riešil otázku vzáhu štátov ako *posledného kroku* spojeného s vonkajším *aniagonizmom*, a keď filozofickodejinne konfrontoval ľudskú povahu s klamným zdaním vonkajšieho blahobytu vyslovil konštatáciu, v zmysle ktorej „Rousseau nie neprávom dával prednosť stavu divoškému, keď totiž neberieme zreteľ na tento

posledný stupeň, ktorý náš druh musí dosiahnuť. Sme umením a vedami vo vysokej miere **kultivovaní**. Sme do omrzenia **civilizovaní** rôznymi spoločenskými mravmi a spôsobmi. Ale aby sme sa mohli pokladať už za **moralizovaných**, do toho chýba ešte veľmi veľa. Lebo idea morality patrí ku kultúre, používanie tejto idey však, smerujúce len k čomusi počestnosťou a vonkajšou slušnosťou mravnosti podobnému, tvorí iba civilizáciu.... Všetko dobré, čo nie je vštepované morálno-dobрым zmýšľaním nie je nič, než zdanie a lesknúca sa úbohosť..." ([9], 824, 825). Vlastný výkon J. J. Rousseaua Kant videl v požiadavke ostrého oddelenia *mravov a mravnosti* z hľadiska určenia vlastnej hodnoty života ([3], 11).

Rousseauov vplyv na Kanta bol trvalý a hlboký. Jeho stopu možno nájsť v rozsiahlej práci *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, sumariujúcej dlhoročné prednášky z antropológie na univerzite v Königsbergu. Kant sa tu vrátil k *rousseauovským* inšpiráciám, predovšetkým k známej fikcii *prírodného stavu*, ktorú pochopil inak ako väčšina vtedajších mysliteľov. Dokladom *iného* hodnotenia prírodného stavu je napríklad Voltairov list, v ktorom tento osvietenec napísal: „Nikto nikdy nevynaložil toľko dôvtipu, aby z nás urobil zvieratá. Keď človek číta Vaše dielo dostáva chuť liezť po štyroch“ ([11], 213). Kant jasne pochopil, že Rousseau svojou entuziastickou chválou *prírodného človeka* nechcel odcudziť človeka od kultúry a ani ho nechcel vrátiť *späť do lesov*, ale že mu išlo o stanovenie *ľudskej prirodzenosti*, ktorá sa pod vplyvom mnohých *falošných* výdobytkov civilizácie skryla. Proti tejto situácii bol postavený *obraz prístoty prvých časov* ([7], 65). Objektívne treba ale uviesť, ani sám Rousseau sa nevyjadril s plnou jasnosťou, nakoľko je tento pojem *prírodného stavu* *ideou* či *skúsenosťou* ([3], 25). Stále kolísal medzi jeho *faktickým* a čisto *ideálnym* poňatím. V rozprave pojednávajúcej o *nerovnosti* zdôraznil jeho čisto ideálne chápanie, keď napísal, že „nie je ľahké rozlíšiť, čo je v súčasnej ľudskej prirodzenosti pôvodné a čo umelé, a dobre poznať stav, ktorý už neexistuje, ktorý ani nebol, ktorý pravdepodobne už nikdy nenastane, o ktorom však musíme mať nevyhnutne správny pojem, aby sme správne posúdili svoj terajší stav“ ([7], 78). V uvedenom smere Rousseau uvažoval ďalej: „Predovšetkým vynechajme všetky fakty, pretože sa netýkajú tejto otázky. Výskumy tohoto predmetu, ku ktorým dôjdeme, nemôžeme považovať za historické skutočnosti, ale len úvahy neisté a podmienené, vhodné

viac pre ujasnenie podstaty veci než na ukázanie skutočného pôvodu a podobné úsudkom, ktoré si stále tvoria naši fyzici o vzniku sveta“ ([7], 84). No toto nehovoril vždy. Ale, ako na to upozornil Cassirer, často si zamieňal rolu vychovávateľa, sociálneho kritika a morálneho filozofa s rolou historika ([3], 26). „Človeče, nech si odkiaľkoľvek“ – píše Rousseau – „nech je tvoje myslenie akékoľvek, počúvaj : toto sú tvoje dejiny, tak sa domnievam ich čítať nie v knihách tebe podobných, ktoré klamú, ale v prírode, ktorá neklame nikdy... Časy, o ktorých budem hovoriť, sú veľmi vzdialené, ako si sa zmenil od tej doby. Je to, povedal by som, život tvojho pokolenia, ktorý podám podľa vlastností, ktoré si získal, ktoré tvoja výchova a tvoje zvyky mohli skaziť, ale nie zničiť. Cítim, že to bol vek, v ktorom jednotliviec chcel zotrvať. Zvolíš si dobu, v ktorej podľa tvojho prania, sa malo tvoje pokolenie zastaviť. Nespokojný so svojou prítomnosťou, pretože zvestuje tvojím nešťastným potomkom ešte väčšie nepríjemnosti, chcel by si snáď mať možnosť vrátiť sa. Tento pocit bude chválou tvojich prvých predkov, kritikou súčasníkov a hrôzou tých, ktorí na svoje nešťastie budú žiť po tebe“ ([7], 85).

Kant svoj názor na problém *prírodzeného stavu* sformuloval v *Antropológii* v tom smere, že Rousseauove práce nechcú človeka vrátiť do jeho *pôvodného* stavu, ale že ide o to, že sa „má zo stupňa, na ktorom teraz stojí, pozrieť späť“ ([12], 681) aby videl, čo stratil, keď inde získal. Z tohoto vyjadrenia evidentne vyplýva, v akom zmysle Kant pochopil Rousseauov pojem *prírodzeného stavu* a v akom smere ho ďalej rozvinul. Videl v ňom transcendentálnym spôsobom vyjadrené predovšetkým **regulatívny** a nie **konštitutívny** princíp. Rousseauovu teóriu nechápal ako teóriu toho *čo je*, ale ako toho, *čo má byť*, nie ako opisovanie *minulého*, ale ako výraz *požadovaného*. Človek v zmysle Kantovej reflexie *rousseauovských* úvah sa nemá odcudziť od práce na poli kultúry, ale ide o to ukázať, že mnohé ospevované výdobytky kultúry sú iba **zdaním** a **leskom**. Niektoré spoločenské *cnosti* akokoľvek jagavé, nemôžu byť vo vlastnom zmysle *cnosťami*. V *Antropológii* Kant konštatuje: „V spoločenskom styku je všetka ľudská cnosť drobný peniaz a je dieťaťom ten, čo ho pokladá za pravé zlato. – Je však predsa len lepšie mať v obehu drobné než žiaden takýto prostriedok. Napokon ich predsa len možno, hoci s povážlivou stratou, premeniť na čisté zlato“ ([12], 444). Všetky výdobytky kultúry majú podľa Kanta

svoju *cenu*, ale táto nestačí, aby mali aj skutočnú *dôstojnosť*. Kantova **praktická filozofia** vidí medzi týmito určeniami jasnú deliacu čiaru. „V ríši účelov“ – napísal Kant v *Základoch metafyziky mravov* – „má všetko buď nejakú *cenu* alebo *dôstojnosť*. Namiesto toho, čo má *cenu* možno položiť i niečo iné ako *ekvivalent*, ale to čo je naproti tomu povznesené nad akúkoľvek *cenu* a čo preto nepripúšťa žiaden *ekvivalent*, má *dôstojnosť* ([10], 97). Podľa Kanta *dôstojnosť* majú iba **mravnosť** a **ľudskosť**. Zručnosť a pracovná usilovnosť *majú trhovú cenu*; dôvtip, fantázia a rozmary *afektívnu cenu*; ale, zdôraznil Kant ďalej, naproti tomu *vernosť sľubu*, *prianie dobra druhým vychádzajúce zo zásad* (nie z inštinktu) majú *vnútornú hodnotu* ([10], 97), to znamená **dôstojnosť**. Uvedené myšlienky nemeckého filozofa sú dokladom toho, ako sa v jeho názoroch „musel utvoriť Rousseauov obraz“ ([3], 13). A tak *ženevský občan*, aj po istých modifikáciách ostal pre neho mysliteľom, ktorý ho v oblasti etiky „vyrušil z dogmatického spánku“ ([13], 27), a ktorý pred neho postavil nové otázky a podnietil k *novým* riešeniam.

Pozoruhodné je, že Rousseau pri budovaní svojej teórie štátu a práva rozhodujúcim spôsobom popiera *primát citu* ([3], 31). Na ich objasnenie je potrebné hľadať iné fundamenty, lebo tieto sú pre neho výtvory vôle a ako také sú podriadené zvláštnym zákonom, zákonitosti *sui generis*. V podstate štátu nie je to, že do seba zahŕňa pocity, ale že hlavne zjednocuje vôľové akty a vzťahuje ich na spoločný cieľ, ktorým je pre neho *spoločné blaho* ([15], 235), redukujúce mu na tieto dva predmety : *slobodu a rovnosť* ([15], 259). Túto úlohu plní len vtedy, keď sa mu uvedené spojenie skutočne podarí, t.j. že každá požiadavka kladená na jednotlivca sa týmto môže nazerať a spoznávať ako výraz *vôle celku*. Právý sociálny zväzok nespočíva podľa Rousseaua v tom, že niektoré individua a jednotlivé skupiny sú povolané stať sa *pánmi nad inými*, lebo toto panstvo môže viesť – nehládajac na jeho zjemnené *civilizované* formy – až k najhoršiemu otroctvu. Preto základným problémom, ktorý chcel riešiť, bolo hľadanie takej formy *zdrúženia*, v ktorej by človek zostal *slobodný*, aj keď sa zlúči so všetkými ([15], 227). Otroctvo môže zaniknúť až nastolením zákona, a keď vo vzájomnom styku nie je jeden podriadený druhému, a namiesto *služby* a *poslúchania* nastupuje všeobecné podriadenie sa pod zákon.

Entuziazmus vo vzťahu k zákonu ako všeobecnému názoru preniká

všetky politické spisy a náčrty J.J. Rousseaua. Dôraz na *silu a dôstojnosť* zákona je to, čo označuje jeho etiku a politiku, a v tomto smere sa stal vlastným *predchodcom Kanta a Fichteho* ([16], 351). V *rozprave o politickej ekonómii* sa Rousseau pýta : „Ako sa dalo dosiahnuť, že všetci poslúchajú a nikto nerozkazuje, že slúžia a nemajú pána, že v skutočnosti majú o to viac slobody, o čo viac sa zdajú ujarmení, že nikto netratí nič zo svojej slobody okrem toho, čo môže škodiť slobode iného?“ Jeho odpoveď, v tomto smere je typická, a na základe už vyjadreného sa dala celkom dobre predpokladať: „Tieto zázraky sú **dielom zákona**. Jedine zákon je to, čomu ľudia vďačia za spravodlivosť a slobodu. Tento spásny **hlas vôle všetkých** obnovuje právom prirodzenú rovnosť medzi ľuďmi. Tento nebeský hlas diktuje každému občanovi predpisy verejného záujmu, učí ho konať podľa zásad jeho vlastného úsudku a nedostat' sa s ním do rozporu“ ([17], 180). Ten, kto by si chcel podriaďiť niekoho iného svojej *súkromnej* vôli, nezávisle na zákonoch, okamžite sa vylučuje z *občianskeho* stavu, slávnostne vyhlasuje Rousseau. V *Spoločenskej zmluve* to znamená, že „poslušnosť zákona, ktorý sme si sami uložili je sloboda“ ([15], 232). Až takto je objavený pravý pojem *sociálneho zväzku*, ktorý nie je mŕtvou vecou, ale spája navzájom slobodné, konajúce subjekty. Nemôže teda byť potom nič, čo by bolo vôli týchto subjektov kladené zvonku, ale musí to byť cez vôľu samotnú konštituované a utvorené. Na základe uvedeného, padajú podľa Cassirera všetky teórie, ktoré sa pokúšajú *spoločenskú zmluvu* priviesť na akýsi *pactum subjektionis* ([3], 33), na *formu zmluvy o podrobení* sa.

Rousseau primárne usiluje postihnúť vznik *právneho* zjednotenia, a preto vyhlasuje : „Medzi podrobením davu a medzi vládou nad spoločnosťou bude vždy veľký rozdiel. Ak sú jednotliví ľudia, nech ich je seba viac, postupne niekým zotročení, vidím v tom len pána a otrokov, a vôbec nie národ a jeho hlavu. To nie je *združenie* ale *zlúčenie*, v ktorom nie je ani *všeobecného blaha* ani *štátneho telesa*“ ([15], 225). Na to, ako muselo zmýšľanie vyjadrené v tejto myšlienke zapôsobiť na Kanta, netreba žiaden bližší komentár. V podstatných a rozhodujúcich tézach Kantovej etiky všade **možno** počuť jeho ozvenu a jednoznačný ohlas. **Základný zákon čistého praktického rozumu** : „*Konaj tak, aby maxima tvojej vôle vždy mohla byť zároveň princípom všeobecného zákonodarstva*“ ([18], 52) je identický

s tým, čo Rousseau traktuje ako vlastný princíp každého *legitímneho* spoločenského poriadku. Možno konštatovať, že ovplyvnil nielen základy Kantovej etiky obsahovo a systematicky, ale predovšetkým „sformoval jej jazyk a štýl“ ([3], 33). Uvedené výraznejšie vystupuje do popredia pri druhej formulácii kategorického imperatívu, ktorý Kant podal v *Základoch metafyziky mravov* : „*Konaj tak, aby si používal ľudstvo tak vo svojej osobe ako i v osobe každého druhého vždy zároveň ako účel a nikdy nie iba ako prostriedok*“ ([10], 91). Prvá formulácia kategorického imperatívu prezentuje dôraz na všeobecné zákonodarstvo, ktorý je prepojený na Rousseaua ako *filozofa štátu a všeobecnej vôle*. V tejto súvislosti treba však pripomenúť, že Rousseau jednoznačne diferencoval *všeobecnú vôľu* a *vôľu všetkých*. Tá prvá podľa neho smeruje k spoločnému záujmu, druhá k súkromnému záujmu, a je iba súhrnom jednotlivých vôlí ([15], 238). Druhá formulácia kategorického imperatívu nás privádza k *jeho učeniu o výchove* [3], 34). V centre Rousseauovej *teórie výchovy* je požiadavka, podľa ktorej *chovanec* ([8], 35) má byť *vychovávaný pre seba a nie pre druhých*. Má sa stať človekom *prírodným a nie umelým*. Preto nie je možné k nemu pristupovať s nárokmi a úlohami, ktoré vychádzajú z konvenciálnej štruktúry spoločnosti. Tieto by v ňom zničili jeho „vlastnú prirodzenosť“ a ničím by ju nenahradili. Bol by ako stromček, ktorý náhodou vyrástol uprostred cesty a ktorý okoloidúci skoro zničia, narážajúc doň zo všetkých strán a ohýbajúc ho všetkými smermi“ ([8], 34). Človeka nemožno sputnať do spoločenských konvencií a ustanovizní v ktorých by sa mohol *uhusiť*, je potrebné u neho posilňovať pocit vlastnej *samostatnosti*. Namiesto toho, aby sa stal *účelom iného*, musí sa naučiť, že je *účelom sám pre seba*, a podľa toho má aj postupovať. Až keď bude v tomto zmysle *vnútorne slobodný* má vstúpiť do spoločnosti a až potom môže správnym spôsobom pracovať pre ňu ako *pravý občan*. To je v podstate základná téma *Emila* a súčasne *maxima*, ktorú Rousseau vyjadril ústami **pani de Wolmar**: „Človek.... je priveľmi ušľachtilý tvor, aby mal byť jednoducho nástrojom iných, a nemáme ho zamestnávať tým, čo vyhovuje im, kým sa neporadíme s ním, čo vyhovuje jemu. Ľudia totiž nie sú stvorení pre určité práce, ale tieto práce sú stvorené pre nich, a aby sme miesta primerane rozdelili, pri ich rozdeľovaní nesmieme hľadať najvhodnejšieho človeka pre každé zamestnanie, ale najvhodnejšie zamestnanie pre každého človeka,

aby ho urobilo takým dobrým a šťastným, ako je len možné. Nikdy nesľobodno narušiť ľudskú dušu preto, aby iní mali z toho výhodu, ani urobiť z niekoho podliaka, aby sa poslúžilo čestným ľuďom“ ([19], 456). Svoje *pedagogické úvahy* o človeku uzatvára Rousseau takto: „Každý človek má určené miesto v najlepšom poriadku vecí, treba len toto miesto nájsť a tento poriadok nezvrátiť. Čo sa dosiahne výchovou, ktorá sa začala od kolísky podľa vopred daného vzorca, bez ohľadu na úžasnú rozmanitosť duchov?“ Netreba – zdôrazňuje tento tiež reformátor modernej pedagogiky – ničiť *skutočné dary prírody*, treba len usilovať o šťastie a skutočné dobro spoločnosti.

Aj v tomto prípade – v učení o štáte, práve a *spoločenskej zmluve* – Kant, ktorý stál tak blízko k obsahu Rousseauových základných myšlienok, uskutočnil rozhodujúcu **zmenu** v jej metodickom založení, a týmto ju oslobodil ([3], 35) od mnohých *dvojznačností*, ktoré sa na ňu nazhromaždili v chode Rousseauových úvah i dôsledku dlhšej *prírodzenoprávnej* tradície úzko spojenej s označením *spoločenská zmluva*. O čo tu ide? Objektívne možno uviesť, sám kritik civilizácie často upozorňoval na to, že mu nešlo o časový začiatok ale o *princíp* spoločnosti, nie o *historickú* ale *právo-filozofickú* otázku. Ako zdôraznil, chcel poskytnúť len *metódu* pre vytvorenie *politických spoločností*, pričom hľadal len **právo a základ** spoločnosti a nie **fakty**. Posudzujúc Rousseauov spôsob vyjadrovania vo všeobecnosti a vo vzťahu k problému *spoločenskej zmluvy* zvlášť, možno uviesť, že i tu chýba *jasná určitosť*, a tak sa vytvoril priestor pre jej rozdielne výklady, na čo samozrejme reagoval i Kant.

V nadväznosti na Rousseaua mohol jeho základné myšlienky pochopiť iba v *jednom zmysle* a tento aj ostro a jednoznačne rozpracoval. Podobne ako vo svojej *kritike čistého rozumu* ([20], 117), tak aj vo filozofii štátu a práva jasne oddelil otázku **quid juris** od **quid facti**, a teda rozhodne diferencoval *oprávnenosť* a *faktickosť*. Historická faktualnosť spoločenskej zmluvy je pre Kanta nielen zanedbateľná, ale aj nemožná. Týmto sa však podľa neho neničí a nespochybňuje jej zmysel. V *Metafyzike mravov* (Rechtslehre) napísal : „Akt, ktorým sa národ sám konštituuje do štátu, je vlastne iba idea toho istého, podľa ktorej sa samotná oprávnenosť toho môže myslieť, je to *pôvodná zmluva*, podľa ktorej všetci (omnes singuli) sa zriekajú svojej vonkajšej slobody, aby je ihneď ako členovia všeobecnej podstaty, t.j. národa ako štátu považovaného (universi) okamžite prijali

späť“ ([21], 434). Zároveň Kant zdôraznil, že takúto zmluvu „nie je rozhodne nutné predpokladať ako fakt (ba ako takú ju predpokladať nie je vôbec možné); temer ako by sa muselo najskôr predom dokazovať z dejín, že národ, ktorého práva a povinnosti sme ako potomkovia na seba vzali, musel skutočne kedysi vykonať taký akt a zanechať nám o tom ústne alebo písomne hodnovernú správu alebo dokument...“ ([22], 153). Svoje úvahy o spoločenskej zmluve zavíril potom tak, že je to „iba *idea rozumu*, ktorá však má svoju nepochybnú (praktickú) reálnosť: každého zákonodarcu totiž zaväzuje aby svoje zákony vydával tak ako keby vyplývali zo zjednotenej vôle všetkého národa a aby sa na každého poddaného, pokiaľ on sám chce byť občanom, díval tak, akoby s touto spoločnou vôľou súhlasil. Lebo to je skúšobný kameň oprávnenosti každého verejného zákona“ ([22], 153). Zmluva tu nie je, ako poznamenal Windelband, vysvetlením *empirického* stavu súčasnosti, ale je to norma pre úlohu štátu ([23], 480).

Úvahy o Kantovom *filozofickokritickom* prepracovaní rousseauovských inšpirácií a podnetov možno istým spôsobom bilancovať. Vychádzajúc z ním uvedenej myšlienky, podľa ktorej je zmluva *iba ideou rozumu*, treba uviesť, že týmto uskutočnil ten istý *metodický* obrat, aký realizoval vo vzťahu k svojmu poňatiu Rousseauovho *prírodného stavu*. Oba tieto pojmy premenil zo *skúsenosti na ideu* ([3], 37) bez toho, že by im chcel niečo ubrať z ich hodnoty. Skôr naopak. Opodstatnené je zvýraznenie stanoviska, že mu išlo o to, túto ich *hodnotu* ešte v prisnejšom zmysle založiť a zabezpečiť.

LITERATÚRA:

- [1] HEGEL, G. F. W.: Dějiny filosofie. III. část. Praha 1976.
- [2] ROSENKRANZ, K.: Geschichte der Kant'schen Philosophie. Berlin 1987.
- [3] CASSIRER, E.: Rousseau, Kant, Goethe. Hamburg 1991.
- [4] THOMOVÁ, M.: Ideologie a teorie poznání. Praha 1986.
- [5] LEHMANN, G.: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin 1969.

- [6] KANT, I.: Priloženieje k „Nabŕdanijam nad čuvstvom vozvyššennogo i prekrasnogo“ (Iz posmertno izdannych rukopisej 1764 g.) In: KANT, I.. Sočinenija v šesti tomach. Tom 2. Moskva 1964.
- [7] ROUSSEAU, J. J.: Rozpravy. Praha 1989.
- [8] ROUSSEAU, J. J.: Emil alebo o výchove. Bratislava 1956.
- [9] KANT, I.: Idea všeobecných dějin ve světoobčanském ohledu. Filo-
sofický časopis. XXXVIII, r. 1990, č. 6.
- [10] KANT, I.: Základy metafyziky mravů. II. vydanie. Praha 1990.
- [11] VOLTAIRE: Spisy, zv. 3. Praha 1974.
- [12] KANT, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: KANT, I.:
Werkausgabe: in zwölf Bänden. (Hrsg. von W. Wieschedel), Band
XII. Frankfurt am Main 1991.
- [13] KANT, I.: Prolegomena ke každé metafyzice, jež se bude moci stát
vědou. II. vydanie Praha 1992.
- [14] CASSIRER, E.: Kant's Leben und Lehre. Darmstadt 1994.
- [15] ROUSSEAU, J. J.: O společenské smlouvě neboli zásady státního
práva. In: [7].
- [16] CASSIRER, E.: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1973.
- [17] ROUSSEAU, J. J.: Rozprava o politické ekonomii. In: [7].
- [18] KANT, I.: Kritika praktického rozumu. Bratislava 1990.
- [19] ROUSSEAU, J. J.: Júlia alebo Nová Helois. Bratislava 1982.
- [20] KANT, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava 1979.
- [21] KANT, I.: Die Metaphysik der Sitten. In: Werkausgabe: in zwölf Bän-
den. Band VIII. Frankfurt am Main 1991
- [22] KANT, I.: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig
sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: KANT, I.: Werkausgabe:
in zwölf Bänden. Band XI. Frankfurt am Main 1991.
- [23] WINDELBAND, W.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.
Tübingen 1980.

O ČOM SA DISKUTUJE VO FEMINISTICKEJ ETIKE?

Zuzana KICZKOVÁ

Worüber diskutiert man in feministische Ethik?

Feministische Ethik bedeutet produktive Kritik der Einseitigkeiten der universalistischen ethischen Theorien. Gleichzeitig bietet sie die Möglichkeit eine Komplementarität zwischen den universalistischen und partikulären Moralentscheidungen zu finden. Die Diskussionen knüpfen an die Gilligan's Unterscheidung der Gerechtigkeits- und Fürsorgeperspektiven und stellen die Frage, ob es die weibliche Moral gibt. Die globalen Probleme zeigen deutlich, dass im Vordergrund eher die Partnerschaft, die gegenseitige Akzeptanz und die Verständigung, und nicht die Vereinbarung im abstrakten Prinzip. Die Moral der Fürsorge betont die gegenseitige Verantwortung und die Verpflichtung zur Partizipation. „Kultur der gegenseitigen Anerkennung“ (H. Nagl-Docekal), bzw. „Moral der gegenseitigen Achtung“ (S. Benhabib) soll die allgemeine Gültigkeit haben und bildet so den univesalen Rahmen für die Gleichheit. Sie ist gleichzeitig der Differenz geöffnet, weil sie die Basis für die individuelle Wahl der moralischen Werte bildet.

Pojednanie otázky o zodpovednosti vo väčšine etických, univerzalisticky ladených teóriách sa stáva čoraz menej uspokojivým. Určité vnútorné napätie rastie preto, lebo z jedného hľadiska – hľadiska „zovšeobecneného iného“ (1) je každý jednotlivec morálnou osobou s rovnakými morálnymi právami ako my sami, na druhej strane však až poznanie „konkrétneho iného“ nám umožňuje vidieť každú morálnu osobu ako jedinečné individuum s celkom určitými dispozíciami, potrebami, záujmami i limitmi. Keď nie sú dostatočne zohľadnené individuálne morálne orientácie, ale hlavné priority, ktoré si každé individuum samo volí a usporadúva, vytvára sa zá-

klad pre rozmanité znevýhodňovanie marginalizovaných osôb. Problém teda spočíva v tom, ako sa dajú spomínané hľadiská navzájom prepojiť, resp. či univerzálne a partikulárne stanoviská budeme chápať ako navzájom sa vylučujúce a nezmieriteľne protikladné, alebo medzi univerzalizmom a partikularizmom budeme hľadať určitý typ vzájomnej podmienečnosti a komplementarity. Neuvažovať dichotomicky vylučujúco, t. j. univerzalizmus **verzus** partikularizmus, vedie k potrebe reformulovať niektoré východiská, ale hlavne kategóriu univerzálneho.

Problém sa dá formulovať ešte širšie: Aké morálno-filozofické vymedzenia sú potrebné, resp. ako sa musí filozofia morálky reformulovať, aby mohla zdôvodniť konanie, ktoré sa kriticky rozchádza s rôznym znevýhodňovaním marginalizovaných skupín a osôb? (2) Produktívna kritika jednostrannosti univerzalistických koncepcií morálky sa odohrávala na pozadí dôležitosti, aká sa začala venovať rozdielnosti a inakosti. A to úzko súviselo s akcentom, ktorý sa kládol na existenciu individuálnych morálnych priorít. Univerzalistickým koncepciám morálky sa najčastejšie vyčíta, že málo zohľadňujú význam morálnych pocitov, osobných väzieb, fenomén situovanosti a také hodnoty ako je altruizmus, priateľstvo a sympatia. Rovnako za marginálne sa v nich považujú úvahy o dobrom živote, a to aj preto, lebo sa na ne nedá uplatniť racionálne-formálna analýza. Kým otázky o dobrom živote sa týkajú samotného individua, otázky spravodlivosti skôr vyjadrujú spoločenské záujmy. Ale pri hľadaní odpovedí o morálnom konaní je nevyhnutne potrebné zohľadniť situovanosť konkrétneho individua.

Aj v rámci feministickej teórie zaznievajú výhrady voči univerzalistickým ambíciám tak v tradičnej filozofii ako aj v samotnej feministickej filozofii. Nekriticky sa prihlásiť k univerzalistickým princípom súvisí s tým, keď niektoré feministky prehliadnu, že označenie „ženy“ a ich „záujmy“ nereprezentuje žiadnu spoločnú homogénnu skupinu s rovnakými skúsenosťami, pretože za týmto označením stojí pluralita skúseností, záujmov a spôsobov videnia problémov, ktorá ide pozdĺž línie rodovej diferencie, ale aj rasy, triedy a kultúry. Relevantnou otázkou potom je, či každý pokus, ktorý chce identifikovať spoločné prvky, resp. všeobecne platné konštanty skúsenosti, kladie abstraktnú rovinu vysvetľovania nad rozmanitosť konkrétnych životných podmienok a spôsobov, čím sa koniec koncov zakladá proces vylučovania a čo v konečnom dôsledku vedie k potláčaniu a diskri-

minácii. Zo stanoviska radikálneho partikularizmu sa najčastejšie preto kritizuje ideál normatívneho rozumu, ktorý transcenduje všetky perspektívy a je preto nielen iluzórny, ale zároveň aj represívny (10).

Pretože v štruktúre morálnych východísk moderných etických teórií je idea zovšeobecnenia centrálnou, dostáva sa princíp univerzalizmu do paľby kritiky. Vyčíta sa mu malá výpovedná sila a vylučovanie iných dôležitých aspektov morálky. Tak napríklad úvaha o tom, či určitý spôsob konania môže byť zovšeobecnený a individuum by potom konalo v súlade s univerzálnym morálnym princípom, ešte automaticky neponúka dostatočné a uspokojujúce zodpovedanie otázky, či je tento spôsob aj morálne legítimný. Okrem toho vypadá z uhla pohľadu to, čo je súčasťou našich morálnych rozhodnutí, a síce, že k iným pristupujeme so starosťou, účasťou, ohľaduplnosťou. Morálna hodnota mnohých našich konaní závisí od toho, že je reakciou na iných a znamená starosť o ich dobro, a nie od toho, či je univerzalizovateľná v tom zmysle, že všetci majú tak konať, resp. pre všetkých je morálne záväzná (3).

Na tieto ťažkosti modernej filozofie morálky, ktoré vyplývajú z vyviazanosti z roviny konkrétnych interakcií, alebo ich ani netematizujú, reaguje Gilliganovej práca „*Iným hlasom*“ (4) a bohaté diskusie o nej. Kým v univerzalistických teóriách morálky stoja v popredí otázky práva a spravodlivosti a operuje sa kategóriami povinnosť, právo, česť, legitimita atď., Gilliganová si myslí, že pri riešení morálnych konfliktných situácií počuje, a to predovšetkým ženy, hovoriť aj „iným hlasom“, v ktorom je väčší dôraz na starostlivosť, účasť, súcite, solidarite. Jej rozlišovanie dvoch modov morálnej reflexie (resp. morálnych orientačných vzorov): „**perspektívy spravodlivosti**“, zameranej viac na všeobecnú platnosť, abstraktnosť, rozum, autonómnosť a „**perspektívu starostlivosti**“, uprednostňujúcu viac senzitivnosť na kontext, city a vzťahy, má zároveň rodovo-diferencované priradenie. Ženám sa spravidla pripisujú morálne rozhodnutia z hľadiska „perspektívy starostlivosti“, mužom z hľadiska „perspektívy spravodlivosti“. (6). Už dlhú dobu sa vedú diskusie o tom, či z týchto dvoch rozdielnych morálnych orientačných vzorov sa dá vyvodiť existencia dvoch morálok tak, ako to podľa niektorých autorov urobila aj Gilliganová (3).

Predmetom ďalších mojich úvah nebude sledovať nesporne zaujímavý spor o tom, či existuje jedna alebo dve morálky, hoci diskusie o otázke,

či existuje špecificky ženská morálka alebo rodovo-nešpecifická morálka významným spôsobom iniciovala filozofické úvahy o tom, čo je morálka v súčasnosti (7). Spomeniem len, že jednou z najväčších odporkyň existencie dvoch morálok je G. Nunner-Winklerová (5), ktorá považuje ženskú morálku za mýtus.

Širší spoločensko-historický kontext zvýšeného záujmu o zdôrazňovanie starostlivosti ako prevažujúcej perspektívy súvisí so súčasnými globálnymi problémami, kedy ide skôr o potrebu ľudskej spolupatričnosti, dorozumenia a partnerstva, než o zrodu v abstraktnom princípe. Snahou je zachovať sociálne vzťahy (rôznej úrovne a typov), a nie ich rozbiť a atomizovať. Perspektíva starostlivosti bazirujúca na vzťahoch medzi ľuďmi, vzájomnej zodpovednosti a nevyhnutnosti participácie, vychádza z predpokladu určitého chápania človeka. Iní ľudia sa nepovažujú za obmedzenia môjho Ja, ale za podmienku možnosti vlastnej existencie a naplňovania jej zmyslu. Nezdôrazňuje sa ani tak chápanie človeka ako racionálnej, autonómnej bytosti, ktorá utvára modernú spoločnosť, ale viac sa vychádza z jeho väzieb s inými, z jeho situovanosti a vzťahovosti. Aj morálne dilemy, ktoré sa majú riešiť, sa nepohybujú v rovine zodpovednosť verzus nezodpovednosť, ale často spočívajú vo vzájomne si konkurujúcich zodpovednostiach a ich riešenie leží vo vysvetlení vzájomných zodpovedností, ich reciprocite. Potenciál etiky starostlivosti treba vidieť predovšetkým v kritike doterajších univerzalistických koncepcií morálky, resp. v jej kritickom doplnení. Aj Gilligenovej iniciatíva a prínos sa dá vysvetliť ako snaha o komplementaritu oboch perspektív a nie ako nahradenie jednej druhou, pretože ani jednu z nich nepovažuje za vyššiu alebo lepšiu. Ich vzájomné dopĺňanie má smerovať ku komplexnejšiemu pojmu morálky (3) vtiatnutím uvažovania o starostlivosti do vzťahov a väčším zohľadnením ďalších prvkov morálky.

Na rozdiel od etiky spravodlivosti, v ktorej sa o morálke uvažuje z hľadiska abstraktne autonómneho individua, je pre etiku starostlivosti dominantná reflexia konkrétneho individua vo väzbách s inými, a tým aj psychologická a sociálna determinovanosť jeho správania. Pre morálny súd je totiž rozhodujúca rekonštrukcia konkrétneho kontextu morálneho problému. Uprednostňujúcou požiadavkou je, aby sa individua vnímali a podporovali v ich zvláštnosti a v ich špecifickej situácii. Ide o zásadu preskú-

mať spleť vzťahov, do ktorých sú jedinci vtiahnutí a ktoré oni sami spolu-konštituuju a reprodukuju. Z takéhoto východiska sa potom ponúka iný pohľad, napríklad na rozhodnutia o tom, kto má dostať právo starať sa o deti po rozvoze manželov. Rozhodujúci nie je nejaký abstraktný princíp, ani zvykové právo, ale zohľadnenie konkrétnej povahy vzájomných vzťahov medzi deťmi a rodičmi a prvoradá je urobiť rozhodnutia v záujme prospechu dieťaťa, jeho násilného nevyvázovania zo vzťahov.

Jadrom etiky starostlivosti je správanie, ktoré je typické pre pozitívne väzby a východiskom pre širšie chápanú morálku je vzťah starostlivosti medzi matkou a dieťaťom. Preto nie náhodou Gilliganová (4) zdôrazňuje význam skúsenosti z ranného detstva. Schopnosť pristupovať k iným, ktorá je nadobudnutá v skorších štádiách ontogenézy ľudskej psychiky, sa podľa nej dokáže prenášať aj na toho, kto je inak cudzí. Je možné, že morálna nezrelosť nespočíva v absencii všeobecných morálnych poznatkov, ako sa to tvrdí v klasických koncepciách morálky, ale v absencii väzieb a vzťahov, ktoré sú potrebné na to, aby sa morálne predstavy stali morálnymi úsudkami. Morálna požiadavka tu spočíva v tom, aby sme sa správali k iným tak, akoby s nimi existovala úzka spolupatričnosť. Iná feministická etička, stúpenkyňa etiky starostlivosti, N. Noddingsová (6), sformulovala morálny imperatív ako takúto všeobecnú (formálne-všeobecnú) povinnosť: *Moja prvá a nikdy nekončiacia povinnosť je pristupovať k inému ako k takému, o ktorého sa treba starať.*

V kontrastne polarizovanom priemete so snahou zdôrazniť odlišnosti obidvoch koncepcií sa dá konštatovať, že v morálke spravodlivosti spočívajú morálne rozhodnutia v zdôvodniteľnosti použitých noriem, pričom normy a princípy sa vytrhávajú z kontextov tých vzťahov, ktoré im prepožičiavajú konkrétny význam a najvyšším kritériom morálky je spravodlivosť. Podľa morálky starostlivosti ležia morálne rozhodnutia v konkrétnom riešení, a tým sa neraz aj znemožňuje zovšeobecnenie. Najvyšším kritériom je starostlivosť, účasť, participácia, lebo cieľom je zabrániť alebo aspoň zmierniť trápenie a utrpenie iných. A preto aj morálne súdy sú skôr induktívnym hľadaním najlepšieho riešenia pre všetkých zúčastnených, než deduktívne používanie univerzálnych princípov. Kým morálka spravodlivosti vychádza z premisy, že so všetkými sa má jednať rovnako (teda spravodlivo), a preto sa orientuje na zachovanie práv a splnenie povinností,

morálka starostlivosti stojí na premise nenásilia, t. j. nikomu sa nesmú spôsobovať škody alebo ujma. Tieto znaky ju robia flexibilnejšou v porovnaní s istou dávkou rigidnosti etiky spravodlivosti (7).

V ďalšej etape feministického etického diskurzu sa síce ďalej analyzujú slabé miesta univerzalistických teórií morálky t. j., že

1. propaguje „falošnú“ univerzalitu, pretože v nej nie sú aj tak „všetci“ zohľadnení,

2. stojí na rodovej neutralite, ktorá zastiera, že pod „všeobecno-ludským“ sa prakticky artikuluje v rodovo-neutrálnom jazyku vlastne len jedna – mužská – perspektíva, znemožňujúca subtilnejšiu taktiku rozlišovania a diferenciacie, čo ale neznamená, že sa diskredituje idea univerzality ako taká. Filozofka Pauer-Studerovalá (9) tvrdí, že existujú dobré dôvody, ktoré hovoria, že sa feministická etika nemôže vzdávať nároku na univerzalitu, lebo by to malo veľmi nemilé dôsledky. V pozadí univerzalistického myslenia je dôležitá politická idea, ktorá zároveň tvorí jadro feministického uvažovania. Je ňou koncepcia spoločnosti, ktorá odmieta mocenské privilégiá, týkajúce sa tak sociálnej, etnickej ako aj rodovo-spedifickej oblasti.

A aj univerzalistická teória morálky sa dá interpretovať v prospech feministických zámerov. Keď vyjdeme z toho, že má hovoriť za všetkých ľudí, potom musí zohľadniť životné podmienky ľudí, teda aj to, v akej spoločnosti žijú, čo v súvislosti s faktorom rodu vedie k ukázaniu nerovnosti v postavení morálnych subjektov. Ak feministická etika chce pôsobiť v pluralitnom svete hodnôt, potom sa ale nemôže vzdávať otázok o normách z nadosobného hľadiska, resp. otázok o všeobecnej platnosti morálnych noriem. Zdôrazňovanie len rozdielnosti nie je udržateľný aj z toho dôvodu, že neumožňuje vytvoriť morálno-teoretický program a politicky účinne ho aj presadzovať (9).

Problém sa dá formulovať aj tak, že ide o hľadanie morálneho štandardu, ktorý na jednej strane zohľadňuje rozdielnosť životných podmienok ľudí a na druhej strane je konštituovaný z nadosobného hľadiska, z ktorého nájdú zohľadnenie záujmy všetkých v rovnakej miere a v rovnakej dôležitosti. Spor univerzalizmus verzus partikularizmus sa vo feministických etických diskusiách dostal do štádia istej (zdanlivej) paradoxnosti, keď sa požadoval a zároveň odmietal univerzalizmus. Bolo treba znovu premyslieť vzájomný vzťah medzi univerzalizmom a partikularizmom, i to,

akým spôsobom sa artikuluje. Niektoré feministické teoretičky, napr. G. Knappová (11) pritom chceli využiť impulzy prichádzajúce od post-moderných filozofov, napr. Welschovu koncepciu transverzality, aby získali metodologický nástroj ako „spolumyslieť rozdiel a jednotu“, ako spojiť protiklady rovnakého (resp. podobného) a rozdielného. Hlbším filozofickým pozadím je rozprúdená nová vlna diskusií o tom, čo je to ženská identita a ako sa utvára, ktorú do značnej miery iniciovala J. Butlerová (12) svojím radikálnym odmietnutím tak biologicky prirodzenej, ako aj kultúrne utváratej rodovej identity. Zároveň praktickou požiadavkou je vytvárať vzťahy, v ktorých by sa mohlo žiť bez strachu „byť iným“.

To potom znamená rovnosť bez prispôsobovania sa už raz daným zaužívaným spôsobom života, o ktorých sa vyhlasuje, že oni sú tie jedine „pravé“ a jedine „správne“. Ide o uznanie rovnakosti v rozdielnosti, t. j., že rozdielnosti sa uznávajú ako rovnaké. Univerzálna norma rovnosti je predpokladom požiadavky uznať rozdiely rôznych skupín obyvateľstva. Na ochranu rozdielnosti musí existovať všeobecne platný a univerzálny princíp, alebo: všeobecné princípy sú garantom pre ochranu morálnych, náboženských, rasových a. i. rozdielov.

K uznaniu univerzalizmu ako predpokladu a východiska sa prihlasuje aj H. Nagl-Docekalová (3), keď tvrdí, že len prostredníctvom univerzálnej požiadavky rovnosti môžu byť ochránené a podporované zvláštnosti jednotlivých indivíduí. Požiadavka zameraná na všeobecné východisko však nevyklučuje politiku diferencie, ktorá kritizuje akúkoľvek diskrimináciu a odmieta vzťahy, v ktorých existujú občania a občianky druhej kategórie. Zároveň v koncepciách diferencie veľmi často zaznieva myšlienka, že každý(á) si musí nájsť morálne preferencie, pretože špecifický spôsob akým koná, utvára jeho osobnosť, „stáva sa iným“. V konkurencii hodnôt stáva sa pre jedného určitá morálna hodnota dôležitejšia než pre niekoho iného. Slobodný subjekt si utvára svoju morálnu individuálnu preferenciu. Z tohto hľadiska sa dá hovoriť o mnohých morálkach, pretože každý človek je nezameniteľnou a nezredukovateľnou osobnosťou.

Ak budeme rešpektovať individuálne morálne rozhodnutia aj preto, že uznávame požiadavku autonómie indivíduí, musí aj napriek týmto rozdielom existovať spoločný morálny rámec, aby sa mohla uskutočňovať spoločenská integrácia. Musí existovať istý morálny „framework“, v rámci

ktorého možno presadzovať morálne preferencie. V tomto zmysle sa dá hovoriť o „jednej morálke“ či o „všeobecne záväznej morálke“.

A opäť, tentoraz z iného konca, stojíme pred problémom spojitelnosti univerzálnych (t. j. všeobecne záväzných či platných) a partikulárnych morálnych pravidiel. Výstižne sformulovala tento problém už spomínaná S. Benhabibová. Tvrdí, že obe hľadiská „*zovšeobecneného iného*“ a „*konkrétneho iného*“ musia byť znesiteľne vzájomne spojené. Problém treba skonkretizovať a opýtať sa, čo sa rozumie pod univerzálnou etikou, resp. hľadiskom „*zovšeobecneného iného*“. H. Nagl-Docekal (2) si myslí, že takýto univerzálny základ, majúci všeobecnú platnosť a dôležitosť je „**kultúra vzájomného uznania**“, alebo ako hovorí S. Benhabibová „morálka vzájomnej úcty“. Univerzálna morálka vzájomného uznania spĺňa dve dôležité požiadavky:

1. dá sa spojiť s individuálnou (a slobodnou) voľbou morálnych priorít

- a
2. zadáva individuálnym morálnym rozhodnutiam hranicu, isté obmedzenia.

Tým sa otvára priestor zahrnúť do morálnej diskusie otázku dobrého života, ktorá sa vždy týka individua (jednotlivého muža či ženy), a tak premostiť tvrdé oddelenie spravodlivosti a dobrého života, a tým čiastočne aj sociálnej a individuálnej morálnej úrovne.

Pre všetkých existuje v rovnakej miere platná morálka vzájomného uznania a tvorí sociálnu oblasť morálky. Je bázou pre individuálne preferovanie určitých morálnych hodnôt a stanovuje hranice individuálnej voľby. To znamená, že morálka vzájomného uznania je otvorená voči diferenciám a zohľadňuje potreby, záujmy a situovanosť partikulárnych zoskupení i autonómnych jedincov. Stále viac je zrejmejšie, že pre koncepciu morálky súčasnej spoločnosti stále dôležitejšie ukázať, že v nej majú miesto nielen „objektívne“ ale aj „subjektívne“ hodnoty, ktoré nemožno v mene „objektívnych“ preferencií ani potláčať, ani zanedbávať. Na druhej strane individuálne rozhodnutia a voľba morálnych preferencií, teda to, ktoré morálne hodnoty sú pre mňa dôležitejšie, závisí od mnohých faktorov, ktoré si nemôžu nárokovať na všeobecnosť. Hodnotenie situácie závisí dobrého poznania jednotlivého prípadu a konkrétneho kontextu morálneho problému.

Akcent, ktorý niektoré feministické etičky kladú na rekonštrukciu konkrétneho kontextu morálnych rozhodnutí, na zodpovednosť, starostlivosť, dobrý život konkrétnych indivíduí v zložitom tkanive sociálnych vzťahov (13), nechce viesť k nejakému morálnemu relativizmu, ktorý by tvrdil, že neexistujú žiadne kritériá pre zdôvodnenie morálneho rozhodnutia. Polemizujú skôr s tým, že kritériom zdôvodnenosti má byť jednoznačne zovšeobecniteľnosť. Stúpenkyne „perspektívy starostlivosti“ pri analýze rôznych morálnych konfliktov ukázali, že moralita rozhodnutia môže ležať v zdôvodnení práve určitého, konkrétneho rozhodnutia, ktoré môže byť ne-zovšeobecniteľné (participovala na nich aj emocionálna, napr. pocity súcitu, účasti, lásky, solidarity) a ne-univerzalizovateľné (neplatia pre všetkých rovnako záväzne). Morálne rozhodnutia jednoducho nebolo možné posudzovať podľa toho, či sú zdôvodniteľné použitím všeobecne- abstraktných morálnych noriem a aj také kritérium – ako starostlivosť – vzťahovali spomínané teoretičky na analýzu konkrétneho kontextu.

Impulzy feministických etičiek sa dajú preto chápať ako produktívna kritika na jednostrannosť univerzalistických etických koncepcií a zároveň ako pokus nájsť spojenie medzi univerzálnymi a partikulárnymi morálnymi pravidlami (8) resp. nájsť komplementaritu medzi sociálnou a individuálnou oblasťou morálnych rozhodnutí.

LITERATÚRA:

- [1] BENHABIB, Seyla: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: List, E./Studer, H. (Hg): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt am Main, 1989.
- [2] NAGL-DOCEKAL, Herta: Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung, In: Nagl-Docekal, H./Pauer-Studer, H. (Hg): Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischer Ethik, Frankfurt am Main, 1993.
- [3] NAGL-DOCEKAL, Herta: Existuje morálna diferenciácia rodov? In: ASPEKT 1995/2–3.

- [4] GILLIGAN, Carol: *In a Different Voice*. Harward University Press, England 1982.
- [5] NUNNER-WINKLER, Gertrud: *Der Mythos von den zwei Moralen*, In: Detlef Horster (Hg.), *Weibliche Moral oder Mythos?* Surkamp, Frankfurt am Main 1998
- [6] NODDINGS, Nel: *Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen?* In: Nagl-Docekal, H./Pauer-Studer, H. (Hg.): *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischer Ethik*, Frankfurt am Main, 1993.
- [7] HORSTER, Detlef: *Der Streit um die „weibliche Moral“ und die Entwicklung einer differenzierten Moralauffassung*. In: Detlef Horster (Hg.), *Weibliche Moral oder Mythos?* Surkamp, Frankfurt am Main 1998
- [8] HORSTER, Detlef: *Die Vereinbarung von universellen und partikularen moralischen Regeln*, In: Detlef Horster (Hg.), *Weibliche Moral oder Mythos?* Surkamp, Frankfurt am Main 1998
- [9] PAUER-STUDER, Herlinde: *Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen*, In: Nagl-Docekal, H./Pauer-Studer, H. (Hg.): *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischer Ethik*, Frankfurt am Main, 1993.
- [10] PAUER-STUDER, Herlinde: *Geschlechtergerechtigkeit: Gleichheit und Lebensqualität*, In: Nagl-Docekal, H./Pauer-Studer, H. (Hg.): *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt am Main 1996.
- [11] KNAPP, Gudrun-Axeli: *Differenz oder Differenzierung? Anmerkungen zur Debatte um eine „weibliche Moral“* In: Detlef Horster (Hg.), *Weibliche Moral oder Mythos?* Surkamp, Frankfurt am Main 1998.
- [12] BUTLER, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1997.
- [13] O myslení matiek. Fiktívny rozhovor Zuzany Kiczkovéj a Sary Ruddick, In: *Rozhovory Aspektu z rokov 1993–1998*, Aspekt, Bratislava 1998.

TEORETICKÉ A METODOLOGICKÉ OTÁZKY VÝUČBY PODNIKATEĽSKEJ ETIKY AKO APLIKOVANEJ ETIKY

Anna REMIŠOVÁ

Theoretical and Methodological Issues of Teaching Business Ethics as Applied Ethics

The paper deals with the basic methodological starting points in the education of business ethics as an applied ethics. The author's concept of the teaching of business ethics includes three major issues. First, it's an explanation: **what is applied ethics**. Second, it's a clear answer to the question: **what is business ethics**,

What's its subject, essence and function. Third, it's a creation of the concept of the teaching and learning business ethics as an academic discipline.

1. Čo je aplikovaná etika?

a) Metodologickým východiskom vo vyučovaní podnikateľskej etiky je stanovisko, podľa ktorého je aplikovaná etika *teóriou morálky jednotlivých spoločenských sfér a aktivít*, v ktorej majú *tendenciu uplatniť sa všetky etické princípy* [18].

b) Takýto prístup vychádza z modelu aplikovanej etiky, založenom na *integrácii momentov zdôvodňovania a aplikovania*, ktorý prekonáva jednostranný prístup v chápaní aplikovanej etiky, absolutizujúci alebo zdôvodňovanie alebo situačný proces. ([1],[2], [3], [6], [9], [12])

c) Moderná aplikovaná etika je založená nielen na reflexii určitej spoločenskej aktivity, ale zároveň obsahuje aj teoretickú sebareflexiu seba samej ako špecifickej reflexie morálky jednotlivých spoločenských sfér a aktivít.

d) Ďalším základným východiskom je stanovisko (Bondolfi), podľa ktorého moderná aplikovaná etika má *interdisciplinárny charakter* a jej rozvoj je možný len na základe kombinovaného, integrovaného poznania. ([2], [8])

e) Vychádzame ďalej z premisy, že aplikovaná etika zahŕňa do seba ako *individuálnu, tak i inštitucionálnu etiku* z reflektovanej oblasti, t. j., že ju nemožno redukovať len na jednu z týchto úrovní. ([9], [10])

2. Čo je podnikateľská etika?

Podnikateľská etika je jedným z druhov aplikovanej etiky, predstavuje etickú reflexiu ekonomickej činnosti na všetkých jej úrovniach a sférach. Vo svojej koncepcii vychádzame z chápania podnikateľskej etiky ako *integratívnej vedy*, ktorá sa zaoberá skúmaním konfliktu medzi ekonomickou a etickou racionalitou. Práve konflikt medzi rôznymi typmi racionalít, z ktorých prvá vychádza z metodologického individualizmu a pracuje s typom človeka *homo oeconomicus*, a druhá – zameraná na kvalitu ľudského spolužitia, tvorí podstatu podnikateľskej etiky. ([10], [11])

Teoretická koncepcia podnikateľskej etiky, ako i hlavný cieľ výučby, sú blízke myšlienkam tých autorov, ktorí proklamujú prvotné poslanie ekonomiky, jej participáciu na spoločnom dobre a službe životu. Inými slovami, podnikateľská etika ako samostatná vedecká disciplína, vychádza zo základnej myšlienky, že celá ekonomická činnosť by mala byť zameraná na ľudí a pre ľudí, mala by byť spojená s nárokmi ľudí v súlade s ich základnými ľudskými právami, mala by slúžiť životu. Tieto idey sú v rôznej miere rozpracované a prezentované takými významnými predstaviteľmi podnikateľskej etiky ako sú Arthur Rich, Robert Solomon a Peter Ulrich. ([13], [14], [16], [17]).

Z hľadiska samotného chápania podnikateľskej etiky ako interdisciplinárnej vedy vychádzame predovšetkým z koncepcie švajčiarskeho profesora Petra Ulricha, jedného z najvýznamnejších teoretikov podnikateľskej etiky, ktorý zaviedol pojmy „integrative Wirtschaftsethik“ a „lebensdienliche Ökonomie“. Chápe podnikateľskú etiku ako integračnú etiku, resp. životu slúžiacu ekonomiku ([16], [17]). Principiálna odlišnosť Ulrichovho chápania podnikateľskej etiky spočíva v tom, že podnikateľskú etiku (Wirtschaftsethik) chápe ako fundamentálnu kritickú reflexiu hospodárstva,

ktorá sa zaoberá sa vzťahom napätia medzi „eticko-praktickými predpokladmi legitímnosti a podmienkami fungovania moderného trhového systému“ ([16], V).

Hospodárska etika predstavuje exaktne vyjadrenú oblasť konfliktov dvoch racionalizačných projektov v súčasnej praxi kultúrneho dejinného procesu racionalizácie. Tento konflikt sa dnes javí ako výzva ľudskému úsiliu byť rozumnými. Ulrich vychádza z integratívnej etiky založenej na diskurznej báze. Integrácia dvoch racionalít spočíva v tom, že čisto ekonomická racionalita by sa mala na diskurzívnom základe rozšíriť o komunikačívno-etickú dimenziu. [16] Ulrichovo stanovisko nadobúda teoretický, ale predovšetkým praktický principiálny význam v polemike o vzťahu medzi ziskom a etikou. Skrátene možno povedať, že podľa Ulricha zisk na každej úrovni prieniku etiky a ekonomiky by mal byť podriadený *moral point of view*. Inými slovami, zisk, ktorý by sa mal vytvárať na úkor iných zainteresovaných strán je neetický [11].

3. Ťažiskové momenty výučby podnikateľskej etiky

Základom, podstatou, ale aj najzložitejšou súčasťou vyučovanie podnikateľskej etiky ako samostatnej akademickej disciplíny [4] je vysvetľovanie konfliktu medzi ekonomickou a etickou racionalitou. Študent sa často po prvýkrát stretáva s uvažovaním, ktoré je narušením inštrumentálnej racionality. Docieliť stav, aby študent bol schopný kriticky sebareflektovať už prevažne sformovaný spôsob myslenia je zložité, tak po stránke teoretickej, ako aj didaktickej. Poslucháč získava na odborných predmetoch teoretické poznatky a praktické zručnosti a návyky z ekonomickej racionality, ktorú je možno vyjadriť ako „náklady-výnosy“-racionalita.

Inými slovami, inštrumentálna ekonomická racionalita učí študenta ako dosiahnuť zisk s najmenšími nákladmi, učí ho efektívne narábať v priestore s obmedzenými zdrojmi – fyzickými, ľudskými, finančnými, informačnými. Učí ho byť *úspešným, racionálnym, produkujúcim zisk*. Tomuto účelu je mnohokrát podriadené aj vyučovanie doprofilujúcich disciplín, napr. psychológie, keď si študent mechanicky osvojuje návyky vplyvu na ľudí za účelom dosiahnutia úspechu, t. j. zisku.

Vo výučbe podnikateľskej etiky vychádzame z predpokladu, že ak sa má študent naučiť kofrontovať etickú a ekonomickú racionalitu, resp.

ak sa má *naučiť reflektovať ekonomickú racionalitu z pohľadu etiky*, musí mať aspoň minimálne poznatky z oblasti etiky ako praktickej filozofie [1]. Považujeme metodologicky za správne, aby študenti poznali *kategoriálne inštrumentárium etiky ako vedy, hlavné etické teórie, aby mali predstavu aké sú tendencie v súčasných etických učeniach*.

Takisto je dôležité poznať diskusiu medzi etickým relativizmom a univerzalizmom. Táto požiadavka je o to významnejšia, že aplikovaná etika „nedisponuje“ len jednou teóriou alebo jedným princípom, ale v zdôvodňovaní rozhodnutí je možno stretnúť rozličné stanoviská. Počas výučby podnikateľskej etiky študent sa stretáva so situáciou, keď jeden a ten istý problém riešia spolužiaci z iných etických princípov, resp. že on sám mení obsahovo svoje etické zdôvodnenie v rôznych situáciách. Predpokladáme, že vysokoškolský vzdelaný človek by mal vedieť, z akých pozícií sa rozhoduje, resp. mal by vedieť v sebareflexii previesť analýzu vlastných argumentov.

Ťažiskovým prvkom vyučovania podnikateľskej etiky je vyučovanie prostredníctvom eticko-ekonomických dilem. Didakticky ide o realizáciu idey, že *etike sa dá učiť, že v procese vysokoškolskej výučby podnikateľskej etiky študent môže „trénovať“ etickú reflexiu ekonomickej činnosti*.

Podstata dilemy spočíva v tom, že ide o riešenie ekonomického problému, ktorý má etickú dimenziu. Vyriešenie situácie už nie je viac záležitosťou len čisto ekonomických poznatkov a právnych predpisov, ale nachádza sa pod silným vplyvom etických momentov. Prostredníctvom riešenia eticko-ekonomickej dilemy poslucháč poznáva, že na prijatie jeho odborného rozhodnutia majú vplyv aj také činitele ako sú morálne princípy subjektu, jeho hodnoty, jeho charakterové vlastnosti, rozvoj jeho morálneho poznania, schopnosť rešpektovať základné práva iného človeka, schopnosť pristupovať k inému s úctou, schopnosť myslieť na záujmy všetkých, ktorých sa dané rozhodnutie týka, schopnosť uvažovať o iných pod prizmou princípu zodpovednosti [7].

Riešenie, diskusia, ale aj samotné koncipovanie eticko-ekonomických dilem, majú za cieľ presvedčiť poslucháča, že ekonomická činnosť je príveľmi zložitá, aby ekonóm vystačil len s odbornými znalosťami a skúsenosťami. Vyučovací proces ho má pripraviť na to, že v priebehu profesionálnej činnosti sa ako odborník *bežne* dostáva do situácií, keď sa jeho

morálne presvedčenie dostáva do konfliktu s jeho ekonomickým úmyslom, keď vzniká rozpor medzi túžbou po úspechu a túžbou konať čestne, keď vzniká konflikt medzi kariérou a svedomím, medzi morálnymi hodnotami jemu blízkych ľudí a jeho vlastnými a pod. Zámerom výučby podnikateľskej etiky je docieľiť poznanie, že etika nie je luxusom, alebo dodatočným nákladom v práci manažéra, ale že je *súčasťou jeho každodennej práce* (Toffler) [15]. Poslucháč by mal byť pripravený pre prax poznaním, že harmónia morálneho a ekonomického, keď sa o ňu eticky citlivý manažér úprimne usiluje, je nesmierne komplikovanou a zložitou záležitosťou.

Koncipovanie i riešenie dilem však prináša so sebou i poznanie rozmanitosti etických protikladov. Študent sa zoznamuje s tým, že subjekt rieši problémy nielen medzi tým, či je správne a nesprávne, ale veľmi často a možno častejšie medzi „správnym“ a „správnym“, t. j. rozhoduje sa medzi etickými princípmi a hodnotami.

Dôležitým sa javí i rozlišovanie úrovni, ktoré sa dostávajú do nesúladu. Spravidla ide o konflikt medzi osobným morálnym presvedčením a morálnymi, resp. nemorálnymi požiadavkami inštitúcie, alebo o interpersonálny morálny konflikt, ako aj o konflikt v morálnom vlastnom vedomí. Analýza týchto konfliktov vedie k zdokonaľovaniu morálneho usudzovania a k prehĺbovaniu procese sebareflexie, či je jednou z nevyhnutných podmienok práce manažéra.

Za základné štrukturálne prvky riešenia eticko-ekonomických dilem považujeme nasledovné momenty:

1. analýza problému,
2. pomenovanie ekonomickej stránky problému,
3. pomenovanie etickej stránky problému,
4. hľadanie všetkých možných alternatívnych riešení,
5. prijatie riešenia,
6. zdôvodnenie vlastného riešenia tak z ekonomickej, ako i etickej stránky.

1. V prvej časti riešenia ide o to, aby poslucháč zreteľne pochopil, s akým problémom má dočinenia, v čom je jeho podstata a aká je jeho vlastná pozícia v tejto situácii. Ako subjekt rozhodovania by mal poznať svoje miesto v hierarchicky usporiadanej organizácii, svoje kompetencie,

právomoci, ako aj to, za čo nesie zodpovednosť a ktorých záujmových skupín sa jeho rozhodnutie dotýka.

2. a 3. V nasledujúcom kroku ide o kontrolu, či subjekt skutočne pochopil problém a či dokáže stručne a jasne identifikovať jeho ekonomickú a etickú stránku. Je dôležité, aby sa naučil zreteľne tieto dve stránky v abstrakcii od seba oddeliť.

Pokiaľ pri definovaní ekonomickej stránky problému sa nevyskytujú takmer žiadne problémy, ide často o rutinné profesijné záležitosti, definovanie etickej stránky nie je jednoznačné. Nie je zriedkavosťou, že študent jednoducho nevidí v probléme žiadnu etickú stránku, a tým sa dilemma rieši len z pozície ekonomickej racionality, alebo vidí len časť problému. Ako príklad môžem uviesť riešenie dilemy, ktorá sa nazýva „Etická zodpovednosť aj pred konkurenciou?“. Podstata dilemy spočíva v tom, že jeden z uchádzačov na miesto manažéra výrobu si vylepšuje svoju pozíciu tým, že ponúka tajnú kópiu strategického marketingového plánu konkurenčnej firmy a jej odovzdanie podmieňuje prijatím na miesto manažéra a zatajením zdroja, ktorý mu program poskytol ([10], 136).

Skúsenosti z riešenia tejto dilemy sú také, že len malý počet poslucháčov, alebo nikto, vníma situáciu ako etický problém vo vzťahu ku konkurenčnej firme (napriek názvu dilemy!). Spravidla sa zdôrazňujú osobné neetické vlastnosti uchádzača, ako je jeho nedôveryhodnosť, neférovosť a nekorektnosť. Nie je zriedkavým rozhodnutie uchádzača neprijat', lebo je nespoľahlivý, ale subjekt sa rozhodne vyvinúť maximálne úsilie, aby podnik získal od neho daný materiál. Takisto nie je zvláštnosťou, že poslucháč nielenže prijme uchádzača, ale považuje ho za šikovného a schopného, lebo sa vedel dostať k danému materiálu. Pomerne často sa vyskytuje riešenie, že uchádzača o zamestnanie prijme, získa od neho materiál, ale po čase ho prepustí, lebo je neférový a preto nebezpečný. Vlastné neférové konanie poslucháča, ktorý sa rozhodol práve pre toto riešenie, zostáva mimo jeho vlastnej etickej sebareflexie!

4. Syntetický moment v riešení dilemy sa prejavuje v hľadaní možných riešení. Subjekt rozhodnutia by mal byť schopný uvažovať o viacerých možnostiach. Eticko-ekonomická dilema je charakteristická tým, že subjekt

rozhodovania má spravidla vždy možnosť vyberať medzi viacerými riešeniami a nielen medzi dvomi.

Z kognitívneho hľadiska je tento moment veľmi významný pre rozvoj morálneho citenie a uvažovania. V procese riešenia dilem je totiž zrejmé, že poslucháči sú konfrontovaní s riešením svojich kolegov, o ktorom oni sami vôbec neuvažovali. Nie je zriedkavosťou, že počas vyučovacej hodiny sú schopní osvojiť si, alebo seriózne uvažovať o inom spôsobe riešenia, odlišnom od ich pôvodného rozhodnutia.

5. Prijatie riešenia znamená, že subjekt sa rozhodol na základe vyššie uvedených krokov. To znamená, zvolil určitú ekonomickú a etickú stratégiu.

Aby manažér mohol rozhodnúť eticky pri riešení dilem, odporúčajú sa v literatúre rôzne pomocné otázky. V našom vyučovacom procese odporúčame konfrontovať už svoje takmer prijaté riešenie s nasledujúcimi otázkami:

1. Aké sú dôsledky môjho konania vo vzťahu ku všetkým zainteresovaným?
2. Aké riešenie by bolo pre mňa prijateľné, keby sa ma dané rozhodnutie priamo týkalo?
3. Bol by som ochotný a schopný zverejniť moje rozhodnutie?
4. Som ochotný a schopný niesť zodpovednosť za svoje rozhodnutie?
5. Som skutočne presvedčený o tom, že mojím rozhodnutím neškodím iným?

Otázky sú akcentovaním faktu, že pri riešení etických dilem na všetkých úrovniach ekonomického života je nevyhnutné uvažovať o dôsledkoch svojho konania v súlade so základnými ľudskými právami a s preberaním osobnej zodpovednosti za svoje konanie, a to tak v oblasti odbornej, ako i v oblastiach právnej a morálnej.

6. Posledný krok v riešení dilemy je sebareflexia z hľadiska individuálneho morálneho poznania a presvedčenia.

Ako už bolo zdôraznené, vysokoškolský vzdelaný človek by mal mať vysokú mravnú kultúru, súčasťou ktorej je schopnosť kritickej retrospektívnej analýzy svojich rozhodnutí. Mal by byť kompetentný zdôvodniť svoje rozhodnutie, resp. zamyslieť sa nad svojím rozhodnutím.

Podporujeme tým myšlienku, že akékoľvek naše rozhodnutie alebo

uvažovanie o etickej dimenzii problému, resp. zvažovanie morálnej zodpovednosti za svoje skutky [7], je výrazom existencie určitých etických noriem a princípov. Túto ideu podčiarkuje i Hare, ktorý hovorí, že všetky rozhodnutia, samozrejme s výnimkou úplnej svojvoľnosti, sú v určitom stupni rozhodnutiami princípov [5].

LITERATÚRA:

- [1] ARISTOTELÉS: Etika Nikomachova. Druhé, rozšírené vydání. Praha 1996.
- [2] BAYERTZ K.: Praktische Philosophie als angewandte Ethik. In: Bayertz, K. (Hg.): Praktische Philosophie. Grundorientierung angewandter Ethik. Reinbek bei Hamburg 1991, s. 7–47.
- [3] BONDOLFI, A.: „Angewandte Ethik“: von der Grundsatzreflexion zu den wissenschaftsorganisatorischen Konsequenzen. In: Holzhey, H., Schaber, P.: Ethik in der Schweiz. Zürich 1996, s. 1–14.
- [4] DeGEORGE, R. T.: Business Ethics. Third Edition. New York, London 1990.
- [5] HARE, R. M.: Die Sprache der Moral. Frankfurt/M. 1972.
- [6] HÖFFE, O.: Sittlich-politische Diskurse. Philosophischen Grundlagen. Politische Ethik. Biomedizinische Ethik. Frankfurt/M. 1981.
- [7] JONAS, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. 7. Aufl., Frankfurt/M. 1987.
- [8] KÁNSKÝ, J.: Podstata a význam praktické etiky. In: Filozofia, 49, 1994, č. 5, s. 292–295.
- [9] KORENÝ, P.: Policajná etika ako disciplína aplikovanej etiky. In: Policajná teória a prax, 1996, č.2, s. 80–92.
- [10] REMIŠOVÁ, A.: Podnikateľská etika. Úvod do problematiky. Bratislava 1997.
- [11] REMIŠOVÁ, A.: Podnikateľská etika ako integračná veda. In: Filozofia 53, 1998, č. 2, s. 93–99.
- [12] SINGER, P. (ed.): Applied Ethics. (Oxford reading in philosophy). New York 1986.

- [13] RICH, A.: Etika hospodářství. I–II. Praha 1994.
- [14] SOLOMON, R. C.: Ethics and Excellence. Cooperation and Integrity in Business. New York 1993.
- [15] TOFFLER, B. L.: Tough Choices. Managers Talk Ethics. NY/Chichester/Brisbane/Toronto/Singapore 1986.
- [16] ULRICH, U.: Integrative Wirtschaftsethik als kritische Institutionenethik. Wider die normative Überhöhung der Sachzwänge des Wirtschaftssystems. Beiträge und Berichte Nr. 62. Institut für Wirtschaftsethik, St. Gallen, 1994.
- [17] ULRICH, P.: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienstlichen Ökonomie. Bern/Stuttgart/Wien 1997.
- [18] WOLF, J.-C.: Angewandte Ethik. In: Wolf, J.-C., Schaber, P.: Analytische Moralphilosophie. Freiburg (Breisgau)/München 1998.

NIEKOĽKO POZNÁMOK K MOŽNOSTIAM RACIONALITY V PROCESE „LEGITIMIZÁCIE“ MORÁLNYCH NORIEM

Lenka BOHUNICKÁ

Einige Bemerkungen zur Möglichkeiten der Rationalität in „Legitimisation“ Prozess der moralischen Normen

Der Beitrag ist ein Versuch um eine Erläuterung der Rationalität im Prozess „der Legitimisierung“ der Moralnomen und Einstellungen zu demonstrieren. Die Autorin macht auf das Problem der Approximation des gegenwärtigen Wissens aufmerksam. Dieses Problem ist auch in der ethischen Theorie reflektiert, vor allem in Gestaltung der Begründung der Moralnomen. In Bestimmung mit Agnes Heller, betont sie das Bedürfnis des Entgegekommens im Prozess der Rationalisierung der Normen. In diesem Sinne interpretiert sie die Habermas'sche Theorie der Diskursethik und macht auf die Interpretation der ethischen Rationalität in Arbeiten von K. O. Appel und R. Rorty aufmerksam.

V súčasnej modernej spoločnosti jestvuje obrovská hodnotová diverzifikácia, množstvo rozličných uctievaných božstiev. Je však nesmierne zaujímavé, že napriek tomu, že morálka priamo súvisí s hierarchiou hodnôt, to čo tvorí jej „telesnosť“, teda cnosti a zároveň aj základné morálne normy, sa nijako výrazne nemení.

V snahe pochopiť túto skutočnosť sa nám vynára problém racionality v etike.

SúčasnÉ poznanie stratilo svoj centristický charakter. Agnes Hellerová v svojej štúdii *Etika každodenného života* píše: „Vízia aproximácie stredobodu je metafyzická, niet nijakého stredu. Naše poznanie je azda aproxi-

matívne, ale nevedno, čo má byť To, k čomu sa treba približovať, lebo výsledok poznania neaproximuje nič. Ak nejestvuje ústredný bod ako by mohol existovať ústredný bod (focus imaginarius?) v etike?“ (4, s. 676) Ak sa stotožníme s touto úvahou, potom sme nútení logicky postupovať ďalej. A pretože niet čo aproximovať, objektivita alebo subjektivita či už pravdivého poznania alebo správnosti morálnych noriem musí byť stanovená vopred. Je to naozaj tak?

V histórii etiky poznáme množstvo rozličných podob zdôvodnenia morálky. Či už zoberieme do úvahy klasický Kantov mravný rigorizmus, utilitaristické podoby alebo snahy súčasných analytických filozofov o diskurzívny prístup k etickej problematike, nič z toho nás nemôže naplniť príliš veľkým optimizmom o schopnosti ľudskej racionality postihnúť podstatu morálnych problémov.

V tejto súvislosti treba spomenúť známu prednášku Ludwiga Wittgensteina *Etika*, kde na základe brilantnej logickej analýzy rozličných morálnych výpovedí prichádza k záveru: „nyní vidím, že tyto nesmyslné výrazy nebyly nesmyslné snad proto, že jsem ještě nenašel správné výrazy, nýbrž, že jejich nesmyslnost je spíše jejich vlastní podstatou. Vždyť jejich pomocí jsem chtěl právě dosáhnout toho, abych překročil svět, což rovněž znamená, že jsem chtěl překročit i smysluplnou řeč.... Toto útočení proti hranicím naší klece je zcela a naprosto beznadějně. Pokud etika tryská z přání něco říci o posledním smyslu života, o absolutním dobru a o tom, co je absolutně hodnotné, dotud nemůže být žádnou vědou. Nic z toho co vypovídá, nerozmnožuje v žádném smyslu naše vědění. Je však dokladem určité tendence v člověku, které si nemohu vysoce nevážit a již bych se za žádnou cenu nechtěl posmívat.“

Čo možno chápať pod Wittgensteinovou *úctyhodnou tendenciou v človeku*? Zrejme to, čo robí človeka autentickou morálnou osobnosťou: Jeho snahu nájsť odpoveď na otázky ako sa správať, čo má správne urobiť, ale zároveň aj ako správne konať.

Ágnes Hellerová tvrdí, že „morálna reflexia sa začína gestom. Toto gesto je transcendentné, lebo jednotlivec sa nemôže usilovať o jeho racionalizáciu bez toho, aby zrušil jeho platnosť. Morálne spytovanie zakotvené v transcendentii je pevným imanentným základom morálky. Tento základ nemožno racionalizovať, ale zabezpečuje racionalitu. Morálna racionalita sa musí oň opierať“ (4, s. 678).

Či už akceptujeme Hellerovej ukotvenie morálneho spytovania v transcendencii, či nie, v základnom sa zhodneme. Morálne vedomie totiž vždy hľadá racionalitu. Morálne normy akceptujeme a konáme v súlade s nimi iba tak dlho a do takej miery, v akej jestvuje presvedčenie o ich zdôvodniteľnosti. Pokiaľ zdôvodniteľnosť chápeme ako normatívnu platnosť, potom je možné tvrdiť, že s vedomím normatívnej platnosti sa vytvára aj platnosť faktická. Morálne konanie, ako zodpovedné konanie sa nevyhnutne usiluje o reflexiu svojich vlastných základov. Zodpovedné konanie je možné do tej miery, v akej sa človek pýta na princípy či hľadiská, ktorými sa jeho konanie riadi. Koná s vedomím zodpovednosti, s poznaním správneho. Je cestou k nemu eticko-filozofický diskurz? Čiastočne áno. Argumentatívny diskurz môže byť legitimizujúcou inštanciou platných noriem ľudského správania vrátane morálnych noriem. Má to iba jeden háčik. Je to podmienka konsenzu. Človek musí prejavíť ono prapôvodné morálne gesto. Musí sa chcieť dať presvedčiť, respektíve, musí prejavíť svoju ústretovosť k samotnému diskurzu.

Tvorca teórie diskurzívnej etiky J. Habermas tento fakt považuje takmer za samozrejmosť. Človeka nám predstavuje síce ako bytosť obdarenú slobodnou vôľou, ale zároveň ako bytosť, ktorej podstata je tvorená v procese komunikácie, kde jazyk vystupuje ako médium, v ktorom sa zrkadlia vzťahy aktéra k svetu vo svojej skutočnej podobe. V práci *Teória komunikatívneho konania* Habermas píše: „Iba komunikatívny model konania predpokladá jazyk ako médium neredukovateľného dorozumievania, pričom sa hovoriaci a poslucháč vzťahujú z horizontu svojho predinterpretovaného životného sveta zároveň na niečo v objektívnom, sociálnom a subjektívnom svete, aby dospeli k spoločným definíciám situácie.“ (2, s. 157)

Základnou otázkou, na ktorú hľadá odpoveď diskurzívna etika je otázka „ako a akým spôsobom je možné zdôvodnenie morálnych zákazov a noriem“ (5, s. 67). Ich obsah a záväznosť nie je odvodzovaný z fungovania dobrej vôle (Kant), ale z racionálnych subordinácií, ktoré sú vlastné procesu komunikácie.

Komunikatívne konanie, nakoľko implikuje diskurz, ktorý vytvára predpoklad dorozumenia, má jednoznačnú prednosť pred strategickým konaním, ktoré je primárne orientované na úspech. Samotná komunikácia sa totiž stáva, okrem iného aj prostriedkom interakcie a ako forma štruktú-

ruje bytie človeka. Človek zároveň prijíma aj univerzálne požiadavky platnosti reči ako sú zrozumiteľnosť, pravdivosť, hodnovernosť a správnosť. Táto skutočnosť je zároveň aj prijatím určitej morálnej záväznosti, ktorá dáva možnosť v situácii takých konfliktov, kedy je spochybnená platnosť dovtedy funkčných noriem, nastoliť porozumenie.

Účastníci diskurzu sú chápaní ako rovnoprávni partneri, ktorí sa navzájom rešpektujú a sú schopní naplniť podmienky dorozumenia v procesoch diskurzu, t. j. argumentovať formálne rozumne, byť pričetní, argumentovať pravdivo, akceptovať určité podmienky symetrie. Základným formálnym pravidlom argumentácie je princíp univerzalizácie, ktorý hovorí, že „každá platná norma musí spĺňať podmienku, že priame následky a vedľajšie účinky, ktoré vyplývajú zo spoločného snaženia účastníkov diskurzu uspokojiť záujmy každého jednotlivca, budú môcť byť akceptované všetkými, ktorých sa dotýkajú.“ (3, s. 75, 76). Habermas zdôrazňuje, že konsenzus musí byť akceptovateľný aj tými, ktorí sa nemohli praktického diskurzu fakticky zúčastniť. Ústretovosť v snahe o konsenzus sa stáva normatívnym predpokladom reálneho konania ľudí.

Habermas vlastne rozvíja Kantov pojem praktického rozumu, ideu uznania iného, nepodmienenú vôľu k dobru vo vzťahu ku každej rozumnej bytosti, ktorú však relativizuje čiastočne tým, že konajúci subjekt reflektuje sám seba iba ako jedného medzi inými, ktorý však ostatných nezbavuje možnosti sledovať svoje vlastné ciele.

Zaujímavé sú úvahy Karl-Otto Apela v prednáške *Situácia človeka ako etický problém*. Diskurzívna etika je pre neho základnou etikou v období, keď sa čoraz viac problémov, ktoré majú globálny charakter, nedá riešiť na základe autority, príkazu, tradície či zvyku, ale vyžaduje si racionálnu argumentáciu. To je ale možné, iba ak bude dodržiavaná základná norma etiky konsenzovej komunikácie – *úsilie o dosiahnutie dohody prameniacej z vedomia nevyhnutnosti etickej zodpovednosti*.

Je teda racionalita skutočným kľúčom k pochopeniu a fungovaniu onoho zvláštneho sociálneho fenoménu akým je morálka?

Pokiaľ racionalitu budeme chápať ako schopnosť byť metodický, to znamená mať vopred jasne vypracované kritériá úspešného postupu, pomôže nám v riešení niektorých parciálnych problémov. Tradične chápaná racionalita nie je kľúčom k riešeniu hlbokých morálnych konfliktov.

R. Rorty v svojej štúdii *Veda ako solidarita* ponúka inú možnú interpretáciu racionality, ktorá ďaleko prekračuje rámec striktné analytického filozofovania. „Podľa tohto výkladu byť racionálny znamená skôr byť „rozumný“ ako „metodický“. To znamená byť tolerantný, vnímavý k názorom iných, ochotný počúvať, spoliehať sa skôr na presvedčanie než na silu. Takéto vlastnosti by mali mať príslušníci civilizovanej spoločnosti, ak má prežiť. V tomto zmysle slovo „racionálny“ znamená niečo ako „civilizovaný“, nie metodický (6, s. 195-196)

Univerzálnym princípom každej morálky je pomimo centrstického chápania seba, princíp starostlivosti o iných. Aj v tomto prípade ho možno považovať za princíp mimo akejkolvek explanácie. Ponúka nám možnosť množstva rozličných racionálnych interpretácií v obsahovom zmysle, ale aj v zmysle symetrickej a asymetrickej reciprocity.

Hellerová ponúka niekoľko interpretácií a konkretizácií tohto univerzálného princípu:

1. Vždy pamätaj na zraniteľnosť toho druhého.
2. Rešpektuj dostatočne autonómiu iného.
3. Rešpektuj dostatočne mravnosť druhého človeka.
4. Buď vnímavý k utrpeniu iných.

K týmto postojom možno človeka vychovávať. Subjektívna racionalizácia môže byť naplnená rozličným obsahom. Podstatné je, aby bola účinná a presvedčivá. Aby ľudia skutočne chápali etické zásady ako závažné, aby sa stali ich vnútorným presvedčením a súčasťou ich osobnostných charakteristík, aby podľa nich dokázali konať aj mimo dosah akéhokoľvek donucovania.

LITERATÚRA:

- [1] APEL K. O.: Situácia človeka ako etický problém. in: Za zrkadlom moderny. Bratislava, Archa 1991.
- [2] HABERMAS J.: Teória komunikatívneho konania. in: Sociálna filozofia. UK Bratislava 1993.
- [3] HABERMAS J.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Suhrkamp 422, 1996.

- [4] HELLER A.: Elementárna etika každodenného života. in.: Filozofia, 1993, č. 11.
- [5] Machalová T.: Diskurzívna etika. in: Súčasné etické teórie. Prešov 1998.
- [6] RORTY R.: Veda ako solidarita. in: Za zrkadlom moderny. Bratislava, Archa 1991.
- [7] WITTGENSTEIN L.: Etika. in: Antológia z diel filozofie pre právnikov II., UK Bratislava 1995.

OD POVINNOSTI K ZODPOVEDNOSTI

Zlatica PLAŠIENKOVÁ

From Duty to Responsibility

The paper refers to the movement of the present philosophical and ethical theories from the thematical „field of Duty“ to „field of Responsibility“. The basic orientation leads from Kant's category of Duty defined from a formal point view, not from its contents. It does not take into account the dimension of individual experience and empirical determination of our moral behavior and activities. This is also the reason causing a retreat of the emphasis on universalistic ethical concept of Duty. The heigher accent is given on particular solution of situational, contextual and dynamical moral problems and in this way mainly on the concentration of the attention to the category of Responsibility. In the conclusion, the author emphasizes the need to respect the complementarity principle of these both categories.

Etické reflexie problematiky povinnosti a zodpovednosti v kontexte úvah o človeku a jeho mravnom konaní, o jeho slobode a existencii sa vyznačujú mnohými metamorfózami. Mojou snahou nie je skúmať tieto premeny v rámci dejín filozofického myslenia, ale skôr poukázať na určitý posun preferencií filozofickej pozornosti z tematickej „oblasti povinnosti“ do „oblasti zodpovednosti“.

Zdá sa, že kategória povinnosti je ďaleko viac spätá s tradičnými etickými systémami, než súčasnými etickými koncepciami. V tomto zmysle je artikulovaná predovšetkým v kontexte rozumu, rozumnosti či racionality. V prevažnej miere racionality účelovo-inštrumentálnej, ktorá si zároveň nárokuje na absolútnu a univerzálnu platnosť. Tento typ racionality síce nevylučuje chápanie zodpovednosti, ale táto (podobne ako povinnosť) nie je viazaná na situačné kontextové väzby, je výlučne jednorozmerná a abstraktné všeobecná, pretože nezohľadňuje ani konkrétne okolnosti, ani individuálnu podmienenosť mravného konania. Viac-menej je z nej vylúčený

aj rozmer prepojenosti na citovosť, zmyslovosť a špecifickosť mravného subjektu (aj v rovine poznávania a konania). Túto skutočnosť dnes zdôrazňujú a reflektujú nielen viaceré etické teórie a pojednania, ale aj nové epistemologické iniciatívy, ktoré zaznamenávame najmä na poli feministickej filozofie. Tu sa prezentuje potreba rozšíriť chápanie racionality napríklad aj o komunikatívny a emocionálny rozmer, akceptovať rodovú diferenciáciu a podobne (pozri [17]). Domnievam sa, že tieto úsilia nie sú irelevantné a môžu adekvátnou mierou prispieť k hlbšiemu porozumeniu jednotlivých „vrstiev“ či aspektov a konkrétnych „typov“ zodpovednosti.

Príliš univerzálny charakter a objektivita povinnosti, s ktorou sa stretávame v rámci spomenutého účelovo-inštrumentálneho typu uvažovania totiž neumožňuje adekvátne vysvetlenie či zdôvodnenie konkrétnej zodpovednosti, jednotlivých javov skúsenostnej povahy, ktoré s ňou bezprostredne súvisia. Konkrétna zodpovednosť vyžaduje konkrétne vymedzenú povinnosť, teda povinnosť určenú nie z formálneho, ale z obsahového hľadiska. To znamená, že sa jedná o povinnosť, ktorá by bola vždy viazaná na kontext a okolnosti a v tomto zmysle sa pokladala za partikulárne (nie univerzálne) a zároveň aj subjektívne (nielen objektívne) vymedzenú. Súčasne to ale znamená, že do popredia sa dostáva aj rozmer individuálneho pociťovania a prežívania skutočnosti, neoddeliteľnosti racionálnej a emocionálnej roviny mravného konania a predovšetkým akcentovanie osobnej zodpovednosti. Tým je v podstate daný rozdiel medzi nadčasovou, objektívnou formálnou povinnosťou a žitou zodpovednosťou, ktorá je nasiaknutá aj emocionalitou, časovou štruktúrovanosťou a teda i situačnou ukotvenosťou.

V tejto súvislosti možno uviesť, že základná línia, na pozadí ktorej sa tieto identifikácie v súčasnosti premietajú, vedie od takého klasika etického myslenia, akým je samozrejme I. Kant. Jeho vplyv je dodnes badateľný, aj keď možno už nie taký rozhodujúci, ako kedysi. No sú to práve Kantove úvahy o povinnosti, ktoré dodnes vyvolávajú polemiky, nové vlny inšpirácie i radikálneho odmietania (pozri [15], [18]).

Do týchto diskusií zapadá aj upozornenie J. Sokola na skutočnosť, že povinnosť ako ideál objektivít, ktorý si nárokuje stať sa záväznou normou pre všetkých, nemôže byť ahistorický, dobovo nadčasový, tak ako je to u Kanta, u ktorého etika nadobúda charakter „etiky bez časovosti“ ([15], 9).

Tým sa však stráca zo zreteľa aj konkrétny rozmer a empirická podmienenosť nášho rozhodovania a konania, dokonca konkrétne ciele mravnej činnosti, nehovoriac už o vnútorných hybných silách a potenciách emócií a citov. A tak, zbavení všetkej „empirickej záťaže“, vlastnej „prirodzenosti“, predsudkov i autorít konáme mravne iba z povinnosti, záväznej normy ako príkazu, ktorého „jediným cieľom, príčinou aj účinkom je on sám“ ([10], 12).

Nejde však v živote človeka predsa len o niečo viac, respektíve o niečo iné než o čistú mravnú povinnosť, nech by bola akokoľvek ušľachtilá a vznešená? Nejde predsa len o celú našu existenciu, s ktorou je povinnosť tak spojená (čo si samozrejme plne uvedomuje aj Kant), ako sme aj my spojení a vpletení do jednotlivých zdanlivo súvislých i nesúvislých skutočností a skúsenostných rovín bytia, v ktorých sa ocitáme pred otázkou základnej ľudskej voľby?

Možno, že práve základná voľba človeka, voľba, ktorá určuje všetky ostatné je rozhodnúť alebo odmietnuť stať sa tým, čím človek má byť, teda „povinnosť byť sám sebou“. V tomto zmysle „byť sám sebou“ má pochopiteľne mnoho významov, paleta ktorých je tiež kontextuálne typická a špecifická a vyjadruje diferencovanosť zorných polí, ale aj individuálnych, osobných prejavov. V antropologickom zmysle by spojenie „povinnosť byť sám sebou“ mohlo vyjadrovať potrebu „rešpektovať svoju prirodzenosť“. To ovšem znamená vymedziť zároveň chápanie prirodzenosti. Onálepkovať ju mravnými adjektívami ako dobrú alebo zlú, nezávisle od kontextuálnych väzieb, od štrukturálnych časových a vzájomne prepojených vzťahov v jej akčnom rádiuse, je veľmi nebezpečné. Naša prirodzenosť sa môže prejaviť rovnako v dobrom či zlom svetle v závislosti od toho, aké je naše konanie a morálne hodnotenie tohto konania.

Tu už vstupujeme na (pre niekoho skutočne posvätnú, pre niekoho celkom nepotrebnú) pôdu etického charakteru a dovoľávame sa alebo identifikujeme sa s určitým typom morálneho systému. Tento systém obyčajne akceptujeme ako viac-menej ucelený systém, ktorý je charakteristický určitou konzervatívnou stálosťou mravných noriem a hodnôt ako aj požiadaviek kladených na naše konanie, hoci nie vždy súhlasíme so všetkými požiadavkami, respektíve dodržiavame všetky morálne normy a zásady. Ich porušovanie sa stáva neustálym podnetom pre naše svedomie, ktorého

činnosť je pravým indikátorom vnútorného reflektovania nášho konania, praktickej činnosti.

Každá etika, pokiaľ sa chápe ako reflexia typov morálnych systémov, vychádza zo základného vymedzenia toho, čo by malo podmieňovať alebo čo podmieňuje a určuje našu životnú orientáciu, základnú líniu voľby „posledného“ cieľa, ktorý je pre praktickú rovinu konania nevyhnutný.

Kantova formalistická etika so svojim „čistým musíš“ vymedzuje základnú podmienku mravného konania. Základom nášho rozhodovania, teda základom záväznosti všetkých našich slobodných rozhodnutí a volieb musí byť vlastne zákon. On je základom východiskového rozhodnutia, nie voľba nejakej mravnej normy či zásady. Mravná norma, zásada je síce volená človekom, ale na základe mravného zákona. A hoci cieľom nášho konania je rešpektovanie ľudskej osoby, predsa len ani tento Kantov citlivý prístup k otázke dôstojnosti ľudskej osoby nijakým spôsobom nezjemňuje chlad, ktorý vane z jeho „kategorického imperatívu“. Práve neosobný charakter tohto imperatívu, jeho čistá apriórnosť a povznesenosť nad ľudské sklony, nad konkrétne mravné subjekty postráda obsah „ľudského charakteru“.

Etika povinnosti je tak akoby morálkou bez konkrétneho človeka, respektíve morálkou, ktorá v obyčajnom človeku nevidí nič dobré. Zbaviť etiku, a tým pádom aj morálku človeka „empirických prvkov“, odstrániť z nej „antropologické konštanty“ znamená urobiť aj to, čo urobil Kant, keď v počiatočnom momente oddelil oblasť čistej morálky od antropologického vedenia. Kant usudzoval, že nič, čo pochádza z poznania samého človeka, to znamená z antropológie, nemôže byť základom morálneho uvažovania či metafyziky mravov. Praktická antropológia, ktorá je u Kanta chápaná ako empirická zložka etiky nie je teda východiskom etiky, lebo ním môže byť iba čistá racionálna zložka etiky, teda čistá morálka.

Zámerom Kantovej mravnej filozofie bolo vybudovať „už konečne čistú morálnu filozofiu, ktorá by bola úplne očistená od všetkého, čo je iba empirické a patrí do antropológie; lebo to, žeby taká filozofia mala existovať, to samo osebe vysvitá zo všeobecnej idey povinnosti a mravných zákonov. Každý musí uznať, že zákon, ak má platiť morálne, tzn. ako základ záväznosti, musí byť spojený s absolútnou nutnosťou;... že teda nemožno hľadať dôvod záväznosti v ľudskej prirodzenosti alebo v okolnos-

tiach sveta, do ktorých je človek zasadený, ale výlučne a priori v pojmoch čistého rozumu..." ([8], 11–12).

Kantovo takpovediac „spoliehanie sa“ na mravný zákon v nás však podľa všetkého (a Kant to zrejme veľmi dobre vie) nemôže vylúčiť aj momenty „iracionality“ nášho konania a zároveň, či dokonca najmä, nášho vedomého nemravného konania, ktoré ignoruje konať z úcty k „povinnosti“ v Kantovom duchu.

Napriek tomu, jeho „morálne rojčenie“ – ako sám nazýva prekračovanie hraníc ľudského rozumu „ktoré kladie praktický čistý rozum ľudstva, čím zakazuje klásť subjektívneho určovateľa povinného konania, t. j. ich morálnu vzpruhu, do niečoho iného než do samého zákona, a zmyšľanie, ktoré sa tým vznáša do maxím, klásť inde než do úcty k tomuto zákonu“ ([7], 105) je veľmi podnetným momentom úvah o povinnosti. Toto uvažovanie „prikazuje teda urobiť myšlienku povinnosti ... najvyšším životným princípom všetkej morálky v človeku“ ([7], 105).

Aj v tomto kontexte sa napríklad K. Šprunk domnieva, že idea či téma „povinnosť“ si predsa len zasluhuje adekvátnu pozornosť aj dnes, napriek tomu, že nechť o nej hovoriť stále pretrváva. Obyčajne je táto nechť spätá s predstavou prikazovania, normovania, potlačovania spon-tánnosti a vonkajšieho i vnútorného nátlaku ([18], 52). Povinnosť je však autentickou morálnou skutočnosťou a „pocit povinnosti je základnou súčasťou našej mravnej skúsenosti a nášho vedomia zodpovedností“ ([18], 52).

Autor sa preto mimoriadne pozoruhodným spôsobom zamýšľa nad aspektami objektívneho a subjektívneho významu v chápaní povinnosti a rozlíšením hodnotiacej a deontickej roviny subjektívne chápanej povinnosti (ako povinnosti prežívanej mravným subjektom, teda tým, čo možno nazvať pocitom povinnosti), čím posúva Kantovu interpretáciu povinnosti smerom k ľudskej subjektivite, vnútornému prežívaniu a vedomiu našej zodpovednosti.

Napriek ojedinelým pokusom rozvíjať problematiku „povinnosti“, predsa len platí, že súčasné trendy v etických úvahách už v mnohých ohľadoch nie sú pod vplyvom Kantových úvah o povinnosti. Dnes sa skôr ukazuje – ako som už uviedla –, že ústup od univerzalistických etických koncepcií a dôraz na pluralitu a najmä partikulárne riešenie situačných,

kontextových a dynamických morálnych problémov podmienil presum akcentu na kategóriu zodpovednosti.

Zodpovednosť sa stala koncentrovaným výrazom etickej orientácie, akéhosi centra celého etického systému. Horizont tejto dimenzie je však akcentovaný oveľa skôr a prinajmenšom od čias M Webera je prijaté a zaužívané spojenie „etika zodpovednosti“ na rozlíšenie od „etiky zmyšľania“. Nejde pritom samozrejme o ich odtrhnutie, ale o rozdielnosť na úrovni ich odlišných maxim. To ale neznamená, že sa jedná o „stotožnenie etiky zmyšľania s nezodpovednosťou a etiky zodpovednosti s nedostatkom zmyšľania“ ([12], 35).

Rovnakým spôsobom možno odlišiť aj iné zavedené spojenia, ako sú napríklad: „etika povinnosti“, „etika starostlivosti“, „etika spravodlivosti“, „etika vnímania“ atď. a poukazovať pritom rovnako na ich rozdielnosť a špecifickosť, ako aj na prepojenosť.

Akcent na zodpovednosť je dnes spojený aj s reflektovaním mnohých skutočností a problémov, ktoré sa v poslednom období javia ako mimoriadne akútne. Sú späté s kryštalizovaním nových typov aplikovaných etických koncepcií (pozri [11]), s otázkami globálnych ekologických problémov, ale tiež so snahou preklenúť priepasť medzi čisto vedeckou racionalitou a emocionalitou, vedou a etikou, prípadne s pokusmi definovať podstatu humánosti na základe zodpovednosti ponímanej ako konštitutívny rozmer našej ľudskosti a podobne.

Pretože na tomto mieste nebudem rozvádzať jednotlivé podoby chápania zodpovednosti, spomeniem iba, že v rámci rozličných prístupov k jej vymedzeniu sa stretávame s pokusmi vyčleniť formy či podoby zodpovednosti v korelácii s typológiou mravného subjektu, prípadne určiť mieru uvedomenia si rozsahu a rovín zodpovednosti (pozri [1], [2], [19]). Tu zisťujeme, že zodpovednosť je rozdielne ponímaná aj v kontexte kladenia základných otázok a odpovedí, ktoré sa pohybujú v referenčnom rámci zodpovednosti „za niečo“, „pred čím“, prípadne „pred kým“. V tomto zmysle je dôležité uznať, že „zodpovednosť „za niečo“ a zodpovednosť „pred čím“ sa nekryjú“ ([16], 196). Toto rozlíšenie je potrebné nielen z aspektu rozlíšenia vecnej, predmetnej oblasti, neživej prírody či kultúrnej sféry na jednej strane a živým adresátom na strane druhej, ale tiež z hľadiska určenia miery zodpovednosti.

Tieto dimenzie zodpovednosti osvetľuje predovšetkým H. Jonas [6] a E. Lévinas [9]. Posledný spomenutý autor dokonca hovorí: „Zodpovednosť chápem ako zodpovednosť za druhého, čiže ako zodpovednosť za to, čo som neurobil ja, čo sa ma dokonca ani netýka; alebo čo sa ma naopak týka, s čím sa stretávam ako s tvárou“ ([9], 181). V tomto zmysle sa dá dokonca hovoriť, že zodpovednosť si nás akosi „vyvolí“. To práve druhý nás činia zodpovednými, lebo ich zraniteľnosť, ich zraniteľná tvár nás volí a vyzýva k zodpovednosti. „Pozitívne by sme povedali, že akonáhle sa druhý na mňa pozrie, som za neho zodpovedný, a dokonca ani nerausím zodpovednosť za neho na seba vziať, jednoducho mi pripadne. Je to zodpovednosť presahujúca hranice môjho vlastného konania“ ([9], 182). Byť teda zodpovedný pred tvárou Druhého, znamená vlastne brať na seba zodpovednosť za iných, znamená mať jasné orientačné centrum, ku ktorému som obrátený, ku ktorému môžem smerovať a približovať sa.

Na základe týchto stručných úvah možno konštatovať, že ako zodpovednosť „za“ (naše činy a ich dôsledky), tak aj zodpovednosť „za“ či „pred“ inými, sú len dvomi rovinami jednej a tej istej zodpovednosti, ktorú možno na seba prijať alebo neprijať. V oboch prípadoch je však „bremenom“ zodpovednosti neodňateľné.

Náš každodenný život, naše existenciálne rozhodnutia a naše morálne konanie si tak vyžadujú jasné orientačné centrum. Ako poukazuje A. Hellerová, existuje však rozdiel medzi „prijatím zodpovednosti“ ako východiskom a cieľom, ktorým je „žiť v súlade“ s prijatou zodpovednosťou ([5], 680). Z toho vlastne vyplýva, že púhe deklarovanie pozície „prijatia zodpovednosti“ je nepostačujúce.

Hovoriť o morálnej zodpovednosti znamená tiež vidieť jej súvislosť s morálnou autonómiou (vlastnou i cudzou) a s ľudskou dôstojnosťou. „Prevzatie zodpovednosti je takisto vecou dôstojnosti človeka; ak pokladáme nejakého človeka za zodpovedného, rešpektujeme tým jeho dôstojnosť“ ([5], 680). Z toho vlastne vyplýva, že zodpovednosť je prepojená s úctou, s ktorou sa navzájom vymedzuje, že do nej „prerastá“, že „je súčasťou zmyslu, ktorý prikladáme úcte“ ([14], 144).

Bez zdĺhavšieho dokazovania možno k týmto úvahám pripojiť aj tvrdenie, že čím viac zodpovednosti na seba berieme, tým viac rastieme vo svojej ľudskosti. Naopak, ak nepreberáme nijakú zodpovednosť, sotva sme

vôbec ľudmi. Útek od zodpovednosti je únikom od ľudskosti, od vlastného ľudstva v nás ([14], 144). Preto aj keď možno súhlasiť s konštatovaním, že „ľudskosť človeka sa meria okrem iného tým, aká veľká je oblasť možnosti, ktorú môže prejsť a ktorú skutočne prejde“ ([20], 61), nazdávam sa, že je potrebné doplniť toto tvrdenie o rozmer zodpovednosti, ktorú realizácia daných možnosti so sebou prináša. Zodpovednosť tiež totiž znamená, že človek stojí za tým, čo robí, že si príslušnú činnosť eticky osvojuje. V rámci tejto svojej činnosti realizuje aj povinnosti a tak naplno manifestuje svoje schopnosti aj na úrovni zodpovednosti.

Bez nároku na vyčerpávajúcu definíciu zodpovednosti, predsa len možno prijať jej nasledovné vymedzenie. „Zodpovednosť je etická kategória vyjadrujúca morálnu vlastnosť, ktorá predpokladá komplementárny vzťah medzi skutkami človeka a jeho svedomím v intenciách istého morálneho systému, na ktorom človek nesúci zodpovednosť vedome a slobodne participuje a ktorý prijal“ [3].

Napriek všetkým posunom súčasného etického uvažovania smerom k zodpovednosti, je potrebné ale na záver zdôrazniť, že odtrhať rovinu povinnosti od zodpovednosti alebo naopak, teda oddeliť tieto dve kategoriálne určenia vzťahujúce sa na bližšie vymedzenie roviny nášho konania, nie je správne. Sú komplementárnymi súčasťami tohto prieniku. Dá sa preto len súhlasiť s tým, že „zodpovednosť je sestrou povinnosti, povinnosť bezprostredne súvisí so zodpovednosťou. Mravné požiadavky, ktoré kladie pred nás povinnosť, pretavuje zodpovednosť do podoby osobnej úlohy“ ([4], 43).

Všetky súčasné etické zamyslenia by tak azda rovnakou mierou mali reflektovať komplementaritu povinnosti a zodpovednosti, hoci sa na prvý pohľad javí „fenomén“ zodpovednosti relevantnejší.

LITERATÚRA:

- [1] ANDROVIČOVÁ, Z.: Subjekt morálnej zodpovednosti a nositeľ morálnej hodnoty vo vzťahu človeka k prírode. In: Fenomén duchovnosti v súčasných spoločenských premenách. Banská Bystrica 1998, s. 78–83.

- [2] BOHUNICKÁ, L.: Osobnostný rozmer morálnej zodpovednosti. In: *Výchova a vzdelávanie na prahu nového tisícročia*. PF UK, Bratislava 1997, s. 36–39.
- [3] *Filosofický slovník*. Olomouc 1995.
- [4] HAJKO, D.: *Rozpätie dňa a noci*. Bratislava 1992.
- [5] HELLEROVÁ Á.: Elementárna etika každodenného života. In: *Filozofia* roč. 48, 1993, č. 11, s. 676–687.
- [6] JONAS, H.: *Princíp zodpovednosti*. Oikúmené. Praha 1997.
- [7] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990.
- [8] KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1976.
- [9] LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Oikúmené. Praha 1994.
- [10] MÜNZ, T.: Kantova kritika praktického rozumu. Predslov. In: *Kant, I.: Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990.
- [11] REMIŠOVÁ, A.: Aplikovaná etika. In: *Filozofia* roč. 54, 1999, č. 4, s. 228–237.
- [12] RICH, A.: *Etika hospodárství*. Zv. I. Oikúmené. Praha 1994.
- [13] RICKEN, F.: *Obecná etika*. Oikúmené, Praha 1995.
- [14] SKOLIMOWSKI, H.: *Ekologická etika a posvátnost života*. In: *Závod s časem. Texty z morální ekologie*. Praha 1996.
- [15] SOKOL, J.: *Immanuel Kant: Etika bez časovosti*. In: *Čas a etika. Texty k problému temporality*. Praha 1998.
- [16] SPEAMANN, R.: *Šťěstí a vůle k dobru*. Oikúmené. Praha 1998.
- [17] SZAPUOVÁ, M.: O možnom spojenectve medzi naturalizovanou a feministickou epistemológiou. In: *Súčasná podoba filozofie a filozofovania na Slovensku. Zborník príspevkov z 1. kongresu slovenskej filozofie*. FÚ SAV. Bratislava 1996, s. 134–137.
- [18] ŠPRUNK, K.: O povinnosti. In: *Distance. Revue pro kritické myšlení*. roč.1, 1998, č. 1, s. 52–59.
- [19] VIŠŇOVSKÝ, E.: Intencionalita ľudského konania a problém zodpovednosti. In: *Filozofia* roč. 51, 1996, č. 2, s. 121–127.
- [20] WEISCHEDEL, W.: *Zadní schodiště filozofie*. Votobia. Olomouc 1992.

LÁSKA AKO SPÔSOB ĽUDSKÉHO POBYTU VO SVETE

Ján ŠLOSIAR

Love as a Way of Human Being in the World

The author of this article tries to thematize love as a phenomenon of spirituality with the concept of love in the philosophical thinking of Plato and Augustinus. According to the author, love is a manifestation of life, feelings and passions; love is a transcendental or spiritual reflexion of cultural phenomena. The author also mentions the relationship between body and mind in the philosophy of M. Scheler and G. Marcel as a tendency of disolution of unity between mind and body.

*„Trvalé sú buď len platonické lásky,
zbabelé kapitulácie pred realitou,
alebo také stretnutia ľudí,
ktoré nie sú založené ani na posteli,
ani na duchu,
ale spoločne rešpektovanej samote,
s ktorou idú dvaja ľudia v ústrety svojmu zániku.“*

Ivan Sviták

Láska vyjadruje snáď najhlbší spôsob rodového ukotvenia človeka vo svete a najprirodzenejší spôsob jeho ľudského pobytu v ňom. Láska je priamo pupočnou šnúrou spájajúcou nás s týmto svetom. Každá jej strata, každé pominutie tejto prvotnej intímnej spätosti človeka s prirodzeným stavom ukotvenia vo svete spôsobuje nielen zabudnutie na seba ako na

ľudskú bytosť, ale aj rozplynutie sa v predmetnom, ľudsky vyplienenom spoločenstve. Je to zvrátenosť toho, čo sa vydáva za skutočné. V tejto zvrátenosti sa osobne prežívaný svet lásky stáva diskretnou, nepreniknuteľnou zónou neskutočného, o ktorej sa síce krasoreční v nespočetne predstieraných afektoch a vo veľkolepých milostných príbehoch, najmä prostredníctvom rôznych literárnych a filmových stvárnení, avšak poväčšine mimo osobnej účasti a zaangažovanosti.

Skutočný existenciálny zážitok lásky sa stáva vždy skrytým okamihom zatemňujúcim vedomie rovnako, ako náhodnosť jej zrodu u tých ľudí, ktorých neopakovateľne poznamenáva. Raz ich vrhá do priestorov samoty, inokedy strachu a utrpenia. V prežitku lásky sa rozum spravidla dostáva na vedľajšiu koľaj. Rozumnosť v láske vystupuje ako jarmo zamilovaných a je najčastejšie dôvodom potláčania hlbokého ľudskeho zážitku do sféry zneurotizovaného nevedomia. Tam sa neopakovateľný svet lásky mení pod vplyvom vonkajšieho tlaku na odcudzenú podobu iluzórneho pobytu vo spoločok. Preto je láska v teoretických úvahách ťažko uchopiteľná a keď, tak len vo verbalizovaných výpovediach. Buď ju zvládneme pomocou osvojených vzorov, pomocou ideálnych, resp. zidealizovaných predstáv, alebo sa snažíme v umeleckých žánroch o zachytenie toho, čo sami neopakovateľne v okamihu lásky prežívame.

Aj keď je hlboký zážitok lásky v jej konkrétnom prejave takmer nemožné transformovať do podoby myšlienkových úvah, potreba racionálnej výpovede sa rovnako naliehavo prediera na povrch života, ako sa láska sprítomňuje v útrobach samoty splynutia tých, ktorí o ňu usilujú. Urputná snaha ľudí definovať prežívaný svet milujúcich v racionálnych úvahách jazyka lásky je evidentná, pretože práve jazyk lásky je snád' tým najpôvodnejším domovom, v ktorom človek prebýva. A tak stojíme pred problémom, či láska, ktorá je obsiahnutá v mysli a jazykom komunikatívne ilustrovaná, je totožná s tou, ktorú zakaždým iným spôsobom, so zaujatím či v ignorantstve, noblesne či groteskne, sebavedome či v strachu, bolesti či v rozkoši, prežívame ako autentický spôsob života.

Tematizovať lásku v abstraktných úvahách sa zdá akoby sme ju, povedané slovami Bergsona, umŕtvovali, resp. dostávali ju do kómy. V tejto súvislosti je zaujímavá kniha amerického lekára Mindela *Kóma, kľúč k prebudeniu*, v ktorej píše o mladom chlapcovi, Petrovi, postihnutom

leukémiou. Dostal sa do kómy, z ktorej sa na chvíľu prebudil v univerzálnom kozmickom prežívaní skutočnosti. „Petrov trans a prebudenie“, píše Mindel, „boli súčasťou vzkriesenia. Jeho osvietenie a znovuzrodenie z kómy nám aspoň v malej miere pripomína proces zmŕtvychvstania Ježiša Krista. Tesne pred vzkriesením vykrikol Ježiš na Boha v agónii a zúfalstve: „Prečo si ma opustil?“ Petrovo posledné mocné zvolanie pred kómou („Do čerta s leukémiou!“) sa od Kristovho zvolania vôbec nelíšilo. Než naša stará osobnosť zomrie, považujeme sa za obeť prírody. Po „smrti“ primárneho procesu (t.j. spôsobu, ako sa sami identifikujeme) máme príležitosť ku vzkrieseniu a spojeniu s univerzálnymi a kozmickými zážitkami, ako je láska“ ([1], 79). Zbaviť sa abstraktných predstáv umŕtvujúcich lásku je tu, obrazne vyjadrené, ako zbaviť sa leukémie. Preto viac než v abstrakciách odpovedať na otázku, čo je láska, ako človek prežíva lásku, znamená, čím je pre človeka láska, ako ho sprevádza životom, ako ho ukotvuje vo svete.

Možno však z tohto hľadiska lásku v teoretických úvahách tematizovať? Mnohí predstavitelia filozofie sú presvedčení, že je to možné, ale len vtedy, ak si zvolíme ako predpoklad teoretických úvah antropologické východiská. Ako príklad možno uviesť názor Ericha Fromma, ktorý v práci *Umenie milovať* píše: „Každá teória lásky musí začínať teóriou človeka, teóriou ľudskej existencie“ ([2], 15). Napokon, tento spôsob antropologického uvažovania o ľudských problémoch a teda aj o problémoch lásky, predznačil už Imanuel Kant, keď sa na sklonku svojho života intenzívne zamýšľal nad zmyslom svojej filozofickej tvorby tým, že sa snažil nájsť odpoveď na niekoľko fundamentálnych otázok: Čo môžem vedieť? Čo mám robiť? Čo smiem dúfať? Tieto mu napokon vyústili do najzákladnejšej otázky: Čo je človek?

Ak si vezmeme za metodologické východisko uvedené učenie o človeku vo filozofii Kanta, potom môžeme lásku vysvetľovať z dvoch nesúmerateľných pozícií. V prvom prípade vystupuje ako súčasť prírodnej kauzality a v druhom ako oblasť slobody človeka, kde každé jeho konanie je determinované kultúrnymi hodnotami ľudskej civilizácie. V tomto prípade sa téma lásky najčastejšie prezentuje ako problém duchovnosti človeka. Mnohí predstavitelia v dejinách filozofie tvrdia, že téma lásky reflektovaná ako duchovný fenomén je tou stránkou ľudského života, bez ktorej je ľudský život a ľudská komunikácia nepredstaviteľná, vyprázdnená, ba možno

povedať nemožná. Tak je tomu aj Platónovom učení, kde duša je nadradená telu a dobro predchádza slasť. Láska v ňom vystupuje v podobe ontickej ukotvenosti človeka ako nekonečná mohutnosť, presahujúca obmedzený život jednotlivca. V Platónovom učení sa láska ako kozmická sila nielen spája s dobrom, ale je aj nevyhnutnou podmienkou jednoty a harmónie sveta. Platón v *Symposione* konštatuje, že v láske človek nachádza skutočné bytie, vzťahujúce sa k dokonalosti a nesmrteľnosti, kde „láska je túžba mať natrvalo dobro“ ([3], 356). V práci *Faidros* zasa múdrosť alebo snahu po múdrosti predstavuje ako život v láske. Tento sa vzťahuje k nadčasovému, nesmrteľnému bytiu ([3], 343-345). V láske Platón vidí cestu ku konečným, ideálnym a metafyzickým schopnostiam človeka, kde emócie majú temporatívny charakter a vystupujú len ako náhodné a dočasné. Láska je cesta k ľudskej dokonalosti. V každej láske spočíva túžba „spojiť sa s druhou bytosťou, ktorá sa zdá byť obdarená nejakou dokonalosťou. Je to teda pohyb našej duše k niečomu, čo je v určitom zmysle vynikajúce, lepšie a vyššie“ ([4], 77), píše Ortega y Gasset v práci *Meditácie o ženách a láske*.

Ako sme už uviedli, vo vysvetľovaní antropologických otázok Kant riešil problematiku človeka nielen v rovine, čo človek ako slobodne konajúca bytosť urobí sám zo seba, alebo urobiť môže, či urobiť má, kde láska vystupuje spravidla ako problém duchovnosti, ako problém racionálnej aktivity, ale aj v rovine prírodnej kauzality, t.j. v rovine procesov nezávislých na človeku, kde láska je redukovaná na istú oblasť prírodného diania, alebo podmienená istým kozmologickým princípom. Predstavitelia filozofie, ktorí vykladajú problém lásky výlučne z pozície prírodnej kauzality, tematizujú lásku na princípe biologického determinizmu a to tak, že kladú dôraz na jej telesné prejavy, na jej vôľovú a zmyselnú podobu. Príkladom toho sú názory Arthura Schopenhauera, ktorý sa v otázkach lásky zaoberá obzvlášť sexuálnym pudom ako kozmickým princípom, prostredníctvom ktorého sa prejavuje vôľa k životu, kde sexualita nie je rozkošou, ale utrpením, nie je otázkou slobodného výberu, ale súčasťou kauzálne usporiadaného radu pretrvávania rodu. Láska je z tohto hľadiska omylom, „nie je ničím iným ako transcendovaním, mystifikovaným pohlavným pudom“ ([5], 291). Schopenhauer tvrdí, že „zamilovanosť, nech sa tvári sebaeterickejšie, má svoje podhubie iba v pohlavnom pude. Všetky milostné hry súčasnej generácie sú teda celého ľudstva meditatio compositionis generationis futurae

e qua iterum pendent innumerae generationes, t.j. premýšľaním o zložení budúcich pokolení, na ktorých sú závislé opäť nasledujúce“ ([6], 12). Tieto slová Schopenhauera potvrdzujú, že ide o výklad lásky z pozície výlučne telesných, resp. pudových zážitkov človeka.

Podobný postoj k láske zastávajú aj ďalší filozofi. Pre Fridricha Nietzscheho je láska prejavom slabosti pudu otupujúceho vôľu k moci, je prejavom pasívneho nihilizmu, ktorý vháňa človeka do stáda. Charles Darwin ju zasa spája s pudom sebazáchovy v prirodzenom výbere a Sigmund Freud so sexuálnym pudom, ktorý vystupuje ako základná energia všetkého života smerujúca nielen k rozmnožovaniu, ale aj k všetkým jej prejavom. „Ukojenie pudu sa do ľudského vedomia premieta ako slasť. K tejto saturácii smeruje pud neustále – avšak s rozličnou intenzitou a v priamych či rozmanite sprostredkovaných podobách“ ([7], 89), píše o Freudovi Roger Guardini. V istom zmysle aj Miguel de Unamuno stojí na pozícii biologického determinizmu. I on ju stotožňuje, rovnako ako Schopenhauer, s utrpením. Avšak na rozdiel od neho zastáva názor, že „láska nie je vo svojej podstate ani myšlienka, ani prejav vôle, je to skôr túžba, cit, je to čosi telesné, obsiahnuté aj v duchu. Pomocou lásky cítime všetko, čo je v duchu telesnej povahy“ ([8], 115).

Tento redukcionizmus lásku degraduje na fatálne pôsobenie procesov prírodnej podmienenosti, alebo na bezmocnosť proti pôsobeniu iracionálnych síl. Láska tu najčastejšie vystupuje ako protiklad moci, alebo, povedané slovami Emila Višňovského, „buď sa človek usiluje v živote o lásku, alebo o moc, buď sa dá na „cestu lásky“ alebo „cestu moci“. A tam, kde sa usiluje o lásku, nemôže sa usilovať o moc, rovnako ako tam, kde sa usiluje o moc, nemôže sa usilovať o lásku“ ([9], 27).

Stretávame sa však aj s názormi, ktoré analyzujú lásku z pozície psychickej štruktúry osobnosti utvárajúcej sa vo vzťahoch s inými ľuďmi. Tak napr. Erich Fromm v práci *Ľudské srdce* analyzuje dve podoby lásky – lásku k životu a nekrofilnú lásku. Je to láska, ktorá na jednej strane povznáša duchovný život človeka a na druhej ho deštruuje [10]. V práci *Umenie milovať* zasa štruktúruje problém lásky ako existenčný problém človeka, kde láska vystupuje v rôznych podobách a to ako bratská láska, materská láska, erotická láska, sebeláska, láska k Bohu. Chápe ju ako aktivitu, ktorá viaže človeka ku konkrétnym prejavom sociálneho života. Podľa neho je

láska „aktívnou silou človeka; silou, ktorá preráža múry deliace ho od ostatných ľudí, a zjednocuje ho s inými; Láska pôsobí tak, že človek prekoná pocit izolácie a odlúčenosti, a pritom môže byť sám sebou, zachovať si svoju celistvosť“ ([2], 27).

S pokusom o prekonanie krajností medzi telesnosťou a duchovnosťou v otázkach lásky sa stretávame vo filozofii existencializmu Gabriela Marcela. Oživuje tradičnú kresťanskú tému vzťahu tela a duše, pričom kladie zvláštny dôraz na telesnosť, telesnú schránku ľudskej existencie, čím chce prekonať odveké spory medzi jej duchovnou a telesnou stránkou. Človek podľa Marcela pôvodne telo nie „má“, ale „je“ telom. Telo pôvodne nie je súčasťou predmetného sveta, nie je ani vecou, ani nástrojom. Takým sa stáva, až keď ho myslíme. Telo je pôvodne inkartovaným (prevteleným) bytím a ako také je tajomstvom, mystériom, ku ktorému sa nemôžeme dostať racionálnou cestou, ale emotívne, predovšetkým láskou. Telo je vždy len telom nejakého „Ja“, je podmienkou existencie človeka, je tým, čím sa človek zapája do bytia, čím na ňom participuje. „Ja“ je podľa Marcela v tele inkartované a táto inkarnácia nie je nič iné, ako spomínané mystérium, v ktorom sa láska sprítomňuje.

Marcel pristupuje ku skúmaniu skutočnosti dvoma prístupmi. Prvý je abstraktný, všeobecný, ktorý označuje ako primárny, ako primárnu reflexiu a stotožňuje ho s použitím metód špeciálnych vied. Tomuto prístupu sú dostupné problémy, ktoré sa dotýkajú iba toho, čo je mimo nás, čo možno podrobiť objektívnemu skúmaniu. Tento prístup nám znemožňuje postihnúť lásku. Druhý prístup je konkrétny a označuje ho ako sekundárnu reflexiu. Je to mystérium, tajomstvo, týkajúce sa tej stránky skutočnosti, ktorá je prístupná len prostredníctvom bytostnej participácie človeka na láske v procese jej bezprostredného prežívania, bytostnej angažovanosti v nej, intuitívneho splyývania s ňou. Odlišuje tým dva protikladné spôsoby jestvovania lásky, jej autentického a neautentického.

V skutočnosti však pri neautentickom spôsobe jestvovania pravej lásky niet, pretože človek zaujíma ľudským bytostiam vlastnícky vzťah. Druhí ľudia sa pre človeka stávajú iba použiteľnými objektmi neosobnej povahy. No, zaujímajúc takýto odcudzený vzťah k tomu, čo je mimo neho, odcudzuje sa človek i sebe samému, premieňa sa na egoistickú, do seba uzavretú bytosť. Tento neosobný, nepôvodný spôsob bytia môže však prekonať

jedine v akte transcendovania. Je to akt rozbitia prekážok, ktoré sa stavajú medzi jedného a druhého človeka. Znamená to vzájomné otvorenie sa v láske. Stane sa to za predpokladu, keď druhý človek prestane byť preň predmetom žiadostí, potrieb a chute manipulovať s ním a stane sa preň partnerom dialógu.

Marcel si v plnom rozsahu uvedomil, že človek v neosobnom vecnom svete uhýba pred tým, aby sa musel angažovať, a uteká do anonymity davu, ktorej nemá žiadnu zodpovednosť ([11], 155). V jeho koncepcii na miesto vecných vzťahov medzi ľuďmi nastupuje angažovanosť, intersubjektivita a zodpovednosť, v ktorej základom nie je vzťah subjektu k objektu, vzťah „Ja“ k inému ako predmetne ponímanému súcnu, ale vzťah „Ja“ k „Ty“, ako subjekt k subjektu. Predmetne vnímaný človek v objektívnej skutočnosti ustupuje tzv. druhej osobe, kde situovanosť v prítomnosti sa stáva fundamentom intersubjektivity. Kauzálna súvislosť spolu s ostatnými formami objektívnych vzájomných závislostí stráca komunikatívny význam. Na jej miesto prichádza láska, náklonnosť, viera, vernosť, úcta, zodpovednosť atď. Milovať a byť milovaný je základným modom väzieb medzi ľuďmi. „V láske dochádza k tomu, že prichádzam k sebe samému, keď sa bez výhrad a nedôvery spoľahnem na nejaké Ty, rovnako ako ten druhý nachádza svoju bytnosť vo svojom spoľahnutí sa na mňa ako na svoje Ty“ ([11], 157).

Chápanie druhého ako „Ty“, resp. druhé „Ja“, sa kladie proti „On“, ako proti objektívizmu, znižujúce druhého na úroveň veci. Stručne povedané, objektivita nemôže postihnúť skutočne ľudské vzťahy, súvislosti a závislosti v komunikácii. Komunikácia v láske nikdy nemôže mať objektívnu podobu, lebo je vždy láskou konkrétnych ľudí v konkrétnej situácii a konkrétnom čase. Nahradzuje ich intersubjektivita, ktorá je analogická Jasperovmu chápaniu komunikácie. „Marcel sa pokúsil túto obtiažnu otázku inobjektívnej a neverifikovateľnej prítomnosti objasniť na istej zvláštnej, nie však tak celkom nevšednej a nepochopiteľnej situácii, kedy môžeme mať veľmi intenzívny pocit, že niekto, kto sa nachádza v miestnosti hneď vedľa nás, koho vidíme, počujeme, niekoho, koho sa môžeme i dotknúť, je vlastne neprítomný, je od nás nezrovnateľne viacej vzdialený než nejaká milovaná bytosť, ktorú od nás delia tisíce kilometrov, alebo ktorá už dokonca k nášmu svetu neprináleží. Onen druhý v miestnosti, nakoľko nie je

hluchý, síce počuje moje slová, ale mňa vlastne nepočuje. Slová, tak ako sa mi od neho vracajú a tak ako ich on sám reflektuje, sa pre mňa stávajú nezrozumiteľnými. V tomto zmysle je táto materiálna komunikácia nereálna. Je tomu tak preto, že v nej chýba to, čo Macel nazýva communion, teda duchovné zjednotenie, duchovné spoločenstvo“ ([12], 673).

Pred Marcelom už Soren Kierkegaard bol presvedčený, že skutočnú lásku nemožno potvrdiť verejnými sľubmi vernosti a oddanosti, ale najmä nepriamym, resp. neverbálnym spôsobom komunikácie, t.j. prítomnosťou lásky v sebe a jej predpokladom u druhého. „Kierkegaard tvrdí, že láska predpokladá lásku; jej autonómia rešpektuje autonómiu; jej priama komunikácia je iba možnosťou, ktorá sa stáva skutočnosťou, až keď sa jednotlivec stane pôdou lásky druhého v samom sebe“ [13]. Po ňom aj Pierre Teilhard de Chardin hovorí o podobnom duchovnom zjednotení ľudí prostredníctvom lásky. Tvrdí, že „jedine láska, ako ukazuje každodenná skúsenosť, je schopná viesť bytosti k dokonalému bytiu tým, že ich spojuje... Dvaja milenci sú najdokonalejšie sami sebou práve v tom okamžiku, kedy povedia, že sa jeden v druhom stratil. Ten tajomný a vedome rozporný čin „personalizácie totalizovaním“, ten láska predsa robí v každej chvíli, vo dvojici i v skupine všade okolo nás“ ([14], 220).

Iným špecifickým spôsobom výkladu lásky sa stretávame u Maxa Schelera. Je to chápanie lásky ako neodlučiteľnej stránky transcendovania človeka k Bohu. Scheler v štúdiu *Poriadok lásky* sa vyslovuje v tom zmysle, že láska nie je spoločenský cit, nie je to súcitiť, altruizmus. Rýdza láska sa vždy obracia k osobe. Súčet všetkých hodnôt milovanej osoby nikdy nevysvetlí lásku samu, vždy tu je niečo navyše, niečo čo nemožno vysvetliť. Scheler bol presvedčený, že existuje akýsi poriadok srdca, logika srdca, ktorá je rovnako prísna ako logika uvažovania. Podľa Schelera láska otvára človeku svet a to na rozdiel od nenávisťi, ktorá mu svet uzatvára. Scheler zdôrazňuje, že láska vždy podnecuje poznanie a chcenie, je matkou samotného rozumu a ducha. Skôr ako je človek „ens cogitans“ alebo „ens volens“, je „ens amans“ t.j. skôr ako je človek bytosť mysliača a bytosť vôle, je bytosť milujúca. Toto otváranie sveta človeku láskou je vlastne tvorivosťou, pretože tvorivosť je imanentnou súčasťou lásky.

Emocionalitu človeka tvoriacu významný aspekt ľudského bytia Scheler chápal ako súčasť štruktúry bytia vôbec. Ľudská láska je iba zvláštnou

odrodou, parciálnou funkciou univerzálnej sily, ktorá pôsobí vo všetkom a na všetko. Najvyššou formou lásky je láska božia, nie však chápaná ako láska k Bohu, ale ako ľudské spoluuskutočňovanie božej lásky k svetu. Láska je stúpanie vecí smerom k ich pravzoru, ktorý je uložený v Bohu a tvorí základ svetového poriadku. Lásku ako jadro svetového poriadku, ktorý je vlastne božským poriadkom a zahrňuje aj človeka, nazval Scheler *ordo amoris* – poriadok lásky.

Z myšlienok predchádzajúcich autorov vyplýva akoby sa autentická láska nachádzala za kulisami zdanlivej skutočnosti postihnuteľnej vedou. Odkazuje nás k akémusi skrytému zmyslu, ktorý nám uniká a človek sa k nej viac alebo menej približuje, ale nikdy sa jej nezmocní. Môže ju premyslieť, zažiť, nikdy ju však nemôže spredmetniť v myšlienkových aktivitách vedy. V tomto duchu analyzuje problém lásky aj Ivan Sviták v práci *Moderný eros*. Podľa neho je láska „nevysvetliteľná rovnako ako človek. Pokiaľ je človek bytosť, ktorá robí seba samú, sú jeho motivácie konečné a nemôžu podliehať vede. Veda sa nezaobera jednotlivým. Zdroj lásky a jej konečná motivácia je predmetom mystika alebo introspektívnej analýzy človeka jednajúceho o seba samom. Čo milujeme a či milujeme môžeme vedieť len my sami a keď to nevieme, nevie to nikto. Konečná motivácia prečo milujeme je absurdná ako človek sám“ ([15], 45).

Na rozdiel od Marcela a ďalších Sviták však nevylučuje vedu zo skúmania problematiky lásky. Vstup vedy do analýzy tejto problematiky mu umožňuje, že rozlišuje medzi aktom milovania a láskou. „Milovanie – na rozdiel od lásky – je plne charakterizované pomocou vedy a nevymyká sa možnostiam vedeckého poznania... Otázka lásky transcenduje vedu a pozorovanie, ale netranscenduje jedinca ako milujúcu bytosť. Pravá intimita ľudského srdca je neviditeľná a neprístupná popisu zvonka“ ([15], 47–48). Sviták chce prekonať tento zásadný problém, ktorý pre existencialistov vystupoval vždy ako neriešiteľná dilema. Aj keď láska podľa neho má svoju vlastnú logiku, môže byť zlučiteľná s objektívnou tendenciou milostných prejavov tela v subjektívnej voľbe. „V subjektívnom postoji sexu sa človek odhaľuje svojou milostnou voľbou, pretože si volí obraz milovaného človeka podľa obrazu svojho. Subjektívny postoj človeka k sexu a k láske je podstatnejší než objektívna zákonitosť jeho tela“ ([15], 57).

V dnešnej dobe veľmi intenzívne ustupuje do pozadia práve tento sub-

jektívny postoj k láske. Jednota zmyslovosti a racionálnosti sa rozpadáva, pričom dochádza k deficitu zmyslovosti (Habermas). Láska predstavovaná v abstrakciách nám odhaľuje nedostatočne reálnu realitu (Lyotard). V skutočnosti sa však láska nedá budovať na abstrakciách, nemožno ju odhaľovať prostredníctvom zákonitostí, ako to robí veda vo svojich objektivizovaných, spredmetnených podobách, nech už ide o lásku bratskú, materskú, erotickú, k vlasti a pod. Spredmetnenie lásky je potom len tým, že sa jej chceme zmocniť zotročením niekoho, chceme mať moc nad láskou, nútiť niekoho k láske, čo v skutočnosti znamená krízu a v konečnom dôsledku rozpad lásky. Podľa Fromma žiadny „objektívny pozorovateľ nemôže pochybovať o tom, že láska – bratská, materská i erotická – je pomerne vzácny jav a že na jej miesto nastupuje rad foriem pseudolásky, ktoré v skutočnosti nie sú ničím iným než rôznymi formami rozpadu lásky“ ([2], 82).

Ak hovoríme o láske ako o súčasnom kultúrnom fenoméne krízy spoločenského života, potom ju musíme analyzovať aj v súvislosti so spoločenskou štruktúrou a sociálnymi podmienkami, v ktorých človek žije. V spoločenskom živote sa v dnešnej dobe krízu spôsobuje predovšetkým glorifikácia trhu a fetišizácia funkcie peňazí a ďalšie fenomény odcudzenia, čo spôsobuje, že človek takmer nežije láskou, ale s pocitom mať, vlastniť lásku. Žije pocitom závislosti. Erich Fromm v tejto súvislosti píše: „Závislosť označujú ľudia za lásku, pre svoju chtivosť niekoho vlastniť používajú toho istého slova. Domnievajú sa, že nič nie je ľahšieho než milovať, jediná potiaž vraj existuje v tom, nájsť vhodný objekt, a len preto vraj nemajú v láske šťastie, lebo ich nestretol pravý partner. Avšak na rozdiel od všetkých týchto zmätených predstáv, podmienených prianiami, je láska na prasto špecifickým citom a aj keď každá ľudská bytosť má schopnosť lásky, je jej uskutočnenie jedným z najobťažnejších cieľov“ ([16], 80). Fromm veľmi pregnantne poukázal na to, ako sa človek zmieta v dichotómii skutočnej lásky a chtivosťou niekoho vlastniť, resp. mať nad niekým moc, ako sa zmieta medzi autentickou láskou a jej odcudzenou podobou. „Ak prežívame lásku v mode vlastnenia, znamená to obmedzovanie, väzenie a kontrolovanie objektu tým, kto „miluje“. Takáto láska ubíja, dusí, usmrcuje, nedáva život. To, čo ľudia nazývajú láskou, je väčšinou zneužitím slova, aby zakryli skutočnosť svojej nelásky“ ([17], 42).

Zmietanie sa v dichotómii lásky a chtivosti niekoho vlastniť podľa Fromma spôsobujú spoločenské pomery, v ktorých sa človek cíti bezmocný, v dôsledku čoho sa rodí pocit nepokoja a strachu. Z tejto situácie má len dve východiská a to „bud' sa človek zbaví pocitu osobnej bezmocnosti a osamelosti tak, že sa zriekne svojej osobnosti, aby sa znovu rozplynul v nejakom skutočnom alebo zdanlivom kolektíve, alebo sa pokúsi novým spôsobom nadviazať vzťah s prírodou a inými ľuďmi, vzťah, ktorý neeliminuje jeho samobytnú osobnosť. Takýto vzťah, ktorý sa opiera o spontánnosť a slobodu, najlepšie sa odráža v láske a v tvorivej práci“ ([18], 204). Dospieť k tomuto druhému východisku znamená zbaviť sa pocitu vlastníctva, nepretržite hľadať blízkosť i nezávislosť iných a súčasne si zachovať svoju jedinečnosť a neopakovateľnosť v láske. Znamená to schopnosť vidieť človeka takého, aký on v skutočnosti je a byť si vedomý jeho individuality a jedinečnosti. Iba za tohto predpokladu je človek hodný lásky.

LITERATÚRA:

- [1] MINDELL, A.: Kóma, klíč k probuzení. Praha 1994.
- [2] FROMM, E.: Umění milovat. Praha, Český klub 1997.
- [3] Antológia z diel filozofov – Predsokratici a Platón. Bratislava, EPOCH 1970.
- [4] ORTEGA Y GASSET, J.: Meditácie o ženách a o láske. Pelhřimov, Nová tiskárna 1996.
- [5] MESZÁROŠ, O.: Tematizácia lásky vo filozofii. In: Filozofia, roč. 1994, č. 5.
- [6] SCHOPENHAUER, A.: Metafyzika lásky. Olomouc, ČPDN 1992.
- [7] GUARDINI R.: Sigmund Freud a hlubší poznání člověka. In: Bolest a naděje. Praha, Vyšehrad 1971.
- [8] UNAMUNO, M.: Tragický pocit života v l'ud'och a národoch. Bratislava, ARS STIGMY 1992.
- [9] VIŠŇOVSKÝ, E.: Moc alebo láska (O dvoch protikladných princípoch života), In: Úcta k životu. Zvolen, TU 1995.

- [10] FROMM, E.: Lidské srdce. Praha, Český klub 1996.
- [11] JANKE, W.: Philosophie existence. Praha, Mladá fronta 1995.
- [12] BENDOVIÁ, P.: Smrt', prežitie a nesmrtnosť u Gabriela Marcela. Filozofický časopis, roč. 1993, č. 4.
- [13] MATUŠTÍK, M.: Kierkegaard a existenciálna revolúcia. In: Kultúrny život 25. júna 1991.
- [14] CHARDIN, T.: Vesmír a lidstvo. Praha 1990.
- [15] SVITÁK, I.: Moderní eros, Praha 1990.
- [16] FROMM, E.: Člověk a psychoanalýza. Praha 1967.
- [17] FROMM, E.: Mít nebo být. Praha, Naše vojsko 1994.
- [18] MILIČ, V.: Idea odcudzenia a súčasná sociológia. In: Človek a odcudzenia. Bratislava, SAV 1967.

K VZŤAHU UTILITARISTICKÉHO MODELU SPRÁVANIA A NORMATÍVNEJ PARADIGMY

Milan MÁRTON

Relation between utilitarian model of behaviour and normative paradigm

The author compares utilitarian model of behaviour, which comes out from economic rationality, with normative paradigm, which means behaviour in harmony with social role. Some shortages of normative paradigm can be solved through utilitarian model viewpoint. The aim is not the absolutization one of the models, but co-ordination of rationalities.

Výrazné posuny v sociálnej realite u nás spôsobili, že človek sa dostáva do úplne iných sociálnych situácií, do kvalitatívne odlišných dilem, konfliktov. V kontinuitne sa vyvíjajúcej západnej sociálnej vede je v týchto kontextoch v posledných desaťročiach intenzívne skúmaný vzťah ekonomického a etického. (Snád' je určitým posunom v relevancii aspektov to, že autorovi jednej z najznámejších prác o tomto vzťahu A. Senovi, bola udeľená Nobelova cena za ekonómiu na rok 1998.) Existuje určitý dualizmus týchto dvoch sfér, sféry ekonomickej a axiologickej racionality. Krajná vzdialenosť týchto dvoch podôb konajúceho človeka (aktéra) je daná, na jednej strane homo oeconomicus, aktérom kalkulujúcim bez emócií a hodnôt, a pozíciou „heroickej etiky“, ktorá je vymedziteľná pozíciou „konaj svoju povinnosť a nepýtaj sa za akú cenu.“

V nasledujúcom uvedieme niekoľko poznámok ku kontextom homo oeconomicus a homo sociologicus, aktéra konajúceho v súlade s normami, rolovými očakávaniami, vymedzeného normatívnou paradigmou a možnosťami ich komplementarity, či „zrastu“ týchto racionalít.

Bez toho aby sme podrobnejšie hovorili o situácii v ekonómii možno konštatovať, že v 20. storočí prevláda neoklasická paradigma. Táto je spätá s teoretickým predpokladom metodologického individualizmu. Modelom, ktorý vzniká na tomto základe je homo oeconomicus, jednotlivec, ktorý je vo svojom rozhodovaní izolovaný, nezačlenený do sociálneho a časového kontextu, ktorý sa vo svojich preferenciách riadi maximalizáciou úžitku, zisku. Utilitarizmus je základnou črtou jeho konania.

Základom pre pochopenie tohto modelu je analýza ekonomickej racionality, ktorá je určitým typom inštrumentálnej racionality viazanej v kontextoch účelov a prostriedkov a spočíva na formálnych postulátoch egoizmu a objektívnej informovanosti. Uplatnenie tohto modelu si vyžaduje, aby konajúci aktéri rozhodovania vykazovali v určitej situácii v konaní konzistentné preferencie. Mimo inštrumentálnej je i neinštrumentálna racionalita, kde voľby v konaní sú podriadené hodnotám a základom je hodnotovoracionálne alebo tradičné konanie (M. Weber).

Základom mnohých nedorozumení, ktoré v súvislosti s homo oeconomicus vznikajú je, že je chápaný ako určitá paradigma na interpretáciu a popis ľudskej podstaty so všetkými aspiráciami známymi z klasickej filozofie a nie ako „iba“ vedecký model ľudského správania. Tento model má svoj význam a zmysel v kontextoch špeciálnovedného kladenia problému a nemožno ho mechanicky prenášať mimo tohto kontextu. Je redukovaním človeka, tak ako ho redukujú mnohé ďalšie disciplíny. Pochopiteľne, sú i iné analýzy konania, napr. výskum motivácií, teória komunikatívneho konania.

Dominancia neoklasicismu a neoliberalizmu vôbec a posilnenie jeho pozícií v sociálnych vedách viedla mnohých ekonómov k extrapolácii individuálneho aktéra tak ako vystupuje v ekonómii i mimo sféry ekonomickej činnosti, správania v ekonómii. Niektorí ekonómovia začali považovať nástroje ekonomickej analýzy za niečo, čo ich približuje k univerzálnej predstave o človeku. Podľa nich metodológia ekonómie údajne odhalila všetky aspekty ľudského správania. V tejto línii postupujú napr. niektorí významní ekonómovia chicagskej školy. Snáď najvýraznejším predstaviteľom je nositeľ Nobelovej ceny za ekonómiu G. Becker, ktorý rozšíril pôsobnosť ekonomickej metodológie na neekonomické fenomény, ako je rodina, rasizmus, politika a i. Napriek nespornému faktu generalizácie trhu

v modernej spoločnosti, prieniku peňazí do sprostredkovania vzťahov na rôznych úrovniach, nemožno napr. v rodine hovoriť o prevahe trhových vzťahov. V zásade tu neplatí princíp ekvivalencie, efektívnosti, výhodnosti, racionálnej ekonomickej kalkulácie. V individuálnom rodinnom hospodárstve dominuje skôr solidarita, spoluúčasť, láska, atď. V súvislosti s pokusmi uplatniť ekonomický model správania sa ako univerzálne platný v sociálnych vedách, niektorí (i ekonómovia) hovoria o ekonómii ako o imperialistickej vede.

V akom kontexte je teda možné prijímať homo oeconomicus ako „obraz človeka“, ako normatívny koncept? Aj keď je tento koncept značne realistický, nevypovedá o vlastnostiach človeka vo všeobecnosti, ale o konaní človeka v určitej situácii. Problémom teda nie je, či je človek vo svojej podstate egoistom, ale v ktorých situáciách sa správa ako keby egoistom bol. Jedným zo základných kritérií takýchto situácií je prognózovateľnosť konania. Ide o situácie, v ktorých je tento tlak tak intenzívny, že človek môže stratiť i vlastné Ja a núti ho k orientácii na vonkajšie, objektívne. Ide napr. o situácie single exit, alebo v modeloch ekonomickej racionality „situácie vysokých nákladov“. Optimálne konanie v tomto, ale i v iných prípadoch, závisí i od úrovne informácií. Mimo toho ale existujú i „situácie nízkych nákladov“, kde je prognózovateľnosť veľmi nízka a motivácie môžu byť iné ako ekonomické. Niektorí autori, aby zreálnili niekedy trochu demonizovaný ekonomický tlak, uvádzajú, že situácie vysokých nákladov sú skôr zriedkavosťou a prevažujú situácie s nízkymi nákladmi. I Fukujama, napriek úspechom neoklasickej metodológie, hovorí, že i v ekonomickej sfére majú neoklasici pravdu na 80%.

Pri koncepte homo oeconomicus nejde teda o to, čo človek je, ale o opis ako sa v určitých situáciách správa. Ak je teda prognózovateľné konanie maximalizačné, potom nie preto, že indivíduá sú už od prírody také, ale preto, že kontext konania v určitej situácii ich núti k určitému riešeniu. Koncept homo oeconomicus nezobrazuje skutočné vlastnosti aktérov, ale skôr charakteristiky situácií konania. Nie je to teda univerzálny popis ľudského konania. Ciele obsiahnuté v tomto koncepte sú definované nezávisle od sociálnych a časových kontextov. Nástroje používané k dosiahnutiu cieľa sú hodnotené z hľadiska účinnosti. Spoločenské prostredie, ktoré tu aktéra obklopuje, je ním vnímané vo forme zdrojov a reštrikcií. Počíta teda

i so sankciami, ktoré môže jeho správanie vyvolať. Za asociálneho môže byť považovaný potiaľ, pokiaľ sociálne normy neinteriorizuje. Tie sú u neho len kontextovými dátami, ale nie argumentmi jeho úžitkovej funkcie.

Pokiaľ v ekonómii (najmä neoklasickej) vystupuje individuálny aktér, v sociológii, napr. vo funkcionálnej vystupuje do popredia vysvetliť snaha vysvetliť sociálne správanie. Teória T. Parsonsa býva nazývaná i „teóriou socializovaného aktéra.“ Tento koncept pripisuje pri vysvetľovaní správania veľký význam normám. Internalizované normy a hodnoty sú orientačnými hypotézami pre správanie a dokonca u mladého Parsonsa sú rozhodujúcimi determinantami sociálneho správania. Vo francúzskej sociológii reprezentuje tento koncept (homo sociologicus) R. Boudon.

V nemecky hovoriacich krajinách je stále dosť často analyzovaná práca R. Dahrendorfa, ktorý predstavuje homo sociologicus a kritizuje kategóriu sociálnej roly (1958). Pojem homo sociologicus by mohol evokovať predstavu, že ide o model všeobecne akceptovaný, ako model homo oeconomicus v ekonómii. V tomto prípade by bol zrejme presnejšie hovoriť o koncepte „normatívnej paradigmy.“

V zjednodušenej podobe možno pri charakteristike tohto konceptu povedať, že človek sa správa „rolovo“. Každá spoločnosť má nejaké normatívne očakávania, ktorých (ne)naplnenie je pozitívne alebo negatívne sankcionované. Očakávania sú internalizované a ich dodržiavanie je samo o sebe motívom. Ľudské správanie je teda určené cez očakávania, sankcie a internalizáciu očakávaní. To je základná figúra homo sociologicus.

Tento model má však nedostatky, ktoré na báze Dahrendorfa, je možné zhrnúť: 1. existuje správanie, ktoré nie je normatívne regulované, 2. ak aj existujú očakávania, sankcie, internalizované normy, nie vždy sa dostaví normám konformné správanie. Problémom tohto modelu je, že nedokáže vysvetliť normatívne neregulované správanie, a ak aj existujú normy, v správaní často dochádza k odchýlkam. Osobitným problémom je problém konfliktných noriem vzťahujúcich sa na jednu situáciu a rozhodovanie v nej.

Pre tieto nedostatky je model homo sociologicus často kritizovaný i sociológmi. Platí však, že táto kritika je obvykle parciálna a neopiera sa o nejaký viac všeobecný model. Tento model, normatívna paradigma, nedokáže riešiť mnohé konflikty, ktoré sú z hľadiska utilitárneho modelu

riešiteľné (napr. konflikty rolí,...). Preto už model homo sociologicus implicitne obsahuje niektoré predpoklady, ktoré (Opp, 13) modifikujú tento model utilitárnym modelom, najmä pokiaľ ide o alternatívy konania, možnosť voľby. (Napríklad, teória rolí a najmä k nej priradované teórie nie sú vždy odvodené z homo sociologicus – napr. teória inkonzistencie statu autorov Grossa, Masona a Mc Eacherna.).

Na druhej strane, aj tam kde je formulovaný utilitaristický prístup k správaniu sú aj normy ako podmienky čoraz viac kalkulované a sú analyzované konzekvencie. Utilitaristický model síce nemôže vysvetliť internalizáciu noriem, ale už aj jeho stúpenci sa vážnejšie zaoberajú otázkou, kedy je dodržanie normy samostatným, svojbytným motívom ku konaniu. I to, čo je typické pre normy v sociológii – ich určitá evolúcia, vznikanie, sa dostáva do pozornosti zástancov utilitaristického modelu.

V pozadí prelínania týchto modelov je vzťah hodnoty, normy a užitku, ekonomickej racionality. Dichotómia sveta pozitívnej ekonómie a hodnôt je výrazne vyjadrená mnohými autormi. Napr. Bergson-Samuelsonova funkcia spoločenského blahobytu je považovaná za nezmyselné spojenie slov. Pojem vyššie dobro, či bonum commune vyrastá z „iracionálnej kolektivisticko-altruistickej mentality“ (Kinkor, 206) a prepojenie individuálneho a spoločenského blahobytu sú „takmer schizofrenické pokusy“ (tamtiež, 207).

Problém normy, hodnoty a racionality je vnímaný ako dichotómia normatívnej a pozitívnej ekonómie. Postoje mnohých ekonómov v tomto smere majú zrejme korene svojej inšpirácie v línii odvodenej od morálneho skepticizmu D. Huma, ktorý pokladal za neriešiteľnú snahu o odvodenie hodnotového súdu z descriptívnej analýzy. Napriek všetkému však takéto pokusy existujú a sú reflektované v snahách o prepojenie sféry hodnôt a ekonomickej racionality, v interpretácii toho akým spôsobom sa môžu určité hodnoty realizovať od makro- cez mikroúroveň až k individuu. V ekonómii je to reflektované v rôznych koncepciách vzťahu normatívnej a pozitívnej ekonómie. V ekonómii blahobytu hovorí Bergson o „etickom pozorovateľovi“, ktorý predkladá hodnotový súd. Podobne i ďalší jej stúpenec Samuelson, ale aj Bentham, Mill, ekonómovia vychádzajúci z Pareta. Väčšina ekonómov však považuje oblasť hodnôt za doménu filozofie, či etiky.

Najrozšírenejším východiskom je rešpektovanie špecifiky ekonomického správania, ekonomickej racionality a hľadanie ciest, akými je možné oprávnenú kritiku jej reálnych dôsledkov (externality, globálne problémy,...) korigovať.

Problém je v nájdení spôsobu fungovania určitej „integrovanej racionality“, „predmetnosti“ takéhoto modelu správania sa človeka. V tomto sú legitímne snahy Etzioniho s jeho paradigmou Ja a My, ústretového spoločenstva, J. Rawlsa v rovine sociálnej spravodlivosti, K. Homanna s jeho koncepciou rámcových podmienok (či poriadku), fundamentálna kritická hospodárska etika P. Ulricha s jeho dominanciou etiky pred ekonomickým kalkulom, ale aj koncepcie katolíckych, či protestantských autorov.

Všetky tieto koncepcie rešpektujú systémové predpoklady ekonómie (zisk, efektívnosť, úžitok), líšia sa však mechanizmami akými sa realizuje zabudovanie hodnôt do systému tak, aby sa stali „kontextovými dátami“ situácie aktéra (homo oeconomicus). Napriek značnému progresu ostávajú ešte otvorené už Humom naznačené otázky normatívneho, hodnotového súdu a deskriptívnej analýzy. Cestou zrejme nebude snaha o špekulatívne, apriórne, alebo moralizátorské podriaďovanie a subordinovanie jednotlivých disparátnych poriadkov, či racionalít, ale skôr ich koordinácia.

LITERATÚRA:

- [1] ETZIONI, A.: Morální dimenze ekonomiky. Praha 1995.
- [2] KINKOR, J. : Je ekonomie blahobytu racionální? In: Politická ekonomie 2, 1996, 197–212.
- [3] MÁRTON M.: Homo oeconomicus. K jednému modelu racionality a konania. Zborník Katedry filozofie FF UKF Nitra. OPP, K.D. Das Modell des Homo Sociologicus. In: Analyse & Kritik 8, 1986, 1–27.
- [4] REMIŠOVÁ, A. : Úvod do podnikateľskej etiky. Bratislava 1997.
- [5] ZINTL, R.: Ökonomisches Rationalitätskonzept und normorientiertes Verhalten. In: Boettcher et al. (Hrsg.) Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie 5. Tübingen 1986.

REFLEXIA HUMÁNNOSTI V ETIKE SOCIÁLNYCH DÔSLEDKOV

Vasil GLUCHMAN

Reflections on Humaneness in Ethics of Social Consequences

The author argues that humaneness may be expressed quite simply following Kant as respectfulness of human being as such, in its essence. Nevertheless, he raises objections against ontologically or metaphysically based ethical theories for they show themselves as limited in search of global moral issues of humanity. But ontology of human being seems to be the exception, according to author's view, to such extent that it represents the integral part of any morality and moral theory.

Zastávam názor, že humánnosť možno vo veľmi zjednodušenej podobe vyjadriť v určitej nadväznosti na Kanta ako rešpektovanie ľudského bytia vôbec, v jeho podstate. Napriek tomu, že voči ontologicky a metafyzicky zakotveným etickým teóriám mám vážne výhrady, pretože na základe svojho ontologického a metafyzického statusu sa stávajú v určitom zmysle obmedzenými pri hľadaní spoločných riešení globálnych morálnych problémov ľudstva. V tomto prípade rešpektujem ontologický status ľudského bytia, chápem ho ako základné východisko, ktoré vo svojej podstate je zrejme až do takej miery, že ho považujem za integrálnu súčasť každej morálky a každej etickej teórie. V tejto súvislosti je otázne ako jednotlivé morálne systémy a etické teórie pristupujú k týmto základným otázkam.

Tu práve vzniká priestor pre etiku a morálku, pretože toto sebaпотvrdzovanie ľudských bytostí ako ľudských bytostí môže byť uskutočnené len v podobe morálneho sebaпотvrdzovania, čiže v podobe konania v súlade s princípmi humánnosti. Teda každý mravný subjekt nezávisle na jeho schopnostiach mravného uvažovania svojím konaním musí dokazovať svoju ľudskú podstatu, a to práve prekonávaním toho, čo Kant nazýval našou

zvieracou podstatou. Rešpekt k podstate ľudského bytia (vyjadrený v podobe rešpektu k ľudskému životu) je základným mravným imperatívom ďalšej existencie ľudstva. Nie je to jediná požiadavka na to, aby bolo možné zabezpečiť ďalšiu existenciu ľudského spoločenstva, ale jedna zo základných. Ďalším nevyhnutným imperatívom, ktorý vyplýva z toho základného je, že čím vyššia úroveň mravnej vyspelosti jednotlivca, teda aj vyššia úroveň mravnej racionality, tým sú väčšie nároky kladené na realizáciu princípov humánosti v správaní jednotlivca. Presnejšie bude hľadám vyjadriť, že na základe uskutočňovania princípov humánosti v ľudskom správaní a konaní môžeme prakticky posudzovať úroveň mravnej vyspelosti a teda aj úroveň mravnej racionality subjektu.

Ľudské bytie spočíva v existencii ľudského života a v úsilí o jeho zachovanie na všeobecnej a takisto individuálnej úrovni. Potom je zrejmé, že to nie je možné zabezpečiť inak ako na základe vzájomnej spolupráce príslušníkov ľudského rodu, počínajúc najmenšími sociálnymi komunitami, čiže rodinou, pracovným kolektívom, skupinou priateľov atď. Túto požiadavku či úlohu možno realizovať len pri rešpektovaní humánosti a dôstojnosti človeka, každého jednotlivca, ktorý si zaslúži, aby bola rešpektovaná jeho dôstojnosť. Mám tu na mysli dospelé mravné subjekty, pretože voči deťom a duševne chorým osobám nemôžeme použiť rovnaké kritérium ako voči ostatným. Konkrétne mám na mysli, že tie dospelé osoby, ktoré svojím opakovaným konaním porušujú všetky základné normy humánosti a dôstojnosti ostatných ľudí, čiže porušujú ich morálne a zákonné práva na život nevinného človeka, nemajú nárok na to, aby sme na posudzovanie ich činov a ich osoby použili rovnaké kritérium ako na ostatných nevinných, a to len z toho dôvodu, že sú to ľudské bytosti.

Zastávam názor, že každý dospelý mravný subjekt získava prvotnú hodnotu ako človek na základe faktu jeho existencie, lenže nárok na rešpektovanie jeho dôstojnosti a teda humánosť vo vzťahu k nemu, musí permanentne potvrdzovať svojím konaním, presnejšie charakterom svojho konania, ktoré by malo byť v súlade s platnými a akceptovanými mravnými normami (do určitej miery aj so zákonnými normami) alebo aspoň by nemalo byť v zásadnom rozpore s nimi.

Často uvádzam, že rešpektovanie dôstojnosti človeka je spojené s uskutočňovaním princípov humánosti v konaní mravného subjektu. Pod prin-

cípmi humánnosti mám na mysli princípy, ktoré sú bežne akceptované na úrovni *common sense morality* (morálky zdravého rozumu), ako napríklad úcta k starším, ale aj vôbec úcta k všetkým ľuďom, ktorí si to zaslúžia, ďalej je to česťnosť a spravodlivosť v medzil'udských vzťahoch, tolerantnosť k druhým, vzájomne prospešná spolupráca atď. Vo filozoficko-etickej podobe by bolo možné vyjadriť tieto princípy humánnosti buď v podobe zlatého pravidla mravnosti (v jeho pozitívnej či negatívnej forme) alebo aj v podobe Kantovho kategorického imperatívu. Samozrejme, že vo vzťahu k všetkým týmto princípom je potrebné dodať, že ich platnosť podľa môjho názoru je do určitej miery obmedzená tým, čo som uviedol už predtým, t.j. že realizácia týchto princípov môže byť obmedzená v našom konaní vo vzťahu k osobám či bytostiam, ktoré svojím konaním porušujú základné morálne a zákonné práva ostatných nevinných osôb a tým vlastne sami odmietajú možnosť, aby sme k nim pristupovali ako ku všetkým ostatným nevinným, ktorí si tento rešpekt voči svojej osobe zaslúžia.

Vzniká otázka, čo rozumiť pod humánnosťou a princípmi humánnosti. Sú to synonymá alebo ide o vyjadrenie rozličného obsahu týchto pojmov, a to napriek ich značnej podobnosti? V zásade by bolo možné uviesť, že humánnosť je určitý mravný ideál, ktorý je založený práve na rešpekte a uskutočňovaní ľudskej dôstojnosti a tento mravný ideál je konkretizovaný cez mravné princípy a jednotlivé mravné normy, ktoré vymedzujú konkrétne spôsoby uskutočňovania humánnosti v živote jednotlivca, morálnej komunity a celého ľudského spoločenstva. Humánnosť nepovažujem za mravný ideál, ktorý by bol veľmi vzdialený a tak vlastne nerealizovateľný a abstraktný. Zastávam názor, že je vyjadrením reálnych potrieb a záujmov jednotlivcov a ľudstva ako celku, pretože len tak, ako sa ľudskému spoločenstvu bude dariť uplatňovať princípy humánnosti a rešpektovať dôstojnosť človeka, len vtedy môžeme uvažovať o ďalšej zmysluplnej existencii človeka a ľudského rodu vôbec. Samozrejme, že ďalšia existencia ľudstva súvisí aj s riešením ekologických problémov a globálnych problémov vôbec, ktorých úspešné riešenie je vonkajšou podmienkou zachovania ľudskej existencie a života vôbec. Humánnosť a princípy humánnosti teda nie sú celkom totožné pojmy, pretože princípy humánnosti sú určitým morálnym návodom na uskutočňovanie mravného ideálu v našom každodennom živote. V určitom zmysle by to bolo možné prirovnať k tomu,

čo Spinoza sformuloval ako cestu vedúcu k mravnej dokonalosti. Tak ako Spinozov ideál mravnej dokonalosti nie je úplne realizovateľný, tak nie je nikdy možné úplne realizovať ideál humánosti. Dôležité však je, aby každý mravný subjekt vo svojom každodennom konaní sa usiloval hoci len v minimálnej miere prispieť k uskutočneniu tohto mravného ideálu aspoň u seba a vo svojom najbližšom sociálnom prostredí. Na to, aby sme boli humánni nie sú potrebné každodenné veľké hrdinské činy. Niekedy aj obyčajné činy podporujúce humánosť v našom okolí môžu prispieť k tomu, aby sme sa stali vo svojom živote humánnejší a teda aj mravnejší. Úsilie o prevahu pozitívnych dôsledkov nad negatívnymi v našom konaní je tým motívom, ktorý nás môže viesť k rešpektovaniu dôstojnosti človeka, jej potvrdzovaniu a tým vlastne k uskutočňovaniu humánosti a morálneho dobra.

Ďalej by som chcel pokračovať v úvahách nad problémom humánosti a dôstojnosti človeka v súvislosti s otázkami nacionalizmu, ktoré sú predovšetkým v postkomunistických krajinách (ale nielen tam) často veľmi aktuálne. V chápaní problému nacionalizmus a humánosť stoja proti sebe vlastne dva princípy, ktoré môžu byť rovnocenné alebo jeden druhému podriadené. O tom, čo rozumiem pod humánosťou a dôstojnosťou človeka som pojednával vyššie. Teraz sa trochu zamyslíme nad tým, čo rozumieme pod nacionalizmom. Môže ísť jednak o chápanie nadradenosti jedného národa voči inému, prípadne iným národom, ale pod nacionalizmom môžeme rozumieť aj snahu o uchovanie národnej identity, o záchranu kultúry a jazyka národa, jeho historických tradícií a podobne. Zatiaľ čo prvá tendencia sa prejavuje najmä vo vzťahoch veľkých, prípadne väčších národov k malým, a menším národom, druhá tendencia je vyjadrením ideologického postoja malých a menších národov voči veľkým alebo len väčším národom. V prípade prvej tendencie možno uviesť, že niekedy môže byť zakrývaná cez patriotizmus či vlastenectvo, ale tam je veľmi jemná deliaca čiara medzi patriotizmom či vlastenectvom na jednej strane a nacionalizmom na strane druhej. Patriotizmus a vlastenectvo možno chápať ako oprávnenú hrdosť na príslušnosť k určitému národu, ktorá však nesmie sklúzať do pozície prezieravého či dokonca nepriateľského postoja k príslušníkom iných národov, pretože to je už prekročenie pomyselnej deliacej čiary medzi patriotizmom či vlastenectvom a nacionalizmom. Sklony k takejto pozícii môžeme niekedy nájsť napríklad v americkej zahraničnej

politike. Príkladom opačnej pozície môže byť napríklad postoj Francúzska a Francúzov voči amerikanizácii francúzskej kultúry a jazyka. V určitých súvislostiach môžeme tu hovoriť aj o slabom a silnom nacionalizme. Slabý nacionalizmus sa vyskytuje v prípadoch, že ide len o okrajovú záležitosť v spoločnosti či štáte. Silný nacionalizmus je však charakteristický tým, že je súčasťou ideológie a politiky významných (možno aj vládnych) politických strán alebo dokonca aj štátu. Hádám toľko k vysvetleniu môjho chápania pojmu nacionalizmus. Nepovažujem ho za vyčerpávajúce, ale za dostatočné pre účely mojich porovnávajúcich úvah o humánnosti a nacionalizme. Je známy Hegelov názor o úlohe a význame štátu, ako vyjadrení či stelesnení nacionálneho princípu. Vo *Filozofii dejín* sa vyjadril, že „vo svetových dejinách môže byť reč len o tých národoch, ktoré tvoria štát. Treba totiž vedieť, že štát je realizáciou slobody, t.j. absolútneho konečného cieľa, že jestvuje kvôli sebe samému... Všetku hodnotu, ktorú človek má, všetku duchovnú realitu získava len prostredníctvom štátu...“ Vo *Filozofii práva* predstavil štát ako najvyššie štádium vývoja Absolútnej Idey. Štát je sloboda, sloboda univerzálna a objektívna. V Hegelovom chápaní štát nie je zmluva vo všetkom ani to nie je podstatný základ nepodmienej ochrany a garantovania života a vlastníctva členov verejnosti ako jednotlivcov. Naopak, to je vyššia entita, ktorá dokonca vznáša požiadavku na obetovanie života a vlastníctva.

U Hegla štát ako stelesnenie nacionálneho princípu je najvyšším princípom, ktorému sú podriadené všetky zložky etického života, teda rodina a občianska spoločnosť so svojimi jednotlivými prvkami. Takisto je štátu podriadené aj abstraktné právo (s vlastníctvom, zmluvou a nesprávnymi druhmi konania) a morálka. Na základe toho možno konštatovať, že nacionálny princíp vyjadrený cez ideu štátu je u Hegla dominantný, ba možno konštatovať, že totálny alebo dokonca totalitný. Prevyšuje všetky ostatné princípy, ktoré sú mu absolútne podriadené. V kontexte toho možno uviesť, že u Hegla na jednej strane nacionalizmus, ktorý je stelesnený v idei štátu, nie je rovnocenným či identickým princípom a hodnotou s humánnosťou a dôstojnosťou človeka na druhej strane. Štát je nadriadený ideám humánnosti a dôstojnosti človeka, je to vyššia idea, ktorá môže dokonca žiadať od jednotlivca obetovať jeho život a vlastníctvo vo svoj prospech.

Vyššie som vyjadril, čo rozumiem pod nacionalizmom v jeho dvoch podobách. V nadväznosti na Hegela pokladám za potrebné uviesť, že štát chápem ako formu organizácie a regulovania ľudského spoločenstva, ktorá vznikla ako výsledok potreby zabezpečiť ochranu záujmov a bezpečnosť jednotlivca a širšieho ľudského spoločenstva prostredníctvom spolupráce zúčastnených na realizácii tohto cieľa. Zúčastnení jednotlivci delegovali časť svojej právomoci a slobody v záujme zabezpečenia týchto záujmov, ktoré v konečnom dôsledku sú lepšie realizované prostredníctvom garancie štátu a za jeho regulácie, ako by to bolo v nejakom prirodzenom stave. V uvedenom kontexte možno spomenúť názor I. Berlina, ktorý potvrdzuje moje presvedčenie o tom, že ľudská spoločnosť vznikla na základe spoločenskej zmluvy, v záujme zabezpečenia relatívne obmedzenej slobody, ľudských práv a oprávnených záujmov. Možno to znie až paradoxne, ale I. Berlin chápe vznik organizovanej ľudskej spoločnosti ako protiklad k prvotnému stavu, ktorý bol charakteristický väčším stupňom prvotnej slobody v prirodzenom stave. No na druhej strane z toho však vyplývalo nebezpečenstvo straty všetkej slobody, práv a ohrozenie života jednotlivca vôbec. Na rozdiel od Hegela sa nedomnievam, že štát má účel sám osebe, ale jeho účel je daný záujmami zúčastnených jednotlivcov. Ďalej možno uviesť, že záujem štátu by nemal byť zásadne odlišný od záujmu prevládnej väčšiny jeho členov, pretože inak je to znak toho, že štát sa odcudzil svojmu pôvodnému poslaniu, svojmu prvotnému účelu. V takomto prípade je to dostatočný mravný dôvod na reorganizáciu štátu a jeho sociálnych inštitúcií, ktoré zabezpečujú fungovanie jednotlivých zložiek spoločenského života. Ako som už konštatoval vyššie, pôvodným zámerom, ktorý viedol k vzniku štátu na základe spoločenskej zmluvy, bola ochrana životov a vlastníctva zúčastnených jednotlivcov. Z toho vyplýva, že jedným z prioritných účelov sociálnej zmluvy bolo zabezpečenie a realizácia humánosti a dôstojnosti človeka v rámci ľudského spoločenstva, teda ochrana ľudského bytia vyjadreného v samotnom fakte ľudskej existencie. V súvislosti s tým možno uviesť, že humánnosť a dôstojnosť človeka sú v určitom zmysle vyšším mravným princípom, na ktorom bola založená ľudská spoločnosť ako spoločnosť spolupracujúcich jednotlivcov. Ďalej možno konštatovať, že ďalšia existencia ľudskej spoločnosti je možná len na akceptovaní a uskutočňovaní princípov humánnosti a dôstojnosti človeka,

ako jednom z podstatných princípov. Tieto princípy nemožno považovať za jediné základné pre zabezpečenie ďalšej existencie ľudskej spoločnosti, pretože nebezpečenstvo environmentálnej katastrofy nás núti prekročiť úzky rámec antropológického videnia sveta a života v ňom. Napriek tomu, zastávam názor, že nič je akceptovateľná žiadna iná alternatíva, ktorá by bola v rozpore s akceptovaním a realizovaním humánosti a dôstojnosti človeka vo svete.

Teda nie idea národa a jeho štátu boli primárnym motívom potreby spoločenskej zmluvy, ale idea zachovania života jednotlivca, jeho vlastníctva a ľudstva vôbec boli podnetom konania človeka. Idea národa a štátu, čiže aj idea nacionalizmu boli odvodené z tejto prvotnej idey. Mali len napomáhať praktickému uskutočňovaniu pôvodnej idey a pôvodných zámerov. V tomto kontexte môžeme odvodiť záver, že idea národa či nacionálny princíp vznikli na určitom stupni vývoja ľudského spoločenstva ako kvalitatívne nová forma zabezpečovania a realizácie primárneho zámeru a primárneho princípu, na ktorom sa ľudské spoločenstvo zjednotilo v spoločenskej zmluve, teda ochrany života a vlastníctva jednotlivca. Národ a štát sú len formou či prostriedkom uskutočňovania pôvodného účelu. Nie naopak. Potom možno uviesť, že idea ľudskej dôstojnosti, ktorá môže byť vyjadrená cez princíp humánosti je vyššia než idea národa a štátu, teda ako nacionálny princíp, ktorý je jej vlastne podriadený. Na základe toho je potrebné posudzovať aj Hegelov názor o nadradenosti štátu a jeho záujmov, a to až do takej podoby, že štát môže žiadať jednotlivcov, aby obetovali svoje životy a vlastníctvo. V takomto prípade nižší princíp usiluje sa podriaadiť si vyšší princíp. V rámci takého chápania humánosť a dôstojnosť človeka je redukovaná (či skôr až deformovaná) na príslušnosť k určitému národu. Takýmto počínaním dochádza k vedomej degradácii ľudstva ako celku, ale najmä idey dôstojnosti človeka a princípov humánosti. Je to porušovanie morálneho základu práv človeka, čiže morálnej rovnosti všetkých ľudských bytostí, ktorá je založená na fakte ľudskej existencie, na ľudskom bytí.

Vtedy sú ľudia posudzovaní nie na základe ich skutočného konania a toho, ako svojím správaním a konaním rešpektujú a uskutočňujú ideu dôstojnosti cez princípy humánosti, ale na základe druhoradého princípu, ktorý v konkrétnej situácii vo vzťahu k určitému jednotlivcovi má nulovú

faktuálnu vypovedaciu hodnotu o mravnom charaktere jeho konania. Zastávam názor, že každý z nás by mal najprv dokázať, že je človekom nielen formou svojej existencie, ale aj obsahom zodpovedajúcim tomuto pojmu, a až neskôr svoju príslušnosť k určitému národu. Keď sa nebudeme správať navzájom k sebe ľudsky, rešpektovať a uskutočňovať dôstojnosť v medziľudských vzťahoch, nepomôže nám, že budeme vyhlasovať o sebe, že sme príslušníci toho alebo onoho národa. Skôr naopak. Poškodí to povest' národa v očiach iných. Teda nie národné hodnoty by mali byť najvyššou prioritou ľudskej spoločnosti a jej členov, ale predovšetkým hodnoty, ktoré sú obsiahnuté v rešpekte a zabezpečení dôstojnosti človeka, a to práve cez uskutočňovanie humánosti v našom verejnom a súkromnom živote. Uskutočňovanie humánosti veľmi úzko súvisí s kultúrnosťou života a správania sociálnej komunity, etnika, spoločnosti a ľudstva vôbec. Možno konštatovať, že kultúrnosť správania mravného subjektu je praktickým vyjadrením jeho vzťahu k dôstojnosti iných a vyjadrením jeho postojov k otázkam humánosti v medziľudských vzťahoch. Napríklad označovanie ľudí s odlišným názorom rozličnými ideologickými nálepkami je napríklad morálnym anachronizmom slovenskej spoločnosti v súčasnosti. V zásade možno uviesť, že nemôžeme byť slobodní, pokiaľ nebudeme humánni. V určitom zmysle tu možno urobiť analógiu so Spinozovým chápaním slobody. Jeden z aspektov slobody podľa Spinozu spočíva v tom, že môžeme byť slobodní len vtedy, keď dokážeme prostredníctvom rozumu ovládať svoje afekty, čiže emócie. Rozum je u Spinozu vyšším princípom, ktorý riadi a ovláda nižšie princípy. To je predpoklad slobody. Moja úvaha, že sloboda jednotlivca a ľudského spoločenstva je založená na rešpektovaní a uskutočňovaní dôstojnosti človeka vychádza z toho, že princíp národa či národnej identity bude podriadený vyššiemu princípu. Preferovanie národného princípu nad princípy humánosti môže viesť k totalite na základe zdôvodnenia, že je to záujem národa či štátu, prípadne až dokonca ku genocíde príslušníkov iných národov. Je to veľmi nebezpečné, mravne neospravedlniteľné a najmä nemorálne.

Veľmi významnou mierou k rozpracovaniu myšlienok humánosti aj v súvislosti s problémom nacionalizmu prispel Tomáš Garrigue Masaryk, ktorý považoval ideál humanitný za základ všetkých českých národných snáh a českých dejín vôbec. „Humanitný ideál vyžaduje, aby sme sústavne,

všade, vo všetkom a vždy odporovali zlu, vlastnej a cudzej nehumanite spoločnosti a jej organom osvetovým, cirkevným, politickým, národným-všetkým. Humanita nie je sentimentalita, ale práca a opäť práca“. Masarykov ideál humanitný nebol čistou abstrakciou, ale veľmi konkrétnym programom práce, ktorá bola zameraná na to, aby jednoduchý človek bol schopný „...dosiahnuť vo svojom živote čistého *človečenstva*, mravného ideálu človeka. Najprv byť čestným človekom, to je národnosť – to je vlastenectvo“. Podľa R. Welleka Masaryk bol kazateľom humánnosti a jeho humanizmus bol vlastne úsilím o dosiahnutie dokonalosti človeka ako náboženskej, morálnej a zodpovednej bytosti. Napriek výhradám, ktoré mám k ideálom dokonalosti či k princípom maximalizácie, domnievam sa, že Masarykova idea humánnosti reálne zohrala vysoko pozitívnu úlohu v dejinách národov bývalého Československa v procese ich sociálnej, politickej, národnej a kultúrnej seberealizácie. Skutočne možno súhlasiť s R. Wellekom, že humanitný ideál spolu s konkrétnym programom práce, ktorý poskytol Masaryk českému a slovenskému národu, nikdy nezomrie. V tejto súvislosti možno pripomenúť slová Jána Kollára, ktoré citoval Masaryk v úvode svojej známej práce *Ideály humanitné*: „A vždy, keď zavoláš: Slovan! nech sa ti ozve človek!“ Nesporne to možno považovať za krédo, ktoré je hodne nasledovania každému človeku bez ohľadu na jeho národnosť, pohlavie, náboženskú či rasovú príslušnosť. Význam tohto kréda, na ktorom vlastne založil a rozvinul aj Masaryk svoj ideál humanitný, nestráca na aktuálnosti ani s odstupom času, ale skôr naopak, a to nielen v našom stredoeurópskom priestore, ale aj v kontexte celosvetových dianií v súčasnosti. Na to svojho času poukázali napríklad Albert Schweitzer či Gabriel Marcel, ktorý napísal, že obrana človeka pred sebou samým, pred degradáciou a nehumánnosťou je jednou z najzákladnejších úloh, ktoré čakajú filozofiu vo svete.

Na druhej strane vo vzťahu k Masarykovmu rozpracovaniu úlohy a významu humánnosti v rámci filozofie, ale aj v rámci konkrétnej morálnej skutočnosti je potrebné uviesť, že aj chápanie a uskutočňovanie humánnosti u T. G. Masaryka malo svoje reálne obmedzenia a nedostatky, ktoré boli dané jednak jeho filozofiou, ale na druhej strane aj dobou. Zastávam názor, že humánnosť aj napriek určitým svojim teoretickým a praktickým nedostatkom je vždy lepšia ako nehumánnosť. Vo vzťahu k Lutherovi som

predtým vyjadril názor, že neposudzujeme jeho konanie z hľadiska toho, čo všetko mohol v ideálnej situácii urobiť s maximálnym nasadením všetkých svojich síl, ale hodnotíme ho podľa toho, čo skutočne urobil a čím prispel k pozitívnemu vývoju človeka a ľudskej spoločnosti. Podobne to v plnej miere platí aj o T.G.Masarykovi.

Keby som sa mal vrátiť späť k pôvodnej téme, tak je potrebné uvažovať aj nad takouto podobou problému: čo je dôležitejšie pre ľudstvo na prelome druhého a tretieho tisícročia, humánnosť alebo národná identita. V predchádzajúcich úvahách o humánnosti a nacionalizme som dospel k záveru, že ľudská dôstojnosť a humánnosť sú vyšším a prvotným princípom než nacionalizmus. Teraz sa skúsme pozrieť na tento problém z hľadiska praktických potrieb ľudského spoločenstva v súčasnosti. Nacionalizmus vo svojom prvom význame je vyjadrený predovšetkým cez ideu národného štátu. Uvažujme či národný štát je nevyhnutnou podmienkou pre realizáciu dôstojnosti a humánnosti človeka. Na to, aby jednotlivec mohol realizovať svoj život v súlade so životmi ostatných jednotlivcov sformuloval určitú spoločenskú zmluvu, ktorá dala podnet na vznik štátu a jeho sociálnych inštitúcií, ktoré vytvárajú predpoklady na to, aby podmienky zmluvy boli rešpektované a plnené a ich prípadné porušovanie bolo potrestané. Z toho vyplýva, že potreba štátu je daná potrebou regulovania medziľudských vzťahov v duchu spoločenskej zmluvy, čiže ako prostriedku realizácie dôstojnosti a humánnosti subjektov zúčastnených na zmluve. Stále to nezakladá ešte zdôvodnenie či ospravedlnenie povyšovania národného princípu nad dôstojnosť a humánnosť človeka. Z chápania rovnocennosti ľudských bytostí bez ohľadu na ich rasové, pohlavné, kultúrne, náboženské a sociálne rozdiely vyplýva, že idea nacionalizmu ako povyšovania jedného národa nad iné národy, či jedného štátu nad iné štáty nemá svoje mravné opodstatnenie a v skutočnosti je ideologickým vyjadrením určitej praktickej politiky či politickej orientácie istých skupín.

V súvislosti s druhým významom chápania nacionalizmu možno konštatovať, že v zásade z filozoficko-etického a morálneho hľadiska je takáto pozícia rovnako neospravedlniteľná, pretože nie je argumentačne podložená z hľadiska toho, prečo by jeden národ či príslušníci jedného národa mali sa usilovať o nejakú kultúrnu a národnú asimiláciu príslušníkov iných národov. Keďže takáto pozícia je mravne nezdôvodniteľná, ako som ukázal

už v súvislosti s prvým chápaním pojmu nacionalizmus, potom nie je mravne zdôvodniteľné ani druhé chápanie pojmu nacionalizmus. Čo však nie je mravne zdôvodniteľné, je možno v určitom zmysle zdôvodniť a ospravedlniť ideologicky a v určitom zmysle aj politicky. Keď je reálne úsilie určitých národov, prípadne kultúr o dominanciu vo svete, potom je celkom prirodzené a reálne úsilie iných národov a kultúr, že sa snažia brániť tejto dominancii, ako napríklad Francúzsko vo vzťahu k amerikanizácii kultúry. Lenže to je už nie morálny a etický rozmer problému, ale najmä ideologický a politický. Mravný a etický rozmer problému spočíva v tom, ako som to už vyjadril predtým, že dominancia žiadneho národa či štátu nemá svoje mravné zdôvodnenie a ospravedlnenie.

V nadväznosti na túto tézu by som chcel ďalej konštatovať, že v súvislosti s globálnymi problémami, ktoré ľudstvo v skutočnosti má na prelome tisícročí, napríklad nebezpečenstvo ekologickej katastrofy, bieda, hlad, etnické konflikty, choroby atď., tieto globálne problémy možno riešiť len na princípe, ktorý je prekonaním nacionalizmu v jednej či druhej podobe. Domnievam sa, že zachovanie života na zemi, či podmienok prijateľných pre život na zemi je dôležitejšia úloha než zachovanie národných štátov v ich terajšej podobe. Ľudstvo má dostatok historických skúseností len z 20. storočia na to, aby mohlo uvažovať o tom, že povyšovanie ideí národa nad ideu ľudskej existencie, vyjadrenú cez dôstojnosť a humánnosť vždy prinieslo veľké utrpenie a biedu nevinným ľuďom. Príkladom toho môžu byť nedávne udalosti v bývalej Juhoslávii.

Idea zachovania ľudskej existencie, ktorá musí byť nevyhnutne sprevádzaná rešpektovaním a uskutočňovaním dôstojnosti a humánnosti je jediným možným riešením pre ďalšiu budúcnosť ľudstva. Spolupráca aj cez spoluprácu štátov a národov je tým prostriedkom, ktorý môže napomôcť realizácii mravnej dôstojnosti človeka a princípov humánnosti v každodennom živote jednotlivcov aj celého ľudského spoločenstva s perspektívou zachovania života ľudstva. Idea nacionalizmu v jeho obidvoch podobách bez rešpektovania dôstojnosti a humánnosti človeka je prázdny ideologickým heslom, prázdnu formou bez skutočného obsahu, pretože obsah, ktorým je takáto idea napĺňaná je vlastne nepriateľská samotnému človeku, je proti jeho záujmom a teda v konečnom dôsledku je nehumánna z morálneho hľadiska.

Jedným zo základných východísk pre riešenie problematiky človeka v etike sociálnych dôsledkov je akceptovanie a realizácia humánosti a ľudskej dôstojnosti v procese uvažovania, rozhodovania a konania mravného subjektu. Jedným z najdôležitejších záverov, ku ktorým som dospel v tejto práci je poznatok, že zmysluplná existencia mravného subjektu, morálnych komunit a sprostredkovane aj celého ľudského spoločenstva je možná len cez akceptovanie a uskutočňovanie humánosti a ľudskej dôstojnosti v každodennom živote. Tento mravný cieľ nepovažujem za abstraktný a nerealizovateľný pre obrovskú väčšinu mravných subjektov v ich každodennom živote. Nepovažujem tento mravný cieľ za ideál z ríše abstrakcií, ktorý je možné dosiahnuť len po celoživotnom odriekaní. Preto, aby sme dokázali rešpektovať a uskutočňovať humánosť a ľudskú dôstojnosť vo svojom okolí v situáciách každodenného života ešte nemusíme byť svätí. Mnohokrát stačí, keď budeme ľudskí. Dokážme najmä svojim konaním, že označenie ľudská a mravná bytosť si skutočne zaslúžime, a to aj napriek dobe, ktorá má možno sklony zvádzať nás k opaku.

O NIEKTORÝCH INICIATÍVACH (A PROBLÉMOCH) FEMINISTICKÝCH EPISTEMOLÓGIÍ

Etela FARKAŠOVÁ

On some initiatives (and problems) of the feminist epistemologies.

This article describes the feminist epistemologies as very interesting projects in epistemology and it takes issues with their historical types in the last decades: with feminist empiricism, standpoint theory and postmodern feminist epistemologies. It will be shown how the quite new questions and problems are posed and how the old questions and problems are reframed/redefined (questions as: How does the gender or the social position of the subject affect the production of knowledge? Who is/can be the subject of knowledge? Are the perspectives of the oppressed groups epistemologically privileged? What is the connection between gender, knowledge and power?). The author points out that this new research programme in epistemology is internally heterogeneous and it can't be reduced to any of several existing conceptions.

Aj keď pojem „feministické epistemológie“ nie je už v našom filozofickom kontexte celkom neznámy, v úvode svojho príspevku by som rada zdôraznila, že sa ním označujú epistemologické orientácie zohľadňujúce v úvahách o poznávaní rodovú perspektívu, presnejšie: také stratégie zdôvodnenia, ktoré vychádzajú zo ženskej perspektívy a skúsenosti. Ide o pomerne nový výskumný program, ktorý je vnútorne diferencovaný a neredukovateľný ani na jednu z existujúcich koncepcií. Základným motívom na etablovanie a rozvíjanie špeciálnej feministickej epistemológie sa pre ženy-vedkyne stalo hľadanie príčin výskytu rodových stereotypov a s nimi súvisiacej zaujatosti vo vedách o sociálnom živote, ale aj o prírode. Ako paradoxný pritom vystupoval fakt, že k deformáciám dochádza napriek

ambíciám vedcov zachovávať hodnotovú neutralitu a výskumy uskutočňovať v súlade s normami a metódami uznávanými ako objektívne. Tieto vedkyne si uvedomovali, že konceptuálne schémy a tradičné pojmy objektivizujú, racionalizujú či vedeckej metódy nepostačovali na identifikáciu, resp. elimináciu androcentrických predpokladov, presvedčení a názorov (HARDING, Sandra 1991, s. 105). Vznikla otázka, ako a či vôbec je možné v rámci týchto schém adekvátne a komplexne opísať a vysvetliť ženskú situáciu a skúsenosť, keďže jestvujúce schémy deskripcie a explanácie zohľadňovali predovšetkým mužský pohľad a konštruované boli najmä na základe mužskej skúsenosti, ktorej optiku (hoci aj nezámerne) stelesňovali; ženská skúsenosť, či perspektíva daná ženským životom, sa vo vede nestala nikdy východiskovou ani dôležitou, nikdy výraznejšie neovplyvňovala tematizáciu filozofických problémov, ani prístupy k nim. Aj ako reakcia na takúto situáciu vznikali pokusy utvárať viaceré, do istej miery príbuzné, no do istej miery si aj vzájomne konkurujúce feministické epistemológie. Popredná filozofka a teoretička vedy S. Hardingová rozlišuje tri hlavné feministické línie, rozvíjajúce sa na pôde epistemológie: *feministický empirizmus*, *feministickú teóriu stanoviska* a *feministický postmodernizmus*. (HARDING, Sandra 1990).

Svoju pozornosť zameriam na niektoré problémy súvisiace s teóriou stanoviska (TS), ktorá iniciovala mnohé závažné posuny v epistemologickom uvažovaní, no ktorej zároveň nemožno nevytknúť isté jednostrannosti, vďaka čomu sa stala predmetom pretrvávajúcich diskusií. TS kriticky prehodnocuje predstavy o ahistorickom, abstraktnom, hodnotovo (i rodovo) neutrálnom, izolovanom a mimo sociálneho kontextu pôsobiacom subjekte poznania, čo je napokon charakteristickým znakom všetkých feministických epistemológií (pozri napr. SZAPUOVÁ, Mariana 1998, s. 96 a n.). Následne TS však rozvíja ideu o konkrétnej lokalizácii všetkých kognitívnych aktivít, o špecifickej sociálnej pozícii subjektov poznania ako o dôležitom faktore ovplyvňujúcom projekty i realizáciu vedeckého skúmania, o procese tvorby poznania ako o procese situovanom v konkrétnych historických, sociálnych a kultúrnych rámcoch a prebiehajúcim v konkrétnych komunitách. Táto teória vychádza z presvedčenia, že ľudské aktivity, predovšetkým v rámci materiálneho života nielen formujú a štruktúrujú, ale aj limitujú ľudské chápanie, t.j. podmieňujú, čo a ako môžeme poznávať.

V hierarchicky štruktúrovanej spoločnosti pripisuje TS epistemickú privilegovanosť tým subjektom, ktorých sociálny status je nižší, ktoré sa nachádzajú v marginálnej pozícii, (ich pohľad je podľa tejto teórie ostrejší, kritickejší, otvorenejší a flexibilnejší už aj preto, že nie je viazaný na zachovanie statu quo, naopak, spája sa s vyhliadkami na zmeny spoločenského usporiadania; je zrejmé, že epistemická privilegovanosť sa vzťahuje najmä na spoločenskovedný výskum). Nakoľko sú ženy menej zastúpené v procesoch riadenia spoločnosti a spoločenských inštitúcií, ako aj v procesoch produkovania poznania, nadobúdajú schopnosť vidieť konceptuálne schémy, vzory presvedčení, vier a správania v danej spoločnosti tak, ako ich spravidla nemôžu vidieť a posudzovať tí, ktorí sa nachádzajú vnútri nich, a v mnohých prípadoch s nimi aj silne identifikovaní, napríklad pôsobením na vrcholoch pyramíd v sociálnych inštitúciách (COLLINS, Patricia 1986). Práve ženská perspektíva môže podľa tejto teórie sprostredkovať čerstvý, nestereotypný pohľad na sociálnu realitu a generovať svieže kritické analýzy sociálneho systému (HARDING, Sandra 1991, s. 126). Nejde však o akúsi „pasívnu“ perspektívu; pre feministický výskum, ktorého ciele sú napokon vždy aj politické a praktické, je dôležitá východisková pozícia, ktorú by sme mohli označiť ako „aktívne ženské stanovisko“: nie je vopred dané, ale treba si ho vydobýjať, treba sa k nemu prepracovávať; zároveň je predpokladom, aby sa v sociálne (vrátane rodovo) stratifikovanej spoločnosti vytvárala rovnováha a aby sa včleňovaním feministickej perspektívy do výskumných projektov dosahovali menej deformované deskripcie a explanačné.

Presvedčenie, že v rodovo stratifikovanej spoločnosti prináleží epistemicke privilegovaná pozícia ženám, sa stáva predmetom mnohých kritík jednak zo strany samotných feministiek, predovšetkým však zo strany „hlavného prúdu“ filozofie. Zo strany postmoderných kritičiek je to najmä výčitka na margo tendencie k zovšeobecňujúcemu chápaniu ženskej pozície, praxe a skúsenosti, ako aj tendencie k esencializmu; tieto kritičky argumentujú, že nejestvuje jediná (univerzálna) ženská alebo feministická pozícia, jediné (univerzálne) stanovisko a ani univerzálny pojem ženy; naopak, jestvuje množstvo rôznych ženských pozícií a stanovísk a tie všetky sa musia zohľadniť. V súvislosti s mnohými ženskými stanoviskami sa však vynára otázka: ako možno teoreticky uchopiť diferenciu medzi žena-

mi (a rôznymi ženskými skúsenosťami) a zároveň sa nevzdať pojmov ženský subjekt, ženské (feministické) stanovisko; neoslabí uznanie množstva stanovísk rôznych žien analytickú silu argumentu TS o epistemickej privilegovanosti ženského stanoviska?

Viacere z teoretičiek si navyše uvedomujú, že ani videnie z pozície marginalizovaných nie je neproblematické, že ani tieto pozície nemožno vyňať a „oslobodiť“ od kritického skúmania; nie sú to nevinné pozície (HARAWAY, Donna 1996, s. 255). Následne sa v diskusiách spochybňuje presvedčenie, že stanovisko utláčaných, resp. nepriviligovaných skupín nie je deformované ich sociálnou skúsenosťou, resp. že stanovisko žien nie je deformované ich participáciu napríklad na vzťahoch dominácie. V tejto súvislosti sa otvára zásadný spor o možnosti uchopiť výskumom „realitu“ ženského života a aj spor o samotnú povahu tejto „reality“. Jadro tohto sporu sa viaže na dualistickú koncepciu reality, ako ju sformulovala jedna z autoriek TS Nancy Hartsocková, ktorá na jednej strane tvrdí, že materiálny život štruktúruje a limituje chápanie sociálnych vzťahov (je to téza sociálneho konštruktivismu), zároveň však tvrdí, že zatiaľ čo percepcia reality zo strany vládnucej skupiny je parciálna, zaujatá a deformovaná, perspektíva utláčaných odhaľuje „reálne“ sociálne vzťahy, a preto môže byť oslobodzujúca (HARTSOCK, Nancy 1983, s. 303–304). Očividne tu dochádza k spojeniu dvoch navzájom kontradiktórnych chápaní toho, čo označujeme ako „realitu“/„reálne“; toto spojenie však nemôže ponúknuť riešenie jedného z hlavných problémov teórie stanoviska. Je ním otázka, či sa aj ženské (feministické) stanovisko identifikuje ako *diskurzívna formácia*, v ktorej sa produkuje určité poznanie (HEKMAN, Susan 1997, kurzíva E. F.).

Viera, že stanovisko žien odoláva diskurzívnej konštitúcii, je hlavnou témou feministických diskusií v 80-tych rokoch. Ilustratívnym príkladom je práca Dorothy Smithovej, v ktorej autorka dáva do kontrastu kategórie sociológie a každodenný život (životný svet), pričom vyčíta sociológii, že realita ženského sveta a ženské skúsenosti ostávajú pre ňu neviditeľné, lebo abstraktný konceptuálny aparát ich nemôže zachytiť. (SMITH, Dorothy 1987). Viacere predstaviteľky teórie si v jej ranej fáze uvedomovali dichotómiu medzi koneceptami a realitou, Hilary Rose tematizovala túto dichotómiu v pojmoch materiálnej reality ženskej práce a abstraktnej

maskulínnej vedy, Iris Youngová volala po „feministickom historickom materializme“ koreniacom v „reálnych sociálnych vzťahoch“, podobne tematizujú tento problém Mary O'Brienová a Alison Jaggarová. Napriek rozdielom spája spomínané teoretičky viera, že feministické stanovisko je ukotvené v „realite“ – ako v opozite voči abstraktnému konceptuálnemu mužskému svetu, ako aj viera v to, že spomínaná dichotómia sa vyrieši odmietnutím takýchto konceptov. Kritiku podobných názorov podáva S. Heimanová, ktorá prízvukuje, že nejestvuje nijaká realita, ktorá by bola predkonceptuálne daná (HEKMAN, Susan 1997, s. 348 a n.). V TS sme teda svedkami istej metodologickej nedôslednosti, ktorá má silnú politickú motiváciu; málokteré feministické teoretičky sú ochotné definovať TS len ako „iný hlas“, len ako jednu z možných perspektív. Zároveň sme však svedkami istých posunov v tejto teórii, napríklad Sandra Hardingová, hoci s ňou sympatizuje, vymedzuje v posledných rokoch svoju vlastnú pozíciu ako „postmodernú stanoviskovú pozíciu“, z ktorej treba nanovo premyslieť niektoré pojmy konvenčných metateórií vedy. Z tejto pozície je za zachovanie pojmu objektivita a hoci ho nespája s „pravdivými vierami“, zdôrazňuje dôležitý aspekt jeho definície: vieru v možnosť dosahovať menej nepravdivé, menej parciálne a deformované tvrdenia, a to ako produkt sociálnej pozície žien. Vidí v tom akési sprostredkovanie medzi transhistorickým univerzalizmom a absolútnym relativizmom, akýsi stred medzi dvoma pólmi tradičnej dichotómie.

Výčitky na margo TS sú formulované z rôznych strán a postojov, preto jej kritika vyznieva často ako kontradiktorká. Námietky sa sústreďujú aj okolo otázky, či je TS skutočne epistemológiou – alebo či je „len“ sociológiou poznania, na jej adresu však prichádzajú tiež výčitky, že sa usiluje hľadať „základy“ – „fundácie“ – poznania v situácii, keď sa od tohto hľadania vo viacerých koncepciách upúšťa a keď takéto úsilie bolo zdiskreditované sociológiou a históriou vedy. Na tieto výčitky odpovedá Hardingová, že v prípade TS ide o hľadanie „základov“, ktoré sú podstatne odlišné od tých, aké sa usilovali nájsť konvenčné epistemológie; perspektíva daná ženskými životmi má celkom iný status ako zmyslové dáta a výroky o nich (HARDING, Sandra 1991, s. 164 a n.). TS sa teda ani pod paľbou kritiky nevzdáva názoru, že ženská skúsenosť (perspektíva) je preferovaným šartovacím bodom pre generovanie a testovanie vedeckých hypotéz, no hoci

pre takto koncipované skúmania nehľadá univerzálne základy vedenia (pojem „základy“ sa tu očividne chápe v inom význame ako v tradičných epistemológiách, či už racionalistického alebo senzualistického smeru), pokladá ich za priestor, kde sa generuje vyššia miera objektivity. Ak na jednej strane je TS skeptická voči ambíciám hľadať a identifikovať transhistorické a transkulturné základy poznania, na druhej strane sa nevzdáva možnosti hľadať a vysvetľovať sociálne a historické „základy“ poznania, možnosti vysvetľovať spôsoby, akými sa v konkrétnych podmienkach utvárali, legítimizovali a osvojovali rôzne druhy presvedčení a vier. Samotná formulácia otázky o „epistemologickej“ či „sociologickej miere“ TS (akejkol'vek teórie poznania) navodzuje – podľa môjho názoru – falošnú predstavu, že obe charakteristiky možno od seba oddeliť, alebo že sa dokonca vylučujú. Je to otázka nabádajúca k jednostranným prístupom pri vysvetľovaní povahy poznávania. Jedným z dôsledkov takého vypreparovávaného poznania a jeho teoretickej reflexie zo sociálnych väzieb je polozenie striktnej hranice medzi „vedou ako súborom empirických a teoretických poznatkov“ a „vedou ako mocou“ (ako spoločenskou a politickou silou). Nielen pre feministickú TS, ale aj pre ostatné druhy socializovaných epistemológií je takéto vyčleňovanie poznávania a jeho teoretickej reflexie zo spoločenského kontextu neprijateľné a vníma sa ako redukcionizmus, ktorý je treba prekonávať; v rámci týchto epistemologických prúdov sa uskutočňuje posun v prístupe k poznaniu, a to v zmysle akcentovania jeho sociálneho kontextu, jeho spätosti so sociálnou komunikáciou a aj inými typmi sociálnej interakcie (SZAPUOVÁ, Mariana 1998, s. 96–97).

Za jednu z najzávažnejších iniciatív TS možno pokladať to, že teoreticky odmietajú tradičnú koncepciu objektivity predpokladajúcu nezainteresovanosť a hodnotovú neutralitu, a usilujú o jej reformuláciu, pričom pojem objektivity spájajú so situovaným poznaním a objektivitu chápu ako produkt parciálnej, ba i zaujatej perspektívy; (HARAWAY, Donna 1996, s. 249–263). Tieto teórie síce neveria v rozprávanie „jedného veľkého, pravdivého príbehu“, no nemienia sa – a vzhľadom na svoje politické ciele sa ani nemôžu – vzdať pokusov rozprávať viaceré „menej nepravdivé príbehy“; akoby teda stáli jednou nohou na pôde osvietenstva a druhou na pôde jeho kritiky; túto ambivalenciu však niektoré teoretičky nevnímajú ako nedostatok, ale ako „pozitívny program“ (HARDING, Sandra 1990, s. 86).

Dôležité si je uvedomiť, že TS je teóriou kriticky reflektujúcou (medzi-
 iným aj rodovo) hierarchicky štruktúrovanú spoločnosť; v rámci takéhoto
 sociálneho poriadku objektivita poznávania nemôže byť, ako tvrdia teore-
 tičky, definovaná na základe princípov nestrannosti, nezaujatosti, hodnoto-
 vej neutrality, pretože takto by vlastne vedecké skúmanie pomáhalo zaha-
 ľovať pretrvávajúce deformácie a stereotypy, a pomáhalo by ich vlastne aj
 reprodukovať. S odmietaním ideálu neutrality a s úsilím o nové konceptua-
 lizovanie podmienenosti či zaujatosti poznania a o skúmanie epistemolo-
 gickej hodnoty zaujatosti sa stretávame aj v naturalizovanej epistemológii
 (SZAPUOVÁ, Mariana 1998 (a), s. 51). Takémuto úsiliu je blízka feminis-
 tická definícia objektivita, zahŕňajúca parciálne a zaujaté (nie nestranné,
 nezaangažované) stanovisko a perspektívu; „*feministická objektivita zna-
 mená celkom proste situované poznanie*“, pretože východisková téza femi-
 nistickej teórie sa opiera o vieru, že len „*parciálna perspektíva sľubuje
 objektívne videnie*“; opätovne pripomeňme, že teoretičky majú na zreteli
 videnie a poznávanie v rodovo a sociálne nehomogénnom priestore (HA-
 RAWAY, Donna 1996, s. 253 a n.). Poznanie v „stanoviskovej koncepcii“
 si nerobí nároky na oslobodenie sa od konkrétneho sociálneho priestoru,
 ale ani od interpretácie, ktorá s ním súvisí; naopak, poznanie sa tu chápe
 ako neustále pokračujúca kritická interpretácia, ako proces sprevádzaný
 konverzáciou, ktorá je veľmi senzibilná voči moci (tamtiež). V rámci femi-
 nistickej epistemológie sa teda sformoval typ pozičnej racionality, ktorá
 nepredpokladá únik od limitov konkrétnej pozície ani ich transcendenciu,
 ale spájanie viacerých parciálnych pozícií subjektu, ako aj vplyv sociál-
 nych vzťahov. TS predstavuje podľa jej prívrženkýň prípad, keď sa integ-
 rovaním mimovedeckých (sociálnych, politických) hodnôt a záujmov pod-
 poruje rast vedeckej objektivita. V tomto zmysle možno podľa mňa chápať
 túto teóriu ako historicky podmienený (a dočasne opodstatnený) projekt
 kognitívnych aktivít, ktorého cieľom je podporovať demokratizáciu pozná-
 vacích procesov a utvárať ich participačné modely, v ktorých by sa dosa-
 hovala väčšia symetria medzi rodmi. Takéto zrovnováženie by prispelo
 k rozšíreniu horizontov (najmä sociálnej) vedy, k otváraniu priestoru pre
 tematizáciu nových problémov (mnohé problémy spojené so ženskou skú-
 senosťou sa doposiaľ netematizujú ako *vedecké* problémy, podobne, ako sa
 mnohé spôsoby vysvetľovania alebo zdôvodňovania, ktoré sa utvorili

v svete ženských činností pokladajú za *menej legitímne* stratégie). TS iniciovala paradigmatický posun v chápaní poznania tým, že rozvinula koncepciu situovaného poznania a aj tézy o mnohorakosti stanovísk. Ak na jednej strane možno hovoriť v súvislosti s ňou o určitých tendenciách k zovšeobecňovaniu, resp. univerzalizácii pojmov, na strane druhej treba zdôrazniť, že táto teória sa podieľala na vytváraní predpokladov pre tematizáciu idey diferencie a aj pre rozpracovanie „politiky diferencie“ v súčasných feministických diskusiách. Aj keď je TS v mnohých ohľadoch nejednoznačná, môže produktívne prispieť k redefinícii ťažiskových epistemologických pojmov i k transformácii súčasných epistemologických koncepcií.

LITERATÚRA:

- [1] HARDING, Sandra: *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press, Ithaca) New York, 1991.
- [2] HARDING, Sandra: *Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques*. In: NICHOLSON, Linda, J. (ed.): *Feminism/Postmodernism*. Routledge, New York/London, 1990.
- [3] SZAPUOVÁ, Mariana: *Knowledge in a Social Context*. Philosophica XXXI, Zborník Filozofickej fakulty UK, Bratislava 1998.
- [4] COLLINS, Patricia, H.: *Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought*. In: *Social Problems* 33, 1986.
- [5] HARAWAY, Donna: *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. In: KELLER-FOX, Evelyn – LONGINO, Helen, E. (eds.): *Feminism & Science*. Oxford University Press, Oxford/New York 1996.
- [6] HARTSOCK, N.: *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism*. (In: HARDING, S. – HINTIKKA, M. (eds.): *Discovering Reality*. Reidel, Dordrecht 1983.

- [7] HEKMAN, Susan, J.: Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited. In: SIGNS: Journal of Women in Culture and Society 1997, vol. 22, no.2.
- [8] SMITH, Dorothy: The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology. Northeastern University Press, Boston 1987.
- [9] SZAPUOVÁ, Mariana (a): Feministická epistemológia a empirický výskum kognitívnych procesov. In: Kríza filozofie – Filozofia krízy? Zborník príspevkov z 1.výročného stretnutia SFZ (edit. Višňovský, E. a Dupkala, R.), Bratislava – Prešov 1998.

POZNANIE A DÔVERA

(Niekoľko úvodných poznámok k problematike)

Mariana SZAPUOVÁ

Knowledge and Trust (Some Introductory Remarks on the Issue)

The paper is devoted to the problem of the role of testimony and trust in human knowledge. The author critically examines those of the main principles of both classical and contemporary epistemology which lead to the exclusion of trust from cognitive activities. She argues that modern knowers can not be independent and self-reliant, and that trust plays an important role in knowledge – it can be seen as a tacit prerequisite of human knowledge in general.

Spájať poznanie s dôverou, uvažovať o ich vzájomnom vzťahu a prepojenosti v epistemologickej rovine sa môže zdať nezvyčajným, možno až nemiestnym podujatím s veľmi pochybnými vyhliadkami na úspech. Pre väčšinu filozofov a epistemológov – či už minulých alebo súčasných – poznanie spočíva predovšetkým na dôkaze či evidencii, a nie na dôvere. Dôvera, ktorá býva často považovaná za „slepú“, sa spája skôr s nedostatkom alebo neprítomnosťou poznania ako s poznaním. Vychádza sa pritom z predpokladu, že o názory alebo svedectvá iných sa opierame práve vtedy, keď sami nedisponujeme vedením, keď nám chýba bezprostredná skúsenosť, alebo zlyháva pamäť, resp. nenachádzame evidenciu či dôkaz. Inými slovami, na to, aby sme dôverovali iným sme odkázaní práve preto (a vtedy), lebo (a keď) nevieme, nedisponujeme vedením. Možno preto súhlasíť s názorom J. Hardwiga, podľa ktorého pre väčšinu súčasných epistemológov poznanie a dôvera vystupujú ako antitézy (1, s. 693).

Chápanie, podľa ktorého poznanie a dôvera nielenže nemajú nič spoločné, ale sa aj navzájom vylučujú a podľa ktorého, ak vieme, nepotrebu-

jeme dôveru a dôverujeme vtedy, keď nevieme, je v plnom súlade s moderným, osvieteniským chápaním ľudského poznávania sveta. V centre tohto chápania stojí ideál autonómie rozumu, prikazujúci spoliehať sa na vlastný rozum, na vlastné kognitívne schopnosti. Podľa slávnej Kantovej formulácie je nevyhnutné mať odvahu používať vlastný rozum, pričom dôraz tu nie je len na tom, že treba používať *rozum*, ale aj na tom, aby každý subjekt používal *svoj vlastný* rozum, „bez cudzieho vedenia“ (2, s. 381), a to v najrozličnejších sférach – tak vo vede, ako v politických záležitostiach či vo sfére morálky. Ide o rozum, ktorý podľa osvieteniského myslenia je všemocný a univerzálny, a hlavne autonómny a sebestačný. Presvedčenie o autonómii rozumu našlo svoj výraz vo sfére filozofických reflexií ľudského poznania a vedenia, ba možno povedať, že na ňom založený princíp kognitívnej autonómie sa stal jedným z najzákladnejších princípov, ktorý na dlhé obdobie vytýčil aj rámec i podobu epistemologického uvažovania. A to tým, že určil východiskovú problémovú situáciu ako situáciu individuálneho a nezávislého kognitívneho aktéra, ale aj tým, akým spôsobom umožnil tematizovať napr. klasickú otázku o zdroji poznania (ak sa aktér vyznačuje kognitívnou autonómiou, zdroje poznania treba hľadať v ňom samotnom). Takýto postoj je založený na presvedčení, že ten, kto poznáva alebo disponuje vedením, môže a má sa spoliehať iba na vlastné kognitívne schopnosti, na vlastný rozum a v tomto zmysle sa vyznačuje kognitívnou sebestačnosťou, autonómiou a nezávislosťou, pričom práve vďaka autonómii rozumu sa človek legitimuje ako poznávací aktér.

Veľký dôraz na autonómnosť poznávacieho aktéra kládol R. Descartes, v ktorého ponímaní autonómnosť rozumu sa prejavuje v hľadaní istoty, istého vedenia a toto hľadanie, v ktorom je zaangažovaný iba rozum, je činnosťou, ktorú má vykonať každá racionálna bytosť nezávisle od iných bytostí. Situácia poznávajúceho aktéra v karteziánskom projekte je situáciou izolovaného a osamoteného individua, ako to R. Descartes opisuje vo svojej 1. Meditácii, ktoré chce zistiť, či mu vlastné zmysly umožňujú vedieť niečo o vonkajšom svete (či sedí pri kozube, či vôbec je tam nejaký kozub) (3, s. 77,78). Hlavnou úlohou je teda určiť, čo môže, resp. čo nemôže vedieť individuálna myseľ. Dôraz na kognitívnu autonómiu sa spája so silným epistemologickým individualizmom a je reflektovaný individualistickou epistemológiou. Jednostranný, ba možno povedať že zveliče-

ný dôraz na individuum ako nezávislú a separovanú bytosť, zastiera mnohoraké podoby vzťahov medzi jednotlivými aktérmi a neumožňuje pochopiť (aj kognitívny) význam týchto vzťahov. Ako na to poukazuje E. Farkašová, v poslednom období sa objavujú viaceré kritické výhrady voči predstave „separovaného, autonómneho, izolovaného a sebestačného subjektu, ktorý bol v modernom európskom myslení uctievaným hrdinom – a čoraz výraznejšie sa poukazuje na scestie, na ktoré ľudstvo zaviedli projekty nekorigovaného individualizmu“ (4, s. 135).

Na adresu takto koncipovanej epistemológie vyslovuje zaujímavý názor aj predstaviteľ súčasnej socializovanej epistemológie C. A. J. Coady, ktorý upozorňuje na istú koincidenziu medzi objavením sa a upevnením individualistickej ideológie v širšom meradle a etablovaním sa epistemológie ako centrálnej filozofickej disciplíny. Táto nielen časová zhoda mala závažné dôsledky pre filozofické koncepcie poznania a pre také kľúčové pojmy, akými sú pojmy poznania)vedenia, pravdy, racionality či dôkazu)evidencie. Podľa tohto autora práve individualistická ideológia, implantovaná do epistemológie viedla k tomu, že vzájomná intelektuálna závislosť kognitívnych aktérov, otázka ich vzájomnej dôvery a rozsah, v akom sa na seba navzájom spoliehajú, ostala viac-menej nepovšimnutá, že dôvere a svedectvám nebol pripisovaný žiadny, alebo len sekundárny epistemický status. (5, s. 13). Samozrejme, je to celkom pochopiteľné, ak uvážime, že dôvera v svedectvo iných sa zdá byť priamo protikladná ideálu kognitívnej autonómie, keďže spočíva na myšlienke o vzájomnej – kognitívnej – závislosti aktérov poznania. Pod kognitívnou závislosťou pritom možno chápať vzťah, v ktorom obsah a rozsah toho, čo vie resp. môže vedieť individuálny aktér poznania, závisí do značnej miery od toho, čo vedia a môžu vedieť ostatní poznávajúci aktéri. Otázku, kto sú tí ostatní – členovia nejakej komunity, napr. špecialisti istej vedeckej disciplíny, príslušníci istej sociálnej skupiny, či celé ľudstvo v konkrétnej historickej epoche, atď., aj keď je z hľadiska mojej témy relevantná a zaujímavá, nechávam teraz bokom.

Jedna zo základných otázok klasickej epistemológie, ktorá sa tematizovala predovšetkým na pozadí epistemologického individualizmu a ktorú aj mnohí súčasní autori považujú za kardinálnu, znie, v mierne zjednodušenej podobe, nasledovne:

„Ako viem to, o čom tvrdím, že viem?“, alebo vyjadrené štandardnou

formulkou, „Ako viem, že p?“, t. j. na základe čoho to viem alebo aký mám dôvod pre moje tvrdenie vyjadrujúce poznanie?. Aj keď významovo tieto otázky nie sú celkom totožné, smerujú k spoločnému – k základu (ground) alebo dôvodu, na ktorom je poznanie založené a vďaka čomu sa líši od púhej mienky alebo názoru, či sa už základ chápe ako zdroj poznania (v klasickej epistemológii) alebo dôvod tvrdení (ako sa to zvyčajne tematizuje v súčasnej epistemológii). Na túto otázku ponúkajú dejiny filozofie širokú paletu odpovedí, pričom najfrekvencovanejšie sú nasledovné: na základe zmyslovej skúsenosti, percepcie a apercepcie, na základe pamäti či racionálneho uvažovania a logickej inferencie. „Moderní epistemológovia neúnavne skúmajú povahu a úlohu pamäti, percepcie, induktívneho a deduktívneho usudzovania, ale nevenujú žiadnu analýzu a argument svedectvu, hoci aj ono patrí do tohto zoznamu.“ (5, s. 6). V bežnej situácii na otázku „Ako vieš to, čo tvrdíš?“, často odpovedáme vetami typu „Povedal mi to XY.“, „Prečítal som si to.“ V bežnej situácii takéto odpovede často považujeme za takisto dobré, uspokojivé ako odpovede typu „Videl som to.“, „Pamätám si to.“, „Vyplyva to z toho a toho...“ (či už ide o deduktívnu alebo induktívnu inferenciu). Preto niektorí súčasní autori volajú po prehodnotení tej tradície, ktorá svedectvo iných nepovažuje ani za zdroj, ani za základ poznania poukazujúc na to, že táto tradícia sa dopúšťa reštrikcie podľa filozofickej reflexie, obmedzuje a okliešťaje sféru poznania a nie je ani v súlade s našimi bežnými intuíciami o tom, čo môžeme vedieť. Napr. veľká časť toho, čo vieme o sebe, aj také triviálne veci, kedy a kde sme sa narodili, kde sme strávili naše detstvo, vieme na základe svedectva iných, zvyčajne našich rodičov a bolo by predsa neplauzibilné tvrdiť, že tie veci o sebe nevieme.

Ukazuje sa teda, že to, čo vieme, alebo čo môžeme vedieť, resp. o čom sa nazdávame, že vieme, závisí v istej miere od toho, čo sme počuli od iných, čo nám bolo povedané, čo sme si prečítali atď., – jedným slovom – od svedectva iných a od našej dôvery vo svedectvo iných. Dôraz tu kladiem na dôveru, pretože ako sa pokúsim ďalej na to poukázať, dôvera je nutnou podmienkou toho, aby svedectvo epistemicky „fungovalo“. Toto svedectvo je možné chápať dostatočne široko ako zahrňujúce všetko, čo sa dozvedáme od iných ľudí a nenadobúdame vlastnými kognitívnymi schopnosťami (6, s. 111). K tomu treba však dodať, že aj individuálne kognitívne

schopnosti sú vždy sociálne, kultúrne a historicky podmienené, a teda sú podmienené aj interpersonálnymi vzťahmi. Zaujímavé sú v tejto súvislosti úvahy feministickej filozofky Annette Baierovej o spôsoboch, akými individuálna pamäť závisí od skupinovej resp. kolektívnej pamäte (7, s. 9–21).

Problém poznania na základe svedectva iných, ako sa nazdávam, obsahuje v sebe dva, navzájom previazané momenty:

1. aby svedectvo iných mohlo fungovať ako zdroj poznania, musí byť splnená podmienka dôvery. V klasických epistemologických úvahách, pokiaľ sa dôvera vôbec spomínala, tak sa hovorilo, viac-menej obrazne, o dôvere vo vlastný rozum, alebo o dôvere v zmyslovú skúsenosť. Je však zjavné, že v našom prípade dôvera vystupuje v inej, a ako sa nazdávam, oveľa zložitejšej podobe – ide to totiž o dôveru v iného človeka, v iných ľudí. Dôveryhodnosť iného sa týka tak jeho epistemických, ako aj morálnych kvalít. V prípade epistemickej dôveryhodnosti ide o presvedčenie, že ten, kto podáva svedectvo je v najlepšej pozícii, aby vedel to, čo tvrdí (pozícia experta) a v prípade morálnej dôveryhodnosti o to, aby nemal zámer klamať. Takéto ponímanie dôvery nás vedie potom k 2. bodu, v ktorom si musíme uvedomiť, že tu ide o vzťah prinajmenšom dvoch, najčastejšie však viacerých aktérov poznania a dôležitým komponentom tohto vzťahu je poznanie iného, iných ľudí. Zdá sa teda, že problém poznania na základe svedectva je neobyčajne široký, zahŕňa množstvo otázok, ktoré tradične ostávali na periférii záujmu filozofov. V ďalšej časti sa stručne zmienim o epistemickej dôvere, a to za pomoci dvoch z tých, nepočítaných filozofov, ktorí sa k tejto otázke vyjadrili – D. Huma a B. Russella.

David Hume v 10. kapitole svojho *Skúmania ľudského rozumu*, ktorý je o zázrakoch, píše: „môžeme pozorovať, že žiadny druh úvahy nie je obvyklejší, užitočnejší a viac nevyhnutný, ako ten, ktorý sa opiera o ľudské svedectvá a správy očitých svedkov a divákov“ (8, s. 155). Uznávajúc význam poznania na základe svedectva iných a zároveň pohybujúc sa v rámci paradigmy klasickej epistemológie Huma zaujíma hlavne otázka o epistemologickom statuse svedectva, teda otázka, či svedectvo môže slúžiť ako evidencia alebo, ináč povedané, otázka: aký dôvod máme veriť v to, čo sa k nám dostáva prostredníctvom svedectva iných. Jeho odpoveď jasne prezrádza autorovo empiristické stanovisko: „A pretože evidencia, čerpaná z ľudského svedectva, je založená na doterajšej skúsenosti, takisto spolu

s ňou sa mení a považuje sa za dôkaz alebo za pravdepodobnosť podľa toho, či súbeh medzi príslušným druhom správy a jej predmetom bol pozorovaný ako stály alebo premenlivý“ (8, s. 156). Dôvera v svedectvá je založená na našej skúsenosti o pravdivosti ľudských svedectiev a na obvyklej zhode faktov so správami svedkov, alebo „dôvod, prečo dôverujeme svedkom a historikom, nie je odvodený zo žiadneho apriori chápaného spojenia medzi svedectvom a skutočnosťou, ale z nášho zvyku spozorovať, že sú v zhode“ (tamže, s. 157).

Problematike svedectva ako zdroja poznania tak v bežnom poznaní, ako aj vo vede venuje Russell pozornosť v práci *Ľudské poznanie*, jeho rozsah a hranice. Podľa Russella „prax zdravého rozumu sa zakladá na tom, prijať svedectvá za pravdivé, ak nejestvuje určitý dôvod, aby sa tak v jednotlivom prípade urobilo“ (9, s. 65), ale aj vo vedeckom poznaní je „obsiahnutý všeobecný predpoklad, ktorý sa vyžaduje, aby sa pravdepodobná spoľahlivosť svedectiev zabezpečovala“ (tamže, s. 65). V prípade bežného rozumu dôvodom, prečo prijímame svedectvá, je „animálna inferencia z jedného slova alebo vety na to, čo znamená“ (tamže) a táto animálna inferencia sa vytvára v priebehu osvojovania si jazyka, resp. rečových návykov. Máme tendenciu dôverovať svedectvám – počutým, prečítaným – iných práve preto, pretože sme si osvojili návyk reagovať na výpoveď tak, že uveríme, čo táto výpoveď hovorí. „Skutočnosť, že sa naučíme správne hovoriť, svedčí o obvyklej hodnovernosti rodičov...“ (tamže, s. 66) v tom, že tie isté veci pomenujú vždy tým istým slovom. Iste je možné polemizovať s takýmto vysvetlením pôvodu tendencie dôverovať svedectvám – je totiž dosť možné, že dôvera nie je výsledkom osvojovania si rečových návykov, napr. návyku reagovať na výpoveď tak, že uveríme, čo tvrdí, ale naopak, dôvera dieťaťa v rodiča, dospelého je istým predpokladom osvojovania si jazyka, rečových návykov, schopnosti komunikácie a funguje ako dôležitý faktor vývinu kognitívnych schopností a kognitívnych aktivít. Neujasnenosť otázky o pôvode tendencie dôverovať svedectvám však nezmenšuje Russellovu zásluhu v tom, že vôbec upozornil na existenciu takejto tendencie a jej význam v ľudskom poznaní. Centrálnou otázkou pre Russella, podobne ako aj pre Huma, je otázka: prečo by sme svedectvá mali vôbec prijať, teda akým argumentom možno zdôvodniť ich dôveryhodnosť. Epistemologický problém svedectva rieši B. Russell pomocou

princípu analógie, pomocou ktorého dokazuje existenciu iných myslí a iných zámerov komunikovať. Upozorňuje pritom, že argument o analógii vypachádzame dodatočne, „aby sme rozumovou úvahou ospravedlnili už jestvujúcu vieru“ (tamže, s. 68).

Obaja uvedení autori však ostávajú na pôde individualistickej epistemologickej paradigmy, ktorý podľa môjho názoru neposkytuje dostatočne široký priestor pre adekvátnu tematizáciu problematiky poznania a dôvery, a to hlavne z dôvodu, že v centre pozornosti naďalej ostáva individuum, prijímajúce svedectvo a dôverujúce v svedectvo. Dôvera v svedectvo je však neoddeliteľná od dôvery v toho, kto svedectvo podáva – ide tu teda o dôveru v iného človeka.

Na záver chcem vysloviť niekoľko poznámok k téme, ktorú som už naznačila a ktorá s problematikou vzťahu medzi poznáním a dôverou úzko súvisí, a to k otázke poznania iných ľudí. V súčasnosti sa mi javia ako najviac inšpiratívne úvahy rozvíjané v rámci feministickej epistemológie, ktoré najčastejšie vychádzajú z kritiky výkladu poznania vyjadreného štandardnou formulkou „S vie, že p“. Táto formulka v tzv. epistemológii hlavného prúdu má umožniť rekonštrukciu našich bežných intuícii o tom, čo sa považuje za „prípady“, za stelesnenie ľudského poznania. Táto orientácia je však, ako poukazujú viaceré autorky, redukcionistická – považujúc propozíčné poznanie vyjadrené vo výrokoch, ktoré treba hodnotiť logickými kategóriami pravdy a nepravdy za jediný vhodný objekt epistemologického záujmu, mnohé typy či druhy poznania ostávajú mimo rámca pozornosti, resp. sú považované za epistemologicky irelevantné alebo netematizovateľné. Mnohým našimi bežným vieram a presvedčeniam, ktoré zdôvodňujeme mimo rámca logických postupov – napr. odvolávaním sa na autoritu, svedectvo iných, či na konsenzus, prijatý určitou sociálnou skupinou – sa pripisuje druhoradý epistemický status alebo sa im takýto status odopiera.

Podobne sa spochybňuje možnosť poznania iných ľudí. Keďže „kvalitatívne sa... líši od jednoduchého observačného poznatku, ktorý je obvykle pre epistemologické paradigmy podstatný... a nie je ľahké ho podrobiť analýzám vhodným pre empirické paradigmy“ vytvára sa názor, že tento druh poznania je „filozoficky nezvládnuteľný“ (6, s. 124). Pritom však práve poznanie iných ľudí je imanentnou súčasťou poznania na základe svedectva a spolukonštituuje význam dôvery v týchto procesoch. V tejto súvislosti

L. Codeová upozorňuje na to, že „z vývojového hľadiska je poznávanie iných ľudí, zisťovanie toho, čo sa dá od nich očakávať, jedným z najskorších a najzákladnejších druhov poznania, ktoré dieťa získava“ (tamže, s. 124). Zdá sa, že práve takéto poznávanie iných ľudí je potom základom aj pre tú dôveru v slová iného, o ktorej hovorí Russell v súvislosti so svedectvom ako zdroji či type poznania.

Vyššie uvedené názory ma vedú k presvedčeniu, že poznanie a dôvera nie sú v protiklade, ale naopak, dôvera je zamlčaným predpokladom ľudského poznávania sveta.

LITERATÚRA:

- [1] HARDWIG, J.: The role of trust in knowledge. In: The Journal of Philosophy. Vol. LXXXVIII, No.12, 1991.
- [2] KANT, I.: Odpoveď na otázku: Co je to osvícenství? In: Filosofický časopis, roč.XLI, č. 3., 1993.
- [3] DESCARTES, R.: Meditácie o prevej filozofii. In: Antológia z diel filozofov. Novoveká racionalistická filozofia. Bratislava 1970.
- [4] FARKAŠOVÁ, E.: Druhoosobové myslenie ako nová alternatíva? In: Etudy o bolesti. Bratislava 1998.
- [5] COADY, C. A. J.: Testimony. A Philosophical Study. Oxford University Press, 1992.
- [6] CODE, L.: What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge. Cornell University Press, 1991.
- [7] BAIER, A.: Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals. University of Minnesota Press, 1985.
- [8] HUME, D.: Zkoumání o lidském rozumu. Nakl. Svoboda, Praha 1996.
- [9] RUSSELL, B.: Ľudské poznanie, jeho rozsah a hranice. In: Antológia z diel filozofov. Logický empirizmus a filozofia prírodných vied. Bratislava 1968.

TEÓRIA BYTIA V KLASICKOM ČÍNSKOM TAOIZME

Marina ČARNOGURSKÁ

Theory of Being in the Classical Chinese Taoistic Philosophy

The author, (who is also a professional sinologue), by means of various examples from the history of life on the Earth as well as by absolutely new philosophical analysis of classical Chinese taoistic philosophical heritage in comparison with many issues from the modern natural-scientific research, makes an attempt to define potential future trends of global metaphilosophy of Mankind. Looking to these problems in such a wide philosophical context she emphasizes at the conclusion an importance of the original Chinese taoistic theory of being which in our modern terminology can be referred to as an ontological model of the fundamental Yin-Yang dialectics of a bipolar and for ever non-transcendental energy of the Universe. This theory of being could be a positive inspiration for modern philosophers in their common search of a new metaphilosophy of Mankind.

Obdobie postmodernizmu, v ktorom sa aj v európskom filozofickom vedomí postupne udomácňuje nový pohľad na členenie dejín svetovej filozofie, signalizuje definitívny pád starej, europocentrickej schémy. Nový model dejín svetovej filozofie počíta už s mnohými odlišnými svetovými filozofickými systémami, vzájomne rovnocenne autentickými, ktoré popri sebe vyrastali a formovali sa v priebehu dejín viacerých rozličných svetových civilizácií (a ich špecifických svetonázorových orientácií) v ich jednotlivých historických podmienkach. Dejiny svetovej filozofie reprezentuje v skutočnosti spleť vrkoč vzájomne rovnako silných jednotlivých prameňov nielen filozofie európskej, ale prinajmenšom aj filozofie čínskej, indickej, arabskej i ďalších filozofických a svetonázorových vyhranení.

Ak porovnávame základné rozdiely všetkých týchto rôznych filozofických systémov a z toho prameniáci ich odlišných ontologických koreňov, jedným z pre nás najprotikladnejších a najodlišnejších ontologických systémov v dejinách svetovej filozofie sa javí čínsky jin-jangový bipolárne-dialektický a zároveň komplementárne-synergický taoistický ontologický model bytia. V porovnaní so substančne dualisticky rozškatulkovanými európskymi ontologickými predstavami proti sebe nezlučiteľne existujúceho Subjekt-objektového bytia, v zmysle metafyzického transcendentna a ním iniciovaného empiricky vnímateľného imanentna „objektívneho bytia“, Ducha a hmoty, existujúceho Subjektu a jeho predmetného objektu, je čínska taoistická predstava bytia modelom živého organizmu Univerza zo seba vyvierajúcej, večne dynamickej procesuality neustále sa meniaceho makroorganizmu bytia, ktorý nemá nijakú mimo seba existujúcu transcendentnú iniciačnú podstatu. Z toho hľadiska je to teda tzv. „**nesubstančný**“ model teórie bytia. Jednotlivé subjekty i objekty sú v takomto modeli bytia len momentálnymi javovými formami neustále sa reinkarnujúcich večne imanentných obsahov organickej procesuality tzv. Cesty Tao bipolárne-dialektickej energie Te, Univerza bytia, v ktorej ontologicky nie je možný nijaký transcendentný Subjekt, situovaný pred a nad bytie.

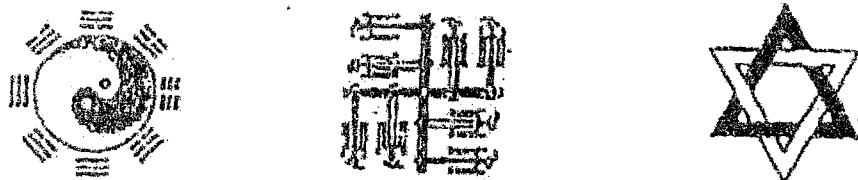
S podobným dôležitým ontologickým problémom sa práve v súčasnosti potýka aj dnešný filozofický postmodernizmus. Na rozdiel od modernizmu už európsky filozofický postmodernizmus odmieta síce klasickú západnú subjekt-objektovú ontologickú schému bytia, avšak ešte stále pritom nie je schopný názormi svojich typických filozofických reprezentantov metafyzicky pochopiť bytie ako bipolárne-dialektickú a komplementárne-synergicky dynamickú autopocesualitu **energie** Univerza. Takú, ktorá je súčasne anonymnou nositeľkou iniciačných informácií svojej kreačnej aktivity javovo subjekt-objektovej meniacej sa reality a teda nepočíta v tom s nijakým transcendentným Subjektom-stvoriteľom bytia. Zároveň postmodernistické západné pokusy zredukovať ontologický model na makro-Subjekt bytia spôsobujú naviac „paseku“ v našich západných monoteistických náboženských systémoch, ktoré kategoricky odmietajú osvojiť si z toho prameniáciu panteistickú predstavu monoteistického Boha ako makroorganického imanentna objektívneho bytia. V modernej západnej filozofii je preto na osi Subjekt-Objekt ešte stále nejasno. Medzitým moderné astrofyzikál-

ne, mikrobiologické, matematické, religionistické, orientalistické i mnohé ďalšie komparatívne vedecké výskumy najrozličnejšieho druhu definitívne ničia a rozbombardovávajú mnohé naše tradičné svetonázorové dogmy o pôvode a charaktere vesmíru i o pôvode a charaktere života človeka na našej planéte.

Napríklad, dnes je už jasné, že človek, napriek svojim či už v kladnom alebo zápornom zmysle geniálnym psychickým, (alebo nazvime to *duševným*) schopnostiam a ambíciám, je v podstate v pozemskom prostredí celkovým biologickým vývojom evolučne vyprodukovaný živý tvor, ktorý za svoju existenciu nevďačí nijakému nadprirodzenému transcendentnému Stvoriteľovi, podobne ako ani ostatne živé organizmy na tejto planéte. Aj jeho život, rovnako ako životy všetkých ostatných živých tvorov na Zemi, závisí od neustáleho dopĺňania množstva prúdiacej energie v tele, ktorú si človek sám zo seba iniciovať a prvovytvoriť nevie, pretože nie je jej prvozdrojom, ale iba jej neúnavne sa zvonku napájajúcim akumulátorom. Pritom však aj sám je, tak ako všetky formy časopriestorového sveta, bytostne len jednou z nekonečného množstva javových zhmotnení vo všetkom prúdiacej energie Univerza, tzn. jedným z jej nekonečného množstva tzv. relatívne „kľudových stavov“. Napriek tomu ju však de facto neustále musí „kraďnúť“ zo svojho rastlinného a živočíšneho okolia. Princíp jeho postupného civilizačného rozvoja preto vždy závisel „od toho, ako sa rozvíjala technika, metódy a rafinovanosť **krádeží energie**. Tráva či strom uschovávali životnú energiu slnečného svetla a tepla v organických látkach, vyrobených fotosyntézou pomocou vody a nedýchatelného kyslíčnika uhličitého. Človek sa však môže opekať na slnku celé leto, ale aj tak žiadnu slnečnú energiu v sebe nenahromadí. Preto musí energiu kraďnúť tým živým formám, ktoré ju ukladajú už milióny rokov do uhoľných slojí a podzemných ropných jazier, alebo si ju len nedávno uložili v rôznych formách zelenej biohmoty. Alebo ju ľudia kraďnú iným zlodejom – zvieratám, ktoré ukradli energiu hneď začerstva ešte zeleným rastlinám.“ ([1], 1)

Na to, že jediným zdrojom života pre všetky živé formy v biosfére Zeme je bipolárne-synergická energia Univerza, ktorej žiaricom je v realite nášho sveta jedine Slnko, prišli už koncom mladšieho paleolitu všetky biocentricky orientované praveké ľudské kultúry. Dôkazom toho sú dávne

svastické znaky rôznych podôb tzv. hákového kríža, šesťcípej i päťcípej hviezdy, i jin-jangových bipolárne do seba vklinených protikladných vln a ich grafických trigramov i hexagramov:



obr. č. 1

Prahistorické ľudské spoločenstvá ich uctievali ako svoje najzákladnejšie a najdôležitejšie svetonázorové symboly. Zároveň tieto svastické znaky hovoria aj o symbioticko-biocentrickom životnom štýle pradávnych paleolitických, ba niektorých ešte aj neolitických, prírode neodcudzených ľudských kultúr. Konkrétnu pojmoslovnú filozofickú formuláciu takýmto svetonázorovým orientáciám však dokázali dať až o pár storočí či tisícročí neskôr filozofické texty sformulované najmä v ovzduší veľkých starovekých agrárnych civilizácií: sumerskej, egyptskej, indickej, americko-indiánskej a ďaleko-východno čínskej.

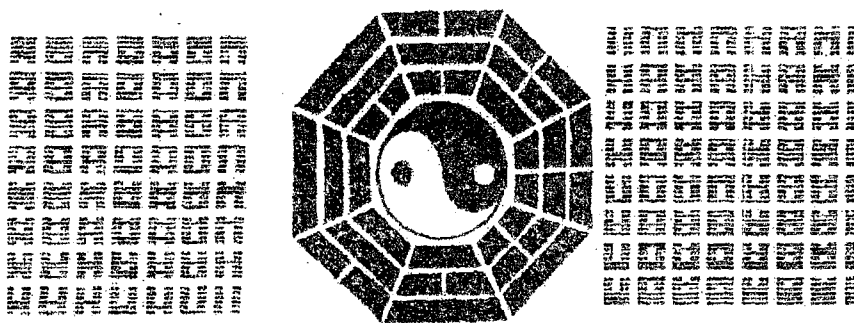
Pre nás sú dnes najlepšie prístupné ontologické názory klasickej čínskej civilizácie, a to najmä preto, že tá jediná prežila od dôb mladšieho paleolitu až do dnešných dôb v nezaniknutej kontinuite v jednom a tom istom geopolitickom priestore, vďaka svojim ekonomickým danostiam v koproduktívnej symbióze so svojím prirodzeným prírodným prostredím, čo zdokumentovala aj v celom svojom filozofickom dedičstve. Práve na základe tohto svojho životného štýlu si filozoficky definovala veľmi originálny životný svetonázor, ktorý už dávno v predvedeckom historickom období ontologicky potvrdil všetko to, na čo naša západná civilizácia, vďaka modernému prírodovedeckému výskumu, prichádza až dnes.

Prví čínski filozofovia, žijúci ešte v technikou nezdevastovanom prírodnom prostredí starovekého čínskeho poľnohospodárskeho vidieka, (ako boli v 6.-3. stor. pred n.l. predovšetkým: autor *Tao Te tingu*, tzv. Starý Majster (Lao-c'), rovnako ako aj ďalší taoistickí filozofovia: Lie-c', Jang Ču,

Cou Jen, Čuang-c', či konfuciánec Sün-c'(315–209 pred n.l.) a neskôr potom chanská filozofia Chuaj-nan-c' či Tung Čung-šu (170–50 pred n.l.), i neotaoisti: Wang Pi (226–249 n.l.), Siang Siou (221–300) a Kuo Siang (zomrel r. 312), ba napokon i celý stredoveký smer tzv. neokonfucianizmu), filozofovali „v bezprostrednom lone prírody“. Zároveň svoje základné ontologické názory získali jednak z intelektuálneho dedičstva starších generácií pravekých čínskych šamanov cez ich tzv. *Knihu Premien* a jednak zo svojho bezprostredného citlivého vnímania a pozorovania prírodných metamorfóz bytia a všetkých ich najšpecifickejších zákonitostí.

Vo filozofických textoch, ktoré sa po nich zachovali, nech už pojednávajú o čomkoľvek, narážame na všadeprítomnosť niekoľkých originálnych čínskych ontologických kategórií, ktoré naše európske filozofické dedičstvo nemá, nepozná a ani nikdy ontologicky nedefinovalo. Sú to hlavne ontologické kategórie: **jin-jang**, **Tao** a **Te** alebo **čchi**.

Ontologickú kategóriu jin-jang graficky znázornili a metafyzicky dokázali už pravekí čínski šamani dávno v predfilozofickom období čín-



obr. č. 2

ských dejín, systémom trigramov a hexagramov dvoch protikladných symbolických čiar. (Je zaujímavé, že prišli pritom k rovnakým záverom ako dnešná kvantová teória a to, že jeden kvantový systém reprezentuje osem možných číselných stavov, (podľa čínskych pravekých šamanov osem trigramov jin-jang) dvoch binárnych kreditov základných fotónových stavov číselného radu 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, čo moderná kvantová fyzika znázorňuje tzv. kvantovými bitmi binárneho paralelizmu 0 a 1. Toto poznanie sa napokon stalo aj prameňom pôvodného čínskeho taoistického svetonázoru, vy-

budovaného na viere v ontologicky dynamicko-synergickú jednotu všetkých vo vzájomnej procesualite sa meniacich foriem a obsahov bytia a nebytia, nerozčesnutel'nú na nijakú svoju nezlučiteľnú dualitu duchovna (v jeho empiricky nespoznateľnom transcendentne) a proti nemu existujúcej hmoty, s jej empiricky vnímateľnými obsahmi bytia. Pre ďalšie generácie čínskych filozofov to všetko bola metafyzická jednota jin-jangovo protikladných polarizácií komplementárne-synergickej dialektiky nekonečnej procesuality Cesty (Tao) a energie (Te, čchi) Univerza, ktorá je sama v sebe zároveň nekonečným imanentnom organicky sa reinkarnujúcich duchovných i hmotných foriem i obsahov súčasne, bez akejkoľvek subjekt-objektovej ontologickej rozdvajiteľnosti.

Už pravekí čínski šamani však pochopili, že túto jin-jangovo bipolárnu procesualitu bytia nemôže riadiť a organizovať „zvonka“ nijakým absolútnym Subjektom = Bohom, pretože jej dej vo svojich nikým a nijako nevypočítateľných presnostiach nie je subjektívne ovládateľný. Procesuálne totiž neustále novovzniká na každom jednotlivom „miestočku“ bytia súčasne, či v každom jednotlivom „bode“ a dianí Univerza potencionálne výsostne, ako synergický dôsledok z toho práve aktuálne vyplývajúcich parciálnych dialektických príčin. (Naša moderná prírodoveda to definuje termínom „**chaos ako druh poriadku, ktorý nevidno zvonku. Vizualne pôsobí akoby chaotický dynamizmus, no pritom je to neustála vnútorná organická premena, ktorá nemá nijakú mechanickú pravidelnosť.**“) Formálne ju preto vyjadrili len graficky, jin-jangovou svastikou a trigramami a hexagramami svojich veštebných pomôcok, zdokumentovaných dnes najmä v *Knihe Premien*.

Hoci intelektuálne možnosti pravekých čínskych šamanov v tej dobe už ďalej nesiahali, vytvorili tým realisticky veľmi cenné základy, na ktoré mohla progresívne nadviazať celá klasická čínska taoistická filozofia a vybudovať na tom svoj dokonale komplexný ontologický systém bipolárne až multipolárne dialektickej Cesty Tao a jej metafyzicky nedefinovateľnej energii Te, so všetkými jej ďalšími dôležitými ontologickými kategóriami.

Čínska ontologická kategória Cesta Tao nie je teda nič iné než metafyzický termín-definícia komplexne nadčasopriestorovej procesuality energie Univerza. Jej bytie ani vo svojej najzákladnejšej podstate (čiže substan-

道

obr. č. 3

cii) nemá nijaký transcendentný, amorfne homogénny „pevný bod“, ktorý by inicioval a súčasne cielene determinoval jej imanentné, nekonečne mnohé parciálne obsahy a formy dialekticko-synergických premien v rámci jej reinkarnácií tak metafyzických ako i hmotných. Filozoficky túto kategóriu ako prvý definoval v 6.–5.stor. pred n.l. anonymný cisársky archivár, dodnes známy len pod pseudonymom Starý Majster, tesne pred svojím odchodom do pustovníckeho ústrania. Na hraničnej stanici v Luo-kuan-ťchaj napísal svoj slávny *Tao Te ťing*, prvý čínsky filozofický text, ktorým sa započala nielen taoistická filozofická tradícia, ale aj dejiny celej čínskej klasickej filozofie. Toto Lao-c'ovo filozofické dielo je z ontologického hľadiska hlavne o tom, že človek i príroda sú organickými javovými zhmotneniami spontánne sa reinkarnujúcej metafyzickej procesuality energie Univerza (Nebies) a teda by mali vždy vytvárať vzájomne koordinovaný symbiotický vzťah.

Až o vyše dvetisíc rokov na to konečne prišla aj naša moderná prírodoveda, ktorá to definuje takto: „Každá vec a každý systém vo vesmíre je vybavený energiou. V každom zrode, zmene i zániku vecí na Zemi a teľies vo vesmíre hrá podstatnú rolu energia. Základným zákonom, ktorým sa riadi dianie vo vesmíre je **zákon zachovania energie**. Podľa tohto zákona energia nemôže vznikáť z ničoho a nemôže v žiadnom procese zaniknúť. Množstvo energie zostáva zachované pri každej zmene a pri každom pohybe jej procesuality. Mení sa len forma energie, jej druh, prejav a množiny jej látkovej hmotnosti, čiže tzv. klúdová energia jej javovej látky.“ ([2], 124 a 126), ktorá je jej obrovskou uskladňovacou zásobárňou. Podľa základného zákona $E = m \times c^2$ je totiž v každom kg akejkolvek látky skrytá klúdová energia v množstve deväťdesiatich tisícov joulov. V podstate teda ani my ani naše veci, ba ani celá javová príroda nie sme nič iné než len javovo rôzne prechodné „sklady energie“, ktoré vo svojom časopriestore nadobúdajú, vďaka jej bytostne bipolárne-

dialektickej synergie, klamlivé podoby nemenných foriem či materiálnych stálostí hmoty a zároveň i antihmoty.

Taoistická filozofia názormi Starého Majstra o tom už pred dvetisíc päťsto rokmi tvrdila:

Cesta, schopná byť Cestou (= Tao), nie je trvalo rovnakou Cestou, mená, schopné všetko pomenovať, nie sú trvalo rovnakými menami,

Už na počiatku Neba a Zeme (tzn. vzniku nášho vesmíru), keď ešte nebolo nič pomenovateľné, bola Matkou-roditeľkou desaťtisícov možných pomenovateľností.

Preto:

Principiálne už v stave nebytia (tzn. podľa moderných prírodovedcov čistej energie, stelesňovanej fotónmi) odhaľuje svoju tajuplnú úžasnosť a v stave bytia (čiže empiricky poznateľnej hmoty a jej antihmoty) vyjavuje svoju obdivuhodnú šikovnosť.

To obaja povstáva súčasne a líši sa len v rozdielnosti pomenovania. ([3], 11).

A čo o tom istom odhaľuje moderná prírodoveda? „Tou tajuplnou úžasnou sú dve tváre následnej javovej formy energie so svojimi odlišnými pomenovaniami: „hmota“ a „antihmota“. Hmota sa skladá z protónov, neutrónov a elektrónov. Symetrickým obrazom hmoty je antihmota. Tá sa skladá z antiprotónov, antineutrónov a pozitronov, čiže z antičastíc, ktoré majú rovnakú hmotnosť, ale opačný náboj. Napríklad antičasticou k elektrónu je kladný pozitron, antičasticou k protónu je záporný anti-protón. Medzi časticami a ich antičasticami vládne zvláštna dohoda (tzn. dialektická bipolarita): rodia sa súčasne z energie fotónov a rovnako i zanikajú v týchto dvojiciach späť do energie fotónov. Z energetického gama-fotónu sa rodí spolu elektrón i pozitron, atď. Vznik i zánik častíc a ich antičastíc pritom vždy poslúcha zákon

$$E = m \times c^2$$

ktorý zároveň vyjadruje, že hmota je formou energie.“ ([2], 149 a 151), a nie naopak.

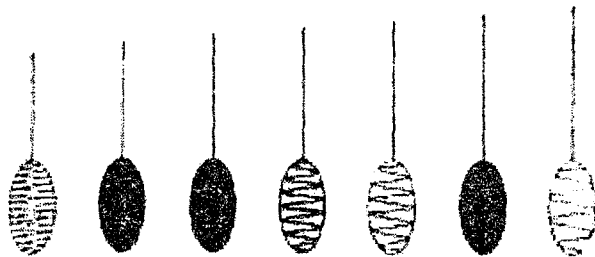
Je až neuveriteľne prekvapivé, že to všetko akoby už teoreticky vedeli aj starovekí čínski taoistickí filozofovia. Pre bipolárne-dialektickú energiu (Te) Univerza bytia si už ako prvý autor *Tao Te tingu* zvolil ideogram Te:

德

obr. č. 4

ktorého jednotlivé prvky vyjadrujú: prvo-pohyb + Jedno, (ako absolútny celok) + myseľ, (ako jadro inteligibility) + skutočná pôvodnosť. A ontologicky ju definoval medziiným len ako čistý metafyzický pohyb, obsahujúci potenciálne všetky budúce prvky javovej reality: *Čira energia Te je len pohyb Cesty Tao. No to, ako sa cestou Tao veci uskutočňujú, je nevypočítateľné ako dravý živel! Ó, aká nevypočítateľná spontánnosť a šíalená dravosť, akoby táto spontánnosť a dravosť bola v jadre Jej základnou podobou! Ó, aká premiešanosť, akoby v Jej jadre boli ukryté všetky veci! Ó, aká nerozpoznateľnosť, akoby bola kvintesenciou všetkých vecí a akoby táto kvintesencia bola tou Jej najpravdivejšou skutočnosťou a akoby bola v jadre aj Jej najskutočnejšou vierohodnosťou!*" ([3], 71). A ďalší dôležitý taoistický filozof Lie-c' ju definuje ontologicky dokonca ešte dôvtipnejšie: „*Táto večne živá existencia svojho bytia sa nikdy z ničoho nezrodila, táto večne meniaci sa existencia sa nikdy v nič iné (než čím je bytostne) nepremení. Nikdy z ničoho nezrodená je však schopná všetko (zo seba) tvoriť a rodiť, nikdy v nič (iné než čím je) nepremenniteľná je schopná všetko (zo seba) neustále meniť...*“ ([4], 48).

V našej západnej kultúrnej tradícii túto ontologickú kategóriu európska filozofia dodnes definovať nedokázala. Až v súčasnosti ju definuje len moderná prírodoveda fyzikálne. Tá je však schopná pochopiť ju len parciálne, a to iba z hľadiska jej fyzikálne potvrditeľných a zistiteľných pohybových kmitočtov. Preto ju definuje len ako **fotóny**:



obr. č. 5

„Častice elektromagnetického žiarenia, napr. svetla. Môžeme si ich predstaviť ako chumáče energie. Fotón obsahuje energiu tým väčšiu, čím rýchlejšie kmitá. Ultrafialový fotón kmitá dvakrát rýchlejšie než fotón červený, a preto má dvakrát väčšiu energiu. Najrýchlejšie kmitajú fotóny žiarenia gama a najpomalšie rádiové fotóny. Rýchlosť všetkých fotónov vo vákuu je rovnaká (300.000 km/s), zatiaľ čo v priehľadných látkach je menšia a závisí od ich kmity. ([2], obr. časť č.1)

Nedokáže pochopiť, že to je len veľmi povrchný fyzikálny popis tej istej základnej a na nič iné už neredukovateľnej energie Univerza, ktorá tvorí a formuje a iniciuje všetok život v Univerze bytia nielen v jeho hmotných ale aj nehmotných, duchovných parametroch svojej nekonečne meniacej sa procesuality.

Naša západná civilizácia, ktorá už najmenej dve tisícročia žije v od-cudzene prevrátenom vzťahu k prírode, si svojou umelou filozofickou optikou vykonštruovala neprirodzené predstavy o metafyzickej realite Univerza a pomocou absurdnej ontologickej homogenizácii bytia na dualisticky protikladné „transcendentno“ a ním stvorené „objektové bytie sveta“ zošroubovávajú ontologické predstavy do jednofarebne idealistických alebo naopak zásadne materialistických, umelých filozofických koncepcií. Je ťažké, ba úplne nemožné preto v našej svetonázorovej tradícii pripustiť, že to, čo predstavuje imanentnú podstatu všetkého bytia, nie je nič iné než tá istá energia Univerza, ktorej fyzikálne parametre odhalila naša prírodoveda. O to ťažšie je pre nás pochopiť to, čo už pradávnो pochopili filozofovia biocentricky orientovaných svetových civilizácií, totiž jej bipolárne-dialektickú povahu a synergicky neustále samo-regulačnú procesualitu.

LITERATÚRA:

- [1] SCHRAMBEK, L.: Nesmrteľnosť konzumnej spoločnosti? In: Literárny týždenník, Roč. XI (1998), č. 2, s. 1.
- [2] KLECZEK, J.: Vesmír a člověk, Academia Praha 1998, 203 strán.
- [3] LAO-C': Tao Te t'ing, Nestor Bratislava 1996, 319 strán.

- [4] LIEZHI du ben, Sanmin shuju, Taipei 1993, 290 strán.
- [5] ČARNOGURSKÁ, M.: O historických koreňoch akulturačných stretov dvoch krajne protikladných svetových civilizácií. In: Filozofia, roč. 53 (1998), č. 5, s. 315–321.
- [6] SMOLKOVÁ, E.: K niektorým predstavám o nesubstančnosti modelov bytia. In: Filozofia, roč. 53, č. 2, s. 80–92.

PROBLÉM KRITICKÉHO ZDŮVODNĚNÍ REALITY SVĚTA EDITOU STEINOVOU

Peter VOLEK

Das Problem der kritischen Begründung der Realität der Außenwelt Edith Steins

Begründung der Realität der Außenwelt teile ich in vier Gruppen ein. In der psychologischen Begründung geht sie von der Analyse der Einfühlung aus, die sie als die Erfassung des geistigen Lebens der anderen versteht, welche zusammen eine reale Welt ausmachen. In der retorsiven Begründung findet sie retorsiv Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis der anderen Gegenstände. In der operativen Begründung geht sie von der Tätigkeit des Menschen in der Lebenswelt aus. In der pragmatischen Begründung wird durch den Umgang mit den Dingen bisheriger Glaube an die Realität der Dinge bestätigt.

Edita Steinová (1891–1942) prešla vo svojom živote určitým vývojom, ktorý sa odrazil aj v jej filozofickom myslení. Na začiatku bola ovplyvnená predovšetkým Husserlom, ktorému začas (1916–1918) bola aj asistentkou. Potom pod vplyvom konverzie ku katolicizmu (1922) sa prehĺbila v náuku Tomáša Akvinského a prebrala veľa jeho myšlienok a filozofických postupov. V neskoršej dobe, najmä po vstupe do karmelitánskeho kláštora v Kolíne nad Rýnom (1933) sa stále viac zaujímal o náboženské a mystické myšlienky.

Edita Steinová zápasí už od čias svojej dizertácie „K problému vcítěnia“ ([6]) s problémom kritického zdôvodnenia reality sveta. Pritom v priebehu času sa zároveň ukazuje vývoj myslenia Edity Steinovej, ktorý sa odrazil aj v spracovaní a riešení tohto problému počas jej tvorivej činnosti. Jednotlivé druhy zdôvodnenia som nazval podľa metódy, akou sú dosiahnuté, alebo podľa východiska, z ktorého začína filozofická analýza.

1. Psychologické zdôvodnenie. Pri ňom sa vychádza z určitého psychologického prejavu človeka a v jeho filozofickej analýze sa prichádza k určitým filozofickým výsledkom. Vo svojej dizertácii „K problému vcítania“ spája Edita Steinová kritické zdôvodnenie reality sveta s analýzou vcítania. Pri fenomenologickej analýze určuje vcítanie ako osobitný druh skúsenostných aktov ([6], 10), ktoré presnejšie určuje ako chápanie duchovného života ([6], 125–130). Vcítanie chápe teda Edita Steinová ako duchovné chápanie zážitkov cudzích osôb. To je umožnené tým, že duchovný subjekt podlieha rozumovým zákonom, ktoré vytvárajú z jeho zážitkov zmysluplný celok, a tým, že jeho zážitky stoja v pochopiteľných súvislostiach ([6], 107–109). Vo vcítení je podľa nej daný ten istý svet ako vo vnímaní, iba že je tento svet daný v rozličných aktoch z rozličných strán. Vcítanie sa tým ukazuje u Edity Steinovej ako podmienka možnosti poznania ontologickej nezávislosti sveta od poznávajúceho subjektu ([6], 71–74). Vo vcítení sa totiž ukazujú viaceré navzájom nezávislé subjekty s vedomým životom, ktorých výmena zážitkov im odhaľuje spoločný svet.

Prítom Edita Steinová diskutuje medzi iným aj so Schelerovou teóriou zachytenia cudzích vedomí. Podľa M. Schelera nenachádzame sa v našom duševnom živote izolovaní, ale v súvisi duševného prežívania ([5], s. 124). Aj pre Editu Steinovú je nenapadnuteľný výsledok Schelerových skúmaní, teda zážitok začlenenia tela do časo-priestorového sveta a duše do sveta duševných individuí ([6], 32). Podľa Edity Steinovej sa M. Scheler tým dostáva ponad čisto fenomenologické uvažovanie, a nevykonáva prítom transcendentálnu redukciu. To je jeho metodologický rozdiel od Husserla a od nej, pretože ona v tej dobe sa snažila zachovať celú fenomenologickú metódu, teda fenomenologickú redukciu spojenú s eidetickou redukciou. Avšak v chápaní fenomenologickej redukcie sa odlišuje od Husserla, lebo ju prijíma bez ním zastávanej transcendentálnej črty, teda bez toho, že by prijímala absolútnosť vedomia. Iné subjekty a svety nie sú podľa nej konštituované, ale nami nachádzané ako podmienky možnosti odlišenia vlastných zážitkov od zážitkov iných ([6], 41). Fenomenologická redukcia sa snaží odhliadnuť od existencie toho, čo sa poznáva ([1], 6–7). Eidetická redukcia sa snaží odliadnuť od pocitov, od všetkého subjektívneho, od teórií, a sústrediť sa na podstatu javov ([1], 16, 42, 45; [2], 24–28).

Bytostná bezprostrednosť toho, čo je odlišné od vlastného vedomia, sa

podľa Edity Steinovej dosahuje skrz vcítenie, ktoré nachádza v reflexii na zážitok ako určujúci akt. Určujúci akt predstavuje určenie v zmysle konštitúcie, ktorá podobne ako intellectus agens u Tomáša Akvinského konštituuje transcendentný objekt vo vedomí. „Vcítenie naproti tomu určuje bytie bezprostredne ako skúsenostný akt a tým priamo dosahuje svoj objekt – bez reprezentantov“ ([6], 26). Edita Steinová teda nechce predpokladať existenciu sveta, ale dokazuje ju v reflexii na skúsenosť bytia druhého vo vcítení. Edita Steinová považuje toto svoje stanovisko za podobné s Husserlovým chápaním prístupu k objektívnemu svetu, len ich východiská sú odlišné. Zatiaľ čo ona vychádza z vcítenia, ktoré sa stáva základom intersubjektivity, Husserl vychádza z intersubjektivity, ktorá konštituuje svet vo vedomí, a nie skutočný svet. „Tak sa vcítenie stáva ako základ intersubjektívnej skúsenosti podmienka možnosti poznania existujúceho vonkajšieho sveta, ako to podobne predstavujú *Husserl* a *Royce*“ ([6], 72). Edita Steinová sa pritom odvoláva na nasledujúce citáty z Husserlových „Ideí k čistej fenomenológii a fenomenologickej filozofii“: „Napríklad je teda každá skutočná vec prírody zastúpená všetkými zmyslami a striedavo zaplňujúcimi vetami, v ktorých je ako tak a tak určitá a ďalej prístupná určeniu korelátom možných intencionálnych zážitkov; teda zastúpená rôznorodosťou 'plných jadier', alebo, čo tu vypovedá to isté, všetkých možných 'subjektívnych spôsobov zjavenia', v ktorých môže byť konštituovaná noematicky ako identická. Táto konštitúcia sa však najprv vzťahuje na podstatne možné individuálne vedomie, potom aj na možné spoločenské vedomie, t.j. na podstatne možnú väčšinu vedomých Ja a prúdov vedomia stojacich vo vzájomnom styku, pre ktoré treba *jednu* vec intersubjektívne dať a identifikovať ako to isté objektívne skutočné“ ([1], 310–311). „Intersubjektívny svet je korelátom intersubjektívnej skúsenosti, t.j. sprostredkovanvej 'vcítením'“ ([1], 352).

Vcítenie tak Edita Steinová používa netematicky (nevedomky) ako transcendentálny argument, čím pozmeňuje Kantovu transcendentálnu analýzu. Pod transcendentálnym argumentom rozumiem odhalenie štruktúry poznania alebo sveta ako nutnú a dostatočnú podmienku možnosti poznania.

2. Retorzívne zdôvodnenie. V diele „Úvod do filozofie“ Edita Steinová podobne chápe bytie iných subjektov, predovšetkým bytie čistých Ja,

čistých vedomí, sprostredkované skrz intersubjektívitu, ako nezávislé od vlastného Ja. Tu je jej argumentácia na začiatku podobná argumentácii v diele „K problému vcítania“. Najprv je tu ešte nerozhodná v otázke voľby idealizmu alebo realizmu, teda v otázke, či skutočný svet znamená to isté ako zakúšaný svet ([8], 93–95). Skrze zapojenie intersubjektivity prichádza však potom k výsledku, že aspoň bytie čistého Ja cudzích subjektov je nezávislé od vlastného subjektu ([8], 96–97). K tomuto výsledku dochádza na základe pýtania sa na podmienky možnosti intersubjektivity, kde hľadá apriórne podmienky možnosti poznania cudzieho objektu. Retorzívnou analýzou odhaľuje ako nutné podmienky možnosti poznania kategórie. Pod retorziou chápem takú reflexiu, ktorá odhaľuje nutné podmienky možnosti nejakej činnosti, medzi ktoré patrí aj poznanie ([3]).

Pri diskusii s Kantom Edita Steinová určuje vlastné chápanie kategórií, ktoré jej umožňuje vyjsť zo subjektu. Existenciu vonkajšieho sveta tu Edita Steinová odôvodňuje v diskusii s Kantom tým, že kategórie nepovažuje iba za funkcie subjektivity, ale pre ňu sa kategórie javia ako „elementy (‘základné pojmy’), z ktorých sa buduje schéma ako ‘vec’“, za „základné štruktúry predmetovosti a zároveň za zákony, ktoré ovládajú konštitúciu predmetov“ ([8], 89–90). Tým dostávajú u Edity Steinovej kategórie tak ako u Aristotela logickú i ontologickú úlohu. Možnosť objektívneho poznania reality zabezpečuje korelácia, ktorá jestvuje medzi logickou a ontologickou funkciou kategórií ([7], 382). Okrem toho však kategórie majú nezastupiteľnú úlohu aj v konštitúcii predmetov, čiže sú nevyhnutné aj pre poznávanie.

Vo svojom rukopise „Potencia a akt“ prináša Edita Steinová retorzívne transcendentálne zdôvodnenie existencie vonkajšieho sveta, ktoré odhaľuje v zmysle Husserlovej transcendentálnej filozofie v skúmaní apriori poznania: „Aby sme mohli urobiť legitímny prechod z imanentnej do transcendentnej sféry, bolo by treba ešte bližšie načrtnúť vzťah tejto a onej sféry. To by bolo úlohou transcendentálne-filozofického skúmania, ktoré by malo zároveň gnozeologický a metafyzický význam. ... Pod transcendentálnou filozofiou sa myslí to, čo Husserl nazýva ‘transcendentálnou fenomenológiou’, t.j. popis štruktúr vedomia, v ktorých a skrze ktoré sa z imanencie buduje transcendencia“ ([7], 25–26). Tu je už transcendentálne zdôvodnenie reality sveta tematické, čiže výslovne uvedené. Ako najvšeobecnejšiu

podmienku možnosti poznania, čiže formu, určuje Edita Steinová bytie, a jej chápanie potvrdenia možno označiť ako preduchopenie bytia (Vorgriff auf das Sein) v každom potvrdení (Bejahung) súcna: „... každé potvrdenie nejakého súcna implikuje potvrdenie absolútneho súcna.“ ([7], s. 226). Tento výrok je súčasťou skúmania možnosti prekročenia príkazov, teda sa nachádza v rámci riešenia etických problémov, a podľa Edity Steinovej sa toto preduchopenie ukazuje v každom konaní. Toto zdôvodnenie možno označiť ako transcendentálne retorzívne zdôvodnenie existencie bytia v každom súde ako aj v každom čine.

3. Operatívne zdôvodnenie. Vo svojom diele „Cesty poznania Boha“ prináša Edita Steinová operatívny prístup k odhaleniu existujúceho vonkajšieho sveta ([10], 86). Operatívne zdôvodnenie vychádza z analýzy nejakej činnosti človeka. Podľa nej sa tento svet ukazuje ako svet, v ktorom žijeme, ako náš životný svet, v ktorom sa pohybujeme. Skrz reflexiu na tieto konania, teda na činnosť, sa svet ukazuje ako existujúci.

Pritom necháva Edita Steinová najprv otvorenú otázku, či základným jazykom, ktorý určuje význam, je všedný alebo fyzikálny jazyk, čiže jazyk prírodných vied. Okrem toho zastáva názor, že svet tvorí viac, ako z neho dokážeme spoznať iba prírodovedeckými metódami. Tento svet prírodných vied nám podľa nej zjavuje zároveň skrz poukazy na Absolútne ako zmysel celku, ktorý k nám hovorí, a jeho dôvod, čím nachádza Edita Steinová prístup k prirodzenej teológii, teda k racionálnemu zdôvodneniu existencie Boha. Tým dáva nepriamo odpoveď na načrtnutý problém ohľadom základného jazyka určujúceho význam slov, pretože k zmyslu sveta patrí viac, ako ho dokážeme iba prírodovedecky opísať. Patrí tam teda aj to, čo sa nedá odmerať a odvážiť, ale čo sa dá vnímať dušou v úcte, obdive, v nádhre, a tým sa dá objaviť aj zmysel sveta ako celku, ako usporiadaného celku.

Toto operatívne zdôvodnenie reality sveta naznačila Edita Steinová už prv v liste Romanovi Ingardenovi z 24.6.1918: „Z hľadiska vedomia a konštitúcie nepredčí nejaká noematická vrstva inú ohľadom objektivity. Zostáva vysvetliť, ako treba chápať prednosť nejakej vrstvy – reality a jej korelatívneho postavenia. Ak žijeme v tomto postoji, zmiznú všetky iné vrstvy; ale jej korelát nezmizne, ak máme na základe reflexie za tému niektorú nižšiu alebo podľa teoretického posúdenia niektorú vyššiu vrstvu. Zdá sa

mi, ako by tu do úvahy prichádzalo to, čo myslel Bergson so svojimi schémami konania. Snáď nejaká analýza praxe by mohla ukázať, že táto noematická vrstva je nutne východiskom konania (prirodzený postoj je zároveň postojom konajúceho človeka), a na základe tohto súvisu by sa dalo urobiť zrozumiteľnou uprednostnená apercepcia“ ([9], 84). Avšak túto myšlienku rozvíjala až neskôr v diele „Cesty poznania Boha“.

4. Pragmatické zdôvodnenie. Pragmatické zdôvodnenie existencie vonkajšieho sveta, znázornené v rukopise „Potencia a akt“, možno považovať za rozvíjanie začiatku operatívneho zdôvodnenie existencie vonkajšieho sveta z diela „Cesty poznania Boha“. Najprv Edita Steinová považuje telo za spojovací člen medzi imanentným a transcendentným svetom: „Moje telo, ktoré je nerozlučiteľne späté s mojím pocitovým životom, pretože všetkom, čo cítim, cítim v ňom, na ňom a skrze neho, je skrze túto spojitost' jedinečnou vecou, zároveň ale aj rovnakou vecou ako veci vonkajšieho sveta, zapojenou do ich súvislostí a tak zapojuje do nich aj ňu. Vystupovanie pocitových dát ako imanentno-transcendentných dát vedomia, ktoré zostáva v čisto imanentnej reflexii iracionálnym faktom, sa stáva na základe apercepceie subjektu ako psychofyzického ohlasovaním 'afekcie' z 'physis', z telesnosti a z vonkajšieho sveta“ ([7], 397).

Ako pravdivostné kritérium sa v ďalších textoch Edity Steinovej ukazuje súhlas nových skúseností s doterajšími. Skúsenosti charakterizuje Edita Steinová tým, že prichádzajú zo styku s vecami, teda pragmaticky ([7], 396–397). K označeniu „pragmatický“ treba ešte povedať, že v zmysle O.Mucka ([4], 49) chápem za prax aj poznávaciu činnosť, ako sa to ukazuje aj u Edity Steinovej: „Vynorenie niečoho v mojom okruhu tváre ma 'spontánne' nutká k vzhliadnutiu, k jeho sledovaniu pohľadom, prípadne k jeho nasledovaniu alebo priblíženiu sa k nemu, aby som spoznal, čo to je. V takýchto spontánných pohyboch sa tvorí skúsenostné poznanie o súvislostiach postavenia tela, telesného postoja a pohybu na jednej strane a vnímateľnej danosti veci na druhej strane“ ([7], 396–397).

Ak sa v styku s vecami potvrdia doterajšie skúsenosti, je to podľa Edity Steinovej dostatočné kritérium na to, aby sa mohla skúsenostná viera pokladať za oprávnenú, za pravdivú: „Tak ako je rozumné veriť chápaniu subjektov rovnakým spôsobom, ktorý pripadá aj mne, zahrnutému v apercepcii cudzích tiel, tak je určite rozumné pevne veriť vnímaniu a skúsenos-

ti, ktoré pripisujú vonkajšiemu svetu bytie nezávislé od skúsenosti, dokiaľ túto vieru nezrušia nezrovnalosti v určitých detailoch v pokračujúcej skúsenosti“ ([7], 397).

Najprv je teda podľa Edity Steinovej zaistený intersubjektívny svet na základe hore popísaného pravdivostného kritéria súhlasu nových skúseností s doterajšími, a potom aj existencia vonkajšieho sveta. Túto zhodu skúseností, ktorá zaisťuje reálnu existenciu cudzích subjektov a vonkajšieho sveta, možno s O.Muckom označiť ako operatívne kritérium potvrditeľnosti, ktoré hovorí, že pritom nie je otvorená žiadna relevantná otázka ([4], 38). Toto formálne operatívne kritérium potvrditeľnosti je vlastne pravdivostným kritériom, ktoré bolo získané na základe operatívnej analýzy, čiže analýzy činnosti. Potvrditeľnosť chce vyjadriť, kedy sa nejaký výrok dá potvrdiť ako pravdivý. Relevantná otázka F pre výrok A je takou otázkou, ktorá pripúšťa takú odpoveď, ktoré je nezlučiteľná s výrokom A. Otvorená zostáva, dokiaľ nie je vylúčená možnosť odpovede nezlučiteľnej s výrokom A. Pozitívne relevantná otázka je taká, ktorá vyjadruje oprávnenú pochybnosť o platnosti výroku ([4], 39).

U Edity Steinovej je pochybnosť dovtedy neodôvodnená, dokiaľ jestvuje konzistencia vo výrokoch, získaných zo skúsenosti. Edita Steinová získala toto kritérium, ktoré nazývam pragmatickým, zo skúmania činnosti skúsenosti, teda operatívne, avšak neformulovala ho až tak presne.

Operatívne kritérium potvrditeľnosti platí pre všetky oblasti bytia, pretože si všima každú možnú relevantnú otázku. O.Muck bol k nemu podnietený transcendentálne-filozofickou analýzou poznania ([4], 50–51). Pretože Edita Steinová skúmala poznanie aj tematicky transcendentálne-filozoficky, ako sa to ukazuje pri retorzívnom zdôvodnení reality sveta, prišla k podobnému výsledku, aj keď ho formulovala ináč. Svoje kritérium formulovala totiž iba pre pozitívne relevantné otázky, teda pre výroky, ktoré sa zo skúseností, získané zo styku s vecami, ukazujú ako dostatočne odôvodnené.

5. Porovnanie zdôvodnení. Pri porovnaní uvedených zdôvodnení existencie reálneho sveta Editou Steinovou badáme, že vo všetkých hrá menšiu alebo väčšiu rolu transcendentálna metóda, pretože Edita Steinová všade skúma buď tematicky alebo netematicky podmienky možnosti poznania alebo inej činnosti, iba východisko sa pritom odlišuje. Z toho vidno,

že Edita Steinová bola ovplyvnená transcendentálnym myslením, ktoré si osvojila pod vplyvom Husserla a Kanta, aj keď ho rozvila iným smerom ako oni. U nej neviedlo transcendentálne skúmanie k popretiu možnosti poznania sveta osebe ako u Kanta, alebo k jeho zazátvorkovaniu ako u Husserla, ale naopak, slúžilo k zaručeniu objektivity sveta. Jej výsledok je podobný výsledku J. Maréchala, hoci v detailoch sa odlišujú, najmä v tom, že Edita Steinová nereflektovala toľko nad samotnou metódou, ale ju viac iba prakticky používala. Určite by bolo zaujímavé ich podrobnejšie porovnať, čo však presahuje hranice tohto príspevku.

LITERATÚRA:

- [1] HUSSERL, E. (1976): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Zwei Teile. 1913¹, 1922², 1928³, neu hg. Karl Schuhman, Husserliana, Bd. III/1, III/2, Den Haag.
- [2] HUSSERL, E. (1984): Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text der 1. und der 2. Aufl. mit Ergänzungen. Erster und zweiter Teil. 1901¹, hg. und Vorwort Ursula Panzerová, Den Haag.
- [3] ISAYE, G. (1954): La justification critique par retorsion. In: Revue philosophique de Louvain, roč. 52, s. 204–233.
- [4] MUCK, O. (1976): Wahrheit und Verifikation. In: KOHLBERGER, L. (Hg.): Festschrift für Leo Gabriel. Wien, s. 35-51.
- [5] SCHELER, M. (1913): Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Haß. Halle a/S.
- [6] STEIN, E. (1917): Zum Problem der Einfühlung. (Dizertácia Göttingen 1916), uverejnené Halle, dotlač München, 1980.
- [7] STEIN, E. (1931): Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins von Edith Stein. Neuverejnený rukopis, originál in: Edith Stein Archiv Köln, kópia in: Bayerische Staatsbibliothek München, Conrad-Martusiana F, I, 2, strojopis.

- [8] STEIN, E. (1991): Einführung in die Philosophie. Napísané 1917–1920, prepracované 1931, Edith Steins Werke, zv. XIII, Freiburg im Br.-Basel-Wien.
- [9] STEIN, E. (1991): Briefe an Roman Ingarden 1917–1938. Edith Steins Werke, zv. XIV, Freiburg im Br.-Basel-Wien.
- [10] STEIN, E. (1979): Wege der Gotteserkenntnis. Uverejnené 1941, dotlač München. In: STEIN, E. (1993): Erkenntnis und Glaube. Edith Steins Werke, zv. XV, Freiburg im Br.-Basel-Wien, s. 65–127.

ZOZNAM AUTOROV

Lubomír BELÁS

Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita, Prešov

Lenka BOHUNICKÁ

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského, Bratislava

Marián CEHELNÍK

Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita, Prešov

Marina ČARNOGURSKÁ

Kabinet orientalistiky, Slovenská akadémia vied, Bratislava

Rudolf DUPKALA

Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita, Prešov

Etela FARKAŠOVÁ

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského, Bratislava

Vasil GLUCHMAN

Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita, Prešov

Jarmila CHOVANCOVÁ

Katedra teórie štátu a práva, Právnická fakulta, Univerzita Komenského, Bratislava

Adriana JESENKOVÁ

Filozofický ústav, Slovenská akadémia vied, Bratislava

Zuzana KICZKOVÁ

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského, Bratislava

Milan MÁRTON

Tbiliská 23, 831 06 Bratislava

František MIHINA

Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Prešovská univerzita, Prešov

Zlatica PLAŠIENKOVÁ

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského, Bratislava

Anna REMIŠOVÁ

Katedra humanitných a sociálnych vied, Ekonomická univerzita, Bratislava

Mariana SZAPUOVÁ

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského, Bratislava

Ján ŠLOSIAR

Katedra filozofických vied, Fakulta humanitných vied, Univerzita M. Bela, Banská Bystrica

Juraj ŠUCH

Katedra filozofických vied, Fakulta humanitných vied, Univerzita M. Bela, Banská Bystrica

Sabina TOLNAIOVÁ

Katedra filozofie, Fakulta humanistiky, Trnavská univerzita, Trnava

Tomáš VALENT

Katedra teórie štátu a práva, Právnická fakulta, Univerzita Komenského, Bratislava

Lukáč Ján VEVERKA

Katedra filozofických vied, Fakulta humanitných vied, Univerzita M. Bela, Banská Bystrica

Peter VOLEK

Teologický inštitút, Cyrilo-metodejská bohoslovecká fakulta, Univerzita Komenského, Banská Bystrica-Badín

Milan ZIGO

Katedra filozofie a dejín filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Komenského, Bratislava

**FILOZOFIA VÝCHOVY
A PROBLÉMY VYUČOVANIA
FILOZOFIE**

Zborník z príspevkov z 2. výročného stretnutia SFZ
v Banskej Bystrici 17.–19. septembra 1998

Editori:

Anna Remišová
Mariana Szapuová

Vydalo Slovenské filozofické združenie
v spolupráci s vydavateľstvom IRIS Bratislava

Tlač: Tlačiareň IRIS, Bodvianska 21, 821 07 Bratislava
Tel./fax: 07/4525 9552

Sadzba  tel./fax 07/4552 2443

ISBN 80-88778-86-7

