HODNOTOVÉ ASPEKTY SÚČASNÉHO SVETA

Zborník príspevkov
z interdisciplinárnej vedeckej konferencie
s medzinárodnou účasťou konanej
v rámci 5. výročného stretnutia SFZ
v dňoch 18.–19. septembra 2003 v Nitre

Slovenské filozofické združenie pri SAV
Katedra etiky a katechetiky FF UKF v Nitre
Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Nitra 2003

Editor: PhDr. Slavomír Gálik, PhD.

Recenzenti: prof. PhDr. Emil Dragúň, CSc.
prof. PhDr. PaedDr. Martin Žilínek, CSc.

Technický redaktor: PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Jazyková úprava: autori príspevkov

**© SFZ pri SAV & Katedra etiky a katechetiky FF UKF
a Katedra filozofie FF UKF v Nitre**
Vydavateľstvo IRIS, 2003

ISBN 80-89018-57-2
EAN 9788089018574

OBSAH

Úvod 9

BROŽÍK Vladimír
Hodnoty a svet hodnôt 13

PIAČEK Jozef
Pozitívna virtualizácia ako podstata opätovanej lásky čiže súsrdečnenia (*con-cor-dantiae*) 29

HAJKO Dalimír
K premenám civilizačno-kultúrnych hodnôt v období globalizácie 34

MICHALOV Jozef
Potreba starostlivosti o formáciu duše 43

FARKAŠOVÁ Etela
Spory o rozum/racionalitu (diskusie v súčasnej feministickej filozofii) 51

MIESTO ČLOVEKA VO SVETE

HRUŠKA Ivan
Hodnoty a evoluční ontologie 61

VIŠŇOVSKÝ Emil
Kultúra proti prírode? 67

KLIMEKOVÁ Anna
Hra so slovami, alebo filozofické problémy autenticity, „dištancie“ človeka v novom miléniu (K niektorým filozofickým problémom autenticity človeka) 71

ONDREJKOVÁ Anna
Ens per se v zmysle filozoficko-etickom 79

FULA Milan
Na ceste k adekvátnemu antropologickému modelu vzťahu muž – žena ... 81

HREHOVÁ Helena
Miesto a úloha ženy v súčasnom svete na pozadí diela P. N. Evdokimova *„La femme et le salut du monde“* 97

KORENÝ Peter
Cena a dôstojnosť (K otázke inkomensurability hodnôt) 104

JEMELKA Petr
Člověk – svět – příroda (Hodnota přírody jako téma filosofické historiografie) 109

KUDLÁČOVÁ Blanka
Premeny človeka v dejinách európskeho myslenia 112

NOVOTNÁ Ivana
Prvotné sebauvedomenie človeka v prostredí rodiny 118

RÁCZ Attila
Steven Weinberg o mieste človeka vo svete 121

ŠPINER Dušan
Úloha človeka v dnes dusivej kultúre 125

JURINA Jozef
Miesto človeka v postmodernej dobe 129

HRAŠKOVÁ Jana
Gilgamešovo srdce včera a dnes 136

LALÍKOVÁ Erika
Človek v centre „biologickej" filozofie Gejzu Vámoša 140

JOZEK Milan
Trvalé dispozície v službe etickej zdatnosti človeka v myslení Pawła Kłoczowskeho 144

PREMENY HODNOTOVÝCH ORIENTÁCIÍ V SPOLOČNOSTI

DIATKA Cyril
Patočkov pohľad na cestu človeka (Európana) k sebe samému 151

WOLLNER Ulrich
Status tradície v spoločnosti 157

CHOVANCOVÁ Jarmila
Hodnoty vo svetle súčasného sveta 161

PRÍGL Alfréd – TURSKÁ Radoslava
Analýza motívov a záujmov človeka a ich vzťah k hodnotovej orientácii 165

VALENT Tomáš
K problému objektivizmu a relativizmu vo filozofii dejín 171

FARKAŠ Pavol
Koncept šťastia v hierarchii životných hodnôt antických kultúr 175

LETZ Ján
Príspevok axiologického personalizmu k premene hodnotovej orientácie dnešného človeka 181

MIKOLÁŠIK Martin
Možnosti a hranice komunikatívnej teológie na hraniciach moderny 187

ZBORAN Robert
Informačná doba a hodnoty 193

KRETOVÁ Elena
K premene trendov hodnotovej orientácie rómskej komunity 196

HÁBOVČÍKOVÁ Bohuslava
Hodnotové aspekty „návratu psychiatrie do spoločnosti“ 201

PAUER Jozef
Dilema prítomnosti a vízia poriadku 205

JONÁŠKOVÁ Gabriela
Násilie a intolerancia – najvyššie hodnoty? 209

TURAN Dušan
Sociosynergická podstata hodnotových a svetonázorových orientácií civilizácie 215

PETRUCIJOVÁ Jelena
Multikulturní společnost – výzva, nebo symptom krize? (antropologický přístup) 219

MÁRTON Milan
Poznámky k globálnej kultúrnej medzere 225

STEKAUEROVÁ Ľubov
Ekologická synergia a premeny hodnotových orientácií v spoločnosti 229

ŠPIRKO Dušan
Environmentálny problém ako dôsledok modernistického konceptu vzťahu kultúry a prírody 238

DUBNIČKA Ivan
Niekoľko poznámok na okraj „zelenej“ etiky 244

MINÁROVÁ Alena
Etika zvierat a štúdium animal welfare 248

FILO Ondrej
Stabilita spoločnosti a právne vedomie 255

SZAPUOVÁ Mariana
Hodnoty a záujmy vo vedeckom poznaní: spory o autonómiu vedy 258

KOTRUSOVÁ Jana
Virtuálna realita – strašiak alebo nevyhnutnosť? 265

RÉCKA Adriana
Niekoľko poznámok k axiologickým aspektom výtvarného umenia v minulosti a dnes 268

JAKUBOVSKÁ Viera
Animal rationale je animal metaphysicum lebo kubistický obraz ako deformácia dekonštrukcia 272

PODMANICKÝ Ivan
Vplyv eticko-sociálneho statusu učiteľa na humanizáciu jeho výchovného štýlu 279

MATULNÍK Jozef
Premeny hodnotových orientácií v oblasti rodinného a manželského života 286

LAJČIAKOVÁ Petra – BLAŠČÍKOVÁ Andrea
Pohľad na hodnotovú orientáciu mladých ľudí 292

HUPKOVÁ Marianna – KOLDEOVÁ Lujza
Koncepcia zmyslu života v súčasnosti 297

VÍTEK Miloš
O duchovním rozměru veřejné správy 309

ŽBIRKOVÁ Viera
Podiel Jana Patočku na rozvoji komeniológie 313

ŽILOVÁ Zuzana
Sloboda ako základná vlastnosť 21. storočia 319

STAROSTLIVOSŤ O DUŠU ČLOVEKA

PORUBJAK Matúš
Objav *psýché* v homérovských eposoch 325

GÁLIK Slavomír
Mystagógia ako vrcholný výraz starostlivosti o dušu 332

DOJČÁR Martin
Praxis v mystike oblaku nevedenia 337

KOREC Svetozár
Starostlivosť o dušu človeka v čínskej filozofii 343

ANDROVIČOVÁ Zlata
Starostlivosť o prírodu ako sposob starostlivosti o dušu človeka 347

JAVORSKÁ Andrea
Ontologický základ slobody 353

BUGÁR Jozef
Hľadanie duše 360

SLAVKOVSKÝ Adrián
Napätie a harmónia dvoch prístupov ku skutočnosti 365

FULA Milan
Ľudská osoba, kríza jej identity a cesty k riešeniu 371

PIAČEK Jozef
Uvedenie do problému pozitívnej virtualizácie 380

GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ Sabína
Psychagógia ako aktuálny problém na poli starostlivosti 385

KADUKOVÁ-ADAMCOVÁ Ivana
Operujúci thetan – rozlúštenie fungovania našej mysle? 393

BREZINSKÝ Oliver
Úrovne starostlivosti o dušu 399

LOMNICKÝ Igor
Starostlivosť o hĺbku ducha človeka v súčasnej slovenskej literatúre 403

PRAVDA, MODERNÁ SKEPSA A VIERA

WIECZOREK Krzysztof
Aksjologiczne aspekty współczesnego świata 409

DÉMUTH Andrej
David Hume a fakty rozumu 416

ŠUCH Juraj
Hodnota historickej pravdy v postmodernej dobe 421

HAUER Tomáš
Poznámky k rortyho politické vizi 426

LABUDA Pavol
Reflexia nad povahou pojmu hodnota 431

KONDRLA Peter
Od autonómnej hodnoty k diskurzívnej hodnote 437

PALEČEK Martin
Pokušení relativizmu 443

SIVÁK Jozef
K pojmu virtuálnej reality 461

KALISKÝ Ján
Skepsa obdobia „post“ 468

VEVERKA Lukáč Ján
Hodnoty ľudskej viery a tolerancie v hľadaní pravdy a mravnosti 474

FEBER Jaromír
Pravda víry 481

RAJSKÝ Andrej
Pre obnovu univerzálnej platnosti morálky 485

REMIŠOVÁ Anna
G. E. Moore o vlastnosti byť dobrý a dobre 491

ANDREANSKÝ Eugen
Analytická filozofia náboženstva 497

GRITTI Fabiano
Kritika kresťanskej metafyziky v myslení E. Severina a U. Eca 503

KÚTNY Ivan
Špecifické rozlíšenie svedomia v aspekte viery (Niekoľko reflexných poznámok v aspekte interdisciplinárnej kompletizácie filozofickej a teologickej etiky) 508

ČARNOGURSKÁ Marina
Význam klasických čínskych ontologických koncepcií v globálnom svetovom filozofickom kontexte 515

MIČANINOVÁ Mária – VARGOVÁ Eva
... a zemeguľu si rozdelil na dve polovice, na súš a vodu (ku kozmológii Ibn Gabirolovej Koruny kráľovstva) 522

ÚVOD

Konferencia s medzinárodnou účasťou „Hodnotové aspekty súčasného sveta“ sa uskutočnila v dňoch 18-19. 9. 2003 v Nitre. Iniciátorom konferencie bol výbor Slovenského filozofického združenia pri Slovenskej akadémii vied v Bratislave. Patronáciu nad týmto podujatím prevzali katedry Filozofickej fakulty Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre: Katedra etiky a katechetiky – predseda organizačného výboru konferencie doc. PhDr. Cyril Diatka, CSc. a Katedra filozofie – podpredseda organizačného výboru konferencie PhDr. Tatiana Mandová, PhD. Garantmi konferencie boli prof. RNDr. Ing. Daniel Kluvanec, CSc. – rektor UKF v Nitre a doc. PhDr. Zdenka Gadušová,CSc. – dekan FF UKF v Nitre. Obidvaja sa zaslúžili o to, že organizačný výbor mal i finančné prostriedky na zabezpečenie priebehu konferencie počas obidvoch dní tak, aby priebeh konferencie bol dôstojný a zúčastnení hostia sa mohli oboznámiť s prostredím, ako i s mestom Nitra.

Konferencia bola organizovaná v štyroch sekciách, ktorým predchádzalo plenárne zasadnutie:

1. Miesto človeka vo svete
2. Premeny hodnotových orientácií v spoločnosti
3. Starostlivosť o dušu človeka
4. Pravda, moderná skepsa a viera

Na konferenciu sa prihlásilo počas prípravy 122 účastníkov, z ktorých sa aktuálne zúčastnilo na rokovaní 88 účastníkov zo Slovenska, Poľska a Česka. Konferencia mala interdisciplinárny charakter s presahom do viacerých oblastí vied: filozofie, filozofickej antropológie, teológie, morálnej teológie, filozofickej axiológie, dejín filozofie, etiky, sociálnej etiky, ekofilozofie (s prienikom feministicky orientovanej ekológie), sociológie, sociológie výchovy, sociálnej psychológie, dejín pedagogiky a špeciálnej pedagogiky. V úvodnom referáte prof. PhDr. Vladimír Brožík,DrSc., podal výklad, ktorý bol impulzom k uchopeniu problematiky. Referát bol inšpiratívny najmä dynamicky uchopeným problémom hodnôt vzhľadom na rozličné horizonty ľudskej činnosti a pretvárania sveta človekom. Referát doc. PhDr. Jozefa Piačeka,CSc. (Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK Bratislava) „Uvedenie do problémov pozitívnej virtualizácie“, bol zameraný na otázku cností (latinsky virtus), odtiaľ pojem virtualizácia v názve referátu. Doc. PhDr. Jozef Piaček,CSc. uviedol túto problematiku so zameraním na vnútornú interiorizáciu hodnôt človekom a v tejto súvislosti poukázal na potrebu sebavýchovy človeka v súčasnom postmodernom svete. V referáte prof. PhDr. Dalimíra Hajka,DrSc. (Katedra etiky a katechetiky FF UKF Nitra) „K premenám hodnôt v období globalizácie“ bolo poukázané na dynamické pro-

cesy v súčasnej kultúre z pohľadu globalizácie, ktorá vo svojich prienikoch do rozličných kultúrnych okruhov a regionálnych kultúr, otvorila nové horizonty pochopenia hodnôt, ale aj ich tvorby s možnosťou rozšírenia priestoru na pôsobenie človeka vo svete. Zvláštnosťou v tomto procese sú i špecifiká národných kultúr, ktoré nadobúdajú v čase globalizácie povahu sebaidentifikačných procesov a napomáhajú tak k rozvoju multidimenzionálnosti, čo v žiadúcom smere koriguje niektoré neželateľné dôsledky globalizácie. V referáte prof. RNDr. Jozefa Michalova,DrSc. (Katedra etiky a katechetiky FF UKF Nitra) „Potreba starostlivosti o formáciu duše", sa účastníci zoznámili s otázkami kresťanského učenia o duši a v nadväznosti na to s problematikou výchovy človeka. Prednášajúci zdôraznil, že ľudská individualita je čosi viacej ako prípad všeobecného zákona. Vzhľadom na to, je ľudská individualita schopná pochopenia absolútnej pravdy v transcendencii na bytie vôbec a tým aj na tajomstvo Boha. V súvislosti s dušou človeka ide tiež o dôležitý moment slobodnej zodpovednosti za seba samého, čo robí z ľudskej bytosti skutočnosť, ktorá presahuje každú možnú biologickú štruktúru a tým vylučuje technokratický prístup k človeku. Práve duša je princípom ľudského jestvovania, ktorý umožňuje dosiahnuť materiálnu, časovo-priestorovú skutočnosť uvedomenia si seba samého a tak určovať seba a transcendovať čisto materiálnu determinovanosť. Nevyhnutné je preto v živote človeka pestovať duchovné cnosti a otvárať sa tomu, čo náš život presahuje. Doc. PhDr. Etela Farkašová,CSc. (Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK Bratislava) v prednáške „Spory o rozum/racionalitu (diskusie v súčasnej feministickej filozofii", poukázala na rozličné formy racionality, ktoré sa na pozadí zmien v priestore rozličných kultúr objavujú a napomáhajú svojím spôsobom k určitej skepse, ktorá nedovoľuje „dogmatizovať" vedu, resp. závery vedeckého poznania a súčasne znemožňuje i neoprávnené extrapolácie vedeckého bádania, ktoré často vystupujú v podobe „abstraktných kánonov vedeckých teórií". Navyše, akceptovanie feministických koncepcií sveta nás privádza k zvýrazneniu plurality v postmodernom svete. Nejde však o relativizovanie rozmanitého do jediného, ale ide skôr o to, zvýrazniť polaritu rozličných pozícií vo filozofii a vede, s cieľom podnietiť zmysel pre „iné", ako skutočné, čo privádza človeka k potrebe tolerancie rozličných náhľadov a k zamysleniu sa nad požiadavkou uchrániť svet od rozličných zjednodušení, vrátane fundamentalistických tendencií, prenikajúcich do politiky, resp. objavujúcich sa v náboženskom vedomí. S veľkým záujmom sa stretlo vystúpenie pani PhDr. Maríny Čarnogurskej-Ferancovej, CSc., ktorá ako delegátka Slovenského filozofického združenia sa zúčastnila medzinárodného kongresu, ktorý sa konal v lete 2003 v Instanbule. Priblíženie atmosféry tohto celosvetového podujatia a postihnutie filozofického náhľadu v rovine „transmodernizmu", ako o tom hovoril nemecký filozof prof. Dr. Jürgen Habermas. Vystúpenie pani Dr. M. Čarnogurskej-Ferancovej, CSc. vhodne

doplnilo vystúpenie predchádzajúcich referentov a v niektorých bodoch predznačilo i ďalšie rokovanie v sekciách. Vzhľadom však na rozsiahly príspevok, nemohla sa pani Dr. M. Čarnogurská-Ferancová,CSc. venovať všetkým aspektom priblíženia problematiky rokovania svetového kongresu, ktorý v istom zmysle predznačil niektoré diskusie v súčasnej filozofii. Jej vystúpenie bolo veľmi zaujímavé a napomohlo k tomu, že priebeh konferencie bol nielen zaujímavý, ale i konštruktívny.

Rokovanie v sekciách bolo rozvinuté v rozličných prístupoch a konceptoch chápania sveta človeka a sveta hodnôt tak, ako sa to odráža v dynamike zmien v súčasnosti, čo predznačuje i možné riešenia v najbližšej i vzdialenejšej budúcnosti. Vystúpenie účastníkov v sekciách poukázalo na dynamiku týchto procesov a v zodpovedajúcej miere vyjadrilo pluralitu a to nielen v rovine rozličných kultúry, ale i v rovine rozličných názorov a konceptov sveta. Zaujímavé boli i pohľady s prienikom do niektorých špecifických oblastí výchovy handicapovaných a postihnutých, čo napomohlo k pochopeniu rozmanitosti rozličných podôb sveta a aktivity sociálnych skupín, etník a kultúr. Na pozadí týchto vystúpení sa vynárala požiadavka vnútorného sebapoznania, ale i pochopenia a tolerancie, najmä s ohľadom na všeľudskú vzájomnosť v súčasnom svete, ktorý tvoríme vedno spolu.

Záverom treba vyzdvihnúť obetavú prácu pani Dr. Tatiany Mandovej, PhD. pri konkrétnej realizácii priebehu konferencie a to aj z hľadiska starostlivosti o účastníkov. Súčasne vyjadrujeme svoju vďaku pánovi doc. PhDr. Milanovi Štefankovi, CSc., ktorý sa podujal vo vydavateľstve Iris vydať zborník z tejto konferencie a svojou ochotou prispel tak k výstupu z tohto podujatia, ktoré by bez zverejnenia referátov, vystúpení v sekciách, nemohlo osloviť širšiu odbornú i laickú verejnosť. Veľkú prácu odviedol aj pán PhDr. Eugen Andreanský, PhD., ktorý spracovával odovzdané príspevky, korigoval a robil konečnú redakciu. Za jeho prácu treba vysloviť veľké uznanie a poďakovanie. Súčasne chceme poďakovať všetkým sponzorom, najmä pánovi Dr. Františkovi Halmešovi a pánovi Ing. Pavlovi Príhodovi, ktorí sa podieľali na finančnom zabezpečení organizácie i priebehu celej konferencie. I táto skutočnosť potvrdzuje jeden z dôležitých záverov rokovania, že bez spolupráce a ochoty v rozličných oblastiach činnosti človeka, nemožno dosiahnuť porozumenie vo vzájomnom úsilí o poľudštenie sveta, čo bol skutočný motív rokovania konferencie.

Nitra, september 2003

doc. PhDr. Cyril Diatka,CSc.
Katedra etiky a katechetiky FF UKF v Nitre
predseda organizačného výboru konferencie



Účastníci Výročného stretnutia SFZ v Nitre (18.–19. septembra 2003)



Prof. Brožík počas svojej prednášky v rámci plenárneho zasadnutia

HODNOTY A SVET HODNÔT

VLADIMÍR BROŽÍK

Vážené dámy, vážení páni.

Pokúsim sa touto prednáškou upozorniť na niektoré aktuálne súvislosti jestvovania a platnosti hodnôt v tomto svete a na problémy s ich poznávaním a možným využívaním. Svet v ktorom žijeme, zvykneme totiž považovať predovšetkým za fenomén prírodný. Sami sme predsa súčasťou prírody, ktorá nám poskytuje prostriedky obživy, umožňuje našu existenciu a svojou príťažlivosťou nás obrazne i doslova púta k Zemi. Tú potom poznávame ako astrofyzikálny jav, po tej kráčame, dýchame jej vzduch a učíme sa nielen rešpektovať, ale aj využívať jej zákony, pokiaľ nám len sily stačia. Azda len pri pohľade na hviezdne nebo snívame aj o tom, čo tento svet ďaleko presahuje. Alebo čo presahuje jeho jednostranný a už len preto chudobný, novoveký obraz. Rozvoj vedy a techniky nás totiž naučil uvedomovať si skutočnosť predovšetkým ako množinu daných fyzikálnych, chemických či biologických javov, takých, ktoré jestvujú nezávisle od nás a mimo nás, a ktoré poznávame práve preto, aby sme ich mohli aspoň čiastočne ovplyvňovať. Lebo nemožno zatajiť, že aj my sme skutoční.

Preto na otázku „kde to vlastne žijeme?“ tradične odpovedáme, že v prírode a v spoločnosti. To prinajlepšom, lebo na spoločnosť sa pri takej otázke zvyčajne myslí až vtedy, keď nás aktuálne dianie neuspokojuje, alebo priam hnevá. Inak za svoje životné prostredie považujeme prírodu, o ktorú sa stará príslušné ministerstvo, zatiaľ čo so spoločnosťou si neporadí ani celá vláda. Ale delenie nášho sveta na „prírodu“ a „spoločnosť“ je výsledkom abstrakcie, ktorá je síce možná a všeličím oprávnená, ale nemôže viesť k inventarizácii či dokonca k izolácii konkrétnych elementov skutočného životného prostredia ľudí. A najmä dnešných ľudí. Už zopár tisícročí žijeme v kultivovanej prírode, ale nielen v nej, ale napríklad aj v celkom určitom jazykovom prostredí, obklopení materiálnym i duchovným svedectvom skúsenosti, ktorú nadobudli predchádzajúce generácie a ktorá je uložená nielen v knihách, ale napríklad aj v kultúrnych, poľnohospodárskych plodinách, v spôsobe ťažby i spracovania dreva, alebo v starostlivosti o vodné zdroje. Je tam, a platí tak isto ako sobášne obrady a všetky zvyklosti, návyky nášho života a najmä pravidlá nášho spolunažívania s druhými ľuďmi. Tie však nie sú o nič menej závažné, ako pravidlá nášho spolunažívania s lesom či s lúkami, ako pravidlá starostlivosti o ornú pôdu či o statok na paši i v stajni. Svet v ktorom žijeme je vďaka našej činnosti plný hodnôt a významov, ktoré síce neodhalí ani ten najdokonalejší ďalekohľad či mikroskop, ale ktoré nás nielen uspokojujú či znepokojujú, ale predovšetkým motivujú a orientujú, robia

našu činnosť cieľavedomou a naše prebývanie vo svete sebavedomým, otvoreným bytím.

Neprestali sme byť závislí od prírody, ale príroda sa medzičasom stala závislou od nás. Sme síce naďalej jej súčasťou, ale pritom za ňu čoraz väčšmi zodpovedáme. Životné prostredie ľudí sa vďaka našej aktivite stalo naším životným prostredím, ktorého ľudské hodnoty a významy nadobúdajú aj prírodné javy vďaka ich aktuálnej, funkčnej závislosti od spoločnosti a samozrejme aj vďaka tomu, že ich potrebuje spoločnosť, aby nielen biologicky, ale aj kultúrno-historicky prežila.

Prítomnosť takých hodnôt robí potom aj z prírodného rámca ľudského jestvovania domov človeka. Domov jeho rodiny, ale aj domov občianskej, pracovnej či inej pospolitosti. V našom povedomí asociuje pojem domova predovšetkým s príbytkom, v prípade vlasti s krajinou. Aj podľa slovníka je domov „miesto, kde sa človek narodil, kde býva, kde je doma“ ([1], 83). Domov je vždy lokalizovaný, má adresu, a býva zavše synonymom domu, príbytku, ale v širšom zmysle aj rodného kraja, domoviny, ktorá je našou vlasťou. Ale nenechajme sa pomýliť touto geografickou lokalizáciou. Domov je jav spoločenský, hoci vždy celkom konkrétne, geograficky, čiže „prírodne“ lokalizovaný ale v konečnom dôsledku individuálne diferencovaný, „ten istý“ a predsa pre každého iný, osobitý, svojský.

Ešte v osemnástom storočí vedátori predpokladali, že v každom kraji jestvuje akési fluidum, na ktoré sa človek adaptuje a potom stráda, keď sa presťahuje niekam inam. Nikto však také fluidum neobjavil a ani nemohol, pretože domov je vždy dielom prinajmenej dvoch ľudí, ktorí spolu kooperujú vychádzajú si vzájomne v ústrety a sú si blízki. „Táto prívetivosť nie je iba ústretovosť prírody vzhľadom na potreby oddelenej bytosti ... ale je to prívetivosť pochádzajúca z priateľskosti k tomuto ja. Intimita predpokladaná známosťou – je intimita spolu s niekým ... A Iný, ktorého prítomnosť je diskrétne absenciou na základe ktorej sa uskutočňuje pohostinné prijímanie par excellence, popisujúce pole intimity, je Žena“ ([2], 135). V prípade patriarchálneho domova rodiny to platí doslovne, hoci v iných prípadoch nemusí byť „Iným“ žena, ba dokonca ním málokedy býva jeden jediný človek. V prípade vlasti sú „Iným“ príslušníci toho istého národa, v ešte väčších „globálnych“ domovoch sa „Iným“ stáva druhý národ, alebo celé spoločenstvo národov ako „osobností človečenstva“. Každý má svoj vlastný domov, ale každý ho má spolu s niekým a pre niekoho, nielen pre seba.

Prítomnosť druhých ľudí, alebo aspoň jedného z nich pri tvorbe domova ale nevyplýva iba z psychickej potreby blízkosti spriazneného človeka, s ktorým je možné spolupracovať, ale má aj špecifické axiologické dôvody. Druhého človeka potrebujeme nielen ako spolupracovníka a spolutvorcu domova, ale aj ako hodnotiaceho partnera s ktorým sa konfrontujeme, ktorý nám ponúka možnosť ustavičného porovnávania nielen samého seba, ale aj

porovnávania diferencovaných osobnostných prejavov našej každodennej činnosti. A bez porovnávania sa žiadne hodnotenie nezaobíde. „Iného“ človeka preto každý z nás potrebuje aj na to, aby si uvedomil sám seba. Na to, aby nielen poznal svoju príslušnosť k druhu človek, ale aby aktuálne prežíval najmä svoju vlastnú osobitosť a jedinečnosť, aby pochopil sám seba ako osobnosť a aby sám pre seba dokázal definovať svoju hodnotovú určitosť.

Túto závislosť človeka od jeho vlastného hodnotového prostredia už dávnejšie evidovali aj psychológovia. Výstižne ju pomenoval G. W. Allport termínom „Proprium“. Používal tento pojem namiesto tradičného „Ego“ a „Self“ (Pozri [3]). Proprium, doslova „vlastné meno“ označujúce našu identitu je podľa Allporta to, čoho sme si vedomí a čo považujeme za citovú, súkromnú časť nášho života, za súčasť nášho „Ja“. Proprium zahrnuje nielen sebaidentitu a sebaúctu, ale aj seba – extenziu, čiže vzťahy osobnosti k vonkajšiemu svetu. Proprium, to je ľudské „Ja“ vo svete a svet, obsiahnutý v tomto „Ja“. Allport vedel, že človeka podmieňuje jeho prostredie, ktoré je jedinečné, ktoré on sám takým robí a ktorému sa svojsky prispôsobuje. Nie prostredie ako danosť, pozostávajúca z vopred daných materiálnych či ideálnych entít, určujúcich v predstavách naivných realistov osud človeka tak, ako sudičky, ktoré pri kolíske novorodenca rozhodujú o jeho budúcnosti, ale prostredie ako východisko, ako úloha, ktorú musí človek zvládnuť, ale ktorú každý rieši inak, svojsky jedinečne. Preto nie sú celkom rovnaké, ani biologicky identické dvojčence, vyrastajúce v prostredí tej istej rodiny, obce, krajiny. Každé totiž svojsky rieši úlohu ktorá znie: „Čím pre seba urobíš svoju rodinu, obec, krajinu? A čím produktívnejší je človek pri riešení takej úlohy, tým väčšmi a dôslednejšie mení hodnoty a významy elementov prostredia, v ktorom žije, tým väčšmi ho robí svojím prostredím a tým väčšmi robí aj sám seba osobnosťou, ktorá ho vytvorila a ktorá je potom motivovaná práve jeho hodnotami. V takom prostredí sme „doma“, pretože v ňom dominujú hodnoty ktoré sme sami vytvorili a znaky, ktorými sme ich signovali, pretože sa v ňom stretávame nielen s týmito známymi hodnotami ale so správaním ľudí, ktorí sa na ich tvorbe podieľali, ktorí sú nám blízki a s ktorými sa preto cítime bezpečne, isto a dobre. Vďaka tomu všetkému je domov súčasťou propria každého z nás, súčasťou našej identity, nášho „ja“ a navyše je činiteľom, ktorý túto identitu nielen definuje, ale podmieňuje ju a utvrdzuje nás v nej.

To platí aj pre to najmenšie dieťa, ktoré sa v rodine učí nielen rešpektovať druhých ľudí, ale aj uvedomovať si svoje vlastné „JA“ takým spôsobom, aký si práve tu, čiže „doma“ osvojuje. S materinskou rečou nadobúda predovšetkým schopnosť celkom určitým spôsobom myslieť a následne aj komunikovať s druhými ľuďmi.; hardvér na to potrebný si prinieslo na svet, ale softvér, prostriedky myslenia i jeho programy si osvojuje až v rodine. A samozrejme aj elementárne návyky, potrebné nielen na prežitie, ale aj na zachovanie a rozvíjanie určitej kvality ľudského života ... Výpočet všetkého,

čo dieťa nadobúda v prostredí rodinného domova by bol nesmierne dlhý. A vieme, že práve táto „výchovná“ funkcia rodiny sa len ťažko kompenzuje, že domov rodiny, aj ten najskromnejší, nemôžu dieťaťu nahradiť ani tie najlepšie vybavené ústavy, ktoré eufemisticky voláme „Domovy.“

Je príznačné, že grécky „Ethos“ v pôvodnom význame znamená aj miesto, kde sa človek cíti doma. „Ethos“ ako zvyk, obyčaj, spôsob správania, tradícia a napokon aj morálka boli v starom Grécku synonymami domova. Ešte aj podľa Aristotela nadobúdame mravnú cnosť (éthikos) návykom, ktorý sa opiera o zvyk (ethos, resp. éthos). A práve tento elementárny návyk si človek osvojuje už ako dieťa tam, kde je „doma“ a neskôr ho mení natoľko, nakoľko sa aj jeho domov časom mení. Ale nemusíme argumentovať iba potrebami dieťaťa. Domov rodiny, hoci aj neúplnej, potrebuje každý človek. Kto ostáva celkom sám, ten sa stáva bezdomovcom. Aj keď žije uprostred miliónového mesta, alebo svojím pôvodom prináleží k ešte početnejšiemu, napríklad národnému spoločenstvu. Bezdomovec časom ešte aj svoju vlasť stráca. A to „len“ preto, lebo stratil svoju rodinu a priateľov, svoje pracovisko s tým aj spolupracovníkov. Príslušnosť k domovu rodiny, ktorý je zo všetkých ľudských domovov najintímnejší je pre každého človeka školou a tým aj podmienkou jeho možnej, budúcej príslušnosti k širším spoločenstvám a k ich domovom. Je školou prosociálnosti predovšetkým svojimi hodnotami, ktorými celkom prirodzene motivuje správanie rodičov i detí. Podmienenosť domova pospolitosťou ľudí (napr. od rodiny až po národ) a pritom jeho jedinečnosť plne zodpovedá osobitosti každého človeka, ktorý svoj domov organizuje v spolupráci s druhými ľuďmi, ale zaujíma v ňom špecifické postavenie, plní svojské funkcie a preto ho potom aj svojsky vníma, hodnotí a interpretuje. Inými slovami: človekom sa nikto z nás nestal v prírode a v spoločnosti, ale tam, kde bol doma, čiže v prostredí, ktoré je dejiskom spoločenského života ľudí.

Domov je presvedčivým dokladom špecificky ľudského prostredia, v ktorom človek nielen „prebýva“, ale ktoré zhodnocuje a zvýznamňuje a ktorým je potom determinovaný, v ktorom tvorivo žije a v ktorom vďaka tejto tvorbe nachádza sám seba nielen medzi sebe blízkymi“ druhými“ ľuďmi, ale aj medzi vecami, udalosťami a javmi, ktoré svojou činnosťou zhodnotil a zvýznamnil. Je pravda, že všetci potrebujeme domov, ale každý človek pritom potrebuje práve ten svoj, ako životné prostredie osobnosti, ktorá je „per se una“, čiže v kresťanskom, európskom chápaní sama osebe jediná. Domov je jej svet, ktorý má svojskú hodnotovú a významovú podobu a preto je sídlom špecifickej motivácie a funkčnej autonómie konania osobnosti. Človek, ktorý si také prostredie nevytvoril, alebo ktorý ho stratil nielenže ohrozuje svoju identitu, ale rezignuje na svoju osobitosť. Niekedy sa jej dokonca takto sám zrieka.

Ale naše domovy sa v súčasnosti veľmi rýchlo menia vrátane domovov našich rodín. Tie napríklad bývajú dnes už len celkom výnimočne aj miestom pracovnej činnosti ľudí. Rodičia za prácou odchádzajú mimo domov rodiny a tak sa ich najnáročnejšia hodnototvorná činnosť už neodohráva pred očami detí a za ich účasti, ako kedysi. Domov rodiny sa potom stáva pre všetkých členov rodiny predovšetkým miestom odpočinku. Aj pre deti, ktoré sa vracajú zo školy. Vďaka tomu sa ale jeho výchovné možnosti zužujú, alebo prinajlepšom problematizujú. Pritom sa stráca aj niekdajšia transparentnosť domovov a samozrejmá osobitosť každého z nich. Domovy už „nerozvoniavajú" napríklad prácou niekdajších remeselníkov a roľníkov a strácajú aj sémantickú príťažlivosť. Medzi rastúcimi nárokmi na osobitosť, na individualitu mladého človeka a čoraz obmedzenejšími možnosťami dieťaťa osvojovať si túto osobitosť už v rodine tak vzniká nepriama úmernosť s dôsledkami, ktorých spoločným menovateľom je osobnostná nezrelosť a neistota mladých ľudí, vstupujúcich do života neskoršie ako kedysi, s kvalitnejším vzdelaním, ale s problematickou výchovou.

Inštitucionalizovaná a dnes už „tradičná" školská výchova, ktorá rodinu čoraz väčšmi doplňovala, sa vždy spoliehala predovšetkým na príkazy a zákazy, respektíve na autoritu, ktorá za nimi stála. Bez normatívnych imperatívov sa zavše, v kritických prípadoch naozaj nezaobídeme, ale potom už nejde ani tak o výchovu, ako skôr o represiu. Našťastie sa dnes už aj u nás postupne presadzuje taký program výchovy, v popredí ktorého „sú pozitívne hodnoty, nie príkazy a ešte menej zákazy" ([4], l0). Táto výchova nepodceňuje úlohu noriem ale nespolieha sa na všeobecné imperatívy, ktoré nielenže abstrahujú od zložitosti konkrétnych životných situácií a tým zjednodušujú ich hodnotovú problematiku, ale navyše postrádajú valenciu, príťažlivosť, ktorá je všetkým pozitívnym hodnotám vlastná. Aj vďaka imperatívom sa naopak často stáva príťažlivým skôr „zakázané ovocie".

Vo výchove sa naozaj nemôžeme spoliehať iba na rešpektovanie takej či onakej autority a na to, že sa jej „objekt" výchovy podrobí. Vychovávame predsa ľudí a tí by mali byť slobodní a aktívni a nie čomusi podrobení a pasívni. Tí druhí totiž ani nemôžu byť zodpovední za svoje konanie. Ale veď ani normy nemajú iba podobu imperatívov. Váross o nich uvažoval ako o konceptuálnych, čiže myslených hodnotách, ktoré síce jestvujú „iba" v našich predstavách, ale sú príťažlivé, zavše oveľa príťažlivejšie, ako reálne, „skutočné" hodnoty. Bodaj by nie, lebo to nie sú bežné a samozrejmé hodnoty, ale práve také, aké by mali byť. Čiže hodnoty maximálne žiadúce. L. Lencz o nich píše ako o víziách. „Víziou ETV (etickej výchovy, pozn. V. B.) z ktorej čerpá svoju účinnosť a silu, je vízia morálne zrelého človeka, ktorý sa vyznačuje komunikatívnosťou, kreativitou, zdravým sebavedomím a pozitívnym hodnotením druhých. Vie vyjadriť svoje city, je empatický a asertívny, predovšetkým však vie spolupracovať a je prosociálny, t. j. nestará sa len

o seba, ale aj o druhých. Túto víziu etická výchova prezentuje nie ako súbor abstraktných pravidiel a ideí, ale ich predkladá prostredníctvom modelov a vzorov, či už reálnych, alebo sprostredkovaných (v literatúre, filme...)“ ([4], 5).

Vízia, na rozdiel od abstraktného ideálu je celkom konkrétna, konceptuálna hodnota, ktorá sa vyznačuje vysokou valenciou a motivačnou účinnosťou; preto je schopná podnecovať aktivitu ľudí a orientovať človeka žiadúcim smerom aj bez príkazov a zákazov. Ale aj ako miera hodnôt je taká vízia natoľko konkrétna, že človeku umožňuje merať kvality konkrétnych funkcií oveľa účinnejšie a „presnejšie“, ako hociktorý abstraktný imperatív. „Výchova hodnotami „, ktorá je aj v škole tým potrebnejšia, čím väčšmi ju postráda súčasná rodina, preto nezaznáva normy; naopak prinavracia im ich najpodstatnejšie poslanie: byť meradlami kvality funkcií a tým otvárať ľuďom cestu k žiadúcim, potrebným hodnotám. Cestu, ktorú nikto nemusí imperatívne prikazovať, pretože sa po nej človeku motivovanému a orientovanému známymi hodnotami, doslova žiada ísť. Človek, ktorý sa takto orientovať nenaučil v rodine, kde môžu byť vzťahy vzájomnej spolupráce ľudí celkom bezprostredné a ich výsledky priam rukolapné, sa neskôr len obťažne včleňuje do širšej pospolitosti a do jej domovov. Napokon aj národ je tým väčšmi „osobnosťou človečenstva“, čím väčšmi je osobnosťou každý kto k nemu prináleží a čím osobitejší je potom svojimi funkciami taký národ v širšom, kontinentálnom či globálnom spoločenstve A byť osobnosťou znamená byť sám sebou medzi ostatnými, ktorí práve takú osobnosť potrebujú a rešpektujú ako partnera, spolupracovníka, spoluautora náročného ľudského diela.

To platí aj o situácii v škole, ktorá bude tým väčšmi druhým domovom detí, čím väčšmi budú žiaci subjektami výchovného procesu, ktorý moderuje vychovávateľ tak, aby vytváral podmienky pre ich maximálnu vzájomnú spoluprácu, v ktorej by si sami overovali funkčnosť hodnotových noriem. Núti nás k tomu aj skutočnosť, že za posledných sto rokov naše možnosti pretvárať tento svet neuveriteľne vzrástli Vďaka tomu sa ale normatívne princípy etiky, práva, estetiky, politiky atď., čiže všetky hodnotové normy dostávajú do pozície globálne platných pravidiel, ktoré si vynucujú rešpekt všetkých tvorcov nových reálií, pozemských, ktoré sú už vo svojej podstate spoločenské, ale v budúcnosti azda aj reálií kozmických. Sú však tieto normatívne princípy naozaj hodné takého rešpektu? Netreba ich dopracovať a domyslieť, keď v danej situácii tak rapídne vzrástla ich závažnosť a dôležitosť pre všetkých ľudí? Celkom prirodzene váhame a odkladáme nielen možné, riskantné riešenia, ale ukladáme si rezervy a moratória na bádanie a výskum aj v oblastiach, ktoré boli až doteraz morálke či politike vzdialené ako rané zore súmraku. Pritom osvietenci ešte považovali také moratóriá za jeden z najhorších prejavov stredovekého tmárstva.

Kým však nemáme istotu, k akým hodnotovým dôsledkom povedie naša stvoriteľská aktivita, musíme zastať a ukladať si rezervy. Súčasne s tým vzrastá tlak na „zvedečtenie" disciplín, zaoberajúcich sa normami a vôbec hodnotením či významovou interpretáciou skutočnosti. S mýtami ospevujúcimi dokonalosť prírody už v žiadnom prípade nevystačíme. „Fakty ekologickej a jadrovo – strategickej krízy prvýkrát dokladajú niečo také, ako je empiricky podmienená perspektíva ľudstva pre eticky relevantnú konštrukciu dejín" ([5], 256). Samozrejme už len dejín budúcich, ktoré musia byť nielen eticky, ale všeobecne hodnotovo relevantné globálnym potrebám celého človečenstva i kohokoľvek z ľudí.. Nemôžu byť iné, ak chce ľudstvo prežiť. A musia byť práve také, aby ľudia mohli byť doma v tomto jednom a jedinom, na prírodu a spoločnosť čoraz ťažšie deliteľnom svete. A práve pri riešení problémov tohto sveta ako domova ľudí by mala pomáhať axiológia, lebo hodnoty sú spoločným menovateľom prírodného aj spoločenského jestvovania našich domovov.

Žiaľ sám termín hodnota funguje zatiaľ skôr ako súhrnný pojem, než ako filozofická kategória. V bežných výpovediach sa zavše používa ako synonymum významu, inokedy zastupuje normu, nehovoriac ani o tom, že hodnotu väčšinou pripisujeme materiálnym, alebo ideálnym objektom. Pochvaľujeme si, že to či ono „má hodnotu", ale pritom sa pokojne pýtame „aké máte hodnoty?" a očakávame, že dotazovaný nám prezradí niečo o zásadách, ktoré uznáva a ktorými sa v živote riadi. Takto si však nepočíname celkom bezdôvodne; každá norma je predsa konceptuálnou hodnotou, alebo taký koncept aspoň predpokladá. Napokon bezdôvodné nie je ani stotožňovanie hodnôt s vlastnosťami javov, najmä, keď sú s týmito vlastnosťami očividne späté. A to isté platí o významoch, o ktorých ale budem v súvislosti s hodnotami ešte hovoriť. Ďalšou príčinou problematickosti pojmu „hodnota" je historicky konštituovaný spôsob diferenciácie hodnôt. Inak sa „správa" hodnota úžitková, inak estetická, či dokonca etická, politická alebo právna hodnota. Najmä pre právnikov, ekonómov, estetikov či etikov nie je jednoduché abstrahovať od osobitostí takto vymedzených druhov hodnôt; ktorými sa títo vedci zapodievali dávno pred vznikom axiológie. Dodajme ale hneď, že si počínali produktívne a axiológia im za všeličo vďačí.

Novokantovci bádenskej školy, ktorí sú právom považovaní za zakladateľov modernej axiológie, sú známi svojím krédom „hodnoty nejestvujú, ale platia". V XIX storočí im iné riešenie ani neostávalo. V XX. storočí však už bolo filozofické myslenie v inej situácii a tak mohol napríklad Whitehead napriek všetkým, naďalej jestvujúcim, ba panujúcim predsudkom napísať, že „pri výklade udalosti ako čohosi, čo je nanajvýš konkrétne, skutočné, nemožno obísť prvok hodnoty, byť hodnotným, mať hodnotu, byť sebe cieľom, byť niečím pre seba. „„Hodnota"„ je slovo, ktoré používam na označenie vnútornej reality udalosti" ([6], l59). Vo svojej organizmickej filozofii vycháa-

dzal totiž z poznania, že každá vec, každá entita, čiže zďaleka nie len živé tvory, jestvuje vďaka tomu, čím sa pre ňu stávajú iné veci, iné materiálne či duchovné entity a vďaka tomu, čím sa taká vec stáva pre ne.

Niet pochýb o tom, že každá entita je „niečím" iba vo vzťahoch a že práve to, čím je pre iné entity prezrádza jej podstatu, podľa Whiteheada „hodnotu." V zásade je potom jedno, či je daná entita niečím pre človeka, alebo niečím pre čokoľvek. Až na jednu „maličkosť" – to čím je vec pre čokoľvek si uvedomuje opäť len človek. Všetky živé tvory síce bežne preferujú celkom určité dianie pred iným, tak ako to vyžaduje nielen ich genetický kód, ale aj nadobudnutá skúsenosť, pravda v rozsahu, ktorý je pre každý živočíšny druh inak limitovaný. Toto správanie však nie je podmienené hodnotením a tobôž cieľavedomou tvorbou nových, hodnotových situácií, prekračujúcich všetky jestvujúce prírodné limity.

Ale Whiteheadove chápanie hodnoty ako vnútornej reality toho, čo sa deje, je veľmi blízke bežnému, hovorovému spôsobu používania termínu „hodnota". O všetkých veciach, ktoré sú pre nás dôležité uvažujeme predsa ako o „hodnotách". Takto píšeme a rečníme o „hodnotách prírody", takto diferencujeme materiálne a duchovné „hodnoty", takto prisudzujeme „hodnotu" nielen výrobkom a vôbec výtvorom človeka, jemu samému ako ich tvorcovi, ale aj chorobám, požiarom, záplavám a iným živelným pohromám, rovnako ako vedeckým dielam, alebo nedeľňajším kázniam v kostole, nehovoriac o „hodnotách" rôznych symbolov, ikon a indexov, vrátane našich vlastných výrokov. Veď slovo môže byť múdre, krásne, vzácne a kto vie aké ešte. Ak je vyslovené v pravý čas, môže byť dokonca životne dôležité. Tradícia, ktorá prisudzuje hodnoty veciam, ktoré sa stávajú" niečím pre niečo, alebo pre niekoho" je naozaj veľmi silná a vnucuje nám otázku či je hodnotou naozaj čokoľvek pre čokoľvek alebo iba pre človeka? Sú hodnoty vlastné napríklad aj prírode bez človeka a mimo človeka?

„Tranzitívnosť vecí", to že sa vzájomne ovplyvňujú je naozaj neodškriepiteľný fakt, o ktorom Whitehead právom tvrdí, že prináleží všetkému jestvujúcemu. Ale napríklad z toho, že kyselina leptá kov ešte nevyplýva, že kyselina má pre kov, či sama pre seba takú či onakú hodnotu; tú môže mať iba pre človeka, ktorý jej vlastnosti cieľavedome využíva pri tvarovaní kovových predmetov do žiadúcej podoby. To znamená, že celkom určitú, oceňovanú hodnotu nadobúda kyselina až ako pracovný nástroj, čiže vďaka človeku a pre človeka. „Byť hodnotným", znamená predovšetkým zaujímať celkom určitú pozíciu v sieti vzťahov, ktoré generujú ľudia svojou činnosťou, ktorá ešte aj prírodné javy robí súčasťou poriadku, zodpovedajúceho ľudským potrebám a umožňujúceho historicky optimálny spôsob existencie ľudí. Iba človek si však uvedomuje schopnosť čohokoľvek byť čímsi pre seba aj pre iné udalosti ako funkciu, ktorú klasifikuje, meria a oceňuje v hodnotení, čiže identifikuje ju ako hodnotu. Iba človek poznáva a hodnotí, iba

on sa pohybuje vo svete hodnôt (meraných funkcií) a čo je istotne najdôležitejšie: iba on aj cieľavedome tvorí situácie, v ktorých sa to či ono stáva funkčným a preto aj hodnotným.

„Ľudská prax je križovatkou axiologických potrieb a axiologicky významových funkcií, určených na ich ukájanie, alebo splňanie, pravdaže križovatkou viacvrstvovou, pretože takmer v každom individuálnom hodnotiacom vzťahu sa spoluzúčastňujú aj momenty spoločenské, čím dochádza k dialektickému protirečeniu medzi potrebami a funkciami, normami a hodnotami rozličnej proveniencie, úrovne a stupňa adekvátnosti“ ([7], 225). To už citujem klasika našej, slovenskej axiológie, Mariana Várossa, ktorý z tohto poznania vyvodzoval záver, že „hodnotu treba vidieť a prijímať vo vzťahových štruktúrach, v akých v ľudskej praxi skutočne existuje.“ ([7], 221). Preto hodnotu definoval ako kvalitu funkcie, meranú (zisťovanú) adekvátnou normou. (Pozri: [7], 224).

S takým záverom by mohli súhlasiť aj novokantovci, ktorí si uvedomovali, že sama platnosť hodnôt je problematická, najmä vďaka ich možnej jedinečnosti. „Kultúrnu hodnotu buď všetci fakticky uznávajú, alebo jej platnosť a tým aj viac ako čisto individuálny význam objektov, v ktorých spočíva, postuluje aspoň jeden kultúrny človek“ ([8], 544). Kto však zodpovedne posúdi jeho kultúrnosť? A iba táto platnosť by mala byť príčinou nepopierateľnej záväznosti našich hodnotení a súčasne aj vysvetlením ich neredukovateľnej premenlivosti a diferencovanosti. Váross, ktorého definícia tento problém rieši, skromne dodával, že je to definícia iba pracovná. Ale po pol storočí práce s ňou je možné potvrdiť, že je mimoriadne produktívna. Ak považujeme za hodnotu až výsledok hodnotenia, prináležia hodnoty iba svetu ľudí, hoci funkčné závislosti sú celkom bežné aj v prírode. Predmetom hodnotenia je funkcia, ktorú udalosť (vec, myšlienka, poznatok, človek, nerast i rastlina ...) nadobúda v spoločenskej praxi vďaka svojej pozícii (situácii) predmetu, podmienky, okolnosti alebo dokonca nástroja, prostriedku tejto ustavične sa meniacej praxe. To nás núti zapodievať sa hodnotiacim procesom a pokúsiť sa pomenovať nielen jeho predmet, ale aj jednotlivé fázy diania v ktorom sa ešte pred hodnotením jeho predmet stáva funkčným a tým aj hodnotovo relevantným.

Bezprostredným predmetom hodnotenia je kvalita funkcie, čiže kvalita vzájomnej závislosti premenných veličín. V najjednoduchšom prípade ide iba o dve veličiny: prvou z nich je konajúci človek, druhou objekt, ktorý je v tomto konaní funkčný ako jeho predmet, nástroj, okolnosť atď. Vďaka tomu hodnotové funkcie závisia takmer vždy (v prípade úžitkovej hodnoty viac a bezprostredne, inokedy iba sprostredkovane) od vlastností hodnotenej udalosti, a my vždy hodnotíme túto udalosť v súvislostiach, v ktorých sú jej vlastnosti určitým spôsobom funkčné, čiže oceňujeme tak, čím sa udalosť v týchto súvislostiach stáva a zvyčajne aj domýšľame, čím by ešte mohla či

mala byť. Najmä to posledné nás zvykne zaujímať zo všetkého najviac, lebo to čo už jestvuje považujeme časom za samozrejmé, ale to, čo by ešte len malo byť nás vzrušuje, motivuje, aktivizuje ako cieľ našej činnosti.

Ako vidno, hodnota závisí aj od vlastností objektu, ktorý sa stal premennou veličinou funkčného vzťahu. Ale tieto vlastnosti sa zhodnocujú a stávajú sa predmetmi hodnotenia vždy až v súvislostiach celkom konkrétneho, aktuálneho spoločenského diania, ľudských činností, ktoré sú pôvodcami hodnotových funkcií aj v prípade prírodných javov. Takto sa nerast stáva surovinou, dážď požehnaním či skazou, zamrznutá kaluža klziskom pre deti. Tieto súvislosti sa svojho času pokúsil znázorniť americký behaviorista – pragmatik Charles Morris svojím modelom hodnotového poľa.

Samotná predstava hodnotového poľa je produktívna už len tým, že sa radikálne rozchádza so vžitými názormi na hodnotu ako na produkt izolovaného jednoznačného vzťahu. Taká nikdy nie je ani hodnota diela, ktoré človek vytvára zámerne. Aj to nadobúda svoj hodnotový status až v poli činností, do ktorých svojím vznikom vstupuje. Neraz je to hodnota, ktorá prekvapí aj samotného jej „autora", nech už je to výrobca, alebo konzument, umelec, alebo divák. Napokon hodnotové dôsledky nášho konania prinášajú každodenné, príjemné aj nepríjemné prekvapenia každému kto koná, ale tie druhé istotne väčšmi tomu, kto hlivie. Hodnotové pole je synergetické, stav každého prvku a jeho funkcie sú iba momentom pohybu celého systému a pohyb jednotlivých prvkov ovplyvňuje celý systém. Je to sieť vzťahov, v ktorej každý uzlový bod, každá hodnota súvisí so všetkými ostatnými. Vďaka predstave takého hodnotového poľa si ľahšie uvedomujeme, že do predmetu hodnotenia nevstupuje žiadny materiálny či ideálny objekt sám osebe, ale vždy len svojou pozíciou v sieti funkčných vzťahov, generovaných predovšetkým ľudskou činnosťou, ale aj ostatným, napríklad prírodným dianím, ktoré ju ovplyvňuje.

Novokantovci sa však nemýlili, keď usúdili, že až hodnotením pripisujeme jeho predmetu etickú, úžitkovú, či akúkoľvek inú hodnotu. Každým hodnotovým súdom predsa takto špecifikujeme niektorú stránku funkčnosti javu ktorý nás zaujíma a pomenúvame jej aktuálnu podobu v zhode s panujúcou tradíciou. Niekedy môže už len takéto objasnenie, (klarifikácia) hodnotovej funkcie viesť k jej zdôrazneniu a posilneniu. Norma ako nástroj hodnotenia však len odhaľuje kvalitu ňou posudzovanej funkcie. Sama nemôže nič urobiť jej nositeľom. Pre identifikovaného nositeľa hodnotovej funkcie však mali novokantovci pojem „statok". Aj nám tento pojem pomôže aspoň pracovne, hoci v budúcnosti možno axiológia pomenuje tento status inak, výstižnejšie. A možno bude aj pojmovo diferencovať jeho varianty. Zatiaľ však aj Krátky slovník slovenského jazyka statok definuje ako „existenčný prostriedok, schopný uspokojovať ľudskú potrebu" ([1], 421). Pojem „statok" takto okrem vlastností objektu, ktorý sa statkom stáva, zohľadňuje aj

jeho pozíciu v hodnotovom poli ľudských činností, čiže to, čo ho statkom robí. To je zjavné aj v angličtine, kde „the Estate" znamená nielen majetok, ale aj stav, pomery, hodnosť. Nemčina zasa pozná „Kulturgütter" alebo „Verbrauchsgütter", čiže statky v množnom čísle, čím opäť naznačuje ich vzájomnú spojitosť a situačnú podmienenosť.

Môžeme preto bez obáv prijať pracovnú definíciu: statky sú objekty (veci, činy, udalosti, javy, poznatky atď.), ktorým sme pripísali hodnotu. Nielen ekonomickú, ale napríklad aj etickú, environmentálnu, vedeckú, ktorúkoľvek zo známych špecifických hodnôt. Alebo aj takú, ktorú nevieme špecifikovať, buď preto, lebo nám chýbajú potrebné normy, alebo preto, že je celkom jedinečná. Ale „bez hľadiska zameraného na hodnoty, a takto odlišujúceho *statky od skutočností,* ktoré nie sú *späté s hodnotami,* nemožno nájsť ostrú hranicu medzi prírodou a kultúrou" ([8], 547). Preto statky okrem iného aj označujeme, aby sme ich vedeli identifikovať ako dôležité javy, ktorým sme priznali hodnotu a aby sme túto ich hodnotu hocikedy opätovne vedeli a mohli prežívať, využívať ju a tešiť sa z nej, ak ide o hodnotu pozitívnu, alebo sa jej naopak vyhýbať, ak nás odpudzuje, či dokonca ohrozuje. Treba však rátať s tým, že každá kultúra môže používať svojské znaky pre tie isté, alebo veľmi podobné hodnoty a takto konštituovať sémanticky diferencované statky.

Dynamika hodnotových premien statkov potom závisí nielen od situácie samotného statku, lebo ten mení svoju hodnotu aj vtedy, keď je jeho pozícia v hodnotovom poli relatívne stabilná, ale hodnotiaci subjekt akcentuje inú stránku jeho funkcií, alebo uvádza tieto funkcie do vzťahov k novým, aktuálnym premenným veličinám, ktoré svojou praktickou činnosťou ustavične generuje. Hodnotové premeny statkov však majú aj výraznú časovú dimenziu. U nás napríklad literárny vedec Mikuláš Bakoš rozlišoval historickú, vývinovú a aktuálnu hodnotu literárneho diela, ktoré je statkom svojho druhu (Pozri: [9]). Prvá z týchto hodnôt prináleží dielu v priestore a v čase jeho vzniku, druhá sa týka jeho funkcie v ďalšom vývoji literatúry, tretia je výsledkom jeho aktuálnej recepcie a hodnotenia. Je známe, že čítanie literárneho diela nie je iba dekódovaním textu, ale zložitým procesom, ktorý Roman Ingarden nazval konkretizáciou (Pozri: [10]). Týmto procesom čitateľ zaraďuje literárne dielo medzi jemu blízke i vzdialenejšie statky, do kontextu hodnotových polí a do systému činností, ktorými je ich existencia podmienená. Preto aktuálna funkcia literárneho diela nezávisí iba od činnosti izolovaného recipienta, ale podmieňuje ju svojou aktivitou celé spoločenstvo. A to nielen špecifickými, literárnymi aktivitami, ale aj celkom nešpecifickými činnosťami. Napríklad motiváciou a uspokojovaním nových umeleckých potrieb, dnes aj masovým šírením nenáročnej, esteticky funkčnej filmovej a televíznej produkcie, ale aj celkovou zmenou spôsobu života potenciálnych čitateľov.

Vo svete neredukovateľne premenlivých hodnotových javov sa však ešte častejšie ako so statkami stretávame s hodnotovo funkčnými javmi ktoré pútajú našu pozornosť, hoci nie sú statkami. Bežne o nich hovoríme ako o hodnotách, ale tým protirečíme Várossovej definícii. Ak je hodnota kvalitou funkcie, meranej normou, tak potom ju nemožno stotožňovať so žiadnym javom, aj keď je nositeľom hodnoteného funkčného vzťahu. A navyše z tejto definície vyplýva, že hodnotou sa stáva iba kvalita takej funkcie, ktorá je predmetom našich aktuálnych potrieb, alebo ktorá by sa takým predmetom mala či mohla stať. Ale čo s hodnotovo relevantným javom, ktorý ešte nenadobudol aktuálnu hodnotovú funkciu, alebo ju zmenil? Ide teda o možného nositeľa hodnotovej funkcie, resp. o pozíciu ktorú zaujal, alebo ktorú môže nadobudnúť v našej praxi. To je pozícia, ktorá je predpokladom toho, aby sa to či ono stalo statkom; pozícia, ktorá je podmienkou funkčnosti daného objektu (udalosti) a tým aj jeho hodnoty. Zatiaľ nemáme ustálený termín, pomenovanie pre takú pozíciu, prípadne pre jej vecného nositeľa. V nemčine však jestvuje podstatné meno „Wertgegenstand", ktoré sa do slovenčiny zvyčajne prekladá ako cenná vec, alebo ako hodnotný, hodnotový predmet a prídavné meno „Wertgegenständlichkeit", prekladané do slovenčiny ako hodnotová predmetnosť, prípadne hodnotovosť.[1]

Nemecká „hodnotovosť" sa ponúka ako vhodné pomenovanie hodnotovej relevancie objektov, ktoré sú vďaka svojej pozícii v spoločenskej praxi potenciálnymi, alebo už aj aktuálnymi nositeľmi pozitívnych hodnotových funkcií, ale pritom ešte nie sú, alebo už nie sú statkami, resp. nikto ich za statky nepovažuje. Každý statok je „Wertgegenstand", čiže hodnotový, (hodnotný) predmet, ale iba niektoré z takýchto predmetov sa stávajú statkami. Hodnotovosť objektu či udalosti je predpokladom jej funkcie, ale práve preto nie je ešte diferencovaná podľa kvality tejto funkcie. Čiže nie je úžitková, estetická, etická alebo ekologická; takou môže byť až hodnota, zodpovedajúca použitej adekvátnej norme, prípadne statok. Axiológia toto pojmoslovie v budúcnosti istotne upresní a ďalej rozvinie, ale aj v tejto podobe nám už umožňuje hlbšie pochopiť relatívnosť pritom však závažnosť a záväznosť kvalít, ktoré nazývame hodnotami a odlíšiť tieto kvality od ich nositeľov. A v neposlednom rade si uvedomiť nielen špecifickosť hodnôt a vý-

[1] V XX. storočí sa stretávame so zvýšenou frekvenciou týchto pojmov v slovenčine, spôsobenou najmä prekladmi Marxovho „Kapitálu", ktoré však zvyčajne nerešpektovali axiologické pojmoslovie, ktoré jeho autor používal. V hodnotovom bytí (Wertsein) totiž rozlišoval hodnotovú predmetnosť, resp. hodnotovosť (Wertgegenständlichkeit), ktorá je vďaka svojej funkcii vecným predmetom našich potrieb, ďalej hodnotu (Wert) ktorú podobne ako Váross považoval za výsledok hodnotenia a napokon vec, ktorá je produktom našej hodnototvornej činnosti (Wertding). Pomocou týchto pojmov Marx mapoval zložité jestvovanie hodnôt; ich redukciou či dokonca odstránením bol „Kapitál" zbavený podstatnej časti svojho filozofického obsahu, čo zjavne vyhovovalo predstaviteľom folklorizovaného marxizmu v Rusku (kde všetky štyri pojmy prekladali ako „stoimosť" čiže „cena"), ale aj u nás.

znamov, ale aj ich každodennú spätosť. Veď čokoľvek nadobúda v praxi hodnotovosť nielen vďaka funkciám celkom praktickým, ale zavše aj vtedy, keď sa jav stáva znakom, čiže nositeľom významu.

Vzťah hodnoty a významu je však jedným z najzložitejších problémov axiológie a semiotiky. Obidva pojmy sa v každodenných výpovediach používajú ako synonymá a v axiologických úvahách sa dokonca stretávame s pokusmi definovať hodnotu ako akýsi špecifický význam. Znakom, čiže nositeľom významu sa však môže stať čokoľvek pre kohokoľvek. Dokonca aj pre jedného jediného človeka, ktorý niečomu pripísal význam a tak" stvoril" znak. Zjednodušene platí, že význam veci pripisujeme a tým ju robíme znakom, zatiaľ čo hodnoty vec nadobúda vďaka miestu, ktoré zaujíma v našej praktickej činnosti. Typickým príkladom môžu byť úžitkové hodnoty, od ktorých sme zavše celkom a neodvolateľne závislí. Také hodnoty nám často celkom splývajú s vlastnosťami vecí. Ale rovnako naliehavo ako chlieb potrebujeme napríklad lásku, alebo aspoň porozumenie. Nič z toho si však nemôžeme zadovážiť iba v našom vedomí a iba aktom tohto vedomia; v prípade hodnôt máme vždy do činenia so zložitou situáciou, ktorú môžeme ovplyvniť iba praktickým konaním.

Ale aj znaky patria k samotnej podstate ľudského sveta, tak isto ako jeho hodnoty. Sú jeho súčasťou, lebo hoci sú „o skutočnosti", sú samy celkom skutočné, reálne, priam hmatateľné alebo počuteľné a viditeľné a prepožičiavajú tieto svoje vlastnosti aj takým javom, ktoré ich postrádajú, tak ako napríklad javy duchovnej kultúry. Preto znaky ľudský svet nielen označujú a zvýznamňujú, ale obohacujú ho o nový, celkom ľudský rozmer. A keďže ako nositelia myšlienky predchádzajú ľudským činom, keďže umožňujú komunikáciu medzi ľuďmi, bez ktorej je ľudský život nemožný, keďže sa nimi orientujeme, signujeme svoj domov, nachádzame s ich pomocou krásu, prejavujeme lásku a poľudšťujeme nimi ešte aj odvrátenú tvár nášho života, majú znaky blízko k hodnotám, ktoré označujú, zastupujú, sprítomňujú, a ktorých ponuku ustavične rozmnožujú. Nečudo, že s nimi zavše takmer splývajú. „Čím väčšmi sa rozvíja ľudská symbolická činnosť, tým väčšmi, zdá sa, ustupuje do pozadia fyzická skutočnosť. Namiesto toho, aby sa človek zaoberal vecami ako takými, vedie v istom zmysle rozhovor sám so sebou. Človek sa do takej miery zaplietol do jazykových foriem, do umeleckých obrazov, mýtických symbolov alebo náboženských rituálov, že nič nedokáže vidieť, alebo poznať, ak to nie je sprostredkované týmto umelým médiom" ([11], 78). Poznanie, ku ktorému Cassirer dospel v prvej polovici dvadsiateho storočia sa už na konci toho istého storočia stalo splneným proroctvom, ale život pritom naďalej čoraz rýchlejšie napreduje práve týmto smerom. Teraz už aj s pomocou technických médií, ktoré produkujú a distribuujú virtuálnu realitu „až do domu"; na prelome storočí už dokonca aj takú, akú si každý sám vyberie, napr. na stránkach Internetu.

Znak robí skutočným aj to, čo nie je rukolapné, ba dokonca aj to, čo vôbec nemá svoju vlastnú telesnosť, tak, ako ju nemá ani myšlienka. Znak sa preto môže stať nositeľom hodnoty až štvorakým spôsobom: Môžeme ho hodnotiť podľa toho, „čo označuje", podľa toho, „čo jeho výpoveď znamená", podľa jeho funkčnosti potom oceniť „ako označuje" a napokon môžeme hodnotiť samotný znak ako dielo človeka, čiže to, „ako je urobený". Také sú v stručnosti štyri spôsoby zhodnocovania znaku, ku ktorému však dochádza predovšetkým vo výpovedi, čiže v procese praktického používania znaku. V tomto procese sa znak stáva predmetom aktuálneho hodnotenia, v ktorom posudzujeme kvalitu jeho funkcií, pričom sa naznačené štyri hľadiská vždy kombinujú a zavše aj prelínajú či dokonca splývajú. Praktické posudzovanie kvality funkcií znakov býva preto synkretické, závislé predovšetkým od povahy samotnej výpovede v ktorej znak funguje a ktorú umožňuje. Význam znaku sa vďaka tomu vo výpovedi obohacuje o hodnotu označovaného, prelína sa s hodnotou samotného znaku a navyše je kvalita týchto jeho funkcií oceňovaná užívateľom znaku podľa kritérií, ktoré zodpovedajú jeho skúsenosti, jeho potrebám a záujmom. Preto dochádza tak často k zámene hodnoty a významu, či dokonca k ich stotožňovaniu.[2]

To nás núti rozlišovať nielen hodnotu a význam, ale okrem toho aj

A) Hodnoty vecné, ktoré sú výsledkom merania kvality praktických funkcií hodnotovosti ich nositeľov,

B) Hodnoty významové, ktoré sú výsledkom oceňovania kvality semiotických, významových funkcií.

Jeden a ten istý objekt pritom môže byť nositeľom vecnej i významovej funkcie; napríklad ako pracovný nástroj a súčasne ako znak profesie, remesla, odbornosti a pod. To platí napríklad o obrúčke, ktorá za svoju vecnú hodnotu vďačí drahému kovu, resp. spôsobu akým sa využívajú jeho vlastnosti, a za svoju významovú hodnotu manželskému stavu, ktorý označuje. Aj keď pritom nepochybujeme o dôležitosti významových hodnôt (hodnôt znakov), s ktorými sa stretávame nielen v komunikačnom procese, musíme rešpektovať osobitosti vecných hodnôt ako bytostných podmienok našej spoločenskej existencie. Ich rozlišovanie je dôležité najmä preto, lebo význa-

[2] Ch. Morris, ktorému vďačí semiotika za svoje pomenovanie, (semeion = grécky znak) sa preslávil predovšetkým dielom: Signs, language and behavior (Znaky, jazyk a správanie), ktoré vydal v New Yorku, roku l946. O tom, že neskôr napísal aj dôležitú knižku o hodnotách, ktorú sme už citovali, vedel u nás málokto. Ale práve Morris už pri písaní svojho" klasického „diela upozorňoval na blízkosť hodnoty a významu a hľadal pre „význam" iný termín, ktorý by nedovolil považovať obidva pojmy za synonymá. „Význam značí každú a všetky fázy znakového procesu ... a často rovnako pripomína duševný a zhodnocovací proces; je preto žiadúce pre semiotiku oprostiť sa od tohto termínu a zaviesť špeciálne termíny pre rôzne faktory, ktoré „význam" opomína rozlišovať ([12], 19). Bolo však už neskoro meniť zaužívané pojmoslovie. A tak býva dodnes význam stotožňovaný s hodnotou, alebo sa hodnota považuje za akýsi zvláštny prípad významu.

mové hodnoty sú oveľa premenlivejšie a diferencovanejšie ako hodnoty vecné a „platia“ často iba pre niekoľkých ľudí, či dokonca iba pre jedného jediného človeka. Tým sa vysvetľuje aj jedinečná platnosť niektorých hodnôt, ktorá robila novokantovcom problémy. S niečím podobným sa medzi vecnými hodnotami stretávame len zriedkavo.

Aj takto, hoci nepriamo sa potvrdzuje, že axiológia prináleží k vedám o človeku a môže pozitívne vplývať nielen na tradičné „kultúrne vedy“, od etiky až po ekonómiu, ale môže a mala by byť podnetná aj pre filozofickú antropológiu a všetky vedy o spoločnosti. Ekologické, environmentálne problémy súčasného sveta napokon upozorňujú aj na relevanciu axiológie k vedám, donedávna ešte považovaným za výlučne „prírodné“. Je to prirodzený dôsledok rastúceho a neraz zničujúceho vplyvu ľudí na hodnoty prostredia v ktorom žijú.

Človek je premennou veličinou funkčného vzťahu, v ktorom čokoľvek môže nadobudnúť status „hodnotovosti“, čiže nositeľa celkom určitej funkcie práve vo vzťahu k nemu. Kvalitu tejto funkcie však potom hodnotí opäť len človek zainteresovaný „telom aj dušou“ na existencii takej, či podobnej funkcie. Nie subjekt abstrahujúci od svojej bytostnej podstaty, ale jedinečná ľudská bytosť so všetkým, čo k nej patrí; aj so svojimi potrebami a záujmami, s osobitou skúsenosťou, pochádzajúcou z minulosti, ale aj so špecifickou zameranosťou na vlastnú budúcnosť Je to osobnosť, rešpektujúca celkom určité normy správania i hodnotenia a preto uplatňujúca tieto normy pri konkrétnom oceňovaní hociktorej z kvalít predmetov, prostriedkov i produktov vlastnej činnosti, tak isto ako pri hodnotení okolností, ktoré túto činnosť limitujú, či dokonca znemožňujú. Táto spätosť človeka so svetom v ktorom jestvuje nie je iba akademickým problémom. V každodennom živote nám čoraz hrozivejšie udalosti, nielen vojenské či politické, ekologické alebo ekonomické pripomínajú, že medzi konaním a hodnotením navyše jestvuje priama úmernosť: „Čím väčšmi sa bude človek vymaňovať zo živelnosti svojho vlastného vývoja, tým väčšiu váhu budú mať jeho hodnotové súdy a tým väčší význam budú hodnotové miery hrať v jeho vlastnom živote. Napokon celý osud a výsledné riešenie existencie ľudstva a tým aj existencie skutočnosti vôbec, nebude závisieť od ničoho viac, ako od hodnotového súdu, ktorý ľudstvo o svojej existencii a o celej skutočnosti vynesie“ ([13], 220).

Ešte prednedávnom zneli podobné tvrdenia hrdo a optimisticky – na počiatku tretieho tisícročia však už čítame citované slová predovšetkým ako nástojčivé varovanie a výzvu. Nemôžeme na ňu reagovať inak, ako znásobením nášho úsilia o klarifikáciu hodnotových vzťahov a orientácií.

LITERATÚRA

[1] *Krátky slovník slovenského jazyka*. Bratislava 1987.
[2] LEVINAS, E.: *Totalita a nekonečnosť*. Praha l997.
[3] ALLPORT, G. W.: *Osobnosť, jej psychologická interpretácia*. New York l937.
[4] LENCZ, L.: *Etická výchova pre cirkevné školy*, l. časť. Bratislava 1997.
[5] APEL, K. O.: *Situácia človeka ako etický problém*. In.: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava l991.
[6] WHITEHEAD, A. N.: *Veda a moderný svet*. Bratislava l967.
[7] VÁROSS, M.: *Estetično, umenie a človek*. Bratislava l969.
[8] RICKERT, H.: *Kultúrna veda a prírodná veda*. In: *Antológia z diel filozofov*, VII. Bratislava l967.
[9] BAKOŠ, M.: *Problémy literárnej vedy včera a dnes*. Bratislava l964.
[10] INGARDEN, R.: *Formy poznávania literárneho diela*. In: *Slovo, význam, dielo* (zb.). Bratislava l972.
[11] CASSIRER, E.: *Esej o človeku*. Bratislava l977.
[12] MORRIS, Ch.: *Signs, language and behavior*. New York l946.
[13] FISCHER, Z.: *Útecha z ontologie*. Praha 1967.

---

prof. PhDr. Vladimír Brožík, DrSc.

POZITÍVNA VIRTUALIZÁCIA AKO PODSTATA OPÄTOVANEJ LÁSKY ČIŽE SÚSRDEČNENIA (CON-COR-DANTIAE)

JOZEF PIAČEK, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

Pozitívna virtualizácia je aktualizácia (uskutočňovanie) kreatívnej potencie konkordancie, čo spočíva nielen v uvoľňovaní, ale aj v *rozširovaní* hodnototvorných síl (virtus) a nimi otvorených možných príbehov či histórií jej participantov. Pozitívna virtualizácia je uschopňovanie k účinnosti či ponematickosti pri pretváraní zla na dobro (a škaredého na krásno), robenie účinným (ponematickým) na základe obohacovania inherentnými silami alebo schopnosťami konať dobro (krásno); je to zakomponovávanie takej štruktúry do entít participujúcich na konkordancii, ktorá ich uschopňuje reagovať na nepredvídanú udalosť v prípade, že táto udalosť je nepriaznivá, tak, že ju pretvoria na niečo dobré, a v prípade, že je priaznivá, na niečo ešte priaznivejšie. Pozitívna virtualizácia je teda uschopňovanie súsrdečniacich entít robiť dobro (krásno) tvárou v tvár milovanej bytosti alebo milovanému spoločenstvu. Pozitívna virtualizácia prýšti zo stretu milujúcich sa odlišností[1], t. j. odlišností majúcich zo seba navzájom potešenie a vzájomne si prajúcich, žičiacich svoju inakosť, ako zakladanie možnosti pretvárať zlo na dobro (ošklivé na krásno) aj v (budúcich) nepredvídateľných situáciách. Bez pozitívnej virtualizácie niet konkordancie v zmysle synkriticizmu: pozitívna virtualizácia sa presadzuje ako ťažisko aktivity vo všetkých konkrétnych formách prejavu konkordancie čiže opätovanej lásky. V tejto súvislosti je veľmi dobre zrozumiteľný názor W. Wiecka, podľa ktorého láska zahrnuje aj schopnosť vnímať nové a cudzie veci na pozadí toho, čo dôverne poznáme, a pripustiť ich. Pozitívna virtualizácia navyše predpokladá skreatívnenie a zedukatívnenie tejto schopnosti.

Pozitívnou virtualizáciou sa ustaľuje tendencia dobra (krásna), otvára sa možnosť prelomenia sféry platnosti empirického zákona väčšieho stupňa automatizmu na strane zla (ošklivého) než na strane dobra (krásna). Podmienkou (alebo jednou z podmienok) možnosti prelomenia sféry platnosti zákona väčšieho stupňa automatizmu na strane zla než na strane dobra je to, že tento zákon nepredpisuje rovnakosť zvýšenia stupňa automatizmu. Tento zákon sa neuplatňuje rovnako vo všetkých typoch reality a vo všetkých fázach existencie toho ktorého typu reality. Existuje typ reality, ktorým je minimálne opätúvaná láska, súsrdečnenie čiže konkordancia, kde ustáva platnosť tohto zákona.

[1] Týmito odlišnosťami môžu byť muž a žena, rôzne kultúry, sociálne skupiny, sociálne vrstvy atď.

Spoločenstvo, v ktorom sa presadzuje pozitívna virtualizácia, je *otvorené*. Otvorenosť tohto spoločenstva je *daná* pozitívnou virtualizáciou ako konštituent tohto spoločenstva, a nie ako ideál, ku ktorému spoločenstvo smeruje alebo o dosiahnutie ktorého usiluje. Ideál je niečo, čo je *mimo*, je to kýžený zmysel, presnejšie *kýženosť zmyslu*, zmysel, ktorý má „ešte len nastať". V tomto smere je ideál vyprahnutý tieň pozitívnej virtualizácie, ktorá je účinná a konštitutívna *hic et nunc*, zatiaľ čo ideál je iba regulatívny. Pozitívna virtualizácia vlastne spoločenstvo (národ, cirkev, rodinu, politickú stranu atď.) ruší ako izolované a *de facto* nastoľuje nový typ tohto spoločenstva a nový typ expanzie jeho vlastností, t. j. bez toho, že by to bola misia, propaganda a pod. tak, ako sa s tým bolo možné stretávať doposiaľ. Pozitívna virtualizácia prerušuje replikovanie doterajšieho spôsobu pobytu človeka na svete a ustaľuje jeho inakosť. Pozitívna virtualizácia je *ustaľujúcno inakosti* ako toho, čo sa zakaždým odlišuje, ako toho, na čo si nikdy nemožno navyknúť, ako toho, v čom je vždy niečo nové, nejaká nová vlastnosť, jedinečná črta, nové svetlo, niečo, čo sa predtým nedalo rozoznať.

V pozitívnej virtualizácii *nastáva inakosť* ako čosi, čo sa nedá zachovať, zapamätať, čo nemožno skúmať ani pomenovať, čiže ako niečo *immemorabile* a *ineffabile*. Keď je tu inakosť uvoľnená k bytiu a uvedomovaniu, niet tu myšlienky, ktorá by sa k nej mohla priblížiť, *niet tu času*, v ktorom by sa dalo zaregistrovať jej nastanie alebo v ktorom by sa dala predvídať.[2] Inakosť uvoľňovaná k bytiu pozitívnou virtualizáciou je nepredvídateľná: v opačnom prípade, čiže v prípade predvídateľnosti „inakosti" by v skutočnosti nešlo o inakosť, ale o predvídaný stav druhého v niektorom z jeho modov, napr. ako cieľ, ktorý chceme dosiahnuť, správanie druhého podľa našich potrieb atď. A to naposledy uvedené je už vždy niečo *staré*, pretože sme o tom vopred vedeli.

S pozitívnou virtualizáciou pozoruhodne analogizuje *tantra* ako nielen nástroj pre rozšírenie obyčajného poľa vedomia a dosiahnutie supravedomia[3], ale aj ako nástroj na dosiahnutie koreňa bytia a doposiaľ neznámych schopností a možností človeka ([1], 99 a n.).

Rozvrh virtualizačných aktov má povahu ordo amoris. Ordo amoris je konkrétnym apriori pozitívnej virtualizácie, pretože v ňom nie je obsiahnuté iba *naše* mravné okolie a *náš* mravný osud, ale aj mravné okolie a mravný osud našich *blížnych*. Výhľad na tento virtualizačný aspekt Schelerovho ordo amoris podľa mojej mienky otvára Jan Patočka, keď upozorňuje na to, že „ordo amoris nie je u všetkých ľudí to isté!" ([2], 176).[4]

---

[2] *Najlepší* sú tí dobrí, ktorí o tom ani nevedia.

[3] Čo by bolo iba analógiou inscendencie.

[4] Podľa Patočku totiž „rozmanité ethos rodín, národov, kmeňov, kultúrnych okruhov súvisí s tým, že ordo amoris spoločností a jednotlicov je rôzny. Nielenže máva pôvodná láska, odhaľujúca hodnoty, rôzny dohľad, rozmanitú šírku svojho pohľadu, ale aj preto, lebo môže

Pozitívnou virtualizáciou sa utvára *autoterapeutické spoločenstvo*[5], čiže spoločenstvo bez očakávania pomoci zvonku, v ktorom si participanti konkordancie dobrovoľne a spontánne čiže bez vonkajšieho programovania alebo organizovania pomáhajú v eventuálnych krízových situáciách vyvolaných z akýchkoľvek príčin a odstraňujú ich negatívne dopady či už na psychiku alebo somatiku participujúcich. Pozitívna virtualizácia však nečaká na situáciu nemožnosti dočkať sa pomoci zvonka, ako by tomu bolo v prípade nechcenej separácie spoločenstva v dôsledku katastrofy. Pozitívna virtualizácia pôsobí nezávisle od toho, či je spoločenstvo participantov konkordancie izolované alebo nie alebo či je izolované dobrovoľne alebo nedobrovoľne, pretože pozitívna virtualizácia je podstatou konkordancie a jej pôsobenie nastáva súčasne, zarovno s konkordanciou. Z tohto vyplýva, že pomáhať sa netreba *usilovať*, pretože pomoc prichádza automaticky s konkordanciou, úsilím pomoc iba odďaľujeme. Láska je *výkonom* pomoci a pomoc je výkonom lásky (aj keby sme osobne „pocit lásky" nemali). Dianie konkordancie konštituuje a inštituuje schopnosť pomáhať v celej šírke foriem pomoci, odstraňuje triešť špecializácie pomoci, do ktorého vyústil vývin základných foriem pomáhania v európskej civilizácii. Odstraňuje túto triešť *hic et nunc*. Treba si uvedomiť, že ak konkordancia začína, nezačína v nejakom abstraktnom priestore mimo doterajších (roztrieštených) foriem pomoci človeka človeku, ale uprostred tejto triešti, jej *synkritizáciou*, čiže jej pretváraním na *to holon*, na čosi nielen ucelené a úplné, ale aj dôležité. V spoločenstve participantov konkordancie význam slova *obetiplné* – ak by sa toto slovo vôbec použilo – nemá ani v najmenšom príchuť nepríjemnosti, ale naopak, príchuť čohosi vyvolá-

existovať podstatné pokazenie tohto pohľadu, ‚neporiadok srdca', perverzia normálneho ordo, a ďalej pretože existujú hodnoty čisto osobné, pretože existuje naša najvlastnejšia osobná podstata, poslanie a určenie, ktoré je len a len moje, ktoré je v poslednej, ideálnej podstate vecí určené iba pre každého z nás a ktoré nemôže byť nikým iným ani objavené, ani realizované…' ([2], 176).

[5] Osobitnú pozornosť by si zaslúžila synkritizácia doterajších techník práce s terapeutickými komunitami s ohľadom na „návratnosť" pacientov späť do liečebných zariadení. Synkritizácia týchto techník pretvára terapeutickú komunitu na autoterapeutickú komunitu a väzbu vyliečeného pacienta na liečebnú ustanovizeň mení zo závislosti alebo lipnutia na rozšírenie autoterapeutickosti za hranice liečebného ústavu. Nahradzovanie jednej závislosti druhou synkritizácia mení na nahradzovanie závislosti nezávislosťou. Naznačené je podotázkou celého komplexu otázok spojených so *synkritizáciou medicíny*, v ktorej ide nielen o nereduktívne usúvzťažňovanie európskej, indickej, čínskej atď. medicíny, ale aj o nereduktívne usúvzťažňovanie špecializovaných terapeutických postupov v rámci medicíny tej ktorej kultúrnej tradície, a to tak v diachronických, ako aj synchronických súvislostiach. *Synkritická medicína* (*medicina syncritica*) nie je ani „odstránením", ani „prekonaním" doterajšej medicíny, ale výsledok synkritizácie čiže cieľavedomého nereduktívneho usúvzťažnovania všetkého, čo bolo doteraz dosiahnuté a čo sa ešte stále tradičným spôsobom v medicíne dosahuje, pri pomáhaní tomu, kto sa tradične označuje ako *pacient* alebo *klient*, no v skutočnosti je to už jeden z participantov terapeutického procesu rovnako ako lekár alebo ktorýkovek pracovník zdravotníckeho zariadenia.

vajúceho radosť a dobroprianie, ktoré zasa samozrejme *môže*, no *nemusí* byť prežívané ako „príjemné“: môže byť prežívané aj ako namáhavé, nebezpečné, život ohrozujúce, čo zaiste – aspoň pokiaľ berieme do úvahy normálneho človeka – sa za príjemné len ťažko môže považovať.

Pozitívna virtualizácia sa tak ukazuje ako vertikálne vykročenie z dilem typu príjemné/nepríjemné do *priestoru irelevantnosti príjemného/nepríjemného,* ktorým nie je nič iné ako priestor alebo univerzum zmyslu. Tam, kde je zmysel, nám nezáleží na tom, či naše počiny sú pre nás „príjemné“ alebo „nepríjemné“, tam, kde je zmysel niet nijakého úsilia v ňom ani zotrvať, ani z neho uniknúť, tam, kde je zmysel (plnosť zmyslu, zmysluplnosť), je homogenizované bezčasie (bez túžob i nádejí). Akékoľvek úsilie sa rodí na hraniciach sféry zmyslu, kde sa opäť rodí čas (presnejšie jeho prežívanie) a vedomie nedosiahnutého či nedosiahnuteľného, rozpor a konflikt čiže koniec koncov utrpenie, trápnosť, otrava. Na hraniciach zmyslu vedomie „kavernizuje“, „rôsolovatie“ a nadobúda sklon rozpadnúť sa na izolované pásma významových dianí, ktoré vzájomne čoraz menej súvisia. Život mimo zmyslu je klonovaním a replikovaním času, v ktorom sa zmysel vysúva do (nedosiahnuteľnej) budúcnosti alebo minulosti. Ideológia je v podstate vyhlasovanie (absolútnej) nedosiahnuteľnosti za (prechodnú) nedosiahnutosť. Ideológia je opakom pozitívnej virtualizácie; je to dehomogenizácia zmyslu, ktorá sa prežíva ako to, čo sa zvykne označovať spojením „pocit nezmyslenosti“.

Problematiku pozitívnej virtuálizácie ako miesta zrodu cností ako hodnototvorných čiže kreatívnych potencií človeka sme exponovali ako obsah východiska pre systematické rozširovanie podmienok možnosti pretvárania spoločnosti na kultúrne spoločenstvo a človeka na jeho člena, čo fakticky znamená rozširovanie možností druhých (blížnych, milovaných). Umenie rozširovať kreatívne možnosti druhých čiže realizovať pozitívnu virtualizáciu označujeme ako virtualistiku, ktorej systematickým pestovaním je synkriticizmus.

Samozrejme, že virtualistika nevylučuje fenomenológiu pozitívnej virtualizácie ako sebareflexívny sprievod rozmnožovania bytostných (hodnototvorných, kreatívnych) mohutností partnerov konkordancie a pokojne ju môžeme realizovať, avšak s podmienkou, že si neustále budeme vedomí rozdielu uvedomovania si rozmnožujúcich sa potencialít ostatných partnerov konkordancie a faktickým nastávaním týchto potencialít. Jedným z najčastejšie sa vyskytujúcich indikátorov tohto rozdielu, ktorý je vodidlom (*Leitfaden*) fenomenologickej zložky virtualistiky, je pocit nepríjemnosti alebo prinajmenšom pocit zarazenosti, prekvapenia, údivu tvárou v tvár nami nepredvídanému vykročeniu partnerov po cestách otvárajúcich sa možnosti. Ontologická ponematickosť fenomenologickej zložky virtualistiky sa tu prejaví našou výdržou tvárou v tvár nepredvídanému kroku partnera, zadržaním chuti reglementovať jeho činy a kanalizovať ich do zabehaného koryta doterajšieho života.

Virtualistika je nepochybne jednou z najnáročnejších foriem artis vivendi (umenia žiť), čo pochopiteľne priťahuje pozornosť fenomenologickú i teoretickú.

Doprianie alebo žičenie inakosti partnera na poli virtualistiky môže nadobúdať formu hravosti, potešenia z toho, že partner/partneri nás prekvapili niečím úplne novým. Môže ísť dokonca až o pôžitok z nepredvídaného kroku alebo ťahu partnera. Jedným z najkultivovanejších efektov je tu estetický pôžitok z hry. Takzvané víťazstvo, o ktoré ide v dnešnom športe, vyvoláva interferencie koniec koncov likvidujúce akýkoľvek pôžitok z hry a degradujúce ju na drinu. Finančné ohodnotenie tejto driny na jej fakticite nič nemení.

Vidíme však, že na novotu väčšinou nereagujeme dobroprajnosťou ani ontogeneticky, ani fylogeneticky. Ontogeneticky reagujeme podráždením, pocitmi ohrozenia, nepríjemného prekvapenia a pod., fylogeneticky represiou a pri výrazných vykročeniach partnerov novým smerom (napríklad pri založení náboženstva, vedeckom objave, nevídanom umeleckom čine), priamou likvidáciou blížneho podľa možností čo najkrutejším spôsobom (upálením, ukrižovaním a pod.). Na veci nič nemení dodatočné „napravenie" nášho zlyhania na ceste virtualistiky vyhlásením postihnutého partnera za svätého, za zakladateľa, národného hrdinu a pod. S ireverzibilitou na ceste virtualistiky sa dá urobiť jediná vec: uvedomiť si nezmyselnosť nežičlivosti alebo – čo je to isté – uvedomiť si, že nežičlivosť je otvorom anihilácie partnerových možností. „Zázrak" uskutočnenia niektorých možností partnerom dodatočne interpretujeme ako zásah nadprirodzenosti, ide však o to, aby sme túto chybu dodatočnej interpretácie prestali opakovať, aby sme žičením inakosti predišli našej doslova (ontologicky) zbytočnej krutosti a zlobe. Pozitívna virtualizácia *hic et nunc* je ponematicky najefektívnejším ustaním našej zloby.

LITERATÚRA

[1] LYSEBETH, A. Van: *Tantra kult ženského principu aneb jiný pohled na život a sex*. Argo, Praha 1995.
[2] PATOČKA, J.: *Péče o duši* I. Praha 1996.

Doc. PhDr. Jozef Piaček, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UK
Šafárikovo námestie 6
818 01 Bratislava

K PREMENÁM CIVILIZAČNO-KULTÚRNYCH HODNÔT V OBDOBÍ GLOBALIZÁCIE

DALIMÍR HAJKO

Kultúra ako spiritus movens ľudského bytia by v istom zmysle mohla a mala nie potvrdzovať, či konzervovať, ale transcendovať civilizáciu. Zhruba od polovice 20. storočia sme však svedkami toho, že to, čo chápeme pod pojmom kultúra, nadobúda neraz význam protikladný svojmu iniciačnému poslaniu, význam skôr sebaidentifikačný, sebapotvrdzujúci, konzervačný. Význam kultúry sa čím ďalej tým viac vzďaľuje od transcendovania civilizačného stavu a znamená skôr potvrdzovanie špecifickej identity – národnej, štátnej, náboženskej, etnickej, sexuálnej, regionálnej a i. – než jej transcendenciu. A pretože azda každý, kto sa stotožní s určitou identitou, cíti potrebu presadiť sa medzi inými, odlišne definovanými identitami, a v prípade, že k tomuto sebapresadeniu nedochádza, cíti sa obmedzovaný, pôvodný priestor možného porozumenia sa neraz mení na rizikovú oblasť pravdepodobného a čoraz viac aktuálneho konfliktu. „Kultúra prestala byť súčasťou riešenia a stala sa časťou problému" ([1], 49).

Absencia schopnosti transcendovať danú civilizačnú situáciu znamená pre stav kultúry traumatizujúci problém. Žijeme v období rozporuplných globalizačných procesov, civilizačných napätí a stretov, konfliktov kultúr sprevádzaných radikálne novou komunikačnou a informačnou situáciou. Na prvý pohľad sa zdá, že príčiny konfliktov treba hľadať najmä v monokultúrnom a monocivilizačnom prístupe. Každá kultúra má tendenciu upozorňovať na prednosti hodnôt, ktoré ponúka a od toho býva už len krôčik k tomu, aby tieto hodnoty neraz i vnucovala inej kultúre. Bez vážnejších výhrad možno azda súhlasiť s názorom, že každá civilizácia považuje samu seba za centrum svetového diania a svoju históriu vníma ako kľúčovú drámu histórie vôbec. Klasické monocivilizačné a monokultúrne uhly pohľadu však v multicivilizačnom a multikultúrnom svete čoraz viac strácajú na význame a najmä užitočnosti. Často v tejto súvislosti citovaný Oswald Spengler má veľkú zásluhu na tom, že už takmer pred jedným storočím odmietol krátkozraký pohľad na dejiny, ktorý v európskom kultúrnom priestore prevládal v podobe presného delenia histórie ľudstva na éru staroveku, stredoveku a novoveku. Nepochybne správny bol jeho názor, že toto delenie je relevantné iba pre Západ. A jeho tvrdenie, že je nevyhnutné vymeniť „ptolemaiovský pohľad na dejiny" za kopernikovský a že treba vymeniť „výmysel jednej lineárnej histórie za drámu celého počtu veľkých kultúr", môže byť inšpirujúce dodnes.

Isteže, monokultúrny prístup je vo svete dnešných komunikačných možností značnou nevýhodou, pretože v nemalej miere limituje a deformuje

dosah a dopad akejkoľvek komunikácie. Jeho nedostatky však nevysvetľujú všetky problémy. Je nespochybniteľnou pravdou, že medzi tým, ako žijú ľudské spoločenstvá roztrúsené po celom svete, nájdeme nesmierne rozdiely. Konštatovanie, že „také šokujúce nerovnosti musia mať ekonomické, geografické a iné príčiny" ([2], 7), sa ponúka pri všetkých podobných úvahách. Ale čo ak sa budeme pýtať predovšetkým na etické súvislosti tohto stavu? Zistíme, že táto otázka, ktorú si už položili viacerí kompetentní, súvisí s možnosťou či nemožnosťou hľadania a prijatia univerzálnych hodnôt, všeobecne záväzných, globálne platných etických noriem, a je jedným z výsledkov veľmi početných prognostických, globalistických a futurologických úvah. Pojem všeľudsky platných hodnotových princípov prestáva byť už len nereálnou kuriozitou či výplodom fantázie.

Svetová komisia pre kultúru a rozvoj používa pojem „nová globálna etika", Prehlásenie k svetovému étosu vydal aj Parlament svetových náboženstiev (roku 1993), teóriu svetového étosu a globálnej etiky rozpracoval známy teológ Hans Küng ([3] a [4]). Hoci východiská i závery Küngových úvah sú odlišné napríklad od Huntingtonových ([5]), v podstate sa obidvaja zhodujú v názore na dôležitosť etiky a náboženstva ako hlavných, podstatných a štrukturujúcich kultúrnych prvkov v dnešnom svete.

Podľa Huntingtona najvýznamnejšou príčinou potreby svetového obrodenia v tejto oblasti je presne to, čo sa považovalo za príčinu domnelej smrti tradičnej morálky: ekonomické, spoločenské a kultúrne procesy modernizácie, ktoré dominovali v 2. polovici 20. storočia. Počas týchto procesov sa úspešne spochybnili mnohé tradičné predstavy o autorite, ľudia strácali pôdu pod nohami, skúšali spôsoby obživy, na aké neboli zvyknutí, ale často zostávali aj bez pracovného zaradenia. Prichádzali do styku s cudzími ľuďmi a začali byť čoraz naliehavejšie vystavovaní problému inakosti. Potreba nových kultúrnych východísk spojených s vlastnou identitou začínala byť akútna. Zmysluplnosť života sa stala priamo úmernou možnostiam nájsť nové podoby sociálnej stability, ktoré by nenápadne, ale významne sprevádzali aj nové morálne princípy (pozri [5], 104). Odpoveď na vynárajúce sa otázky a nové potreby ponúklo viacero kultúrnych zdrojov – medzi nimi náboženstvo, vo svojej štandardnej, tradičnej, ale aj v podobe fundamentalistickej, sugerujúcej záruku pravosti hodnôt. Záruku návratu ku koreňom, ktoré sa stratili.

Počas obdobia, v ktorom európske a severoamerické štáty postupne prestávali ovládať svet, priebežne strácala vplyv aj väčšina tých ideologických učení, ktoré formovali charakter neskorej západnej civilizácie. Ich miesto začali postupne a s prekvapujúcou dávkou asertivity zaujímať iné formy kultúrnej angažovanosti. Náboženstvo (pričom nemám na mysle len jeho militantné podoby) najmä v islamských, hinduistických, ale aj budhistických atď. krajinách vytláča na kultúrnu periférium alebo celkom likviduje stopy libera-

lizmu, skepsy, ale aj sporých a neduživých kresťanských komunít. Všeobecne známy je Huntingtonov názor, že „konflikty politických ideológií vnútri jednej civilizácie vystrieda stret kultúr a náboženstiev medzi jednotlivými civilizáciami“ ([5], 48) Duchovné potreby ľudí v Európe a Severnej Amerike nedokáže vždy uspokojiť viera v tradičnej podobe – vtedy sa zvyšuje možnosť, že ľudia sa orientujú na tie hodnoty, ktoré majú v danom prostredí nádych relatívnej novosti a neošúchanosti. Boom atraktivity východných náboženstiev, no častejšie iba pseudonáboženstiev haliacich sa do orientálneho rúcha, má aj tieto korene. Ak je západná civilizácia v tomto smere ústretová voči vplyvu orientu, súčasné protisekularistické hnutia v Ázii, ale aj v Afrike (ak si odmyslíme kresťanské enklávy) sú v zásade vo väčšej či menšej mier protizápadné, stavajú sa proti relativizmu a konzumu – teda proti fenoménom spájaným s euroamerickou civilizáciou. Medzináboženský dialóg by preto nemal absentovať v kontexte dialógu medzicivilizačného.

Dôležitá otázka dialógu v konečnom dôsledku znie: Je alebo nie je možné nájsť a najmä prakticky aplikovať základnú kostru etických sústav a názorov, ktoré pôsobia v celom svete, v každom kultúrnom prostredí, bez rozdielu nielen náboženských predstáv, národnej a štátnej príslušnosti, politického presvedčenia, rasy, pohlavia atď., ale aj bez rozdielu civilizačnej vyspelosti či civilizačného stupňa, ktorá by bola všetkým kultúram spoločná alebo aspoň viac či menej blízka? Bolo by možné nájsť v „globálnej etike” nástroj spojenia či aspoň vzájomného tolerovania kultúr, to, čo niektorí vedci nazývajú „minimálnou morálkou“ alebo „morálnym minimalizmom“? Alebo sú predstavy a hodnoty patriace k rôznym kultúram a priori nezlučiteľné, rozporné a úsilie o hľadanie univerzálnej etiky je v konečnom dôsledku nezmyselné a pochybné? Tomu oponuje dokázateľný fakt, že „podobu moderného sveta utvárala najmä história vzájomných stykov medzi ľuďmi s nezlučiteľnými kultúrami. Tieto styky však boli a sú takmer bez výnimky poznačené násilím, dobývaním a podmaňovaním, epidémiami a genocídami. Ozveny zrážok stále doznievajú v niektorých najproblematickejších oblastiach dnešného sveta, hoci od pôvodných neblahých udalostí uplynulo i niekoľko storočí ([2], 11). Je azda táto skutočnosť príčinou, že vedecké či utopické predstavy o večnom mieri, o náprave vecí ľudských alebo o zjednotení ľudstva, ako aj mnohé ďalšie vízie sa nielenže nepodarilo ani len sčasti zrealizovať, ba čo viac, ostali a ostávajú v každodennej praktickej politike celkom nepovšimnuté a neraz aj vysmievané? Aj tieto fakty komplikujú odpovede na problém univerzalizmu hodnôt resp. sťažujú odpovede na otázky vzťahu medzi individuálnym a univerzálnym v kultúre. Nie náhodou sa objavujú názory, že v súčasnosti je najväčšou výzvou ustanoviť univerzálne platný kódex správania globálnej spoločnosti. U Hansa Künga systém univerzálne platných pravidiel zastupuje „etický konsenzus” – čiže zhoda v určitých záväzných hodnotách, neodvolateľných kritériách a základných postojoch, kto-

rým pritakávajú všetky etické a náboženské systémy bez ohľadu na dogmatické rozdiely a ktoré môžu akceptovať aj neveriaci – ako východisko pre budúcu svetovú spoločnosť. Pravda, aj Küng má pochybnosti o fungovaní tejto krásnej ilúzie a pýta sa, či „vzhľadom na rôznosť národov, kultúr, náboženstiev, vzhľadom na súčasné tendencie a trendy kultúrneho a jazykového sebapresadzovania, ba i vzhľadom na rozšírený kultúrny nacionalizmus, jazykový šovinizmus a náboženský fundamentalizmus môžeme vôbec pomýšľať na etický konsenzus, a to dokonca v globálnych rozmeroch?“ ([4], 121). Odpoveď podľa Kunga znie, že „rozdiely nielen medzi národmi, kultúrami a náboženstvami, ale aj uznávanými hodnotami a formami života, koncepciami vedy, hospodárskymi systémami, sociálnymi modelmi a spoločenstvami viery sú tak veľké, že na plnú zhodu v otázke étosu nemožno pomýšľať: teda nijaký totálny etický konsenzus.“ ([4], 122). Nech sú však už národnostné, kultúrne a náboženské rozdiely akokoľvek rozmanité a viacvrstvové, napriek tomu ide všade o ľudí so stále rastúcim pocitom zraniteľnosti. A títo ľudia majú dnes na základe moderných komunikačných systémov, najmä rozhlasu, televízie, ale aj mobilizovanej komunikácie 21. storočia stále intenzívnejší pocit, že sú osudovým spoločenstvom na zraniteľnej planéte, na ktorej by už zdanlivo malá chyba mohla ohroziť celé svetadiely. A vždy znovu vystupuje do popredia otázka, či nemôže alebo nemá existovať aspoň záväzné „minimum hodnôt, kritérií a postojov, ktoré sú všetkým ľuďom spoločné: teda minimálny etický konsenzus.“ ([4], 123).

Zachovávať elementárne univerzalisticky pochopené myšlienky spoločného ľudského étosu, by malo byť v záujme nás všetkých. „Etický konsenzus“, tvrdí Küng, „znamená pre dnešnú pluralitnú spoločnosť nevyhnutnú zhodu v základných etických štandardoch, ktorá môže napriek všetkým rozdielom politického, sociálneho či náboženského smeru slúžiť ako najmenší možný základ ľudského spolunažívania a spoločných činov.“ ([4], 127). Záujem na spolunažívaní však môže mať len ten, kto nemá záujem na moci. Lebo opojenie mocou je istým druhom rozkladu viery, a to aj vtedy, keď sa vydáva za jej prejav. Jeden z najvýznamnejších kultúrnych antropológov všetkých čias, autor interpretatívnej teórie, Clifford Geertz sa k tomu vyjadril neobyčajne výstižne: „Názor, podľa ktorého je sociálne správanie v podstate večným bojom o moc, vedie k neopodstatnene machiavellistickému pohľadu na ideológiu ako na vyššiu formu prefíkanosti a následne k zanedbaniu jej širších, menej dramatických sociálnych funkcií.“ ([6], 229).

Podľa Terryho Eagletona, ktorý zdôrazňuje kontrast medzi univerzálnou Kultúrou a špecifickými kultúrami, „vysoká Kultúra neoceňuje špecifickosť, ale hodnotu úplne iného rodu, totiž individuálnosť; dobre pritom chápe priamu súvislosť individuálneho s univerzálnym.“ Podstatu sveta, svetového ducha môžeme najdôvernejšie rozpoznať v jedinečnosti vecí, odkryť však podstatu tejto jedinečnosti znamená zbaviť ju všetkých špecifických

znakov. „Moja vlastná identita je konštituovaná vlastnou identitou ľudského ducha. Čo ma robí tým, čím som, je moja podstata, teda druh, ku ktorému patrím. Kultúra je preto duchom humanity, ktorý sám seba individualizuje v špecifických dielach; jej reč spája individuálne s univerzálnym a život vlastného ja s pravdou humanity bez sprostredkovania historických jednotlivostí. Všehomíru sa potom najviac podobá to, čo je čiste samo sebou a čo nemá nijaké vonkajšie vzťahy. Univerzálne nie je preto protikladom individuálneho, ale jeho paradigmou," ([1], 67). Dnes však môžeme hovoriť aj o kríze identity.

Francúzsky antropológ Marc Augé ukazuje, že akákoľvek identita sa vytvára vždy iba prostredníctvom kontaktu, vyjednávania s rozličnými inakosťami, a že teda na počiatku existujú vždy javy, ktoré si predstavujeme ako spojené s krízou identity a s hlbšou krízou inakosti. „Z hľadiska dejín myslenia, ale aj z kulturologického hľadiska možno označiť skupiny za krízové vtedy, keď sa im už nedarí prepracovať myšlienku iného, komunikovať s ňou, reagovať na ňu." ([7], 102). Inakosť sa v tejto chvíli stáva neprekonateľnou prekážkou dialógu. Prestávame komunikovať napriek doteraz nevídaným možnostiam komunikácie. Z tohto hľadiska sa dnes nachádzame v krízovej situácii. Môžeme konštatovať všeobecnú krízu inakosti, presnejšie vnímania inakosti, o ktorej svedčia súčasné javy ako fundamentalizmus, rôzne odtiene nacionalizmu, všeobecná kríza štátu, kríza sprostredkujúcich nadnárodných a nadštátnych orgánov (ako OSN, UNESCO), „teatralizácia" sveta.

Postmoderna z tejto krízy vychádza s odlišným názorom, totiž že kult decentralizovaného a relativizovaného subjektu možno pokojne spájať s myšlienkou kultúrnej identity. Ale všimnime si, čo plodí postmoderná kultúra s jej etickým a kultúrnym relativizmom, ak sa ocitne v cudzom prostredí, napríklad v postkoloniálnych krajinách: okrem iného šíri etický a kultúrny partikularizmus a v konečnom dôsledku kultúrny izolacionizmus, absolutizovanie lokálnych hodnôt a postojov. Absencia spoločných hodnôt paradoxne vedie k etickému totalitarizmu. Stáva sa tak preto, lebo „postmodernizmus nie je univerzálny, ale kozmopolitný..." ([1], 88). Solidárne usporiadanie sveta a vyznávanie hodnôt univerzálnej kultúry nevylučuje autonómiu hodnôt národných kultúr. Každá z nich môže svojím špecifickým dielom prispieť k transcendovaniu civilizačného stavu planéty alebo jej častí a k vytvoreniu nových historických východísk. Nemalo by pritom dochádzať k strate identity národnej kultúry, ale k tvorbe identity vyššieho typu. Hodnoty, ktoré vznikli v jednom type civilizácie, sa totiž v dôsledku globalizácie stávajú vlastníctvom celého ľudstva.

Význam národných kultúr a ich začlenenia do univerzálnej kultúry sa zvyšuje aj preto, lebo politické hranice čoraz častejšie menia podobu tak, aby sa zhodovali s hranicami kultúrnymi, v rámci ktorých platia odlišné etické, náboženské, estetické atď. predstavy, zásady a postoje. Rozdelenie na „my"

(patriaci k rovnakej civilizácii) a „oni“ (patriaci k inej) je konštantou ľudských dejín. Podľa izolacionistických kultúrno-civilizačných predstáv v konfliktoch nesú vinu vždy tí druhí. Človek má iné povinnosti voči „nám“ – rovnakej civilizácii – a iné, resp. nijaké voči „im“ – inej civilizácii ([5], 139). Táto zásada protirečí hľadaniu univerzality, minimálneho etického konsenzu a všeobecne platných hodnotových štandardov. Nie je azda bez zaujímavosti, že koncepcia ľudskej povinnosti sa historicky po prvý raz objavila pravdepodobne v bráhmanoch – častiach staroindických védov (a po nich v ďalších svetových náboženstvách), a má tu univerzalistický charakter. Z bráhman sa dozvieme, že človek má k bohom, ľuďom i zvieratám všeobecné záväzky či povinnosti, ktoré nie sú určené jeho zaradenosťou do rodového, kmeňového, kastového spoločenstva, dozvieme sa, že život je vlastne večný kolobeh povinnosti a zodpovednosti. A v jeho rámci môžeme nesebeckosť prejavovať vo všetkých svojich činoch. Povinnosti k ľuďom sa tu chápu ako povinnosti pre všetkých ľudí bez rozdielu rodovej, rasovej, kastovej a inej, dnes by sme povedali kultúrnej alebo civilizačnej príslušnosti. Kultúrna identita neprotirečí univerzalite hodnôt. Podobných príkladov by sme zaiste našli viac. Pretože napriek rozdielnosti výkladu môžeme zistiť spoločný základ vo všetkých etikách ľudstva bez ohľadu na čas a miesto vzniku: „sú to prinajmenej prvotné zákony, na ktorých spočíva každá etika a ktoré sú obsiahnuté v princípe: treba robiť dobro a vyhýbať sa zlému. Nijaká ľudská etika nestojí mimo tohto princípu, napriek všetkej rozdielnosti vysvetľovania „dobra“, ktoré treba konať a „zla“, ktorému sa treba vyhýbať.“ Taliansky katolícky filozof Alojz Bogliolo však právom upozorňuje aj na to, že ťažkosť spočíva v tom, ako chápať a vysvetľovať dôvody, ktoré umožňujú tieto rozličné výklady: „Tá istá vec sa vyjadruje iným spôsobom a iným štýlom na východe a na západe, v reči arabskej, čínskej, africkej alebo indickej. Ide tu teda v neposlednom rade o problém komunikácie.“ ([8], 212–213).

Podľa postmodernistickej úvahy Georga Myersona *Heidegger, Habermas a mobilný telefón* jedno zo základných tvrdení nemeckej komunikačnej filozofie vyslovil Karl Jaspers nedlho potom, čo Heidegger predložil svoje myšlienky o tom, čo to je byť človekom. „Filozofická pravda vidí všetky ľudské bytosti ako možných druhých, s ktorými je našou úlohou komunikovať.“ ([9], 18). Vek komunikácie prináša so sebou možnosti univerzálneho kontaktu. Priamou výzvou pre filozofiu, teóriu kultúry a osobitne pre etiku je fakt, že významné civilizačné javy, ktoré konštituujú našu skutočnosť (urbanizácia, znásobenie dopravných a komunikačných sietí, uniformizácia niektorých kultúrnych odkazov, planetarizácia informácie a obrazu) by mali logicky prispievať k spájaniu, zbližovaniu, integrácii ľudí, skupín, spoločenstiev, kultúr. Možno teda povedať, pýta sa Myerson, že ľudstvo konečne naplní to, po čom túžili starí filozofi a stane sa samo sebou na celom glóbe? Zaiste, globálna komunikácia dokáže výrazne modifikovať povahu vzťahov, ktoré máme k svojmu

okoliu – mení charakter „blízkeho“ a „vzdialeného“. Práve „okolie“ je však kategória, ktorá sa intenzívne vyvíja lebo sa mení pomer medzi „blízkym“ a „vzdialeným“. Mení sa chápanie kategórie „iného”.

V tejto situácii vzniká jav, ktorý je akýmsi nikdy dôsledne nerealizovateľným „priblížením vzdialeného“, paradoxom „vzdialenej blízkosti“, odlúčenej blízkosti: všetko, čo pôsobí na prospech prekonávania vzdialeností, čo by malo rušiť izolovanosť kultúr, čo na prvý pohľad kultúry zbližuje v komunikatívnej rovine, čo rúca teritoriálne, geografické prekážky, čo ničí bariéry vzdialenosti medzi rozličnými kultúrami, o tom všetkom legitímne uvažujeme ako o niečom čo by ma lo prispievať k poznávaniu človeka jednej kultúry človekom inej kultúry. Ak niekoho poznám, mal by som ho aj lepšie chápať. Výsledok je však závratne iný. Namiesto zbližovania šíri sa prostredníctvom nových komunikačných a informačných možností nenávisť, namiesto pochopenia inakosti nevraživé hľadanie rozdielov, namiesto priateľstva nepriateľstvo. Dokonalejšia komunikácia prekvapujúco nevedie k očakávanému a predpokladanému dokonalejšiemu vysvetľovaniu a akceptovaniu rozdielov, ale paradoxne k ich absolutizovaniu a odsudzovaniu. Často sa zdá, že čím viac sa komunikačne približujeme k iným kultúram, čím viac informácií o nich získavame, tým sa nám javia ako cudzejšie, vzdialenejšie, áno i nepriateľskejšie. Pritom nemožno pochybovať, že cestovanie, odovzdávanie správ, rozhovory na veľkú vzdialenosť, okamžitý prenos obrazu, dát a informácií sa ako civilizačný fakt stávajú bežnou vecou. Utvrdzujú v nás pocit, že sme obyvatelia jednej planéty, žijeme v jednom svete. Naša kultúrna identita by teda mala byť identitou svetoobčana. Situácia je však zložitejšia. Iránsky filozof Dariush Shayegan v úvahe *Biele deti kritického rozumu* vyslovil názor, že „v extrémnom prípade má multikulturalizmus tendenciu stať sa akousi ďalšou politikou skupinovej identity, v ktorej sa koncept kultúry neomylne zleje s veľmi zjednodušene vnímanou etnickou príslušnosťou. Afrocentristi napríklad naliehavo zdôrazňujú svoje rozdiely. Z cností menšín tvoria sväté fetiše – a tie sa časom ukazujú nielen ako myšlienkovo mŕtve, ale aj politicky samovražedné. V rámci multikulturalistických tendencií sa vytvoril duch lokálpatriotistického nadšenia, v ktorom chce každý vyjadriť, čím sa líši, a nikto nemá záujem prispieť do spoločenstva myšlienok.” ([10]).

Civilizačné prístupy k problému tvrdia, že integračné sily vo svete reálne existujú a sú výsledkom reálnych protichodných síl presadzovania istých kultúrnych hodnôt a kultúrneho vedomia. No realitou je na druhej strane aj fakt, že národné štáty ešte stále sú a zrejme ešte dlho aj budú dôležitými činiteľmi svetového diania, hoci ich záujmy, spojenectvá a konflikty čím ďalej viac určujú globálne kultúrne a civilizačné faktory. Kultúrna transcendencia je možná predovšetkým na báze kultúrnej identity a to najmä vtedy, ak vychádza z národnej kultúry. Národná kultúra totiž nachádza svoj skutočný význam až v kontexte univerzálnej (nie kozmopolitnej!) kultúry.

To, čo bolo vzdialené, stalo sa blízkym z hľadiska prístupnosti, dostupnosti, kontaktovateľnosti. Zároveň sa to však stalo vzdialenejším a cudzejším z hľadiska solidarity a subsidiarity. Možno si dokonca položiť zdanlivo bizarnú otázku, či dôkladnejšie poznanie kultúrnej inakosti nevedie ku xenofóbii a rasizmu? Prečo sa videnie iného často sústreďuje najmä na kolidujúce momenty, na tie prvky dvoch rozličných kultúr, ktoré si odporujú, a ignoruje alebo zatláča do úzadia momenty, prvky, ktoré sa navzájom podporujú? Prvotný záujem sa mení na napätie. Svoju identitu si budujeme ťažšie, pretože kontakt s okolím je zložitejší a samo okolie sa zmenilo, globalizovalo: je ním svet v globálnom poňatí.

Jedným z podstatných nedostatkov vizionárskych projektov univerzalizácie a globalizácie ľudskej spoločnosti je nesúlad medzi záujmom a napätím. Záujem charakterizuje najmä psychologická a sociologická dimenzia. Z hľadiska záujmu ľudí, ľudstva sa pociťujú výhody jednotlivca alebo skupiny, ktoré by im priniesli realizácie univerzalistických projektov. Preto sú tieto vízie, dá sa povedať, večné a vynárajú sa s väčšou nástojčivosťou vždy vtedy, keď to umožňujú sociologicky definované okolnosti, najmä objektívna štruktúra príležitostí, v ktorých sa jednotlivec alebo skupina pohybuje.

V jednote a rozmanitosti našej súčasnosti nie je myšlienka spoločného étosu iba možná, ale nevyhnutná. Je nevyhnutná okrem iného aj preto, lebo má sociálny dosah a dopad. Implicitne alebo explicitne sa dotýka sociálneho zmyslu našich aktivít. Je možná, pokiaľ jej sebakritická reflexia dovolí prispôsobovať sa historickým zmenám a zmenám kritérií, ktoré im zodpovedajú. Tieto zmeny kritérií sa dotýkajú všetkých aspektov empirickej skutočnosti. Prispôsobiť sa jej novému stavu znamená najprv urobiť definitívny koniec „veľkému rozdeleniu“: na prvý pohľad sa zdá, že prišla doba hodnôt spoločných pre celú planétu. Existujúci hodnotový pluralizmus má zmysel len do tej miery, do akej obsahuje „recipročné doplňanie, spájajúce v jednote celkovej pravdy čiastočné aspekty pravdy, nachádzajúce sa v rozdielnych a neraz protikladných morálnych filozofiách.“ ([8], 210). Prispôsobiť sa novej situácii znamená uvedomiť si nové spôsoby komunikácie, ktoré pôsobia na celej planéte. Tieto spôsoby zasahujú informačné siete, ktoré sú vynikajúcimi nástrojmi všeobecne účinného šírenia postojov, názorov a rituálov, ale aj nástrojom pôsobenia celého radu oficiálnych inštitúcií, z ktorých mnohé sa pokúšajú hľadať „kompromis“ medzi sieťami a jednotlivcami. Z tohto hľadiska africký šaman, projektant priemyselnej zóny alebo chirurgický tím, „vytvárajú skutočnosť tej istej povahy” ([7], 123), všetci sú spolutvorcami globálnej situácie ľudstva. Preto prispôsobiť sa zmenám kritérií neznamená prestať si všímať menšie civilizačné jednotky (záujmové skupiny, regióny, národy), ale znamená to pri tomto pozorovaní brať do úvahy globálne kultúrne siločiary, ktoré nimi prechádzajú, dotýkajú sa ich, a tým, že to robia, ustavične ich znovuvytvárajú a pretvárajú. Znamená to hľadať kultúru v

civilizácii ako fenomén, ktorý transcenduje daný civilizačný stav, znamená to hľadať univerzálne hodnoty vo vlastnom kultúrnom priestore.

Zakončím citátom zo spomenutého iránskeho filozofa: „Hodnoty, čo prekračujú hranice, etnické rozdiely, národné atavizmy a historické trhliny – sú univerzálne hodnoty. Možno ich odmietnuť, možno sa opevniť vo fantazmagóriách našich identít. Ale je to len prchavá ilúzia. Všetky krajiny, ktoré sa domnievali, že našli tretiu cestu, ktorá sa odchýli od skúseností moderného človeka, sa púšťajú do márnej hry... Čas halucinačných utópií už pominul." ([10], 14).

LITERATÚRA

[1] EAGLETON, T. *Idea kultury*. Host, Brno 2001.
[2] DIAMOND, J.: *Osudy lidských společností*. Columbus, Praha 2000.
[3] KÜNG, H.: *Světový étos – projekt*. Archa, Zlín, 1992.
[4] KÜNG, H.: *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Vyšehrad, Praha 2000.
[5] HUNTINGTON, S. P.: *Střet civilizací (Boj kultur a proměna světového řádu)*. Rybka Publishers, Praha 2001.
[6] GEERTZ, C.: *Interpretace kultur*. SLON, Praha 2000.
[7] AUGÉ, M.: *Antropologie současných světů*. Atlantis, Brno 1999.
[8] BOGLIOLO, A.: *Etika*. SÚSCM, Rím 1980.
[9] MYERSON, G.: *Heidegger, Habermas a mobilní telefon*. TRITON, Praha 2003.
[10] SHAYEGAN, D.: *Biele deti kritického rozumu*. Denník SME 13. 9. 2003, príloha FÓRUM.

Príspevok vznikol v rámci výskumnej úlohy Civilizačno-kultúrne procesy v transformujúcej sa slovenskej spoločnosti, ktorá je súčasťou prierezového štátneho programu výskumu a vývoja Účasť spoločenských vied na rozvoji spoločnosti.

prof. PhDr. Dalimír Hajko, DrSc.

POTREBA STAROSTLIVOSTI O FORMÁCIU DUŠE

JOZEF MICHALOV, Katedra etiky a katechetiky, FF UKF, Nitra

To save the own soul it designate save myself very, look like the person. It follows, that the soul is a synonym of the person. The soul are indicating the full man are reviving by the Divine Spirit, which it is the first serious distinction between the Greek`s and Semit`s thinking. The second serious distinction is, that the soul is the sign of the life, but no the source of the life. The reviving by the Spirit of the life is manifesting through the body, which by inself equally indicates the full man. The soul are showing on the tight relation between the man`s being and the Divine Spirit. In the Christian doctrine about the soul, the soul is a principle of the being but it is no something, which it is existing only about yourself. The soul are presenting the mono existence of the man in a serious association simul cum tenet natural spatio-temporal actuality. The soul look like the individual Divine picture to designate the spiritual tenet of a man, that is that, which it makes the fellow of the man. Spirit and stuff are no in the man two coupled spontaneity, but their connection forms only spontaneity.

Ak chceme hovoriť o potrebe starostlivosti o formovanie duše, je potrebné si najprv povedať o čo sa vlastne chceme starať, teda čo je to duša a ako sa tento objekt chápe. Najvšeobecnejšie sú dve stanoviská, a to semitské a grécke.

V semitskom chápaní duša poukazuje na úzky vzťah medzi ľudskou bytosťou a Božím Duchom. Boží Duch oživuje človeka skrze telo, ktoré samo o sebe označuje celého človeka rovnako, ako aj duša, ktorá je známkou života, ale nie zdrojom života.

Grécke chápanie duše sa podstatne líši od semitského. Objasníme si ho za pomoci jednotlivých starých gréckych mysliteľov. Začneme predovšetkým Platónom. V ponímaní *Platóna* duša splýva s duchom. Je akousi emanáciou tohto ducha, ktorá prináša človekovi skutočnú nezávislosť opravdivej bytosti. Podľa *Aristotela* duša je hlavne a predovšetkým hybným činiteľom, pretože to, čo sa nepohybuje, nemôže pohybovať iným. Duša je niečím čo sa pohybuje. Podľa *Demokrita* duša je niečím ohnivým a teplým. Keďže duša dáva pohyb živým bytostiam, preto aj život trvá tak dlho ako dych. Pohyb je najpodstatnejším znakom duše, lebo všetko sa pohybuje skrze dušu. *Anaxagorás* prehlasuje, že duša je hybným činiteľom. Avšak na mnohých miestach na viac nazýva mysliaceho ducha pôvodcom krásna a dokonalosti a že tento duch je duša, lebo je vo všetkých živých bytostiach, vo veľkých i malých, v dokonalých a menej dokonalých. Nezdá sa mu, pokiaľ ide o myslenie, žeby duch bol vo všetkých bytostiach, a tu pochybuje či je aj vo všetkých ľuďoch.

Ale, tí, ktorí uznávali, že duševné sa pohybuje, mysleli, že duša je niečím pohyblivým v najvyššej miere. *Empedoklés* hovorí, že duša sa skladá zo všetkých prvkov, z nich však taktiež každý je dušou. *Thalés* pokladá dušu za niečo hybného. *Diogenés* pokladá dušu za vzduch, a domnieva sa, že vzduch je zo všetkého najjemnejší a že je počiatkom všetkých vecí. Preto vraj duša poznáva a pohybuje. Poznáva, nakoľko je prvým činiteľom, z ktorého pochádza všetko ostatné, a pohybuje, pretože je najjemnejšia. *Herakleitos* prehlasuje dušu za počiatok a má ju za výpar, z ktorého vzniká všetko ostatné. Tento výpar je vraj najmenej hmotný a je v stálom toku. Pohybované vraj býva poznávané pohybovaným. A že súcno je v pohybe, domnieva sa on aj mnohí iní.

Veľký mysliteľ dvadsiateho storočia *Jung* hovorí, že duch je niečo vyššieho, než intelekt, nakoľko zahrňuje nielen intelekt, ale aj celú myseľ, srdce a cit. Je to smer a princíp života, ktorý speje k nadľudským svetlým výšinám. Podľa neho duša a telo nie sú nič oddeleného, je to skôr jeden a ten istý život. Lenže príroda nie je len hmota, je to taktiež duch. Keby tomu tak nebolo, bol by jediným zdrojom ducha ľudský rozum. Ale svet nechápeme len rozumom, ale aj citom, preto je mienenie intelektu nanajvýš polovicou pravdy, a ak je poctivý musí dospieť k priznaniu svojej nedostatočnosti.

Všetci určujú podstatu duše troma znakmi: pohybom, pociťovaním a netelesnosťou; každý z nich je uvádzaný ako počiatok. *Naproti tomu semita, ako sme to už na začiatku povedali, nepokladá za zdroj života dušu ale Božieho Ducha.*

V kresťanskom učení duša je princípom bytia a nie niečím, čo jestvuje samé o sebe. Princíp bytia je vnútorný dôvod jestvujúceho, pre ktorý má bez ujmy svojej jednoty viacero vlastností, z ktorých jednu nemožno adekvátne odvodzovať od iných. Duša tvorí jedno jestvovanie človeka v podstatnej jednote spoločne s princípom fyzikálnej časovo-priestorovej skutočnosti. Empirická zvláštnosť, ktorú pozorujeme na človeku, nesie v sebe znak vlastností celého človeka. Empiricky dosiahnuteľný je vždy len celý človek. Samozrejme, nepoznali by sme správne a dostatočne obsiahle, keby sme sa na neho nepozerali ako na duchovnú osobu s pravou, nevymeniteľnou individualitou.

Ľudská individualita je čosi viacej ako jeden prípad všeobecného zákona. Je schopná absolútnej pravdy v transcendencii na bytie vôbec a tým aj na tajomstvo Boha, so slobodnou zodpovednosťou za seba, ktorá ju robí čímsi viacej než iba kolieskom biologickej a technokratickej spoločnosti. *Princíp takéhoto ľudského jestvovania, ktorý umožňuje dosiahnuť materiálnu časovo-priestorovú skutočnosť uvedomenia si seba samého, určovať seba a tak transcendovať čisto materiálnu determinovanosť, nazývame dušou.* Naproti tomu vnútorný princíp časovo-priestorového biologického pominuteľného a sociálneho jestvovania nazývame matéria, ale nie telo. *Telom sa označuje celok konštituovaný z duše a matérie ako princípov bytia.*

Keďže osobnú duchovnosť nemôžeme odvodzovať z matérie (hmoty), je potrebné princíp „bytia" chápať ako substancionálny, ktorý nie je spôsobom bytia nejakej skutočnosti a nie je ani kvantitatívny, pretože sa protiví kvalitatívnemu a to tak, že ho poznáva a chápe. *Pravá skutočnosť, t. j. duša nikdy nezaniká, má ozajstnú samostatnosť a pravý hodnotový vlastný význam, nemôže sa zhodovať s určitou fázou prejavu materiálnej skutočnosti a nemôže s ňou prestať jestvovať, ale osvojuje si nové spôsoby účinkovania a prejavovania sa voči tomu, čo je čisto materiálne.* Preto rozum a kresťanská viera hovoria, že „duša" smrťou človeka neprestáva jestvovať, hoci telesnobiologické vedomie človeka je smrťou zasiahnuté. Duši patrí nesmrteľnosť, ale túto nesmrteľnosť si nemáme predstavovať ako jednoduché „ďalšie trvanie" v rovnakom spôsobe, ale ako nadčasové dovŕšenie duchovnej osoby, ktorá sa v čase slobodne vyníma z času, a aj keď toto dovŕšenie bude napokon podľa zjavenia, dovŕšením celého človeka.

Duša je osobitná podstata, absolútny protiklad materiálneho sveta. Existuje celkom nezávisle od tela, hoci sídli v ňom a je jeho aktívnym počiatkom, ktorý dodáva telu život, oduševňuje ho, podmieňuje nezávislosť človeka od prírody, jeho slobodu vôle, rozumové schopnosti a základné individuálne vlastnosti. Jej charakteristickou črtou je nesmrteľnosť. *Podľa Tomáša Akvinského je to nejaký netelesný a svojbytný prvok, ktorý nemôže byť telesom.* Vo všetkých vyvinutých náboženstvách sa spája pojem duše úzko s posmrtným životom a mocnou nadprirodzenou silou.

Podobnosti medzi kultúrami v rôznych častiach sveta sa nepripisujú stykom, ale vrodenej uniformite ľudského myslenia, ktoré potvrdzujú najstaršie tradície ľudstva a podľa etnografického výskumu všade sleduje tú istú líniu rozvoja. Tieto tradície obsahujú predstavy jednak o pôvode človeka a jednak o jeho posmrtnom živote. Sú to odpovede na základné otázky ľudského ducha. Odkiaľ človek prichádza, jeho pôvod, čo je jeho genetický problém a kde speje po smrti, čo je zase jeho eschatologický problém. Tieto odpovede sa v hlavných rysoch zhodujú: *1. Človek je božského pôvodu,* t. j. jeho pôvodcom je Boh – večné Bytie splývajúce s večnou činnosťou. *2. V človeku je samotný princíp života, duchovná duša, vdýchnutá Bohom pri jeho vzniku. 3. Duša existuje aj po smrti tela, lebo človek je stvorený na obraz Boží a ten nemôže zaniknúť,* t.j. prestať existovať, lebo Boh nezomiera a teda ani jeho obraz. *4. Život duše po smrti tela je blažený alebo nešťastný,* podľa zásluh alebo vín pozemského života.

Pre vysvetľovanie skutočností, že rovnaké alebo podobné predstavy sa vyskytujú u najrôznejších národov vzájomne nie málo od seba časom, ale aj priestorom odlúčených, poskytujú rôzne napospol hypotetické odpovede. Napríklad v prakultúre arktických kmeňov sa vyskytuje dvojaká predstava o duši: Je to buď duša dychová, vdýchnutá Tvorcom tela, alebo duša tieňová, ktorá po smrti tela zostupuje do podsvetia. Podobne u pygmejských kmeňov, či amerických alebo afrických je pestovaná viera v dychovú dušu, teda dušu vdýchnutú. Rovnako kmeň Semangov verí, že človek sa skladá z tela

a z duše. Telo ako mŕtvola zhnije v zemi a duša po smrti tela opúšťa telo a poberá sa na západ na Ovocný ostrov, kde neexistuje nebezpečie. Podobne by sme mohli citovať ďalšie poznatky získané etnografmi v tejto oblasti.

Podľa Genézis, ľudská osoba, stvorená na Boží obraz, je bytosť zároveň telesná i duchovná, čo je ako sme uviedli, napodiv skoro v súlade s predstavami iných národov, ktoré ako vieme Bibliu nepoznali. Biblický opis vyjadruje túto skutočnosť symbolickou rečou, keď hovorí: „Vtedy Pán, Boh utvoril z hliny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou“ (Gn 2, 7). Z toho vidíme, že Boh chcel celého človeka. Človeka, ktorý je natoľko podstatne jednotný, že táto jednota ontologicky predchádza pravú a skutočnú neredukovateľnú pluralitu prvkov jeho podstaty jestvovania. To znamená, že každá výpoveď o časti človeka zahrňuje výpoveď o jeho celku, t. j. o celom človekovi.

Teda existuje skutočná pluralita skutočnosti v človekovi, a to tak, že jednotlivé časti sa nedajú premiestniť jedna cez druhú. Táto reálna pluralita skutočnosti v človeku nie je len formou prejavu toho, čo nazývame jeho materiálnosťou a telesnosťou. Je to zvláštny, bytostne určujúci a konštitutívny prvok celej ľudskej bytosti, je to duchovná, jednoduchá substancia, ktorá sa bez ohľadu na jednotu každého človeka podstatne líši od matérie. *Táto substancia sa nazýva duša, ktorá je prvou skutočnosťou stvoreného tela, ktoré vlastní život a možnosti konania. Duša je stvárňovateľom tela. Vo svojej podstate je nemateriálna, ako je to zrejmé z jej rozumovej činnosti.* Dokonalosť a vznešenosť duše je v rozume, ale duša, ako sme to vyššie povedali, nie je rozumom vo vlastnom zmysle, pretože okrem rozumových činností vykonáva taktiež činnosti vegetatívne a senzitívne. Rozumová činnosť je na hmote nezávislá, ako o tom svedčí schopnosť rozumu tvoriť abstraktné pojmy. Ľudská duša je niečo netelesného a svojbytného. Z duchovnosti a podstaty duše vyplýva aj jej nezničiteľnosť a nesmrteľnosť. Takýto objekt môže teda vznikať len činom, ktorý nazývame tvorenie z ničoho, teda stvorenie. Toto predpokladá absolútnu, nezávislú a aktívnu Bytosť, ktorú nazývame Boh. Práve tomuto tvorivému impulzu Boha, jeho činnosti je však možné, nakoľko zakladá jednu duchovno-materiálnu bytosť – človeka, rozumieť ako sebatranscendencii, že sám presahuje materiálne bytie, že to materiálne bytie vzniknuté jeho pôsobením je v ňom. *To znamená, kde vzniká tak podstatne nové, ako je človek, užíva sa pojem Božieho „tvorivého zásahu“,* na rozdiel od trvalého prvotného ustanovenia hmoty vo svete. Tomuto „tvorivému zásahu“ však nie je nutné rozumieť ako pridávajúcemu zásahu zvonku, nakoľko do niečoho daného a čisto pasívneho vnáša niečo nového, ale dá sa chápať ako výsledok sebatransecendencie toho, čo sa ako nové objavuje vo svete, aj „duchovné“, t. j. duša človeka, pretože bezprostredne smeruje k podstatne novému. Čomu hovoríme „duchovné“, je apriórnou danosťou ľudského poznania, z ktorého je možné iba metafyzicky určiť, čo vlastne znamená „materiálne“. Tu ale podľa sv.

Tomáša Akvinského je potrebné povedať, že čo môže poznávať nič z toho nemôže mať vo svojej prirodzenosti, pretože to, čo by v ňom prirodzene bolo, bránilo by poznávaniu iných, ako napríklad jazyk nemocného, ktorý je pokazený žlčovou a horkou šťavou, nemôže pocítiť niečo sladkého, ale všetko sa mu zdá horké. Lenže každé teleso má nejakú určitú prirodzenosť. Je teda nemožné, aby rozumový prvok bol telesom. (TS I., LXXV., 2).

Vo Svätom písme výraz duša často označuje ľudský život (Mt 16, 25–26; Jn 15, 13) alebo celú osobu (Sk 2, 41). Ale označuje aj to, čo je v človeku najvnútornejšie (Mt 26, 38; Jn 12, 27) a najcennejšie (Mt 10, 28; 2 Mach 6, 30). *Osobitný Boží obraz, t. j. „duša" znamená duchovný princíp človeka, t. j. to, čo robí človeka človekom.*

Telo človeka má účasť na dôstojnosti „Božieho obrazu". Telom človeka je práve preto, že ho oživuje duchovná duša.

Jednota duše a tela je taká hlboká, že dušu je potrebné považovať za „formu" tela, to znamená, že vďaka duchovnej duši je telo, zložené z hmoty. *Duch a hmota nie sú v človeku dve spojené prirodzenosti, ale ich spojenie vytvára jednu jedinú prirodzenosť.*

Každú dušu tvorí Boh z ničoho a spolu s rodičovskými bunkami spojenými pri plodení uvádza všetko do jednoty nazývanej človek. Duša pred podstatným spojením s telom neexistuje. V katolíckej teológii sa prevažne prijíma názor, že k oduchovneniu dochádza v okamžiku spojenia rodičovských buniek a nie až pri narodení a tobôž nie pri prvom úkone rozumu. Kreacionizmus tiež vyjadruje, že každé nové uskutočnenie duchovnej slobodnej osoby musí byť spojené s tvorivou príčinou, skrze ktorú pôsobí Boh. Skutočné plodenie tela a duše človeka jeho rodičmi je možné spojiť pomocou pojmu sebatranscendencie s tézou kreacionizmu o stvorení duše Bohom. Kreacionizmus nepopiera, že dynamika absolútneho Boha zostáva v tejto príčine, a tak vznik nového človeka aj pri akte stvorenia zostáva skutočne prirodzeným dianím bez ohľadu na to, akú kvalitu má rodičovský akt plodenia.

V učení o duši je potrebné najprv uvážiť rozdiel medzi jestvujúcnom a reálnym princípom bytia. Jestvujúcno aj pri pluralite svojich znakov, častí a rozmerov predstavuje celok. Princíp bytia je vnútorným základom jestvujúcna (súcna), ktoré bez ohľadu na svoju jednotu vykazuje pluralitu vlastností, z ktorých jedna nemôže byť zodpovedajúcim spôsobom odvodená od druhej, aj keď každá ako súčasť celku je spolu určená tiež daným celkom.

V kresťanskej filozofii je duša princíp bytia. Duša vytvára spoločne s fyzikálnou časovou priestorovosťou jedno jestvujúcno v podstatnej jednote, t. j. človeka. Preto každá špecifičnosť, ktorú na človekovi pozorujeme, je špecifičnosť celého človeka. Telo je špecificky ľudským telom, nie zvieracím. Duchovná stránka človeka sa uskutočňuje v dejinnom priestoročase a snaží sa o zavŕšenie celého človeka. Ten by nebol dostatočne obsiahle poznaný,

keby sme naňho nepozerali ako na duchovnú osobu. *Táto duchovná osoba je vybavená pravdivou, nezameniteľnou individualitou (jedinečnosťou – neopakuje sa).* Táto individualita je viac, než zvláštny prípad obecného zákona. Duchovné poznávanie je viac než nachádzanie biologicky užitočného. [Transcendencia k absolútnemu bytiu otvára cestu k tajomstvu Boha.] Duchovná osoba je schopná účasti na absolútnej pravde, pri existencii jej slobody a vlastnej zodpovednosti, ktoré z tejto osoby vytvárajú niečo viac, než obyčajnú súčasť biologickej a stechnizovanej spoločnosti.

Duša sa líši od vnútorného princípu priestoročasovosti, po stránke biologickej, accidentálnej (prípadkovej) a spoločenskej, čo všetko nazývame matériou, čo nie je možné zamieňať s telom, ktoré vyjadruje to, čo je vytvorené z duše a matérie ako princíp bytia. Nakoľko sa táto osobná duchovnosť nedá odvodiť z matérie, je preto potrebné na tento princíp bytia – dušu – pozerať ako na podstatný, samostatný a jednoduchý. Duša je synonymom osoby, lebo zachrániť svoju dušu znamená zachrániť seba samého, ako osobu. Duša, ako opravdivá skutočnosť, jednoducho nikdy nezahynie, ale prijíma nové spôsoby pôsobenia a vlastného prejavu; vystupuje samostatne oproti materiálnemu; má svoj opravdivý význam a hodnotu. Preto nikdy nemôže byť len obyčajnou súčasťou materiálneho a nemôže byť len určitou fázou prejavu tohto materiálneho a s ním prestať existovať. Rozum a kresťanská viera preto tvrdí, že duša smrťou človeka nezaniká, aj keď je smrťou dotknuté fyzicko-biologické vedomie človeka. Duši prislúcha nesmrteľnosť aj keď túto nesmrteľnosť nemožno chápať ako jednoduché „ďalšie trvanie" rovnakým spôsobom ako prv, ale ako nadčasové zavŕšenie duchovnej osoby, ktorá slobodne „dozrieva" v čase. Toto zavŕšenie bude nakoniec – v súlade so zjavením – zavŕšením celého človeka. Pri vzniku človeka dušu vdychuje Boh a preto nezaniká spolu s telom.

Telesnou smrťou nekončí život duše. Ľudská duša má subsistentné (náhradné) bytie a teda neprestáva existovať ak niečo iné, teda ľudské telo, s ňou spojené je zničené. Princíp rozumovej činnosti duše je podstatným tvarom tela, prvá skutočnosť. Tvar sa však nemôže odlúčiť od seba samého a nemôže nebyť tým, čím je. Ľudská duša je jediným tvarom ľudského tela a dáva hmote, ktorú ovláda, senzitívny, vegetatívny aj telesný život. Nakoľko je duša podstatným tvarom tela, je celá v celom tele a celá aj v každej jeho časti. Podstatný tvar je totiž dokonalosť celku a časti zároveň. Tým, že duša svojou podstatou je prítomná v celom tele, nie je vylúčené, že by svojou silou a pôsobením nemohla zvlášť sa rozvíjať v určitých ústrojoch tela ako je mozog a zmyslové ústroje. Duša je životný princíp všetkých ľudských činností vegetatívnych, senzitívnych a intelektuálnych.

Miera bytia (esencia) duše je nepochybne reálna mohutnosť, je to reálna schopnosť existencie a preto v nej musia byť schopnosti alebo mohutnosti, ktorými poznáva, chce, predstavuje, cíti, vidí, počuje, atď. Miera

bytia sa v prípade duše nestotožňuje s existenciou, to platí len u Boha, u ktorého esencia a existencia je to isté.

Dokonalosť a vznešenosť duše je v rozume. No, napriek tomu, ako sme to už vyššie povedali, nie je duša rozumom vo vlastnom zmysle, pretože okrem rozumových činností vykonáva taktiež činnosti vegetatívne a senzitívne. Myseľ alebo rozum má činnosť o sebe, v ktorej nemá telo účasť. To by nebolo možné, keby duša nebola svojbytná. Ľudská duša, či sa menuje myseľ alebo rozum je niečo netelesného a svojbytného. Duša znamená duchovný princíp v človeku.

Nakoľko duchovné poznanie je viacej ako pochopenie toho, čo je biologicky osožné. Je potrebné si uvedomiť, že ak chceme, aby toto dovŕšenie malo pozitívny charakter je nutné starať sa o toto formovanie osvojovania a spôsobov účinkovania a prejavovania sa voči tomu čo je čisto materiálne, cestou pestovania prvkov duchovného života, t. j. cností.

Cnosť je trvalá a pevná dispozícia konať dobro. Hodnota cnosti spočíva v tom, že je zameraná na dobro (proti zlu), a to trvalé (oproti prelietavému a vrtkavému), ľahké (oproti začiatočníckemu pachteniu), angažované (oproti mechanickému), bez stropu (oproti limitovanému normami) a v prospech sociálnej istoty, ako základu životnej spokojnosti. Cnosť umožňuje predvídať reakciu blížneho na situáciu (oproti človekovi nevypočítateľnému).

U cnosti sa zdôrazňuje prvok angažovanosti, zaujatie pre dobro. V kompetencii človeka je osvojovať si trvalé, prirodzene dobré jednanie zamerané na prirodzený cieľ.

Cnosti zdokonaľujúce človeka v oblasti prostriedkov k dosiahnutiu cieľa (jedná sa o prirodzený cieľ) sa nazývajú cnosti mravné. Antika uvádza štyri základné mravné cnosti, označované ako kardinálne, okolo ktorých sa točí celý mravný život. Sú to cnosti ako obozretnosť (opatrnosť, prezieravosť), spravodlivosť, statočnosť a miernosť.

Prezieravosť je cnosť, ktorá disponuje človeka k dobrej voľbe prostriedkov, ktoré vedú k mravne dobrému cieľu. Spravodlivosť je trvalá vôľa priznať každému jeho právo, t. j. spôsobiť niečo mať, vymáhať, zabudnúť atď. Statočnosť je cnosť, ktorá usmerňuje do správnych medzí žiadostivosť človeka, týkajúcu sa vecí správnych a dovolených, ktoré však môžu v živote človeka nadobudnúť nesprávneho významu.

Pre cnosti je charakteristické, že: *1. Spočívajú uprostred medzi krajnosťami.* Vychýlenie do jednej alebo druhej strany znamená stratu cnosti. *2. Medzi sebou súvisia.* Pre získanie mravnej cnosti je nutná miera, ktorú poskytuje prezieravosť. Strata ktorejkoľvek cnosti znamená stratu prezieravosti a tým stratu predpokladu pre ktorúkoľvek mravnú cnosť. *3. U jednotlivého človeka nemajú rovnakú úroveň.* V priebehu mravného rozvoja sú zastúpené na rôznom stupni.

Kardinálne cnosti zohrávajú veľmi dôležitú úlohu v oblasti duchovného a sociálneho správania sa človeka. Majú dôležitú úlohu, ktorá sa dá chápať ako predpis očakávaného správania sa, vysvetľujúci rozdiely vo vzájomnom prístupe ľudí. V správaní človeka veľmi dôležitú úlohu zohráva jeho dozrievanie. K dozrievaniu človeka patrí sebapoznanie, sebaprijatie, seba premena a vyrovnanie sa so základnými úlohami voči všetkým ľuďom. A toto všetko je potrebné naučiť sa.

LITERATÚRA

[1] AKVINSKÝ, T.: *Teologická suma* I. 2. Edice Krystal, Olomouc 1937.
[2] JUNG, C. G.: *Člověk a duše*. Academia, Praha 1995.
[3] PECKA, D. : *ČLOVĚK – filozofická antropologie* I. Edice Studium. Křesťanská akademie, Rím 1970.
[4] RAHNER, K. – VOEGRIMLER, H.: *Teologický slovník*. Zvon. České Katolícke Nakladatelství. Praha 1996.
[5] SKOBLÍK, J.: *Přehled křesťasnké etiky*. KAROLINUM, nakladatelství University Karlovy, Praha 1997.
[6] *SVÄTÉ PÍSMO*. SÚ SCM, Rím 1995.
[7] XAVIER, L.-D.: *Slovník biblickej teológie*. Dobrá kniha, Bratislava 1990.

prof. RNDr. Jozef Michalov, DrSc.
Katedra etiky a katechetiky, FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra

SPORY O ROZUM/RACIONALITU (DISKUSIE V SÚČASNEJ FEMINISTICKEJ FILOZOFII)

ETELA FARKAŠOVÁ

The paper deals with the different modes of feminist critique of the traditional concepts of reason/rationality. The author argues for the need to develop new, alternative epistemological conceptions and for the need to redefinate the traditional categories in the non-dichotomic way.

Skúmanie rozumu/racionality sa často chápe ako fundamentálna úloha filozofie a samotná filozofia sa neraz vymedzuje ako disciplína, ktorá sa zaoberá povahou rozumu, jeho kompetencií a limitov, spôsobov, akými rozum chápe sám seba. Neprekvapuje preto, že skúmanie povahy, kompetencií či limitov rozumu má vo filozofii dlhú tradíciu. Práve pojmy rozumu a racionality ako kľúčové pojmy v myslení moderny, ako pojmy späté s ideou osvietenstva a následne aj s érou vedecko-technického pokroku, sa stali v posledných desaťročiach predmetom viacerých kritických diskusií. Jadrom tejto kritiky je predovšetkým odmietanie predstavy o autonómnosti rozumu, o nezávislom objekte a aj subjekte poznania, o schopnosti subjektu zaujímať hodnotovo a citovo neutrálne pozície, s ktorými sa spája podmienka objektivity. Spochybňované v týchto diskusiách boli aj nároky na univerzalitu a nepodmienenosť poznávacích procesov, v kontraste k takýmto nárokom sa začali rozvíjať koncepcie poznania ako historicky a socio-kultúrne podmienenej ľudskej aktivity.

Jednu zo súčasných kritických pozícií voči tradičnému konceptu rozumu/racionality predstavuje feministická kritika, ktorá vznikla z úsilia prekonať dichotomické myslenie tradičnej filozofie a nanovo sformulovať koncepcie rozumu, racionality, objektivity, a aj celého poznávacieho procesu. Táto kritika má viaceré dimenzie a podoby, v príspevku by som rada poukázala na niektoré z nich. Jedným zo spoločných východiskových bodov pre ne je kritická upriamenosť na fakt, že v našej kultúre má pojem rozumu maskulínne konotácie. V tejto súvislosti mi nedá nepoukázať na diagnózu maskulinizácie rozumu, ktorú urobil Georg Simmel, keď zdôraznil, že hoci správnosť praktického usudzovania či objektivita teoretického poznania sú kategórie všeobecne ľudské, vo svojej historickej manifestácii sú však skrz-naskrz maskulínne ([1], 200). V našej kultúre sa rozum a objektivita spájajú s maskulinitou, emócie a subjektivita s femininitou, príznačné pre takúto rodovú polarizáciu navyše je, že neutvára symetrický typ usporiadania uvedených atribútov, nechápe ich ani ako komplementárne, ale usporadúva ich hierarchicky. Rozumu sa pripisuje vyššia hodnota ako emóciám, vníma sa ako nadradený voči nim, na objektivitu sa nazerá ako na pozitívnu hodnotu, zatiaľ čo

táto pozitivita sa subjektivite viac alebo menej upiera. Z tohto hľadiska dôležitým aspektom feministickej kritiky tradičného konceptu rozumu je výčitka, že tento vedie k vylúčeniu emócií, následne aj k vylúčeniu žien, ktoré sa charakterizujú ako emocionálne bytosti, zo sféry racionality, a v širšom zmysle k vylúčeniu každej „inakostí", resp. ku vzťahu dominancie voči nej. Ak pripustíme, že všetky epistemologické ideály a všetky epistemológie boli odvodené zo špecifických ľudských záujmov, je očividné, že budú niesť stopy tých, ktorí ich utvárali ([2], 48), podľa Lorraine Codeovej ideály autonómneho rozumu, racionality a objektivity boli od počiatku zviazané s ideálom maskulinity a konštruované vylúčením vlastností asociovaných so ženskosťou: s emóciami, senzitívnosťou, vzťahmi spojenia ([3]). Kritika maskulínnej monopolizácie rozumu je vo feministickej filozofii spojená s kritikou stereotypných predstáv udržiavaných v našej kultúre o asymetrii v „rodovej distribúcii rozumu"; takéto kritické postoje majú významné politické konzekvencie: legitimizujú požiadavku žien v rovnakej miere participovať na intelektuálnom živote, na rozhodovacích a riadiacich procesoch vo všetkých spoločenských sférach ([4]; [5]).

Feministická kritika rozumu si ako dva hlavné ciele vytyčuje: a) analyzovať väzby medzi rozumom a maskulinitou, ako aj genézu týchto väzieb, b) rozvinúť nové alternatívy k tradičnému konceptu rozumu a racionality. Kritické postoje charakterizuje istá heterogenita, ktorá súvisí s rôznymi teoretickými základňami slúžiacimi ako zdroj argumentácie, heterogénnosť argumentačných základní sa vo feministickej kritike prelína s jej interdisicplinárnosťou, ktorá kladie nároky na kooperáciu medzi epistemológiou, teóriou vedy, históriou či sociológiou vedy, ako aj ďalšími disciplínami zaoberajúcimi sa poznaním a jeho produkciou. V rámci pomerne širokého spektra východísk, argumentov a prístupov možno však rozlíšiť niekoľko základných postojov k problematike rozumu: a) vzhľadom na maskulínne konotácie konceptu rozumu sa niektoré autorky vyjadrujú za jeho viac či menej radikálne odmietnutie; b) argument ďalšej skupiny sa odvíja od dualistického modelu, tento model „dvoch rozumov" predpokladá legitimizáciu „feminínneho" a „maskulínneho" rozumu; c) niektoré autorky prichádzajú s požiadavkou redefinovať koncept rozumu tak, aby nemal maskulínne konotácie, nebol redukovaný na jeden rozmer, nebol konštituovaný dichotomicky, a teda aby nemal za následok vylučovanie žien či ženskosti zo sféry racionality. Na margo odmietavého postoja pokladám za dôležité poznamenať, že tento predstavuje len jednu z mnohých pozícií, navyše, ani tu nejde o totálne odmietnutie rozumu/racionality, ale zväčša sa odmietavý postoj vzťahuje k jednému typu rozumu/racionality. Ide najmä o typ rozumu/racionality, ktorý má inštrumentálny charakter vo vzťahu k poznávanému predmetu a ktorý môže viesť ku kontrole, dominancii, nehovoriac o tom, že vedie aj k redukcionizmu v chápaní subjektu a objektu poznania, ako aj vzťahov medzi nimi.

Väčšina filozofiek vyjadruje názor, že feminizmus a feministická filozofia sa potrebujú oprieť o pojmy rozumu/racionality, pretože vzdať sa týchto pojmov by znamenalo podkopať piliere samotnej filozofie (vrátane feministickej) a takisto základy dôležitých (aj feministických) teoretických a politických projektov (podrobnejšie pozri v [5]).

K najdôležitejším príspevkom feministickej filozofie ku kritickým diskusiám o rozume patrí analýza „telesnosti" rozumu. Predstaviteľky takto orientovanej filozofie zastávajú názor, že súčasné koncepcie rozumu/racionality nevidia a nereflektujú náležitým spôsobom aspekty a dôsledky „telesnosti" nášho rozumu. Hoci myseľ a rozum sa už nechápu v oddelenosti od mozgu, no ich spojenie iba v takomto zmysle nepokladajú teoreticky za dostatočné, podľa nich aj mnohé súčasné koncepcie ostávajú ešte stále v zajatí karteziánskeho dualizmu tela a mysle. Vo feministickej epistemológii sa zdôrazňuje fakt, že rozum nemôžeme vnímať ako autonómny, nezávislý nielen od tela (ako celku), či telesných (vrátane praktických) aktivít, ale ani od „sociálneho tela", od histórie, sociálnej pozície, kultúrnych podmienok, teda ako nezávislý od celého kontextu, v ktorom operuje. Z takejto perspektívy sa súčasná kríza rozumu javí aj ako dôsledok historického privilegovania čisto konceptuálneho alebo mentálneho nad telesným alebo inak povedané, ako dôsledok neschopnosti západného poznania/vedenia pochopiť svoju genézu a svoj vlastný proces (materiálnej) produkcie ([6]). Možno teda hovoriť o neschopnosti nášho rozumu porozumieť, akú rolu a aký význam majú telo, telesnosť (vrátane zmyslov), ako aj emócie v procese produkcie poznania – táto neschopnosť ústi do dichotómií mysle/tela, rozumu/emócií, faktu/hodnoty a pod. Prístup založený na vyňatí rozumu z telesného kontextu (v najširšom slova zmysle) má tendenciu redukovať nielen komplexnosť procesu, v ktorom sa získava a formuje poznanie, ale aj povahu subjektu poznávania. Telo/telesnosť ešte stále ostáva spravidla nerozpoznanou alebo neadekvátne rozpoznanou podmienkou poznania, ak však táto podmienka nie je náležite reflektovaná alebo dokonca je ignorovaná, výsledkom bude jednostranný, jednorozmerný, a preto neúplný a skreslený obraz rozumu a aj samotného poznania.

Krízu spôsobenú redukciou rozumu reflektujú viacerí filozofi (Husserl, Heidegger, Habermas, Rorty, Foucault a ďalší), ktorí síce pristupujú k danému fenoménu rôzne, dávajúc ho aj do rôznych kontextov (kríza identity, modernity, kríza morálky, kríza metodológie a pod.) a sústreďujúc sa na jeho rôzne aspekty, v ich reflexiách však môžeme identifikovať príbuzný záujem o základné predpoklady, ktoré boli týmito krízami spochybnené. Ide predovšetkým o nasledovné predpoklady: rozum a racionálne poznanie sú v každom prípade metodologicky adekvátne vo vzťahu k objektom skúmania, metódy, procedúry a prostriedky (materiálne aj intelektuálne) poznávania sú transparentné a neutrálne; hodnota a platnosť poznania nie sú podmie-

nené časom a ani priestorom (geografickým či sociálnym); genéza poznania je značne irelevantná pre jeho povahu, poznanie je nezávislé od svojho pôvodu (od svojej vlastnej histórie); objekty skúmania môžu existovať nezávisle od procesu, v ktorom sa poznanie produkuje a môžu byť rezistentné voči nesprávnym metódam, prístupom, prostriedkom a interpretáciám ([6]). Hoci sa feministická filozofia stretáva pri kritike tradičného pojmu rozumu s viacerými súčasnými filozofickými prúdmi v názore, že kríza tohto rozumu je do veľkej miery spôsobená jeho neschopnosťou sebareflektovať sa a analyzovať svoj vlastný vývin, pochopiť svoju vlastnú históriu, svoju lokalizáciu v špecifickom sociálnom priestore a čase, v konkrétnych kultúrnych súradniciach a praktických aktivitách, neschopnosťou reflektovať svoje vlastné štruktúry ako štruktúry utvárané a podmienené sociálnymi silami, vzťahmi a procesmi, rozpoznať a reflektovať význam vzťahov medzi rozumom (poznaním) a mocou či význam spôsobov, akými moc podmieňuje operovanie rozumu, jedine feministické epistemologické koncepcie však poukazujú vo svojej kritike na to, ako všetky tieto aspekty súvisia s rodom a rodovou polarizáciou.

Tradičné teórie rozumu/racionality sú odvíjané od doktríny o sebestačnosti, univerzálnosti rozumu, popiera sa v nich význam situovanosti rozumu a aj všetkých ľudských intelektuálnych či praktických aktivít, následne aj význam ich kontingentnosti. S tým súvisí aj to, že sa zdôrazňuje nelimitovaná suverenita rozumu nad emocionálnymi a afektívnymi prvkami v procese poznávania, ako aj nezávislosť rozumu od telesnosti. Práve táto paradigma autonómneho, sebestačného rozumu ako určujúca paradigma novovekej filozofie sa stala terčom feministickej kritiky; azda jedným z najpôsobivejších textov prezentujúcich takto zameranú kritiku predstavuje práca Susan Bordo, ktorá analyzuje intelektuálne a kultúrne pozadie Descartovej filozofie. Bordo skúma väzby medzi autonómnosťou, izolovanosťou rozumu (ako epistemologického ideálu) a medzi tendenciou zaujať dištancujúcu sa pozíciu voči prírode, ale aj voči iným aktérom poznávania. „Osamotený" rozum zakúša však podľa autorky epistemologickú neistotu až úzkosť, na ktorú reaguje *„únikom do objektivity"*. Cez túto metaforu úniku rekonštruuje Bordo základné hodnoty, ktoré určovali podobu novovekých epistemologických projektov ([7]). Descartes sa stal podľa Bordo obeťou „dvojitého dištancovania sa": a) od zmyslov, tela, telesnej skúsenosti a telesnosti vôbec, od emócií; b) od sveta ako organickej jednoty a od iných ľudí, vrátane iných poznávajúcich subjektov (tamtiež). Pozícia, ktorá sa dlho udržala vo filozofii, viedla k chápaniu poznania ako niečoho, čo nesúvisí s telesnosťou a aj keď v ďalšom vývine filozofie dochádzalo k zmenám v koncepciách rozumu, karteziánska idea autonómneho rozumu ako niečoho čisto mentálneho, neodkázaného na telesnú skúsenosť a nepodmieňované historickými, socio-kultúrnymi okolnosťami či praktikami, ako niečo špecificky nelokalizované, pre-

žíva v rôznych podobách do istej miery podnes ako neraz skryté „pozadie predpokladov“ pre skúmanie rozumu/racionality. V súlade s takýmito koncepciami aktér poznania môže dosiahnuť svojím autonómnym rozumom schopným transcendovať vlastnú lokalizáciu v špecifickom čase, priestore a v špecifických podmienkach neutrálny, objektívny a na nijakú perspektívu neviazaný „pohľad odnikiaľ“, vďaka čomu môže získavať objektívne poznanie. V rámci feministických epistemológií sa akcentuje názor, že neexistuje nijaký „čistý“, abstraktný rozum, ktorý by produkoval „čisté“ poznanie, existuje len „sociálny“ rozum a „sociálne“ poznanie, či už sa vzťahuje k spoločenskej alebo prírodnej skutočnosti: sociálne (psychologické, kultúrne, politické a pod.) sily a vzťahy sú inherentné „rozumu“, a teda aj vedeckému poznaniu v každej dobe, za každých okolností. Podobne tak možno povedať, že neexistuje nijaký „čistý“ objekt nezávislý od aktérov poznania, pretože tieto objekty sa vynárajú ako objekty poznania len vtedy, keď sú už „sociálne konštituované“, už nie sú súčasťou akejsi „čistej“ prírody, ale „sociálneho života“, pričom sociálnymi objektmi sa stávajú predovšetkým tým, že vstupujú de sféry ľudských záujmov, praktických aktivít a hodnôt, inými slovami, získavajú pre človeka všeobecné kultúrno-sociálne významy ([8]). Fakt, že nijaká ľudská bytosť nemôže byť (ani v procese získavania poznatkov) úplne izolovaná od iných a že všetci sme do istej miery produktmi našich sociálnych kontextov, tematizujú viaceré filozofky v súvislosti s kritickým postojom voči ilúzii dekontextualizácie. Tento problém vznikol ako dôsledok toho, že metódy poznávania pripúšťajúce vyväzovanie z kontextu, ktoré fungovali v klasickej fyzike pre voľne padajúce telesá, sa stali modelom pre poznanie v akejkoľvek vede. Feministické filozofky vo svojej kritike ideálov autonómneho rozumu a nesituovaného, nepodmieneného a nezainteresovaného pozorovateľa nepopierajú princíp objektivity, tvrdia však, že ich chápanie objektivity sa líši od jej tradičného chápania aj tým, že predpokladá situované poznanie. Každé poznanie sa produkuje vnútri sociálnych praxí, má kontextuálny charakter a jeho producentmi sú aktéri s rôznymi identitami, sociálnymi rolami a sociálnymi vzťahmi, nemožno preto akceptovať epistemologické koncepcie, ktoré vykazujú emócie a hodnoty zo sféry racionálneho poznania a ktoré vidia v emóciách zdroj epistemologickej nečistoty či nejasnosti. Teoreticky sa dovolávajú nového modelu rozumu a racionality, ktorý nevylučuje emocionalitu, ale naopak, pokladajú ju za komponent racionality, hovoria o tzv. „emocionálnej racionalite”, o „otvorenom rozume”, v ktorých sa uplatňuje napríklad empatia voči skúmaným objektom (stupeň tejto empatie súvisí s typom objektu, pri biologických objektoch je iný ako pri fyzikálnych a pod.).

S kritikou abstraktného, univerzálnosť si nárokujúceho rozumu súvisí aj pozornosť, ktorú feministická epistemológia venuje problematike limitovanosti poznávania. Otázky limitujúcich podmienok skúsenosti, racionality,

diskurzu či poznania vôbec sa tematizujú aj v rámci iných filozofických prúdov, k akým patrí napríklad fenomenológia, semiotika či psychoanalýzou inšpirovaná filozofia, aj tu však platí – podobne ako pri kritike „čistého" rozumu, že len v rámci feministickej teórie sa tieto otázky nahliadajú z rodovo-diferencovanej perspektívy a ich riešenia sa hľadajú vnútri projektov zdôrazňujúcich túto perspektívu. Pre feministické filozofky neústi tematizácia týchto limitujúcich podmienok do tvrdenia, že požiadavka validity, resp. pravdy je principiálne nelegitímna a ani nevedie k relativizmu. V súvislosti s limitovanosťou každého poznania sú kľúčovými pojmami pre feministické ponímanie rozumu/racionality pojmy situovanosti a pozicionality; koncepcia pozicionality môže byť užitočná pre pochopenie toho, prečo sú tradičné epistemológie poznačené kontinuálnym odmietaním ideí limitov a kontingencie. Je známe, že v symbolickom poriadku tradičného filozofického diskurzu sa obraz ženy chápal ako obraz „inej", čo možno vysvetliť tak, že nereflektovaná pozicionalita filozofov ako mužských subjektov ich viedla k tomu, aby odmietali svoju vlastnú skúsenosť ako skúsenosť nedostatku, nekomplexnosti, limitu a diferencie a aby tieto znaky projektovali ako „ženské" do „inakosti".

K problematike pozicionality a situovaného poznania sa v rámci feministických epistemológií vyvinuli rôzne prístupy: zatiaľ čo teória stanoviska kladie na situovanosť veľký dôraz a identifikuje istú sociálnu situovanosť ako epistemicky privilegovanú, postmoderné feministické epistemológie odmietajú tvrdenia o epistemickej privilegovanosti jednej situovanosti, skôr zdôrazňujú kontingentnosť a nestabilitu sociálnej identity (či situovanosti) aktérov poznania a aj ich reprezentácií – a napokon, na pôde feministického empirizmu sa uprednostňuje koncepcia objektivity ako niečoho, čo sa konštituuje v kooperatívnych vzťahoch a v kritických dialógoch, najmä v pluralite pohľadu rôzne situovaných aktérov poznávania (podrobnejšie pozri v [9] a [10]). V súvislosti s poslednou možno podľa rozlíšiť viaceré aspekty situovanosti: a) telesnosť subjektu poznania, pričom úlohu hrá aj fyzická lokalizácia; b) rozlíšenie prvoosobového a treťoosobového poznania; c) emócie, postoje, záujmy a hodnoty; d) kognitívne štýly; e) vzťahy k iným poznávajúcim subjektom. Všetky tieto aspekty situovanosti vplývajú podľa teoretičiek na povahu poznania, či už ide o rôzne možnosti v prístupe k informáciám, o spôsob videnia či formulovania problémov, skúmania, zbierania dát a ich interpretovania, o postoje voči vlastným vieram a presvedčeniam, ktoré ovplyvňujú štandardy zdôvodňovania, voľbu epistemických hodnôt, na ktoré sa kladie najväčšia váha (pozri [11]).

Tieto a ďalšie diskusie na pôde feministickej filozofie majú relevantné dôsledky tak pre epistemologické uvažovanie, ako aj pre filozofiu vôbec, pretože kladú viaceré otázniky v súvislosti s chápaním rozumu, s poznávacím

procesom vcelku, a aj v súvislosti s obrazom filozofie, s tým, ako ona chápe samu seba, ako vymedzuje svoje možnosti.

LITERATÚRA

[1] SIMMEL, G.: *Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem*. In: *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*. Suhrkamp, Frankfurt 1985.
[2] CODE, L.: *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*. Cornell University Press, Ithaca and London 1991.
[3] CODE, L.: *Taking Subjectivity Into Account*. In: Alcoff, L. and Potter, E. (ed.): Feminist Epistemologies. Routledge, New York and London 1993.
[4] NAGL-DOCEKAL, H.: *The Feminist Critique of Reason Revisited*. In: Hypatia 14/1999, No 1.
[5] TANESINI, A.: *An Introduction to Feminist Epistemologies*. Blackwell Publishers Inc. 1999.
[6] GROSZ, E.: *Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason*. In: Alcoff, L. and Potter, E. (ed.): *Feminist Epistemologies*. Routledge, New York and London 1993.
[7] BORDO, S.: *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: SUNY Press, 1987.
[8] HARDING, S.: *Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?* In: Alcoff, L. and Polter, E. (ed.): *Feminist Epistemologies*. Routledge, New York and London 1993.
[9] SZAPUOVÁ, M.: *Problém empirizmu vo feministickej filozofii*. In: Filozofia, roč. 57, 6/2002.
[10] FARKAŠOVÁ, E.: *Poznávajú ženy inak? O genéze, povahe a cieľoch feministických epistemológií*. In: Aspekt 1/1998.
[11] ANDERSON, E.: *Feminist Epistemology and Philosophy of Science*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Zdroj: http.//plato.stanford.edu/entries/feminism-epistemology, content last modified November 13, 2001.

Príspevok vznikol v rámci grantu VEGA č. 1/0015/03

doc. PhDr. Etela Farkašová, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK
Šafárikovo nám. č. 6
818 06 Bratislava

MIESTO ČLOVEKA VO SVETE

HODNOTY A EVOLUČNÍ ONTOLOGIE

IVAN HRUŠKA, Ústav filosofie, politických a společenských věd, PdF UHK

Filosofická axiologie[1] je v krizi. Nejedná se o krizi hodnot člověka[2], ale selhání racionálního[3] systému jejich formování a výběru. Nejde o to, že neexistuje nějaký jednotný, resp. jednotně přijímaný axiologický koncept. Různorodost filosoficko-hodnotových pozic vůči chápání bytí světa a bytí lidské kultury by snad ani neměla či nemohla reálně být zpochybňována. Ale jinak: Na pozadí filosoficko-racionalistických úvah o světě a člověku se[4] formovala roztržka mezi antropologicky (existencionálně, fenomenologicky, lingvisticky apod.) a scientisticky (přírodovědně, exaktně vědecky apod.) orientovanými filosofickými a metodologickými pozicemi. Lidské filosofické ontologické vize o tom „co je svět" a „co by měl být svět" se začaly radikálně lišit. A nejen to. Začal se projevovat i rozkol zájmů a skutků racionálně, technologicky a ekonomicky vyspělé části lidské civilizace (na jedné straně) – a pozic evolučně ontologicky zaměřené filosofie (na straně druhé). Na tu první a převažující dosavadní lidskou tendenci svými výzvami nezapůsobili filosofičtí antropologové a existencionalisté, filosofičtí fenomenologové, filosofičtí strukturalisté a lingvisté. K té druhé, nepatrné skupince myslitelů se prozatím nepřidali ani halasní ekologové. Pouze několika[5] ideovými a reálnými protesty[6] „stačili" znepříjemnit život[7] skupiny první[8].

* * *

[1] Resp. axiologicky vypovídající soudobá filosofie.

[2] A propos: V krizi není tzv. běžná či žitá „axiologie". Běžní lidé jsou, nejen nyní, ale téměř v celých svých dějinách již nesčíslněkráte, kreativní, vynalézaví, svébytní natolik, že žijí svými hodnotami, i když jim nikdo celistvý a ve spolehlivosti a důsledcích odzkoušený axiologický program nenabízí. Oproti počítačům dovedou vytvářet program i bez programu, žijí i bez dispozic a svolení.

[3] Ponejvíce filosofického.

[4] Snad již od antiky, středověku, do novověku a současnosti.

[5] Míněno „historicky", nikoliv v reálném absolutním počtu.

[6] A se svojí filosoficko-ontologicky užší výbavou (užší – v relaci k evoluční ontologii, nikoliv k jiným, event. filosofickým či filosoficko-náboženským konceptům, jimiž se různě fundovala a dosud funduje ona skupina první).

[7] Tj. zejména některá méně významná politická, ekonomická, finanční a legislativní rozhodování.

[8] Barvitý světonázorový svět to napohled – a to nejsou připomenuty ani jeho kontury teologicko-filosofické.

Smyslem tohoto zamyšlení není totální filosofická a axiologická kritika globalizujícího se[9] světa. Chtěl bych jen stručně poukázat na některé prozatím málo využité filosoficko-metodologické a axiologické možnosti reflexe nynějšího lidského bytí: totiž na reflexe evolučně ontologické. Co je to evoluční ontologie? A co je to filosofická axiologie, inspirovaná evoluční ontologií? Proč dnes nepostačují dosavadní filosoficko-axiologické výkony? Pokusím se některé odpovědi naznačit, aniž bych chtěl být považován za autora[10] některého zmiňovaného konceptu. Jsem jen učitelem filosofie. Asi bude nejlepší, začít otázkou, uvedenou jako poslední.

* * *

Jisté kořeny dnešního poměrně neblahého stavu filosofických bádání v oblasti hodnot se vinou již z antiky. Jak je obecněji známo, zejména Platon (427–347 př. n. l.) zavedl filosofii na cesty hledání hodnot objektivního, neosobního a stálého, neměnného dobra. Hodnoty konkrétního vyvíjejícího (a měnícího) se světa tím „byly vyřazeny" ze zorného pole budoucí axiologie.

Podobně jako řada středověkých filosofů, spojoval poměrně později hodnotu obecného dobra i německý filosofický axiolog, H. R. Lotze (1817–1881) s její božskou povahou. Naproti tomu jiný německý filosof, N. Hartmann (1882–1950), božský charakter dobra či dalších tzv. obecných, resp. nejvyšších hodnot, odmítal. Avšak oproti Platonovi, který „dopřál" rozumu člověka dostupnost ideálních hodnot (uznal jejich poznatelnost), považoval Hartmann hodnoty za faktory v lidském životě sice fungující, avšak ve své podstatě racionálně neřešitelné problémy (apórie).

Poněkud jinak pojal reflexi hodnot Max Scheler (1874–1928). Jako prostředek dobrání se hodnot u něj figurovala intuice, navíc úzce spojená s emočním vztahem člověka k věcem. Jsou tací, kteří v tom spatřují cestu k iracionalismu.

Rozumem neřešitelnou či mimorozumovou podstatu lidských hodnot rázně odmítl F. Nietzsche (1884–1900). V axiologické části svého filosofického projektu však jistým způsobem vykročil z konkrétních mezí vázanosti hodnot člověka na skutečnostech reálného vesmíru a živého světa: Za vůdčí princip nejen etiky, antropologie a filosofie, ale i požadavku „přehodnocení všech hodnot", považoval svobodu vůle „nadčlověka".

Bez nároku na úplnost historicko-logického postupu připomenu pro ilustraci (a výběrově) ještě alespoň následující.

Je otázkou, zda bychom na základě konceptu tzv. mluvních aktů (J. R. Searle, nar. 1932) nemohli v axiologii takříkajíc platonsky zamířit „ještě za

[9] A přesto, často i teroristicky, velmi diferencovaného.

[10] Ten první již své autory má (Šmajs, Krob aj.), ten druhý se možná ještě ani neformuje a autoři nejrůznějších konceptů hodnocení dějin filosofie jsou všeobecně známí.

Platona“. Snad bychom mohli být „esencí mluvních aktů“ lépe regulováni, než nějakými „vzorovými idejemi“. Kdo nezvolí tento druh filosoficko-axiologického tázání, pro toho asi budou přijatelnější regulace nějakými kategorickými imperativy z našeho konkrétního (byť ne ve všem dobrého) světa, když již ne z nějakého „různě definovaného[11]„ bytí světa o sobě[12].

Obvyklá lidská věty (například „Buňka roste, vyvíjí se a dělí tak a tak…“) docela dobře ukazují na obsažnost vývojového dění světa[13]. Lze je však redukovat na vzájemná porovnávání logického významu vyslovených vět – podobně, jak to činil W. V. O. Quine (nar. 1908, nedávno zemřelý). Z hodnot se tak může relativně snadno vytratit „předmětný dech života“ a zůstat jen jejich zvláštní „logická duše“. To by ale z filosofie a axiologie světa a člověka zůstala jen (v tomto případě – extenzionální[14]) logika výpovědí o světu a člověku.

Kdo nechce postupovat ani tak, může se v historicko-filosofickém a axiologickém postupu poněkud vrátit. Může kupříkladu hledat řešení, podobné tomu, které upřednostňoval J.-P. Sartre (1905–1980). Volil, řečeno zkráceně, „zodpovědnou svobodu“, resp. „autenticky rozvrhovanou volbu“, tj. zejména ve smyslu „mít neustále možnost volby své existence“ (ještě před „esenciální“ tvořivostí). Jen tak může být, dle něj, subjekt autentický, coby „pre-reflexivní“ subjekt, vrhající se ve své existenci mimo sebe, (řekl bych „mimo své jistoty“, „mimo jisté hodnoty“ apod.)

Někteří by však na to asi chtěli namítnout, že pokud nechceme skončit „buridanovsky“, musíme ve své aktivitě volit nesartreovsky, tj. i z okruhu jisté zajištěnosti. Jsme totiž bytostmi, které spočívají svými kořeny, reálně existují a mají, (sic ne všechny) věci života reálně (dočasně) zajištěny v existující, tj. již nějak „zajištěné“ abiotické a živé evolucionizující přírodě.

* * *

Je nevyhnutné v tomto historizování pokračovat? Asi ne – anebo alespoň ne pro následující účely – chtěl bych se totiž dopustit předběžného soudu: V dějinách i současném filosofickém zkoumání hodnot byl a je dominující jistý rys, který pracovně nazvu **axiologický antropocentrismus** (objektivizujícího či subjektivizujícího zaměření)[15]. Tato axiologická „zaměřenost na sebe“ vyřadila ze zorného úhlu filosofické axiologie celou řadu velmi

[11] Tedy existujícího a konkrétního světa nějakých konkrétních, konkrétně dostupných vlastností.

[12] O kterém ostatně – u Kanta – nelze nic konkrétního tvrdit.

[13] Který má své reálné hodnoty (dle evoluční ontologie, jak se pokusíme ukázat později).

[14] Tj. logika, která sice odkazuje na vztahy mezi chováním a reálným světem, ale odmítá posuzovat obsahové otázky významu, „jít“ logikou člověka otevřeně za onticitou světa apod. (tedy nikoliv intenzionální logika).

[15] Jistě jsou možná i další hodnocení.

důležitých hodnot. Jakých? Zejména *hodnot evoluce živé přírody*[16], existujících před vznikem člověka. A také mnoho *hodnot evoluce abiotické přírody* samé[17], od vzniku našeho vesmíru po vznik života na Zemi.[18] Tak se mohlo stát, že v době rozpoznatelných symptomů stále naléhavějších globálních ekologických krizí filosofická axiologie nezareagovala či jednala opožděně. Snad ani jinak nemohla, Vždyť nebyla pro takové účely teoreticky a metodologicky v podstatě použitelná. Povětšinou nezkoumala vázanost, ale vyzdvihovala výjimečnost (či snad i odtržitelnost) člověka „od" a „nad" přírodou. Filosofická axiologie nepostřehla pochopitelně ani reálně existující protisměrné proudy vývoje některých hodnot kultury vůči některým hodnotám přírody, zvl. živé. Vyvřely v soudobou krizi ontického kulturního dění člověka a spontánního ontického evolučního dění přírody (tj. zejména její živé části). Smyslem a pýchou vývoje kultury se staly úspěšné akty na poli racionálně vedené politiky, techniky, architektury, dopravy, organizování ekonomiky a formování regulí práva apod. Taková „v sebe zahleděná" kultura si neuvědomovala svoje směřování k „sebe-zahubení".

* * *

[16] Příklady bio-evolučních hodnot (svou podstatou jako hodnoty živých celků): (1) hodnoty genotypové dědičnosti (stability) a současně i proměnlivosti, hodnoty fenotypové individuality (a shody či vylučování s prostředím), (2) hodnoty bio-diverzity (druhů aj. bio-celků), dále hodnoty „pro-bio-evoluční", svou povahou neživé: (3) kyslíková atmosféra Země, byť původem tkví v životě prvotních anaerobních organismů, (4) gravitace Země, (5) svit Slunce na Zemi, (6) ozónový obal Země, (7) vodní cykly na Zemi apod.

[17] Příklady hodnot anorganické evoluce: oddělení čtyřech základních interakcí našeho světa po (našem) Velkém třesku, tj. například (1) vytvoření gravitace a (2) samostatného elektrického náboje ontických entit našeho vesmíru, později (3) vytvoření hvězd a jejich (4) planet, konec konců i (5) stávající fáze rozpínání (našeho) vesmíru, v níž mohou planety typu Země a její život dočasně existovat apod.

[18] O tom se zprostředkovaně zmiňuje i E. Husserl (1859–1938). Vědě údajně přirozený svět zmizel. Obnovit jeho bádání má fenomenologická analýza. Podle něj zážitky, vzpomínky, mínění apod., očištěné od předsudků, obsahují jako eideticky redukované akty, přímé zření podstaty korelátů, tj. věcí světa. Proti nim pak stojí „čisté" já, transcendentální subjekt. Dodali bychom, že u něj (v čistém já) a jeho korelátů (ve větě) bychom touto cestou obtížně hledali předměty axiologického bádání, a zejména takových, aby odpovídaly dnešním požadavkům doby. Nejde ani o jazykové (wittgensteinovské či jiné) hry (resp. hry pro záliby a pobavení), ale otevřenou, zatím smutnou, sice nedopsanou a nedohranou tragédii: hlavními postavami, jimž jde o hodnoty jejich reálného bytí, jsou přímo příroda a proti ní vystupující kultura.

A propos. L. Wittgenstein (1889–1951) odtrhl filosofii od předmětů světa vůbec: filosofie by neměla zasahovat do použití řeči a nanejvýš být terapií vadného použití řeči – v žádném případě se nesnažit nějak zjednat nápravu řádu reálných věcí. Dodejme, že touto cestou lze rezignovat na ovlivnění reálných hodnot světa a života, vč. značné části hodnot lidské kultury (v níž mohou vykazovat vadu nejen řečové akty).

Evoluční ontologie[19] poskytuje možnosti diametrálně odlišné. Dovoluje uchopit realitu střetů kultury a přírody z jiného úhlu pohledu. Nastoluje nikoliv odtržitost jejich charakteru, ale jednotnost podstaty evoluce přírody a kultury. Jako lidé jsme pouze její součástí. Jsme ale – bohužel – takovou součástí, která si vytvořila některé dostatečně silné prostředky a nástroje na to, aby se stala onticky poměrně velmi působivým řádem evoluce přírody. Tak působivým, že alespoň pozemská živá příroda sama již nedovede spontánně (záměrné i nezáměrné) důsledky a „odpadky" lidské činnosti eliminovat, resp. je do dalších obvyklých procesů evoluce „bez problémů" zapojovat. Jinými slovy, kulturní evoluce dnes produkuje mnohé hodnoty dobré, ale i hodnoty své záhuby.

Proto je pro člověka v současnosti nutné poznávat hlouběji možnosti evoluce přírody, možnosti evoluce člověka, racionálněji a záměrněji je slaďovat. Bude stále naléhavější posilovat obě evoluce (samostatně – i jejich evoluční komplementaritu. Tedy nikoliv tvrdé ekologické stop, nikoliv návrat k přírodě! A také ne stop jakékoliv globalizaci! Patřím mezi kulturně evoluční optimisty[20].

* * *

Evolučně ontologicky orientovaná axiologie jistě bude rozvíjena jako hodnotový rámec rozumné evoluce kultury člověka. Bude jistě stranit globálně odpovědným aktům úspěšného člověka, který reálně prokáže svoji globální fundovanost. Je na něm, aby se projevil jako bytost nejen kulturně utvořená, ale i nevyhnutně evolučně ukotvená a zejména evolučně zodpovědná.

Jsem toho mínění, že taková filosoficko-axiologická pozice nepotřebuje ideologicko-politické podpěry a berličky. Avšak na druhé straně, a to je třeba otevřeně přiznat, dobrá filosoficko-axiologická pozice může mít, (konec konců, někdy i posmrtně), vážné nefilosofické důsledky v politice, v ekonomice, v legislativě apod.

Evolučně ontologická filosofická axiologie, o níž mluvím, ještě neexistuje, resp. ne v rozvinuté podobě[21]. Přesto, anebo právě proto, očekávejme dnů příštích s evolučně ontologickou axiologickou nadějí. Velmi děkuji za příjemný zážitek, spojený s tím, že jsem před Vámi mohl osobně, byť stručně a nesouvisle, o takové možnosti pohovořit.

---

[19] V této sešlosti ji snad ani nemusím představovat. Mj., jeden z autorů, konkrétně autorů výstižného a prozíravého doslovu monografie „Evoluční ontologie" je zde přítomen: Doc. PhDr. Emil Višňovský, Csc., ze Slovenské akademie vied. (doslov s názvem „Ekológia, ontológia a kultúra).

[20] Byť věřím též prognózám fyziků o možném konci evoluce našeho vesmíru.

[21] Nanejvýš v tvůrčích plánech kreativních autorů.

LITERATURA

[1] CZEIZEL, E.: *Hodnota je v nás*. Smena, Bratislava 1990.
[2] MURPHY, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Slon, Praha 1998.
[3] SVĚTLÝ, J.: *Hodnoty a hodnocení*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1977.
[4] ŠMAJS, J. – KROB, J.: *Evoluční ontologie*. Masarykova univerzita, Brno 2003.
[5] ŠMAJS, J.: *Drama evoluce. Fragment evoluční ontologie*. Hynek, Praha 2000.
[6] ŠMAJS, J.: *Ohrožená kultura. Od evoluční ontologie k ekologické politice*. Hynek, Praha 1997.
[7] VÁROSS, M.: *Úvod do axiológie*. Epocha, Bratislava 1970.

---

doc. PhDr. Ivan HRUŠKA, CSc.
Ústav filosofie, politických a společenských věd PdF UHK
V. Nejedlého 573
500 03 Hradec Králové,
Česká republika.
ivan.hruska@uhk.cz

KULTÚRA PROTI PRÍRODE?

EMIL VIŠŇOVSKÝ

The paper involves reflection of the relationship between culture and nature indicating that culture has emerged from spontanneous Darwinian necessity as a human system adaptation mechanism to nature. The most problematic aspect of culture in relation to nature is its artificiality. Finally it is suggested that in order to solve any human problems we need to develop a „meta-culture", e. i. a critical self-reflection of culture.

Keď sa pýtame, čo robí civilizácia s človekom (alebo aj s prírodou), pýtame sa vlastne: čo robí človek so sebou samým? Lenže civilizácia – tak ako ľudské konanie vôbec – nie je len čisto vedomá a racionálna záležitosť; vznik civilizácie a civilizačné formy ľudského konania neboli zrejme záležitosťou voľby nejakého ľudského subjektu. Vznik civilizácie by sme skôr mali pokladať za „pokračovanie prírody inými prostriedkami" – a iná je otázka, že toto pokračovanie má podobu a dôsledky, ktoré akoby zastierali alebo negovali túto tézu, a ukazovali, akoby ľudská civilizácia išla proti samej prírode, z ktorej vzišla. Je rovnako zbytočné špekulovať o tom, či evolúcia ľudského rodu mohla ísť aj iným smerom ako civilizačným, teda pokračovať ako kultúrna evolúcia, ako špekulovať o tom, či by sme sa mohli vrátiť do nejakej pred-civilizačnej „rajskej záhrady". Človek ako „nehotová" či „nedostatková bytosť" (A. Gehlen) sa v súlade s darvinovskými zákonmi prežitia adaptoval na svoje prostredie tak, že sa stal kultúrnou bytosťou; bytosťou, ktorá tvorí kultúru v najširšom zmysle ako svoj prírodno-adaptačný mechanizmus a prostredie, ktorým sa takisto bráni voči tej časti prírody, ktorá destabilizuje a ohrozuje jeho existenciu. Človek bol vlastne svojou biologickou povahou „donútený" ku kultúre ako systémovému prostriedku svojej adaptácie a prežitia. Z tohto hľadiska sa (mestská) kultúra javí ako ten vlastný „domov" človeka, ktorý si on sám vysníval a vytvoril preto, lebo nebol spokojný s domovom, ktorý mu predtým prichystala sama príroda. „Kultúra chce nahradiť a doplniť „poriadok prírody" (teda stav vecí, aké sú bez ľudského zásahu) poriadkom umelým, zámerným" ([1], 138).

Ak bol vznik civilizácie (mestskej kultúry) spontánnou či darvinovskou nevyhnutnosťou, tvorba civilizácie postupne prechádzala „do rúk" človeka a jeho hlavou a menila sa na cieľavedomý proces. „Usporiadaný svet – ono pravidelné, teda pohodlne predpovedateľné prostredie, v ktorom si po väčšinu času obstarávame svoje životné záležitosti – je produktom kultúrneho plánu a selekcie" ([1], 141). Napriek tomu, že žiadne ľudské konanie – ako poznali filozofi už dávno – nemá len žiaduce a plánované výsledky; je

protirečivé a prináša aj dôsledky, ktoré nikto neplánoval a nechcel, podiel cieľavedomej ľudskej činnosti na tvorbe civilizácie rástol a rastie úmerne moci človeka. A táto moc zasa rastie úmerne (technickým a technologickým) prostriedkom, ktoré si človek vytvoril na dosahovanie svojich cieľov. Rozvinutá kultúra natoľko „zrastá" s prírodou a „prerastá" ňou, že hranice medzi nimi už nie je možné len tak ľahko vymedziť. „Kultúra, ktorá manifestuje rastúcu moc ľudstva ako celku (mohli by sme povedať: rastúcu nezávislosť, slobodu ľudstva vo vzťahu k prírode), sa potom sama môže jednotlivcovi javiť veľmi podobne ako zákony prírody, ako osud, ktorému sa nemožno vzoprieť" ([1], 139).

Vďaka tomu, že človek je prirodzene kultúrna bytosť – kultúra sa stala jeho prirodzenosťou –, je jeho životné prostredie nevyhnutne usporiadané, štruktúrované inak, než je usporiadané a štruktúrované čisto prírodné bytie mimo človeka a bez jeho zásahov. Tu, samozrejme, vzniká otázka (ktorú vo svojich prácach kladie a pokúša sa riešiť J. Šmajs), nakoľko je – alebo vôbec môže byť – štrukturácia prírodného prostredia kultúrou kompatibilná s pôvodnou štrukturáciou čisto prírodného bytia. Štrukturácia prírodného bytia ľudskou kultúrou je fakt – a existujú aj pozitívne, nielen negatívne príklady tohto faktu. To znamená, že kultúra je skutočne to silou, schopnou zasahovať do prírody tak, že v nej vytvára štruktúry, ktoré by bez jej zásahov nevznikli a neexistovali. Ak by kultúra bola len nekompatibilná s prírodou, ak by jej bola úplne cudzia alebo ak by bola svojou podstatou absolútne protiprírodná, sotva by bola mohla vzniknúť a sotva by ju človek mohol úspešne používať ako systémový prostriedok svojej adaptácie a prežitia. Pravda, musíme si položiť aj otázku, v čom spočíva táto „úspešnosť" kultúrneho a civilizovaného človeka v jeho adaptácii na prírodu, z ktorej vzišiel? Tradičný západný (osvietenský) postoj vyzdvihuje kultúru a civilizáciu ako našu ľudskú pýchu, ako „prekonanie" čisto prírodnej existencie, ako naše „maximum ľudskosti" (J. Piaček), avšak z hľadiska časového – čo je to päťtisíc rokov civilizovaných dejín ľudstva oproti dejinám vesmíru? Ak nám kultúra doposiaľ zabezpečila prežitie, znamená to, že nám ho zabezpečuje natrvalo? Ak je kultúra naším flexibilným genetickým kódom – pretože ju takisto dedíme, aj keď iným spôsobom ako biologické vlastnosti, a bez jej dedičstva by sme neprežili rovnako ako bez biologického dedičstva –, aký je vlastný kód kultúry? Inak povedané, čím sa riadime pri vytváraní svojej kultúry? Čo pritom rešpektujeme a čo ignorujeme? Možno kultúru utvárať ľubovoľne, takpovediac fantasticky? V niektorých oblastiach kultúry unikáme, vzďaľujeme sa od reality, ba vytvárame si akúsi „nadrealitu", samostatnú virtuálnu realitu, ale v konečnom dôsledku znova len preto, aby sme sa aj takto vyrovnali s tvrdou realitou našej existencie, ktorá je prírodná.

V pred-ekologickej ére (t. j. zhruba do polovice 20. storočia) sa kultúra sama nielen kládla proti prírode, ale aj nad ňu. Vďaka súčasnému environ-

mentálnemu obratu (i návratu k darvinizmu) sa kultúra môže sebareflektovať ako „pokračovanie prírody inými prostriedkami“, ba musí reflektovať svoju ontologickú väzbu na prírodu. Kultúru nemožno dlhodobo úspešne utvárať ľubovoľne bez ohľadu na túto väzbu. Kultúra vyrástla geneticky z prírody, nie opačne; príroda „stvorila“ kultúru, nie opačne; kultúra nemôže vytvoriť prírodu, môže ju len modifikovať. „Kultúra sa najľahšie pokladá za prírodu... pokiaľ nie je odhalená jej umelosť, konvenčný charakter v nej prevládajúcich noriem... Vieme, že existujú skôr kultúry než jedna jediná kultúra. A ak je možné o kultúre uvažovať v pluráli, nemožno si ju predstavovať tak, ako si predstavujeme prírodu. Žiadna kultúra si nemôže nárokovať na takú bezpodmienečnú poslušnosť ako príroda“ ([1], 151).

Tými inými prostriedkami, ktorými kultúra pokračuje v prírode a začleňuje sa do nej sú umelé prostriedky. Kultúra je „umelá“ v tom, že kombinuje prírodné látky a substráty takým jedinečným spôsobom, aký vznikol v hlave človeka s cieľom uspokojiť jeho potreby, ale aj chúťky. Príroda sama takéto kombinácie nepozná, ale principiálne ich umožňuje; je k zámerom človeka veľmi benevolentná. Napríklad betón, ktorým sme obklopení v našich mestách, je takou umelou kombináciou, ktorú príroda „nezakazuje“. Rovnako svet našich elektronických médií nie je „proti prírode“ v tom zmysle, že by sme ho nemohli vytvoriť, udržiavať a rozširovať jeho existenciu a realizovať tak niektoré alebo mnohé zo svojich cieľov. Betón vyzerá veľmi solídne a pevne; elektronický svet zasa veľmi zaujímavo, avšak naša kultúra je v mnohom veľmi krehká a jemná; oproti prírode ako „hardvéru“ je „softvérom“. Možno preto súhlasiť s F. Fukuyamom, že až naša doba („konca dejín“, terorizmu atď.) jasne ukazuje na *fakt, že veda a technológia, z ktorých vyrastá moderný svet, zároveň predstavujú najzraniteľnejšie body civilizácie* ([2], xii). Znamená to, že to, čo je našou najväčšou prednosťou sa môže stať za zmenených okolností našou najväčšou slabinou?

Kultúrou a civilizáciou sme si umožnili a umožňujeme iný život, než aký by sme mali bez nich, preto je zrejmé, že sa ich nemôžeme vzdať. Avšak nie každá kultúra nám umožňuje efektívne prežiť a nie každá z dlhodobého hľadiska. Nie každá kultúra nám umožňuje „dobrý život“, pretože každá kultúra má svoje vnútorné problémy. Pri pohľade do vnútra kultúry zisťujeme, že je hierarchická, nie egalitárska. Jedna skupina ľudí žije a rozvíja sa na úkor inej skupiny ľudí – aspoň tak to bolo v ľudských dejinách doteraz vždy. Pri darvinistickom pohľade môže aj toto byť dôkazom, že kód, podľa ktorého funguje kultúra nie je iný ako kód, podľa ktorého funguje (živá) príroda, a teda že bytie kultúry sa nevymyká z rámca prírodného bytia. Protikladnosť kultúry voči prírode je len relatívna, nie absolútna, a spočíva v spomínanom aspekte umelosti, umelej kombinácie prírodných prvkov. Túto umelosť kultúry voči prírode netreba démonizovať (napr. sotva hrozí, aby sme z našich miest urobili iba betónové džungle či sarkofágy), ale nie je ani celkom nevin-

ná, aby ju bolo možné bagatelizovať či ignorovať. Najväčšia hrozba asi spočíva v človeku samom: v tom, že by sa mu viac zapáčil život v umelom svete civilizácie, než v živej, hoci skultivovanej prírode. Homunkulovia v silikónových skleníkoch, klonovaní genetickými manipuláciami, napojení na zdroje umelej výživy a manipulovaní superpočítačmi – to nie je pre niektorých až taká absurdná predstava.

Kultúrou zvládame prírodu, ale zatiaľ sme nezvládli samotnú kultúru. Potrebujeme čosi ako „metakultúru", t. j. kritickú metareflexiu kultúry alebo „metakultúrny diskurz, v ktorom kultúra, akokoľvek definovaná, hovorí sama o sebe" ([3], xiv). Tento diskurz musí nevyhnutne popri vnútornej analýze kultúry zahŕňať aj fundamentálnu súvislosť prírody a kultúry.[1]

LITERATÚRA

[1] BAUMAN, Z.: *Myslet sociologicky*. SLON, Praha 1996.
[2] FUKUYAMA, F.: *Our Posthuman Nature*. Profile Books, London 2002.
[3] MULHERN, F.: *Culture/Metaculture*. Routledge, London and New York 2000.

doc. PhDr. Emil Višňovský, CSc.
Sekurisova 7
841 01 Bratislava
emvi@post.sk

[1] *Príspevok vznikol čiastočne v rámci grantového projektu VEGA č. 1/9000/02 a čiastočne v rámci grantového projektu VEGA č. 2/3148/02.*

HRA SO SLOVAMI, ALEBO FILOZOFICKÉ PROBLÉMY AUTENTICITY, „DIŠTANCIE“ ČLOVEKA V NOVOM MILÉNIU
(K niektorým filozofickým problémom autenticity človeka)

ANNA KLIMEKOVÁ, Fakulta humanitných a prírodných vied PU, Prešov

The paper deals with the problems and questions of man's authentic being, his authonomy, his selfciousness and selfreflection in new millenium. By the help of analysis of various philosophical conceptions of man's authenticity the author shows the transformations of the idea of authentic being during the last five decades. Attention is paid to such issues as „Man as a part of the world“, „Man transcending himself and the world“ etc. As a conclusion basic elements of man's authenticity are articulated.

„*Tak ako dnes, aj v minulosti ľudia začali filozofovať, pretože sa niečomu čudovali.*“
Aristoteles

Predložené filozofické úvahy sa zaoberajú problematikou filozofických otázok človeka z hľadiska *filozofickej antropológie.* Pri obsahovom zameraní, koncipovaní a štruktúrovaní práce sú rozpracované filozoficko-antropologické problémy človeka, jeho *autenticity a „dištancie“* vo filozofických súvislostiach *prirodzeného sveta.* Príspevok si kladie za cieľ riešiť otázku, akým spôsobom sa filozofia a filozofická antropológia vyjadruje ku skúmaným problémom. Nie je to úloha najľahšia – a to z dôvodu, že: „... spôsoby filozofickej antropológie (v užšom zmysle, t. j. v zmysle predmetu filozofie) boli určené vyššie v rámci spôsobu filozofie“ ([1], 21).

Štúdia vzniká v období, keď je potrebné o problémoch človeka nielen hovoriť, lebo sú to otázky veľmi aktuálne a stále stoja v centre pozornosti nielen filozofie, filozofickej antropológie, ale aj ostatných spoločenskovedných disciplín. A rovnakou mierou je potrebné uvažovať o perspektívach duchovného života a vývoja človeka, ktorý si viac a viac uvedomuje skutočnosť, že úloha človeka a jeho formovania, vytvárania osobnostných kvalít a autenticity človeka zvlášť, akoby sa strácala.

Pýtam sa? Existuje u nás v súčasných podmienkach monografická práca, ktorá by sa týkala autenticity človeka, jeho „dištancie“? Sú to skôr publikácie, zaoberajúce sa filozofickou antropológiou, typológiami filozofických antropológií či problémov človeka v rámci filozofických skúmaní tak u nás, ako i v celosvetovom merítku (Porovnaj: [2]).

V dobe, v ktorej žijeme, sa po všetkých stránkach zvyšujú nároky na „ľudský subjekt“, čo sa tak často zdôrazňuje. Viem však, čo to znamená?

A v prípade, ak áno, tak čo? (Pozri bližšie: [3]). Za posledných päťdesiat rokov sa predstava o tom, „*kto je človek*“ a „*aké sú predpoklady a možnosti jeho poznania*“, „*jeho kultivácie*“, uspokojovania vlastných potrieb a záujmov viackrát zmenila.

A dnes – žijúce generácie majú ďaleko presnejšie predstavy o fungovaní počítačov než o fungovaní ľudskej bytosti – „*človeka*“.

Človek je dieťaťom a produktom prírody, prírodnosť je významnou črtou a rozmerom človeka – *ale* **nie je dominujúcou črtou či jeho rozmerom.** Človek je partnerom prírody, ktorého nemožno zredukovať ani na pána prírody, ale ani na jeho „*otroka*“ či „*zajatca*“. Ide o živú dialektiku *človeka a prírody,* ktorá je napokon vyjadrená v myšlienke: **človek pozná sám seba, keď pozná svet v sebe a seba v ňom.**

Ak by sme realizovali logicko-historický pohľad do dejín vývoja formovania človeka, je možné konštatovať, že človek sa *vždy usiloval poznať seba samého i ostatných ľudí.* Preto sa filozofia a filozofická antropológia od svojho vzniku stala významným a nezastupiteľným pomocníkom človeka pri poznaní seba samého. A o toto tu ide. „Vďaka filozofii získalo poznanie človeka *racionálno-koncepčno-systémový charakter.* Človek, možno povedať, objavil nový spôsob ako sa prispôsobovať prostrediu. Medzi systémom receptorov a systémom efektorov, ktoré možno nájsť v každom druhu živočíchov, nachádzame u človeka tretí spojovací článok, ktorý by sme mohli označiť ako *symbolický systém.* Táto nová vymoženosť pretvára celý ľudský život človeka.

Človek v porovnaní s inými živými tvormi „nežije iba v širšej skutočnosti; žije, možno povedať, v novom rozmere skutočnosti.“ ([4], 77).

Čo tvorí tento objektívny, *prirodzený svet?* Svet, v ktorom sa človek zamýšľa nad sebou samým a kladie si otázky bytovania v tomto prirodzenom svete. Je faktom, že človek sa rodí a zomiera v prírodnom a spoločenskom svete. Skôr, ako je sám sebou, skôr, než sa sebapoznáva, sebareflektuje, skôr než vytvára svoju autenticitu, je tým, čím a ako ho sformoval svet. Žije životom tohto sveta. Ľudské bytie, to je najskôr spolubytie so svetom, ontologická zastúpenosť človeka v skutočnosti i predpoklad jeho existencie vo svete.

Pýtam sa ešte raz, čo tvorí tento *prirodzene objektívny svet?* Jednoducho povedané, je to každodenný svet okolo nás, svet nášho žitia, živý svet, tak prirodzený, ako i sociálny. E. Husserl ho v *Kríze európskych vied a transcendentálnej fenomenológie* nazýva: „.... existujúcim, každodenným svetom okolo nás – die Altägliche Lebensumwelt als seinde ..., či jednoducho povedané „Lebenswelt“. Svet nášho života ([5], 29).

Je to svet, v ktorom my všetci, ako vedomé bytosti žijeme, tvoríme a kde na nás pôsobia rôzne faktory kultúry. Je to svet daný, uchopiteľný, viditeľný, každodenný, ktorý spája nielen predmety a javy prírody, nielen veci a živé bytosti, ale zároveň aj faktory sociálne historického charakteru, t. j.

skupiny ľudí, spoločenstvá a príslušné inštitúcie, umelecké diela a kultúrne formy rôzneho typu.

Inak povedané, je to svet, ktorý zahŕňa všetko, čo v súčinnosti človeka a sveta, vo vzájomnom vzťahu človeka a sveta, vo vzájomnom vzťahu človeka k iným ľuďom i k sebe samému, môže nadobudnúť zmysel a formu, a stávať sa potom časťou okolitého sveta. A človek je tým fenoménom, ktorý realizuje skúsenosť vo svete i o svete, poznáva ho, preniká doňho, hodnotí ho na objekt svojej činnosti. Zároveň je človek svetským objektom, fenoménom a ako taký fenomén, je objektom vlastnej poznávajúcej skúsenosti, hodnotenia, sebareflexie, ale i činnosti.

J. Patočka vystihuje tento svet v *Kacírskych dejinách o filozofii dejín* ako: „...samozrejmý, daný nám už vopred. Ako horizont so zásobou známych a nepochybne istých vecí ..., svet života, práce a námahy, dejov skrytých vo „sfére domovov" a „veľkých domácností", vysokých civilizácií, ktoré slúžia k udržiavaniu života, kde nie je cieľom nič iné, než žiť, ... je to svet daný, skromný, so spoľahlivým zmyslom, svet neproblematický, ktorý sa dá uchopiť len ako celok podstatných spôsobov správania." ([6], 10).

Môžeme konštatovať, že je to svet, ku ktorému sa obraciame, pretože hľadáme život v svojej pôvodnosti, autenticite, zmysel vecí i svoj vlastný. Tu prenikáme ku konkrétnemu človeku a konkrétnym fenoménom jeho práce, výroby, konania, tvorby človeka a ku konkrétnemu ľudskému životu vo svete, v spoločenstve, v dejinách, kde sa kladú otázky po zmysle bytia.

V tomto svete vystupuje človek v dvojjedinej úlohe, ktorá akoby vyjadrovala dva póly či rozmery bytia človeka, jeho ontologické zastúpenie vo svete:

1. človek ako súčasť sveta,
2. človek ako autentický fenomén tohto sveta.

Toto prerozdelenie, zaradenie človeka do sveta, určenie jeho miesta v ňom je potrebné chápať v úzkej vnútornej diferencovanosti a protirečivej jednote, zásadne nie dichotomicky (Pozri bližšie: [7]).

K problému človeka ako súčasti tohto sveta

V tomto zástoji človeka vo svete (obrazne povedané), vystupuje človeka ako jeho časť, súčasť, ako „objekt medzi objektmi", „predmet medzi predmetmi". Tu nie je pravým *človekom s autentickým rozmerom.* Neuvedomuje si realizáciu vlastnej tvorby, projektov, zámerov, cieľov, činnosti atď. *Neuvedomuje si* realizáciu vlastnej kreativity, autokreativity, projekcie do budúcnosti, ani vlastnej činnosti. Rovnako sa v tejto pozícii nestretáva s významom sebavedomia **(Selbstbewustsein)** – byť si vedomý sám seba ako nezastupiteľnej zložky svojej autenticity. Tento pohľad na človeka nie je práve optimistický. Je to pohľad pesimistický. V dejinách filozofického a filozoficko-antropolo-

gického myslenia by sme však našli mnoho predstaviteľov, zastávajúci tento názor (prípadne prikláňajúci sa k nemu).

Napríklad u J. C. Herdera je človek v tejto pozícii „nedostatkovou" bytosťou. „Dôrazom na možnosti zmeny osvietenou prevýchovou stojí Herder na pozícii osvietenstva, zároveň ale patrí medzi prvých veľkých kritikov osvietencov precenením úlohy racionality" ([8], 167). Významne prispel ku vzniku modernej filozofickej antropológie (Pozri bližšie: [9]).

Alebo napríklad u F. Nietzscheho človek je ešte „*nehotové zviera*", „*deficitná bytosť*" či u A. Gehlena „*bytosť slabá*"," *bezbranná*", „*nedostatková*" (Mängelwesen). „Človek je z dôvodu nedostatočného vybavenia prirodzenými obrannými faktormi a inštinktmi stále ohrozený vo svojej existencii, a preto v záujme individuálneho a rodového prežitia, vytvára umelé životné podmienky, t. j. *k u l t ú r u*. Konaním sa človek stáva poznávajúcou bytosťou, ktorá pretvára stále širšie horizonty svojho prirodzeného prostredia (*Umwelt*) na služobný nástroj vlastného kultúrneho rozvoja. Prebytok pudov (*Antriebsüberschuss*), ktoré si človek prináša vo svojej biologickej konštitúcii, je potrebné v umelom kultúrnom prostredí regulovať." ([10], 98).

Tento zástoj človeka vo svete je však len jednou stránkou vo svete, ktorú ako fakt musíme akceptovať, pretože človek musí najskôr fyzicky existovať a až potom formovať sa dotvárať svoju autenticitu, s ktorou sa nerodí raz a navždy.

K problému človeka, ktorý nie je len súčasťou sveta, ale fenoménom prekračujúcim tento svet, v ktorom sa identifikuje a má v ňom svoje zvláštne postavenie.

Definujúc konkrétny vzťah k sebe, svojmu vlastnému bytu, k svetu v činnostnej podobe, prekračuje svoj „rámec", poznáva seba i svet, aký je. V bytí človeka sa tak zvláštnym spôsobom stretáva dianie spoločensko-ľudskej i mimoľudskej skutočnosti.

V praktickej orientácii a prenikaní do skutočnosti sveta i seba samého sa otvára priestor k autenticite človeka, ktorý má konkrétny vzťah tak k prírode, spoločnosti, sebe samému, ktorý sa pýta na svoje miesto v tomto svete a je si vedomí tohto miesta.

Slovami M. Schelera: „Jedným z najkrajších plodov postupnej výstavby ľudskej prirodzenosti zo stupňov súcna, ktoré sú jej podriadené, ... je to, že možno ukázať, s akou vnútornou nevyhnutnosťou musí človek vystihnúť i najformálnejšiu ideu nadsvetového nekonečna a absolútne bytie v tom istom okamihu, kde sa špecifickými základnými znakmi ducha stal ‚človekom' tým, že si uvedomil svet, seba a spredmetnil aj svoju psychofyzickú prirodzenosť. Ak sa človek vyčlenil z celku prírody a urobil ju svojim predmetom – patrí to k jeho podstate, je to sám akt vzniku človeka. A potom sa musí poohliadnuť a spýtať sa: ‚A kde stojím ja?'. ‚Kde je moje mies-

to?' Nemôže už totiž povedať: ‚Som časťou tohto sveta, som nim obklopený'." ([11], 50).

V tomto vstupe človeka do sveta si človek kladie bytostné otázky, otázky o zmysle svojho miesta i bytovania vo svete. V týchto súvislostiach človek svet odkrýva a zároveň si uvedomuje svoje miesto v ňom ako bytosť autentická. *Autenticitu človeka* (na základe vyššie uvedeného) možno považovať za spôsob **sebauvedomenia, sebareflexie človeka, poznávania, nachádzania, sebaidentifikácie,** ale i **kultivácie osobnosti, sebaregulácie, kreativity, autokreativity, projekcie, slobody,** hľadania i naplnenia zmyslu života i zodpovednosti zaň, hodnotovej orientácie, aktivity – a to v súvislosti s akceptovaním **prirodzeného sveta.**

V tomto procese človek zároveň hodnotí, prehodnocuje svet, svoju osobnú skúsenosť (vrátane rekonštrukcie nadobudnutých stereotypov konania, správania, atď.) a to z hľadiska vlastných problémov, potrieb, záujmov, vnútorného presvedčenia, tvorby, aktivity, ale i požiadaviek, ktoré vyplývajú z neho samotného a z jeho postavenia vo svete. Tu obracia svoje vedomie k tomu, čo sa deje v ňom a sním vo svete. Tu realizuje reflexiu a sebareflexiu. Tu je *pravým autentickým fenoménom,* ktorý sám sebe rozumie, rozumie sociálnohistorickej situácii – a prirodzene – objektívnemu svetu, ktorý pred ním vyvstáva.

Tak sa vo väzbe „človek" – „svet" skrýva o. i. východisko pre pochopenie širokej palety filozofických problémov autenticity človeka, mnohých momentov, ktoré sa na jej utváraní podieľajú, pravda za podmienky, akceptovania základných ontologických predpokladov, čím máme na mysli začlenenie človeka do reality, do nepochybnej danosti, v ktorej človek žije, ktorú reflektuje, označuje, ozmysluplňuje. V tomto prípade rozširuje sféru pôsobnosti, vyrába, konštituuje to, čo tu nebolo.

Záverom je možné konštatovať, že **autenticitu človeka** je možné považovať za ten jej rozmer, ktorý obsahuje nasledujúce momenty: **1.** človek si je vedomý ako bytosti vedomej seba – *vie, že vie,* v čom je vyjadrená jednota *vigilancie* (bdelosti), *lucidity* (jasnosti, jasného vedomia) a *selektivity* (výberovosti); **2.** človek je (existuje) – čo znamená, že je schopný sebareflexie a to tak, že *vie o* „*svete*", zároveň *vie o* „*vedomí sveta*", o „*vedomí vedomia sveta*", ako podstatnom predpoklade ľudského spôsobu sebaudržania sa v ňom, t. j. *individuálnej reprodukcie, ako reprodukcie ľudskej*; **3.** autenticita človeka vyjadruje jednotu v ňom integrovaných stránok rôzneho typu v praktickej sfére individualizovaného jedinca. Poznamenávame však, že ich súhrn *nevyčerpáva autenticitu človeka;* **4.** k uvedenej jednote patrí *vedomie seba* – realizované na báze variabilných sociálnych vzťahov, ktoré sú základom množstva psychických mechanizmov (motivácia, vôľa, záujmy, potreby, postoje atď. ...). Prostredníctvom nich sa o. i. prejavuje autenticita človeka – zároveň ale ku každej autenticite prináleží *istá miera* „*skrytosti*", „*zahalenosti*" vnútorných procesov (autonóm-

nosť), ktoré sa buď nemanifestujú vôbec, alebo sa prezentujú v symbolickej rovine a podobe; **5.** k autenticite človeka ako bytosti bio-psycho-sociálnej prináleží jeho vzťah k okoliu, prírode, sebe samému, inštitúciám atď. s poznámkou, že „*človek má vzťah*", vie o svojej povahe či schopnosti „*vzťahovania sa*", vie o schopnosti **„dištancie" – odpútania sa od bezprostredne daného a prekročenia (transcendencie)** *smerom k pred –pokladom, k pred – vídaniu;* **6. „dištancia"** v zmysle autenticity človeka znamená schopnosť ľudskej bytosti vnímať a vnímané „zovšeobecňovať". Zároveň ale i transcendovať, prekračovať vnímané a pýtať sa na **„vnímateľnosť vnímaného",** alebo na **„vnímateľnosť vnímateľa",** jeho predpoklady, možnosti a obsah.

Práve prostredníctvom týchto momentov sa človek manifestuje ako **bytosť autentická** (Porovnaj: [7]). Človek by častokrát – a neraz jednoznačne konštatoval, že príspevok nie je ničím iným, než hrou so slovami. Isteže, každé vyjadrené a napísané slovo má svoj význam a zmysel. Ale toto má veľmi ďaleko (z hľadiska filozofického a filozofickej antropológie) od praobyčajnej hry so slovami. Veď práve tu sa zamýšľame nad filozofickými problémami človeka a jeho autenticity – a tá si to doslova vyžaduje.

Nie je to skutočne iba praobyčajná hra so slovami. A v názve štúdii stojí aj problém, čo môže človek očakávať v novom miléniu? K atributívnym zložkám človeka – občana v súčasnosti, patrí jeho schopnosť neustále si *sprítomňovať vlastnú minulosť* a aj na tomto základe konštruovať projekty svojej budúcnosti.

Život človeka – občana sa v tomto zmysle odohráva v *antropologicky definovanom nie* **dvoj- ale 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 samo bez nášho pričinenia príde* (Porovnaj: [12]). Človek v novom miléniu znovu prežíva minulosť, analyzuje jej podoby a priebeh, konceptualizuje jej uzlové body a súčasne projektuje tie možnosti, ktoré by sa mali aktualizovať v budúcich podobách sociálneho vývinu a rozmeroch *občianskych., ľudských, sociospoločenských a autentických.*

Podľa všetkého sa zdá, že *triumf prítomnosti* môže mať len podobu redefinície všetkého, čo bude spoluvytvárať predpoklady antroposféry aj pre obdobie nového milénia. Dva striedavé extrémy západného myslenia, t. j. *vízie o konci dejín* nepredstavovali kriticky premyslené myslenie vývinu ľudskej občianskej spoločenskej situácie. V centre týchto pozornosti *stojí vždy človek.* Človek – občan nového milénia, ktorý stojí pred veľkou víziou a nevyhnutne obsahuje prvok neistoty, čo ale korešponduje vždy s *prítomnou neistotou človeka vo vzťahu k jeho budúcnosti v 21. storočí.* Preto sa nie náhodne pýtam: „*Quo vadimus? Kam kráčame? Kde končia cesty, po ktorých sa uberáme?* Kam smerovali? (alebo snáď chcú smerovať?). Kde ústia naše úsilia, tie úsilia pradávne, nedávne a súčasne – kde končia a kde začínajú?" Inak povedané, „... ľudský život sa stal s trochou nadsádzky *svetom kontrolovaným rozumom.* Ľudský svet sa

tak v optike stále *rozporuplnej spoločnosti* mal stať lepším, istejším, dokonalejším – a čo je podstatné *odolnejším.* Výsledkom toho je, že z nášho života sa neistota a obavy nielen vytratili, ale v užšom zmysle slova *prišlo k ich prehĺbeniu.* A nielen preto, že je tu prítomný opäť *syndróm začiatku storočia,* neraz ešte výraznejší tým, že stojíme na prahu *nového tisícročia.*" ([1], 174; pozri: [13]; [14]).

Záverom iba poznámka, že bez úlohy človeka (a autentického zvlášť), sociálnych subjektov by neboli žiadne sociálne vzťahy, interakcie, procesy, ba ani sociálne otázky a problémy. Štruktúra sociálnych subjektov je existenčnou formou a hlavnou dominantou sociálnych subjektov a riešenie ich problémov nesmieme – či lepšie – nemali by sme – abstrahovať od ich sociálnej štruktúry, ani ju podceňovať, ba ani ju preceňovať.

Iba na základe tejto skutočnosti sa nám do istej miery podarí analyzovať a riešiť tak vážny a komplikovaný problém *vývinových trendov našej spoločnosti v novom miléniu,* miesta a úlohy človeka, sociálnych subjektov a celej sféry (neodhliadnuc pritom problém autenticity človeka). Riešiť ho, ale nepovažovať ho za vyriešený.

Ale toto už skutočne nie je iba „*hra so slovami*", ale skutočný, reály zápas o seba, svet a svoju budúcnosť (Pozri: [13]).

LITERATÚRA

[4] ALAN, J.: *Dialogy občanské společnosti.* Zvon, Praha 1995.
[5] BOGLIOLO, A.: *Antropologie. Pravda o člověku.* SPN, Praha 1976.
[6] KLIMEKOVÁ, A.: *Filozofická antropológia (Náčrt problému autenticity človeka).* Privát press, Prešov 1999.
[7] CASSIRER, E.: *Esej o človeku.* Bratislava, Pravda 1997.
[8] HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie.* Praha, ACADEMIA 1996.
[9] PATOČKA, J.: *Kacířske eseje o filosofii dějin.* Academia, Praha 1990.
[10] KLIMEKOVÁ, A.: *K niektorým problémom formovania človeka.* (*Filozofické problémy človeka a jeho autenticity*). VEOS, Prešov 2001.
[11] HERDER, J, G.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* BUP, Bonn 1795.
[12] HERDER, J. G.: *Über den Ursprung der Sprache.* Frankfurt am Main 1799.
[13] GEHLEN, A.: *Wirklich und unwirklicht Geist. Philosophische Untersuchungen in Der Methode absoluter Phänomenologie.* BUP, Bonn 1931.
[14] SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu.* Academia, Praha 1968.
[15] KLIMEKOVÁ, A.: *Od filozofickej antropológie k autenticite človeka a sveta* (*K náčrtu dejinne-filozofických problémov*). Lana, Prešov 2003.
[16] SYROVÁTKA, J.: *Čo sa zdá a čo nie?* SPN, Bratislava 1987.
[17] MIHINA, F.: *Racionalita. (Genealógia modelov).* ManaCon, Prešov 1997.

[18] HREHOVÁ, H.: *Kresťanské cnosti vo východnej spiritualite a duchovnej literatúre*. VMV, Prešov 2002.

---

doc. PhDr. Anna Klimeková, CSc.
Fakulta humanitných a prírodných vied PU
ul. 17. novembra 1
080 01 Prešov

ENS PER SE V ZMYSLE FILOZOFICKO-ETICKOM

ANNA ONDREJKOVÁ, Katedra filozofických vied FHV UMB B. Bystrica

Der Begriff der Identifikation hat mehrere Bedriffsbestimmungen. Die bekannteste ist die Feststellung der Identität. Der Begriff der Identifikation bezeichnet auch den psychischen Mechanismus der Spannungsbeseitigung bei der Unbefriedigung des Bedurfnisses dass sich das Subjekt mit einer anderen Person oder mit der Gruppe der Menschen, die das Ziel erreicht haben, identisch erklärt identisch in eigenem Traum oder im eigenem Verfahren der eineren Welt zu schaffen gelungen ist, das in dem Funktionieren seines eigenem Wissens, in der Suche nach der Ersatzwelt, wenn es nicht mehr in der realen Welt ist. Die Identifikation des Subjekts ist auch durch solche philosophische Kathegorien wie: ens per se, amor fati, Illussion und Resentiment als axiologische Illusion zu begreifen.

V ens per se filozofia a etika sa stávajú súčasťou emancipačného procesu Ja. Tvorcom kategórie je J. P. Sartre, ktorý problematiku bytia človeka tematizoval ako bytie subjektivity, ako východisko a centrum filozofického pýtania sa o človeku. Unikátnosť individuálneho bytia ako status subjektivity čerpá z fenomenologickej interpretácie vedomia. Domnievam sa, že obrat k fenomenologickej pozícii „čistého vedomia" bol nevyhnutný, nakoľko práve tu je možné adekvátne postavenie otázky o subjektivite. Skôr než budem venovať pozornosť tejto forme bytia chcem z dejín spomenúť tri významné osobnosti, ktorých myslenie sa uberalo naznačeným smerom, ale formuláciu ens per se nepoužili: Descartes, Feuerbach a Max Stirner. Descartesa preto, že Sartre na neho nadväzoval, Feuerbacha pre kategóriu sebalásky ako zjasneného egoizmu a Stirnera pre formuláciu pozitívneho egoizmu.

U Descartesa nás aj dnes zaujme sympatická idea kritického myslenia, založeného na osobnom presvedčení, rovnako sa s naším súhlasom stretne požiadavka ľudskej rozumovej autonómie. Vysvetlím iba z pozície etiky: grécky AUTOS = sám, NOMOS = zákon. Autonómia v tomto zmysle môže znamenať – dávať si sám zákony (normy svojho poznania aj konania), nebyť podriadený určovaniu zvonka, znamená samostatnosť sebaurčovanie, čo sa vo forme voľby seba stáva u Sartra základom ens per se. Všimnime si bližšie ako je to u Descartesa s autonómiou Ja:

Zistíme, že autonómia Ja je hneď po metodickej skepse oslabená prijatím nadpozemského súcna, na ktorom je Ja spolu s ľudstvom závislé. Musí teda byť iná dokonalejšia bytosť, na ktorej závisím a od ktorej som obdržal všetko, čo mám.

Schopnosti vlastného individuálneho vedomia poskytujú Ja istotu, preto, že existuje Boh, ktorý je dokonalou bytosťou a všetko, čo je v Ja vychádza z neho.

L. Feuerbach v známom Homo homini deus est postupuje opačne: Človek, subjekt svoje najlepšie vlastnosti premieta mimo seba a nad seba, vy-

tvárajúc si tým predstavu Boha ako absolútnej moci, od ktorej sa potom stáva závislým. Vzťahy Ja Ty redukuje takmer iba na vzťahy emocionality, podložené kategóriou lásky (k rodu, druhu, pohlavnej, altruistickej a sebalásky). Za základ bytia pre seba môžeme považovať lásku síce vo všetkých jej podobách, ale najmä sebalásku. V nej každé Ja doznáva pravdivosť svojej filozofie.

Max Stirner (1806–1856; pôv. mladohegelovec, stúpenec rigorózneho individualizmu, Der Einzige und sein Eigentum, 1844) bol jeden z prvých, kto proklamoval filozofiu ako sebaurčovanie a sebavytváranie človeka. Zdôrazňoval jedinečnosť indivídua, jeho egoizmus nie je mienený v zmysle negatívneho sebectva, ale v zmysle pozitívneho vzťahu k Ja. Sebecký človek podľa neho nemá sám seba v moci, pohnútky jeho činov sú dané žiadostivosťou, určovanou vonkajšou situáciou. Proti Feuerbachovmu „rodovému človeku", určujúcemu Ja, kladie Stirner osobnosť „jedinečného subjektu". Pojem človek označuje absolútne Ja, rod, ľudstvo. Pojem Ja označuje jedinečnosť konečnej, konkrétnej bytosti. Stirnerova filozofia je zradikalizovanou filozofiou, ktorá nechce byť antropológiou, ale úplne slobodným priestorom vždy individualizovaného Ja, čo možno považovať za základ ens per se a zároveň súvisiace s neskoršou Sartrovou kategóriou slobodnej voľby seba. Aj Sartre eticky uznáva, že niet iného zákonodarcu, než je človek sám. Človek je vždy jedinečný človek a odsúdený k slobode volí sám seba aj svoju mravnosť.

Už v prvej práci z roku 1936 Transcendencia Ego ho ontologicky nezaujíma bytie o sebe ale bytie pre mňa, t. j. ako sa prezentuje môjmu vedomiu a aký zmysel má pre mňa, lebo vedomie sa síce rodí spočívajúc v bytí, ale nie v bytí osebe leží v bytí, ktorému je vedomím. Tým Sartre vyčleňuje dva spôsoby bytia – bytie osebe („bez svedkov") bytie pre mňa – ens per se. Ens per se – to je potreba nájsť seba samého a presvedčiť sa, že subjektivitu nič nemôže zachrániť pred ňou samou ani platný dôkaz existencie božej. Určuje subjekt nielen vedomím ale aj činom. Určuje, teda je ale zároveň nie je, ešte sa len projektujúc do budúcnosti. V návrate k Descartesovi (v [6]) Sartre uzaviera, že ako východisko bytia pre seba nemôže byť iná pravda než Descartesovo „Cogito ergo sum." Je to jednoduchá pravda, ktorú možno ľahko postihnúť a je na dosah každému. Spočíva v tom: „uchopiť seba bez sprostredkovateľa." (1. rovina) Ale subjektivita, ktorú dosahujeme v cogito i v ens per se nie je subjektivitou prísne individuálnou. Ani v cogito ani v bytí pre seba neobjavuje subjekt iba sám seba, iba vlastnú subjektivitu, ale aj druhých. – postihujeme seba samých tvárou v tvár druhému subjektu, približujeme sa k ostatným a ich existenciu odhaľujeme vo vzťahu k vlastnej existencii (2. rovina).

Sartrovo bytie pre seba je ostrým odmietnutím tradičnej metafyziky. Realite sa priblížime len vtedy, ak sa sústredíme na „prereflexívne" bytie pre

seba, t. j. na pohyb individuálnej existencie: projektovať sa, slobodne voliť, rozhodovať o sebe a seba utvárať – známe existencia predchádza podstate – subjekt je tým, čo zo seba urobí.

V pôvodnom Sartrovom vyjadrení ens per se:

l. Človek ako subjektivita je projektom. Vyznačuje sa tým, že ešte nie je realizáciou. Ens per se je nielen prítomnosťou, ale aj komplexom možností.

2. Človek ako subjektivita je zároveň transcendenciou – presahovanie, prekračovanie prítomného. Je zrejmé, že tu nejde o tradične metafyzicky chápaný pojem transcendencie, ktorý spravidla súvisel s uznávaním toho, čo presahuje ľudský život vcelku.

3. Človek ako subjektivita má žiť autenticky, t. j. má vyjadrovať len seba samého, svoju jedinečnosť. V ens per se je teda nevyhnutné vybojovávať vlastnú autenticitu v osamotení.

4. Človek ako subjektivita ako základ situácie ens per se musí prijať rozhodnosť voľby a zodpovednosti. Všetko závisí na voľbe. Niet ničoho, čo by predurčovalo nemennosť ľudského osudu, sú len podmienky, ktoré subjekt limitujú. Ens per se – to je hľadanie subjektívne najdôležitejších antropinum, teda toho, čo je ľudské, čo najviac patrí k človeku ako jedincovi. Z hľadiska etického je povinnosťou konať aj napriek tomu, že všetky uznané a uplatňované mravné normy zlyhávajú. Subjekt je odsúdený na to, aby bol „úplne zodpovedný sám za seba", odsúdený „k slobode bytia-pre-seba." ([1], 144, 142).

Je teda ilúziou myslieť si, že človek pred niečím utečie, že vôbec môže pred niečím a niekam utiecť. Ale chvíľu to trvá, kým to pochopí. A po celý čas svojho bytia si môže myslieť, že všetko nakoniec dobre dopadne. V skúmaní bytia z aspektu bytia pre seba, existencie subjektivity, sa snažím nezabúdať na skutočnosť, že každá snaha o teoretickú redukciu celej osobnostnej dimenzie subjektivity na nejaký jednoduchý princíp či normu má svoje ohraničenie. Myšlienky jednotnej schémy sa držím preto, že mojím cieľom je načrtnúť proces chápania subjektivity pri komparatívnom a historickom pohľade určujúcom hlavnú líniu problematiky úvah o súčasnom individualizme, o bytí subjektivity a zmysle tohto bytia. Predpokladám aj inú hypotézu: to, k čomu v deštrukcii subjektivity dnes dochádza je kombinácia hodnôt a konania, založená na čo najväčšej možnosti súkromnej voľby, na rešpektovaní odlišnosti – je ňou teda *autonómia subjektivity. Právo byť sám sebou.* „Rozprášiť" ideál podriadenosti a ako základnú hodnotu postaviť na prvé miesto osobnú realizáciu rešpektovanie subjektívnych zvláštností, jedinečnosť inakosti. Ide teda o orientáciu, ktorá prioritne vychádza z vnútra subjektivity samotnej, lebo vyrovnávať si účty sám so sebou možno najrôznejším spôsobom.

Vlastné, individuálne bytie už nemotivovať snahou po univerzálnosti ale hľadaním vlastnej identity: samotné vnímanie a utváranie ega, spôsobu ži-

vota často odsúdeného aj k destabilizácii. Ens per se to je pre mňa *nesmierne zaujatie pre subjektivitu,* záleží na jedinom *byť sám sebou* – toto pretrváva ako neporušiteľná základná hodnota. V jednotlivých historických etapách vývoja filozofie bola rešpektovaná a prerušovaná zároveň svojím spôsobom pokračuje v diele, na ktorom sa podieľali všetky doby. Niekde prerušenie, niekde kontinuita, jedna fáza končí, druhá začína ale spojená istými putami individualizmu emotívne ladenej sebarealizácie. *Nie subjektivita pohrúžená do solipsistického súkromia* – svoj skutočný význam nachádza v historickom meradle: už to tu bolo a znova tu je, to isté ale predsa zmenené. Všetko sa opakuje. So železnou pravidelnosťou. Iba subjekt si všetky dilemy musí vyriešiť najprv sám so sebou. Ani so zdôraznením priority bytia subjektu sa predsa v novovekej filozofii nestretávame prvýkrát, filozofi sa aj predtým snažili nájsť garanciu vlastného bytia i potvrdenie spôsobu myslenia ako vpísané do poriadku sveta. Subjektivita sa, počnúc dvadsiatym storočím, stáva bytím, ktoré možno prežiť, zakúsiť ale oveľa ťažšie uchopiť v teoretických kategóriách. Zatiaľ čo tzv. čisté bytie je charakterizované do seba uzavretou kompaktnosťou, ens per se je v neustálom dištanci k sebe samému.

Analýzou ens per se mi nejde o propagáciu subjektívnosti, lebo čím sa viac subjektivita propaguje, tým viac môže pôsobiť ako prázdnota. Príval slov, uprednostňovanie komunikácie bez účelu, reči bez významu prázdne ale „dôležité" – *logika prázdnoty*. Pred ňou, ako znamenie bytia, uznávam Lévinasovu mlčanlivú komunikáciu JA – TY tvárou v tvár voči druhému. Logika prázdnoty a prázdnota života. Stav, keď subjekt „...hľadá vo veciach, vášnivo a všade, niečo, čo v nich nie je. Hľadá s bolestnou citlivosťou... a ono to zlyháva." ([4], 35). Možno sa ens per se potvrdzuje práve každým zlyhaním. Trpím, teda som. R. Guardini sa domnieva, že zlyhanie desí i vábi zároveň. Bytie sa stavia k obrane, aby obhájilo seba. Chcenie obhajoby ens per se sa prejavuje duševnou sebatrýzňou, Guardini ju označuje ako sugestívnu činnosť, sebaničivú tendenciu, ktorá potrebuje práve „hodnoty ako najnebezpečnejšie zbrane", aby sa stali ničivou mocou nad subjektívnym bytím.

Čo je teda obsahom tejto obhajoby bytia? Guardini tvrdí, že „...zraniteľné vnútro sa usiluje ujsť z cesty tomu, čo ho zraňuje..." ([4], 48), strániť sa ľudí, nie kvôli sebe, ale aby iným nespôsobil bolesť – obsahom je žiadosť skrytosti, samoty a odlúčenosti – s usmiatou tvárou nad prehratou hrou.

Bytie človeka a bytie subjektivity. Prvé sa dá vymedziť ako niečo čo je všeobecné. Na mieru komplikácií obsahového zamerania tých dvoch kategórií najlepšie poukazuje množstvo formulácií. Ponechám stranou analýzu jednotlivých rozdielností a sústredím sa iba na jednu, ktorá v sebe zahrňuje vášeň pre intímne odhaľovanie svojho JA – *intimita bytia pre seba* – v ktorej autenticita a úprimnosť ale aj otvorenosť a zraniteľnosť (E. Lévinas) oslabuje schopnosť vtesnať sa do spoločenských kódov a zvyklostí. Intimita, ktorá vzťah JA – TY postihuje i deštruuje zároveň, zosilňovaním pocitu výluč-

nosti. Možno nás mýli, že sme špecifickí. V intimite súkromia zbavená každej sociálnej kodifikácie sa autenticita stáva uznávanou hodnotou bytia. Autenticitu chápem ako filozofickú a etickú námahu subjektívneho ducha nájsť seba k vlastnej spokojnosti v úzkom vzťahu k identifikácii a identite. Neustále sa rozhodovať, čo v bytí subjektu hrá najväčšiu rolu a čo nehrá žiadnu. *Hľadať a nachádzať*. Všetko dobro a zlo, svet dookola je len neistým medzipriestorom sfér ľudských záujmov. Bez konca tápať, snažiť sa chápať iných, hľadať nápady, čo aspoň niečo vyriešia, ale vždy sa nejakou cestou ponáhľať k sebe. Subjekt často exkomunikovaný svetom, ktorý pomáhal vytvoriť snaží sa z minulosti „brať splátky" lebo všetko, po čom siahne, i to na čo čaká sa skôr, či neskôr stane minulosťou – aspekt času v medzipriestore. V pochybnostiach sa snaží z dvoch ciest zvoliť obe aj keď vie, že jednu musí obetovať, kráčať po jednej, padať na druhej a volať rozum na pomoc ako z toho „vybŕdnuť", ale – zostali len neuskutočnené zámery a prázdne slová. Skryť sa za slová? Zasa skončiť otázkou? Veď všetko je len hra so slovom.

Rozumnosť berie z hĺbky zásob mysle i skúsenosti a dokáže zostaviť zoznam priorít pre danú situáciu. Voľbou zasahujeme aj do života iných ľudí niekedy bolestne, spôsobiac druhému utrpenie, trápenie, psychickú traumu alebo vyvolávame pocit nespravodlivosti či mravné rozhorčenie nad rozhodnutím. Rozhodnutie je vždy nevyhnutnou voľbou – možno voľbou medzi dvomi či viacerými zlami, preto by vždy mala byť výsledkom rozumnej úvahy i citového prežívania. Cit prináša človeku tie najkrajšie chvíle v živote ale aj tie najťažšie a najtragickejšie. V pokoji vychladnutia citu sa o slovo hlási rozum. Možno práve v ich striedaní je základ ens per se, kde osud subjektu je spravidla hrou pravdepodobnosti preto poznanie bytia pre seba je snahou poučiť sa z cudzích ale i vlastných chýb, a *nie iba mať schopnosť potácať sa medzi rizikami života*. Také etické kategórie ako nevyrovnanosť, únava, ľahostajnosť, cynizmus, ironizovanie a pod. ničí schopnosť pohrúžiť sa do vlastného bytia alebo sa aspoň snažiť prispôsobiť svetu druhého. Banálne? Nie! Každodenné. Neuspokojení odchádzame od tých, v ktorých hľadáme vlastné predstavy o človeku a často si nechceme alebo nestihneme uvedomiť, že bytie iného sa pohybuje v „inom" svete ako je ten náš a že snaha pristúpiť k sebe a porozumieť si by mala byť obojstranná.

Je asi pravdou fakt, že ak civilizácia zmenila človeka, tak tým, že v sociálnom prostredí nahromadila znalosti a zvyky, ktorými napĺňa subjektivitu jednotlivca každej novej generácie. Z nijakého hľadiska nie je žiadúce, aby sa individualita rozplynula v rode. Spoznať človeka znamená odlíšiť ho od ostatných ľudí. V tejto fabulačnej schopnosti, ktorá je nám prirodzená sa nachádzajú reflexívne myšlienky, ktoré môžu zaplniť prípadný deficit záujmu o život. Sú evokované úsilím ducha, vedomia, ovplyvneného schopnosťou kontemplácie. Je kontemplácia snahou ujsť od činov a pohrúžením sa do seba? Je oslobodením od nemožnosti konať? Určite je snahou o usporia-

danie apórií a dilem subjektu za účelom získania rovnováhy. Kontemplácia sama však bytiu neprináša definitívnu istotu.

Guardiniho Trudnomyseľnosť a Baudrillardovo Zvádzanie – dve krajnosti ens per se? Obe čerpajú z Kierkegaarda. Guardini z Denníkov, Baudrillard z Denníka zvodcu. Odkrýva sa tým možnosť nahliadnuť k rozdielnosti postupov oboch pri odkrývaní myšlienkových obsahov existencie, tkvejúcej len v sebe samej, lebo každý z nás, podľa Guardiniho, práve v bytí hľadá „...milosť nezmyselného osudu, každý dúfa v nejaký zázrak a jeho pomoc, ktorá by prišla z absolútne iracionálnych štruktúr...“ ([3], 83). Symbolická diskreditácia subjektivity má spravidla ťažší dopad než nešťastie či utrpenie. Hoci ide o dva protikladné póly ens per se, zmyslela som si nájsť paralely:

Trudnomyseľnosť i zvedenie, najmä ako výzva – oboje predstavuje spôsob ako druhého dohnať k šialenstvu. Trudnomyseľnosť Guardini vymedzuje ako niečo príliš bolestné, čo zasahuje subjekt hlboko, čo zasahuje až ku koreňom nášho ľudského bytia. Zvádzanie formou výzvy je špecifický vzťah súboja, stratégia ako „odvracať druhých od ich pravdy“ ([4], 96). Oboje: osud, prekliatie, úskok sveta voči bytiu subjektu.

Medzi týmito dvomi pólmi je bytie plné kulís a masiek. Jedno i druhé vždy znovu a znovu skrýva to, čo je skutočné. Je to hra, uhladená nedbalosť, ale najmä leitmotív transformácie sveta. Oba sú fasádou, za ktorou sa skrýva niečo iné, často utrpenie a zúfalstvo.

Prázdnota bytia, zbavená ilúzie vyčkáva na konci každého úsilia. Je to akýsi druh úsilia vziať vlastnému bytiu možnosť bežného jestvovania, možno úsilie o výnimočnosť, aby subjektivita nakoniec vyústila v také rozpoloženie ducha, ktoré už nemá odôvodnenie, iba cíti nezmyselnosť bytia v prázdne. V trudnomyseľnosti prítomné priamo, v zvádzaní na konci činnosti ako nuda a možno zhnusenie. Rozdielny je iba priestor lomu.

V zvádzaní aj v trudnomyseľnosti hrá subjekt hru sám so sebou – rozdielna je iba miera hry. Je to „mihotavá hra znakov“, duchovný súboj predovšetkým so sebou samým, predstavujúci akúsi iniciačnú podobu, určitý druh skúšky ničením. Zvádzanie ako prechod k estetizácii, ako najvyššie duševné napätie a „hnutie, aké sa môže prihodiť ľudskému druhu“ ([4]) a trudnomyseľnosť ako oddanie sa tomu, čo subjekt pokladá za sväté. Túžba, aby vlastné bytie „nasiaklo božskosťou“ ([4]).

Zvádzanie aj trudnomyseľnosť je sebapopieraním. Trudnomyseľnosť je strata ilúzií, zvádzanie vášňou v abstraktnej forme, ktorá odmieta akýkoľvek mravný zákon. „A pretože žijeme zo zvádzania zomrieme na fascináciu“ ([4], 185). Intimita subjektu vo vzťahu k sebe samému dáva možnosť hrať hru citových preludov ako „simulačný model túžby a oprávnenosti, a to vo svete, kde je každá potreba kruto pociťovaná.“ ([4], 210). V trudnomyseľnosti i v zvádzaní má ens per se štatút rituálneho objektu či osudovej formy, osudového určenia.

Záverom ešte aspoň spomeniem názor R. C. Solomona, ktorý odvolávajúc sa na hodnotenia I. Kanta hovorí, že objav subjektu patrí J. J. Rousseauovi najmä v oblasti mravnosti, pretože práve on objavil ono „ušľachtilé vnútorné dobro", ktoré možno pochopiť „cez úchvatný obraz vlastného Ja" v dôsledku ponorenia sa do svojho vnútra. Rousseauovo Ja nebolo iba introspektívnym, ale hlavne expresívnym Ja. Nie izolácia do vlastného vnútra, ale projekcia Ja do sveta a do budúcnosti. „Toto Ja nebolo ani prvým princípom metafyziky ani dôsledkom empirizmu, bolo predovšetkým našou vnútornou činnosťou a tým najdôležitejším, čo máme." ([7], 24, 25, 26). Cez vzostup subjektu v nemeckej klasickej filozofii, zatrpknutý subjekt Shopenhauerovho filozofického myslenia, cez nietzscheovský útok na subjekt zaznamenáva Solomon najdôležitejšie fázy vývoja ega, spočívajúceho v základoch všetkého nášho konania a presvedčenia, až k subjektu osebe a pre seba filozofických smerov 20. storočia, považujúc postmodernizmus za koniec subjektu. „Foucaulta by sme mohli celkom dobre pochopiť ako definitívnu inverziu Rousseaua ako človeka osamelého v džungli (post) modernej spoločnosti, naplneného zhnusením nielen z tejto spoločnosti, ale aj z hľadiska ľudského subjektu." ([7], 211). Podobne J. Derrida, C. Lévi – Strauss podľa R. C. Solomona spájajú svoju filozofiu s odmietaním subjektu. O Straussovi hovorí, že odmieta aj samotnú ideu subjektu a subjektivity.

Snažila som sa tentoraz oprieť o filozofickú autoritu ale napriek prezentácii názorov odmietania subjektivity sa domnievam, že snaha skúmať bytie subjektivity i všetkých jeho dimenzií zostáva nezmenená a naďalej zostane predmetom záujmu filozofov.

LITERATÚRA

[1] *Antológia z diel filozofov*. Bratislava 1998.
[2] *Antológia z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Bratislava 1969.
[3] BAUDRILLARD, J.: *O svádění*. Votobia, Olomouc 1996.
[4] GUARDINI, R.: *Těžkomyslnost a její zmysel*. Votobia, Olomouc 1995.
[5] OBUCHOWSKI, K.: *Człowiek intencjonalny*. Warszawa 1993.
[6] SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava 1997.
[7] SOLOMON, R. C.: *Vzostup a pád subjektu alebo od Rousseaua po Derridu*. Bratislava 1996.

doc. PhDr. Anna Ondrejková, CSc.
Katedra filozofických vied FHV UMB
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica

NA CESTE K ADEKVÁTNEMU ANTROPOLOGICKÉMU MODELU VZŤAHU MUŽ – ŽENA

MILAN FULA, Katedra filozofie, Detašované pracovisko RKCMBF UK, Žilina

1. Potreba a aktuálnosť inkluzívnej antropologickej reflexie

Problematika ženy, jej identity, poslania a práv je v súčasnosti mimoriadne aktuálna nielen v občianskej spoločnosti, ale aj v Cirkvi. Na pretrvávajúcu diskrimináciu ženy a požadovanú emancipáciu osobitným spôsobom poukazuje feminizmus, ktorým rozumieme *široké, komplexné i členité kultúrne a politické hnutie.* Emancipácia ženy nie je v súčasnosti len úsilím o nadobudnutie práv alebo získanie rovnakej moci s mužmi, ale predovšetkým snahou o *premenu civilizácie*, čiže podstatnú zmenu kvality ľudského života. Napriek tomu, že väčšina súčasnej reflexie i politických riešení ([1]) sa koncentruje skôr na sociálne, kultúrne, ekonomické a právne aspekty ženskej problematiky, stále viac sa ukazuje, že akékoľvek riešenia sú priamo alebo nepriamo, anticipovane určené danou antropologickou koncepciou (predporozumením) človeka, muža a ženy. V konečnom dôsledku je súčasný zápas o rolu ženy/ /muža v spoločnosti i Cirkvi skrytým konfliktom odlišných antropologických koncepcií ([2], 200–201).

Feministická kritika tradičnej antropológie prispela k objasneniu mnohorakých príčin diskriminácie ženy a androcentrického zmýšľania a zároveň poukázala na prekvapujúcu skutočnosť: „zabudnutie ženy", resp. neexistenciu systematickej antropologickej reflexie, ktorá by zahŕňala muža aj ženu ([3], 445). Napriek tomu, že sa západná reflexia venovala antropologickej problematike, sústredila sa na človeka predovšetkým v jeho univerzálnych charakteristikách bez zohľadnenia jeho existenciálnych rozmerov: *otázka ženy nebola adekvátne premyslená*, preto sa čoraz nástojčivejšie pociťuje *potreba kreatívnej inkluzívnej antropologickej reflexie.*

Na začiatku tretieho tisícročia si treba znovu klásť základnú filozofickú otázku o človeku, pričom vzhľadom na jeho bipolárnu pohlavnú štruktúru sa treba súčasne pýtať: „Čo je muž?", „Čo je žena?". Človeka už nemožno koncipovať a chápať len v jeho osobitnej individuálnosti, ale aj v jeho vzťahu s iným, ktorým je muž/žena. Jednostranný ženský prístup k antropologickej problematike totiž skrýva v sebe riziko upadnutia do analogických extrémov, k akým došlo pri dejinnom uprednostňovaní mužského hľadiska. Len v perspektíve *inkluzívnej* antropológie môžu oprávnené ašpirácie plného pochopenia muža/ženy nájsť primeranú odpoveď a súčasne možno kriticky posúdiť pomýlené tendencie, ktoré jednostranne absolutizujú (prípadne popierajú) mužskosť a ženskosť alebo ich stavajú do nezmieriteľného protikladu. Preto sa pýtame, ktorý antropologický model umožní prekonať unilaterálnosť niektorých dejinných koncepcií a rozriešiť problematické body

spojené so ženskou otázkou? Ktorý model zaručí hlbokú revíziu pretrvávajúcich sociálnych, psychoanalytických interpretácií a kultúrnu zmenu stáročných stereotypov vzhľadom na roly ženy a muža v spoločnosti? Ktorý model môže byť autentickým východiskovým rámcom pre primerané zásahy na socio-politickej rovine?

V článku stručne predstavíme *päť základných antropologických modelov*, na ktoré možno previesť všetky významné interpretácie diferencie pohlaví vypracované predovšetkým v modernej dobe. Prostredníctvom objasnenia dôsledkov a limitov spomenutých modelov vynikne hodnota nového jednotného modelu, ktorého základy položil originálnym spôsobom Ján Pavol II.

2. Model podriadenosti a inferiority ženy

Vo všeobecnosti možno povedať, že *tento model* vzťahov medzi mužom a ženou *prevládal* v dejinách západnej spoločnosti i v myslení od čias Platóna a Aristotela, cez stredovek až do modernej doby (Rousseau, Kant, Nietzsche, Schopenhauer). Nevyhlo sa mu ani myslenie nekresťanských náboženstiev (budhizmu, hinduizmu, islamu), ani tradičná kresťanská teologická reflexia (Augustín, Tomáš Akvinský). Nou inšpirovaná verzia tohto modelu považuje muža za *kompletného* a žena je voči nemu *trojnásobne inferiórna*. Podľa vysvetlenia Mitterera je muž predstaviteľ dokonalého, úplného typu človeka, žena je nedokonalou inferiórnou predstaviteľkou typu. Ide o inferioritu v uskutočňovaní sa (biogenetická inferiórnosť), v bytí (kvalitatívna inferiórnosť) a v aktívnom bytí (funkčná inferiorita). Podľa aristotelovského obrazu Tomáša Akvinského je muž normálna idea a dievča príde na svet na základe zlého vývinu chlapca ako náhrada muža (*mas occasionatus*). V tejto inferiorite spočíva diferencia, ktorá stanovuje pohlavia a všeobecnejšie základný rozdiel medzi mužom a ženou. Žena je vo vzťahu k mužovi ako nedokonalé a chybné k dokonalému. K telesnej inferiorite sa pridáva aj spirituálna: žena je slabšia duchovne a morálne. Je v takom vzťahu k mužovi, v akom je v osobe zmyslovosť k rozumu ([4], 491–556).[1]

Aj keď v súčasnosti nie je hypotéza podriadenosti viac predstavovaná v tejto forme, viacerí zástancovia znehodnotenia ženy prijímajú podobnú základnú koncepciu, z ktorej vyvodzujú radikálnejšie dôsledky ako samotný Tomáš. Podľa K. Lehmanna príkladmi tohto prístupu sú v modernej dobe pozície A. Schopenhauera ([5]), P. J. Möbiusa ([6]) a O. Weinigera ([7]), ktorí v diskusiách 19. a 20. storočia dokazujú *ontologickú podriadenosť* ženy. Nemožno pochybovať ani o tom, že v mnohých umiernených teóriách tzv. „prirodzenej hierarchie" medzi mužom a ženou dominuje dôležitosť ženskej podriadenosti ([8]).

[1] Uvedená forma *podriadenosti* ženy bola v kresťanskej perspektíve, na rovine vykúpenia, doplnená prostredníctvom *intelektuálno-spirituálnej parity* medzi mužom a ženou ([2], 201).

Nemožno teda tvrdiť, že model podriadenosti je *definitívne* a *jednoznačne* prekonaný, nakoľko bol založený na obmedzeniach, ktoré vyplývali z prekonaných biologických koncepcií. Prejavuje sa ešte v mnohých mužských prístupoch, tak na teoretickej, ako aj na praktickej rovine, veď mánia virility a model muža typu „mačo" (muž „terminátor" alebo „rambo") je nemysliteľný bez podobného antropologického predpokladu. Feministické hnutie je právom mimoriadne citlivé pri nachádzaní skrytých a nevedomých pozostatkov podobnej mentality v spoločnosti i Cirkvi.

3. Model superiority a primátu ženy

Model nadradenosti ženy nad mužom, ktorý sa opiera o prehnané hodnotenie ženskosti, je viac-menej *kyvadlovou reakciou* na stáročnú dejinnú podriadenosť ženy opierajúcu sa o zneužívanie biológie. Žena je nielen zvýhodneným pohlavím, ale aj jednotným vzťažným bodom pre všetkých ľudí, mužov aj ženy. Ženskosť je *vynikajúcou*, *univerzálnou* ľudskou *prirodzenosťou*, podľa ktorej sa má vymedziť aj mužskosť ([9]).[2]

Súčasná verzia tohto modelu čerpá *z biologického výskumu*, podľa ktorého všetko vedie k presvedčeniu, že ženská biológia je základom moci žien: biologická diferencia-inferiorita sa obracia na diferenciu-superioritu. Hierarchia je obrátená: druhé pohlavie sa stáva definitívne prvým ([11], 329), s odvolaním sa na už uvedený biologický fakt, že ženské pohlavie je na počiatku obidvoch rodov. Podľa M. J. Sherfeyovej „nemôžeme už dlhšie hovoriť o počiatočnej fáze embryonálnej existencie ako o "nediferencovanej" alebo „bisexuálnej". Prvé embryo nie je nediferencované: je ženské. Na začiatku sme boli stvorení ako ženy, a ak by to tak nebolo, vôbec by sme nejestvovali" ([12], 38). Preto podľa prehnaného názoru V. Solanasovej je muž *biologický akcident*, bytie emocionálne limitované alebo nekompletná žena ([13], 31–32). Dôsledkom toho je tvrdenie, že „pre všetkých cicavcov moderná embryológia potvrdzuje mýtus o počiatku Adama z Evy" ([11], 46).

Ak odhliadneme od spomenutých extrémov naturalistického biologizmu, podporu predpokladanej ženskej nadradenosti poskytujú aj niektoré *psychoanalytické poznatky*. Výskumy poukazujú na *výhody dievčaťa* v porovnaní s chlapcom pri budovaní vlastnej identity v prvom interpersonálnom vzťahu, ktorým je dojčenie dieťaťa matkou.[3]

---

[2] Už v roku 1505 Agrippus prehlásil *vznešenosť a výnimočnosť ženy*. Podľa neho všetko dobré v dejinách bolo vytvorené ženou. Žena je viac ako muž z dvoch dôvodov: bola stvorená posledná (najdokonalejšie na konci) a meno Evy znamená život, ktorý je viac ako zem, ktorú symbolizuje meno Adam ([10]).

[3] Zdá sa, že muži musia rozvíjať sociálne pravidlá, ktoré valorizujú ich schopnosť afirmácie a presadenia sa za každú cenu v rozličných oblastiach ľudského snaženia, s cieľom budovať uspokojujúcu identitu vzhľadom na matku a vo všeobecnosti voči ženskosti. Išlo by o obranný mechanizmus, kompenzáciu počiatočného utrpenia súvisiaceho s odpútavaním sa

Superioritu ženy ako interpretáciu diferencie muž-žena možno nájsť aj v *náboženskej literatúre ženského symbolizmu* spojeného so skrytou a zdrojovou mocou, na ktorú sa ľudské konanie odvoláva, aby nadobudlo zmysel a orientáciu. Predpokladaná superiorita ženy sa opiera o spontánnu symbolickú interpretáciu ženskosti ako dokonalosti ľudskej prirodzenosti (krása, dobrota, materstvo, panenstvo atď.), ideálny model pre mužov i ženy. Hrozí pritom riziko zamieňania konkrétnych žien so ženskosťou, riziko chápania ženskosti ako vynikajúceho ľudského modelu, s následnými ťažkosťami vymedziť zmysel mužskosti, ktorý by sa definoval len vo vnútri ženskosti, a teda ontologicky a eticky ako „druhé pohlavie" ([14], 78–79).

4. Model polarity

Model polarity je vnímaný ako súčasné pôsobenie *dvoch* rovnakých *síl v protiklade* alebo aspoň *v reciprocnom napätí*. Podľa tohto modelu, ktorý sa zrodil v nemeckom romantizme a idealizme, sa nielen odmieta akákoľvek kvalitatívna a metafyzická inferiorita, ale v niektorých prípadoch dochádza k preceňovaniu a idealizácii ženy. Len muž a žena tvoria celú osobu, len v recipročnom doplnení sa realizuje ľudské bytie. Prirodzená diferencia pohlaví neznamená zníženie dôstojnosti osoby a len plné prijatie diferencie je predpokladom autentickej parity. Zdôrazňuje sa teda *diferencia v parite podstaty*. V konkrétnom vyjadrení sa *svet muža* javí poznačený činnosťou, zápasom, rozumom, zatiaľ čo *svet ženy* je charakterizovaný nežnosťou, inklináciou k rodinnému životu, jemnosťou a citlivosťou. Mužskému princípu sa prisudzuje duša, aplikovaná energia, bohatstvo pojmov, rozhodnosť, v krátkosti forma. Ženskému princípu je naproti tomu pripisovaná vytrvalá stálosť, nadšenie, okúzľujúce čaro, láskavá plnosť, v krátkosti matéria. Ak sa hypotéza polarity chápe v zmysle globálneho pohľadu na svet (*Weltanschuung*), vzťah pohlaví je včlenený medzi rozum a prírodu, činnosť a utrpenie, veľkodušnosť a lásku, formu a matériu: muž a žena sú vo svojej polarite primárnym modelom spoločného svetového zákona ([2], 203–204).

Tendencia rozlišovať mužský a ženský pól sa presadila v kresťanskom prostredí v 20. storočí. G. von Le Fortová patrí *k najznámejším predstaviteľom* modelu polarity [15]. Žena je prijímajúca, jej prináleží tajomstvo zriekania sa. Pasivita nie je niečím čisto negatívnym ako v antickej filozofii, ale vo svetle kresťanskej viery je najpozitívnejšou vecou. K žene patrí adorácia, spolucítenie, ochota k obeti a k službe. Obraz ženy sa tak stáva *symbolom večnej ženy*, ktorá sa v dokonalej forme ukazuje na *Márii*. Charakteristiky ženy sa odvodzujú od reči „telesnosti" zameranej na sexualitu a materstvo. Naproti tomu

od symbiózy s matkou, pokus redimenzovať ženskú nadradenosť, prostredníctvom podriadenosti ([14], 77).

mužské charakteristiky sa odvodzujú od mentálneho aspektu spojeného s racionálnosťou, agresívnosťou a súťaživosťou.

V antropologickej oblasti model polarity dosahuje svoj vrchol v niektorých dielach F. J. J. Buytendijka ([16]), L. Bouyera ([17]), v krátkom spise Teilharda de Chardina[4] a čiastočne aj u H. Urs von Balthasara ([19], 346–352; [20]).

Napriek tomu, že model polarity historicky mimoriadnym spôsobom prispel k parite medzi mužom a ženou, v súčasnosti je podrobený *kritike*, pretože nie je schopný jednoznačne napomôcť potrebné zmeny medzi mužom a ženou. Na sociálnej rovine býva feministkami považovaný za *odraz dualistických štruktúr*, ktoré sú zodpovedné za dichotomické efekty. Pretrváva totiž nebezpečenstvo, že odlišnosť ženy bude znovu interpretovaná v skrytých formách podriadenosti ([21], 82). Jestvuje aj riziko, že polarita sa bude interpretovať ako *fixný metafyzický zákon*, ktorý by nevyhnutne viedol k tomu, že protirečivé kontrasty medzi pohlaviami budú považované za prirodzené a nedocení sa bohatstvo personálneho vzťahu.

Okrem toho sa podľa Lehmanna zdá, že uvedená metafyzika pohlaví sa realizuje *v nehistorickom, mystickom priestore* („večná žena"), ktorý sa nachádza mimo konkrétneho stretnutia muža a ženy ([2], 205). Tým sa určitým spôsobom ignorujú podmieňujúce účinky kultúry a spoločnosti. V súčasnosti sú vylučujúce polarizácie kontestované a ako reakcia vzniká protikladný model emancipácie.

5. Model emancipácie

Tento model možno pochopiť na pozadí modelu polarity a modelu podriadenosti. Orientuje sa *proti* akejkoľvek *idei hierarchického vzťahu* medzi mužom a ženou a odmieta tiež *diferencie* medzi pohlaviami, pretože už v samotnom uvažovaní o odlišnosti sa odhaľuje náznak inferiórnej klasifikácie ženy. K podriadenosti ženy dochádza dejinným a sociálnym vývojom. Dopredu daná „prirodzenosť" ženy/muža nejestvuje. Je preto pochopiteľné, že v tejto perspektíve sa ženy chcú oslobodiť zo „zdanlivo" prirodzeného tlaku ich biologickej reprodukčnej funkcie. Pre slobodnú ženu je stále menej dôležitou jej čisto biologická a fyzická reprodukcia a rastie význam sociálnych vzťahov. Z toho vyplýva zmena sexuálnej morálky, právo na prerušenie tehotenstva, pokles pôrodnosti, problém rozvodov.

Ide teda *o model jednotného ľudstva*, ktorého *klasickou predstaviteľkou* je S. De Beauvoirová: „Ženou sa nikto nenarodí: stáva sa ňou. Nijaký biologický, psychický, ekonomický osud neurčuje podobu ľudskej ženskej bytosti v lone spoločnosti – je to súhrn civilizácie, čo vytvára tento prechodný produkt medzi mužom a vykastrovaným, ktorý sa označuje ako žena" ([22], 5). Mater-

[4] T. de Chardinov hymnus, oslavujúci ženu, komentoval H. de Lubac ([18]).

stvo a manželstvo sú prípadom, pred ktorým sa treba chrániť. „Fakt byť ľudskou bytosťou je oveľa dôležitejší ako všetky osobitosti, ktoré ľudské bytosti rozlišujú [...]. V obidvoch pohlaviach sa odohráva rovnaká dráma tela i ducha, konečnosti i transcendencie, obaja sú nahlodávaní časom, striehne na nich smrť, rovnako sa vzájomne potrebujú“ ([22], 469). De Beauvoirová nepopiera, že aj „v rovnosti môžu jestvovať rozdiely“ ([22], 471). Pre ňu je dôležité niečo iné: „Oslobodiť ženu znamená odmietať uzavrieť ju do vzťahov, ktoré udržiava s mužom, nie však poprieť ich“. Slová „dávať, dobýjať, spojiť“ si podržia svoj zmysel. Ide o to, aby „muži i ženy ponad prirodzené diferenciácie jednoznačne potvrdzovali svoje bratstvo“ ([22], 472).

Dôsledky tohto modelu „abstraktnej parity pohlaví“ ([2], 206) sú *dvojznačné*. Napriek tomu, že zamýšľal mužovi aj žene prisúdiť to „najlepšie“ z hodnôt druhého, aby obaja mohli byť aj iniciatívni, aj prijímajúci, aj agresívni, aj nežní, *vedie k androgýnnej existencii*, ktorá prehnane vyzdvihuje podobností medzi mužom a ženou až k tendenciám popierať existenciu dvoch pohlaví. *Odmieta* otázku ohľadom podstaty, prirodzenosti, špecifickosti, diferencie ženy.

Okrem toho, ak je len jedno pohlavie emancipované a zostanú v platnosti mužské normy, niet iného riešenia, ktoré môže byť ponúknuté: išlo by o „obrátený sexizmus“. Určite nemožno súhlasiť ani s tvrdeniami, že rola pohlavia je len sociálne definovaná a že autentická žena je len umelý produkt civilizácie ([2], 208). Model emancipácie je bezpochyby založený na idei jednorozmernej, čiastočne anonymnej spoločnosti, ktorá je produktom moderných čias spojených s ideálmi slobody, rovnosti, bratstva a demokracie ([23], 128).

6. Obnovený model

Ako dôsledok odmietnutia predchádzajúcich modelov sa vynára v rámci feministickej reflexie piaty model založený na osobe a smerujúci k sociálnej i komunitárnej zmene a obnove. Spomedzi viacerých verzií obnoveného modelu,[5] ktoré v súlade s kresťanskou antropológiou zdôrazňujú personálny rozmer človeka, uvedieme *model spoluúčasti* (*partnership*), ktorý predstavila L. Russellová. Pojem „partnership“ je určitým spôsobom vo vzťahu so vzájomnou závislosťou. V tomto zmysle boli ženy celé stáročia nerovnými „partnerkami“. Pojem „partnership“ (spoluprežívanie-spoluúčasť) si vyžaduje niektoré základné kvality: úsilie, ktoré predpokladá zodpovednosť, zraniteľnosť, rovnosť, dôveru; práca a spoločný zápas, ktoré predpokladajú riziko; kontextuálnosť, ktorá predpokladá interakciu s čo najväčším počtom osôb, štruktúr, hodnôt, vier ([24], 18).

[5] Patrí k nim napr. Behr-Sigelovej návrh *teo-antropológie alterity a mutuality* ([21]).

Russellová považuje termín „partnership“ za ekvivalentný novozákonnému pojmu spoločenstva (*koinonia*) a tvrdí, že nemá žiadnu pochybnosť o tom, že Boh stvoril muža a ženu vo vzťahu „rovnosti, komplementarity a spoločenstva“. Preto hovorí, že je nutné vydať sa na púť viery s Abrahámom a Sárou pri hľadaní nových ľudských „rolí“ a vzťahov, ktoré konkrétne vyjadria možnosti „partnership“ v spoločnosti a Cirkvi. Boj za oslobodenie ženy je bojom proti dualizmu a alienácii medzi osobami a inštitúciami. Je zameraný na nové ľudské bytie v jeho úplnosti, ktoré by presiahlo všetky sociálne stereotypy mužskosti a ženskosti, vládnuceho a podriadeného, aby sa dosiahlo pochopenie ľudskej sexuality, ktoré by uznalo rozličnosť sexuálnych charakteristík v každej osobe ([24], 162).

Hoci tento model vynikajúcim spôsobom zdôrazňuje personálny rozmer človeka a partnerskú spoluúčasť na živote spoločnosti a Cirkvi, zdá sa, že príliš akcentuje sociálnu i komunitárnu transformáciu rodových stereotypov. Zároveň dostatočne nevalorizuje pohlavné diferencie a nedoceňuje polaritu medzi mužom a ženou ako konštitutívny antropologický rozmer.

7. Model „jednoty dvoch“

Z piatich predstavených modelov sú niektoré *evidentne nekompatibilné* s pravdou o človeku a ďalšie sa k nej nanajvýš *čiastočne približujú*, zdôrazňujúc niektorý z opravdivých aspektov sexuality. V prípade modelu podriadenia i superiority ženy a aj v niektorých verziách modelu polarity ide o dualizmus, ktorý sa určitým spôsobom odrazí v elitárskej, hierarchickej spoločnosti. Model emancipácie, spojený s ideálmi demokratickej spoločnosti a založený na unitárnej antropológii, zas vedie k androgýnnej existencii, ktorá cez zdôraznenie podobnosti muža a ženy smeruje k popieraniu existencie dvoch pohlaví. Aj keď sa obnovený model vyhol predchádzajúcim nedostatkom a vynikajúco vyzdvihol personálny a relacionálny rozmer človeka, predsa ho nemožno plne akceptovať, pretože primerane nedoceňuje diferencie a polaritu muž–žena.

Kritické zhodnotenie piatich základných modelov nás učí, aby sme sa vyvarovali *série predsudkov*, ktoré predstavujú prekážky pre správne pochopenie vzťahu muža a ženy. V syntetickej forme uvedieme *päť* najvýznamnejších a najtrvalejších, ktoré sa nepriamo objavili aj pri opise uvedených modelov:

1. *Racionalistický scientizmus*, ktorého korene pramenia vo falošnom osvietenskom predpoklade, podľa ktorého možno objektívne pochopiť ľudskú realitu mnohostranným a definitívnym spôsobom prostredníctvom špekulatívneho rozumu. Nedoceňuje, že medzi mužom a ženou ide o súhrn vzťahov v neustálom pohybe, ktorého dynamiky sa stanú viacerými prístupmi k realite.

2. Určitý druh *esencialistického naturalizmu*, ktorý sa snaží systematicky vypracovať viac-menej univerzálny katalóg ženských/mužských vlastností, vychádzajúc z biologického, psychologického alebo metafyzického kritéria.

3. Tendencia *ontologického monizmu* previesť celú realitu na jedno (*reductio ad unum*). Abstrahuje sa od pohlavnej bipolárnosti, aby sa vytvoril pojem neutrálneho, neosobného človeka-muža, z ktorého sa potom vychádza pri myslení o žene ([25], 140–141).

4. *Pohlavný indiferentizmus*, ktorý vychádza z chápania sexuality ako akcidentálneho údaja: sexualita je vnímaná ako genitálnosť, a nie ako spôsob bytia vo svete.

5. Idealizácia ženy, prostredníctvom vypracovania mýtu „večnej ženskosti" vedie k abstraktnej definícii ženy koncipovanej ako nedejinná a nečasová podstata, pričom sú jednostranne vyzdvihované a absolutizované niektoré charakteristiky ženy (pasivita, materstvo, citovosť, altruizmus atď.).

Z uvedeného vyplýva, že autentické pochopenie „ženskosti" predpokladá obnovenie symbolickej lektúry skutočnosti realizovanej uprednostňovaním analógie, podobenstiev a metafor, ktorá ponecháva otvorenú možnosť zachytiť hlbší zmysel. Súčasne si vyžaduje neustálu pozornosť voči dejinným a kultúrnym podmienenostiam, ako aj globálnu koncepciu osoby a sexuality, schopnú integrovať údaje, ktoré prichádzajú z empirického výskumu ([25], 140–141).[6] Práve toto uskutočnil Ján Pavol II. Svojou antropologickou náukou o dôstojnosti, rovnosti a identite človeka, muža a ženy, sa vyvaroval spomenutých predsudkov, valorizoval poznatky špeciálnych vied o človeku a položil *základy uniduálnej (dvojjedinej) antropológie*, antropológie „jednoty dvoch", ktorá je, podľa nášho názoru, určitým druhom syntézy niektorých aspektov modelu polarity a obnoveného modelu.

Konkrétne ide o originálny antropologický model, ktorý sa orientuje *k tendenciálne nekonfliktnej a nevylučujúcej polarite* (muž a žena sú v dialektickej korelácii) so súčasným zdôraznením *personálneho* rozmeru a *spoluúčasti*.[7] V tomto zmysle je najvhodnejším opisom adekvátneho antropologického modelu formula „parita dvoch rozdielnych ľudských bytí" alebo „jednota dvoch" rozdielnych osôb v recipročnej relacionálnosti. Len ak sa stane jasným, že treba zaručiť rovnakú dôstojnosť a neumenšenú ozajstnú paritu mu-

[6] Empirické vedy zdôrazňujú súčasný vplyv biologických a socio-kultúrnych faktorov na jestvujúcu diferenciu pohlaví, valorizujú telesný, sexuálny aspekt osoby a zdôrazňujú polaritu muž–žena. „Vo vedeckej komunite je v súčasnosti ustáleným výdobytkom, že diskurz o ženskosti je možný len v rámci optiky, v ktorej je reálnym referentom mužská/ženská polarita, chápané ako komplexné opisy súhrnu charakteristických čŕt, počnúc od tých, ktoré sú viac zakorenené v biologickom podklade, až po tie, ktoré sú viac určené antropologicko-kultúrnymi modelmi. [...] nie je možné o týchto aspektoch hovoriť inak ako v relacionálnej perspektíve, a teda v reciprocite ([26], 176).

[7] Takto chápaný model polarity obhajuje napr. Lehmann ([3], 576–587), Scola ([27], 125–127) a Palumbieri ([28], 219–221).

ža a ženy, objasní sa, že úplná parita alebo uniformita (rovnakosť) pohlaví nie sú jedinou cestou a predpokladom pre dosiahnutie samotnej dôstojnosti pohlaví. Treba totiž zrovnoprávniť hodnotu diferencie a nielen spoločného bytia muža a ženy ([26], 208–209).

Rozdelenie ľudstva na ženy a mužov teda zahŕňa polaritu, v ktorej každý z oboch pohlaví vteľuje odlišný spôsob byť osobou v rámci toho istého človečenstva. Špecifické *biologické, psychologické a duchovné diferencie* nestavajú muža proti žene, a naopak, ale sú nutným predpokladom ich recipročnej komplementarity na všetkých rovinách existencie.[8] Muž a žena sú rovnocenní partneri (lebo sú osoby), pričom nie sú identickí, ale rozdielni, lebo stelesňujú odlišný, mužský a ženský spôsob byť osobou: ide o *rovnosť v bytí* (v základnej ľudskej podstate alebo prirodzenosti) a *odlišnosť v spôsobe jestvovania* ľudského bytia muža a ženy (v konkrétnom sebauskutočnení tejto ľudskej podstaty alebo prirodzenosti). Indikácie modelu polarity sú globálne a elasticky prijateľné, len ak ich včleníme do rámca interakcie medzi prírodou a kultúrou: treba ich akceptovať spôsobom otvoreným a pozorným voči postupnému vývoju a odlišnosti jednotlivých osôb v danej kultúre ([28], 220–221).

Jediným autentickým riešením vzťahu medzi mužom a ženou je vytváranie spoločenstva lásky v reciprocite/komplementarite dvoch základných spôsobov jestvovania človeka. Každý/á muž/žena je sám/sama sebou a stáva sa sám/sama sebou len v dobrovoľnom a obojstrannom vzťahu lásky a sebadarovania. Pohlavný dimorfizmus človeka si teda vyžaduje harmonickú syntézu ako reciprocitu konvergentných diferencií, ktoré sú neustále povolané stať sa jednotou dvoch (unidualitou).

LITERATÚRA

[1] Ministerstvo práce, sociálnych vecí a rodiny SR, Národná správa SR o implementácii Pekingskej Akčnej platformy, v http://www. employment. gov.sk (november 1999).

[2] LEHMANN, K.: *La posizione della donna come problema dell'antropologia teologica.* In: CAPRIOLI, A. – VACCARO, L. (vyd.): *La donna nella Chiesa oggi.* LDC, Torino 1981.

[3] LEHMANN, K.: *Die emanzipation der Frau und die Antwort der Kirche.* In: Herder-Korrespondenz 42/11 (1988).

[4] MITTERER, A.: *Mann und Frau nach dem biologischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart.* In: Zeitschrift für Katholische Theologie 57 (1933).

[8] Charakteristikami reciprocity a jej vzťahom s komplementaritou muža a ženy sme sa už podrobnejšie zaoberali: [29], 65–80.

[5] SCHOPENHAUER, A.: *O ženách*. Zvláštní vydání, Brno 1993.
[6] MÖBIUS, P. J.: *Über den psychologischen Schwachsinn der Frau*. Marhold, Halle an der Saale 1900.
[7] WEINIGER, O.: *Geschlecht und Charakter*. W. Braumüller, Wien 1918.
[8] BRUNNER, E.: *Der mensch im Widerspruch*. Zwingli, Zürich 1965.
[9] MONTAGUE, A.: *The Natural superiority of Woman*. Macmillan, New York 1968.
[10] AGRIPPA, H. C.: *Declamation on the Nobility and Preeminence of the Female Sex*. University of Chicago Press, Chicago 1996.
[11] GOULD DAVIS, E., *The First Sex*. Putman, New York 1971.
[12] SHERFEY, M. J.: *The Nature and Evolution of Female Sexuality*. Random House, New York 1973.
[13] SOLANAS, V.: *SCUM. Manifesto*. Olympia Press, New York 1968.
[14] DI NICOLA, G. P.: *Percorsi della coscienza femminile*. In: v SPINSANTI S. (vyd.), *Maschio-femmina: dall'ugualianza alla reciprocità*. Paoline, Cinisello Balsamo 1990.
[15] LE FORT, G. von: *Die ewige Frau*. Kösel, München 1953.
[16] BUYTENDIJK, F. J. J.: *La donna, i suoi modi di essere – di apparire – di esistere*. Martinelli, Firenze 1967.
[17] BOUYER, L.: *Mystère et ministères de la femme*. Aubier Montaigne, Paris 1976.
[18] DE LUBAC, H.: *L'éternel féminin. Etude sur un texte du père Teilhard de Chardin*. Aubier-Montaigne, Paris 1968.
[19] BALTHASAR H. U. von: *Die Würde der Frau*. In: Internationale katholische Zeitschrift-Communio 11/4 (1982).
[20] BALTHASAR, H. U. von: *Theodramatik. Anlage des Gesamtwerkes*, 2. zv. Johannes, Einsiedeln 1978.
[21] BEHR-SIGEL, E.: *Le ministére de la femme dans l'Église*. Cerf, Paris 1987.
[22] DE BEAUVOIROVÁ, S.: *Druhé pohlavie*, 2. zv. Obzor, Bratislava 1968.
[23] CARR, A.: *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana ed esperienza delle donne*. Queriniana, Brescia 1991.
[24] RUSSELL, L. M.: *The Future of Partnership*. Westminster Press, Philadelphia 1979.
[25] DI NICOLA, G. P.: *Donne e crisi della modernità*. In: ROSANNA, E. – CHIAIA, M. (vyd.): *Le donne per una cultura della vita*. LAS, Roma 1994.
[26] PINKUS, L.: *Maria, realizzazione totale e perfetta della persona umana*. In: BORRIELLO, L. – CARUANA, E. – DEL GENIO, M. R. – TIRABOSCHI, M. (vyd.): *La donna: Memoria e attualità*, 2. zv., 1. časť, Donna ed esperienza di Dio nie solchi della Storia. LEV, Città del Vaticano 2000.
[27] SCOLA, A.: *Il mistero nuziale*. 1. Uomo-Donna, PUL, Mursia 2000.

[28] PALUMBIERI, S.: *L'uomo, questo paradosso. Antropologia filosofica II*. Urbaniana University Press, Roma 2000.
[29] FULA, M.: *Vzájomnosť muža a ženy*. In: LENCZOVÁ, T. (vyd.): *Úloha otca a matky v rodine. Radikálne spoločenské zmeny ako výzva a šanca*. Zborník referátov z vedeckej konferencie, SSR ZR a PF TU, Bratislava 2003.

ThDr. Ing. Milan Fula, PhD.
Katedra filozofie
Detašované pracovisko RKCMBF UK
Rajecká 17
010 01 Žilina
fula@pobox.sk

MIESTO A ÚLOHA ŽENY V SÚČASNOM SVETE NA POZADÍ DIELA P. N. EVDOKIMOVA „LA FEMME ET LE SALUT DU MONDE“

HELENA HREHOVÁ, Katedra filozofie, FH TU Trnava

The autor of the paper presents inspiratory ideas of P. Evdokimov transcending the ontological superiority and accentuating the dynamic character of the developing relationships heading towards unity. Evdokimov contemplated the truth about women through a historical excursus. He saw the solution of the problem in the ideal Theotokos who is the prototype of the dignity of every woman. The task and the mission of the woman is to preserve life, to protect it and direct it to the Light. In the text it is pointed out that to this day a well-developed theology of love and deep Christian anthropology are missing. These would pave the way to integrity through the plurality of virility and feminity. Evdokimov managed to get over the fractures of partition through his mystical utterances „face to face to life“, but also as philosopher, theologian, husband, father and a man with extraordinary sensitivity. He reckoned with plurality and thought of universal unity. Just at this point he has something to say to the men and women of 21st century.

V predchádzajúcom 20. storočí sa nielen písalo, ale aj diskutovalo mnoho o nespravodlivostiach páchaných na ženách v dejinnom kontexte. Zo strany žien, a ak chceme byť úprimní, tak aj oprávnene rozhnevaných, zaznievali hlasy, volajúce po oslobodení ženy, po jej rovnoprávnom postavení v spoločnosti, ale aj po ocenení tých ženských aspektov, bez ktorých by bol svet vo svojej kultúrnosti omnoho chudobnejší a drsnejší. Načrtnuté témy sú aj dnes veľmi aktuálne. Takmer permanentne sa na rôznych fórach diskutuje o poslaní, úlohe a mieste ženy v spoločnosti, v politike, v cirkvi, ale aj o novom modernom pochopení vzťahu muža a ženy.

A keďže ide o problematiku pomerne rozsiahlu, názorovo veľmi diferencovanú a výrazne ovplyvňovanú kultúrno-náboženským kontextom, pokúsime sa v našich úvahách vyťažiť niečo prínosné z myšlienok významného ruského exilového filozofa a teológa **Pavla Nikolajeviča Evdokimova** (1901–1970)[1], ktoré zapĺňajú stránky druhej časti jeho diela **La femme et le**

[1] P. N. Evdokimov sa narodil v Petrohrade 2. 8. 1901 v aristokratickej rodine. Jeho otec (vysoký dôstojník cárskej armády) bol v roku 1907 zavraždený rukou anarchistu. Pod vplyvom svojej matky sa Pavol po skončení lyceálnych štúdií na škole pre vojenských kadetov zapísal v roku 1918 na kyjevskú Cirkevnú akadémiu, aby sa pripravil na kňazskú dráhu. Po nútenom prerušení štúdia bojoval istý čas v oddieloch Bielej gardy, preto po víťazstve boľševikov odchádza do exilu. Krátky čas strávil v tureckom Istambule a živil sa ako kuchár a taxikár. V roku 1923 prichádza do Paríža. Spočiatku si zarábal na živobytie ako čistič vagónov a nočný robotník vo firme Citroen. Popritom študoval filozofiu na parížskej Sorbone (v roku 1942 získal doktorát z filozofie dizertačnou prácou *Dostojevskij a problém zla*). Zároveň štúdo-

salut du monde (Paris 1958). Autor sa vo svojich počiatočných úvahách odpútava od „*ontologickej schizmy*“, ktorá má korene v statických starozákonných biblických a patriarchálne ladených textoch. Sám autor je toho názoru, že Boh, ktorý sa otvára v Trojici, je naopak dynamický, trinitárny, existuje a formuje sa vo vzťahu, a tak vlastne realizuje jednotu vo všejednote, teda v totálnej jednote. V zázraku lásky Boh vyjavuje nežnosť a tým aj ženský aspekt sofie (múdrosti), ktorej cieľom je láska sama, aby tak dvaja vytvárali jednotu: „finis amoris, ut duo unum fiant“ (cieľom lásky je, aby sa dvaja stali jednotou). Zázrakom tejto spolupatričnosti, v ktorej všetci sú jedno, sa podľa sv. Gregora Nysského: „*(...) teognózia integruje s faktami vedeckými, filozofickými, umeleckými a umožňuje im účasť na ich vlastnej realite, ktorá sa stáva <okom>, cez ktoré sa nahliada Pravda.*“ ([1], 16).

1. Žena od prológu ľudských dejín po súčasnosť

V prológoch ľudskej histórie sa v strede všetkých rozprávaní nachádza tajomstvo ľudského bytia, ktoré má formu a tvár. Archetyp muž–žena, animus–anima, Adam–Eva sú od samého počiatku akoby zakódované v centre ľudského vedomia a sú aj identicky rovnaké s predstavami ľudí spred dlhých tisícročí. P. Evdokimov tvrdí, že: „*Kozmogonické mýty, staroveké mystéria, rozprávania, legendy, vízie opisujú obsah kolektívneho vedomia a rozdielne aspekty archetypov. Ich komplementárnosť tvorí komplexnosť základnej múdrosti, ktorá sa točí okolo najhlbšieho vzťahu medzi Bohom, človekom a vesmírom.*“ ([1], 140).

Biblické myšlienky oproti kozmogonickým mýtom a starovekým rozprávaniam sú už viac reálne, zahŕňajú zvláštne javy spolu, či už ide napr. o semienka, korene, ovocie, strom. Biblické rozprávania teda nehovoria o čudných javoch, ale o takých, ktoré konštituujú podstatu nášho života. Opis stvorenia z knihy Genezis navyše zahŕňa aj termíny kolektívne. Človek je muž–žena, nesie v sebe aspekty mužské aj ženské. Genezis doslova hovorí „*Urobme človeka na náš obraz <ha Adam>*“ (Gn 1, 26). Singulár naberá formu plurálu a plurál sa vracia k singuláru. Aktuálna rozdielnosť medzi mužom a ženou, považované za individuality oddelené jedna od druhej, tvorili na za-

---

val aj na Teologickom inštitúte sv. Sergeja v Paríži (doktorát z teológie získal v roku 1959 za dizertačnú prácu na tému *L´ortodoxie*, ktorá vyšla aj knižne) a tu pôsobil ako profesor morálnej teológie. V roku 1965 sa zúčastnil ako pozorovateľ na II. Vatikánskom koncile. Je autorom mnohých diel: *La mariage – sacrement de l´amour* (Manželstvo – sviatosť lásky), *Gogol' et Dostojevskij ou la descente aux enfers* (Gogoľ a Dostojevskij alebo ich zostup do pekiel), *La Beauté* (Krása), *Le mystére coniugal á la lumiére de la Tradition Ortodoxe* (Tajomstvo manželstva v ortodoxnej tradícii), *Les ages de la vie spirituelle* (Roky duchovného života), *L´Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe* (Duch Svätý v ortodoxnej tradícii), *Le Christ dans la Pensé* (Kristus v ruskej idee), *Le sens de la beauté et l´icone* (Zmysel krásy a ikona). Pavol Evdokimov zomrel 16. 9. 1970 v Meudon.

čiatku celostnú počiatočnú pravdu o človeku. Muž a žena boli v Biblii myslení spolu. Oddelenie v hermeneutickom kontexte nebolo považované za dokonalosť, ale iba polovičatosť. Boh teda videl človeka vo svete spoločenstva, ako jednotu, nie rozdelenie alebo samotu.

Až neskoršie biblické texty ako napr. kniha Levitikus, ale aj extrémny rabínsky antifeminizmus zvýraznený modlitbou: *Buď požehnaný Adonai, že si ma nestvoril ako ženu*... či. Solónove zákony alebo po-sokratovská grécka filozofia, rímske právo a Korán svedčia jednoznačne o tom, že žena bola takmer vždy v dejinách považovaná za nižšie bytie, pozbavená práv. Pythagoras sa to pokúšal vyjadriť dokonca aj matematicky: prvý princíp vytvára poriadok, svetlo, človeka, zlý princíp tvorí chaos, tmu, ženu. Platón tiež videl v inakosti ženy negáciu a zlo a Aristoteles potvrdil matériu ako ženskú, avšak princíp pohybu označil za mužský. Tým vylúčil ženu, pretože jej chýba istá aktívna kvalita z dimenzie konštitutívnych prvkov, ktoré sú výlučne mužské. Aj preto v tej časti svojho diela **Politika**, kde hovorí o slabosti žien, tvrdí: „*Ticho ženy je jej oslavou*".

Kresťanská odpoveď na problém ženy má charakter archetypálny. Texty sv. Pavla, vychovávaného v rabínskej škole Gamaliela, tiež zdôrazňujú podriadenosť ženy (porov. Ef 5, 22–24), čím sa potvrdzuje pretrvávanie hebrejských zvyklosti. Ježiš však na rozdiel od Pavla sa správal ináč a rozprával sa so ženou, čo prekvapilo aj samotných apoštolov (porov. Jn 4, 27).

Modelom pre novozákonné ženy je hodnosť Božej Matky – „*Ženy odetej slnkom*", ktorá disponuje pravou slobodou a ako prvá z ľudí je deifikovaná, pretože v nej sa úplne uskutočnilo povolanie ľudstva a vesmíru. Grécky výraz Theotokos je to isté čo gratia plena a túto plnosť dosahuje v duchovnom materstve. Jej pravé povolanie je v diakonii. Žena je povolaná zachovať život a orientovať ho k Svetlu. Avšak v kresťanstve, a nielen v starovekom, ktorý predkladal pustovníkom a mníchom v prvých storočiach ako ideál askézu a útek pred svetom a všetkým, čo je ženské, ale ani v stredoveku a v novoveku sa neodstránili antifeministické postoje, hoci sa čiastočne predsa len zmiernili pod tlakom rozvíjajúcej sa kultúry a vzdelanosti. Podobne aj feministické hnutia za emancipáciu žien v 19. storočí boli terčom posmechu zo strany mužov namiesto hlbšieho zamyslenia sa nad realitou. Až v 20. storočí (konkrétne v roku 1906) získali ženy ako prvé v škandinávskych krajinách politické práva a samozrejme v ostatných krajinách Európy až neskoršie (v Anglicku 1928, v USA v roku 1933 a vo Francúzsku 1945). Socializmus a komunizmus uznal rovnosť mužov a žien. Žena sa však stala iba účastníčkou na produkcii, ale s nerovným ohodnotením, ktoré pretrváva dodnes a s oslabením rodiny.

Dodnes chýba aj dobre rozvinutá teológia lásky a hlboká kresťanská antropológia, ktorá by cez pluralitu inakosti muža a ženy kliesnila cestu

k integrálnej jednote. Láska, manželstvo a rodina sú študované skôr iba ako koncepty sociologické a nie teologické.

2. Otcovstvo a materstvo

Jedným zo špecifík Boha je aj otcovstvo. Na prvom mieste je Otcom a len potom Stvoriteľom či Sudcom. Základná náboženská kategória sa dotýka paternalizmu, avšak náboženský princíp v človeku sa vyjadruje cez ženu, ktorá má zvláštny cit pre veci duchovné. Aj preto si duchovné otcovstvo predstavujeme cez obrazy materstva: „*Deti moje, znovu vás v bolestiach rodím, kým vo vás nebude stvárnený Kristus*“ (Gal 4, 19). Medzi otcovstvom Boha a materstvom Theotokos je analogické puto. Každá vízia Boha príliš maschilistická podčiarkuje najmä Božiu spravodlivosť, silu, všemohúcnosť, ale podceňuje lásku, milosrdenstvo a súcit. A platí tiež aj to, že čím je spoločnosť viac sekularizovaná a menej duchovná, tým je viac mužská a postráda nádej. Mnohých veľkých filozofov, ktorým chýbala materinská láska, sprevádzal pesimizmus: S. Kierkegaard, F. Nietzsche. Podľa Evdokimova aj I. Kant vo svojej etike „*(...) akonáhle pretrhol spojivo s transcendentnom a odsunul Boha medzi postuláty, podcenil lásku a začal ju považovať iba za zmyslový a iracionálny cit, ktorý nezávisí od vôle. Kant sa tak prejavil ako absolútne mužský.*“ ([1], 156). Prameňom každej morálky je však materský princíp: čistota, sebaobeta, ochrana slabých. Toto pochopili najmä filozofi intuície: B. Pascal, H. Bergson, M. Scheler, B. P. Vyšeslavcev. V antickej liturgickej modlitbe sa človek obracia k Theotokos takto: „*Svojou láskou zviaž moju dušu. Urob ma dôsledným, spojeným s tebou, odpútaným od prelietavých psychických stavov. Daj zrod jednote duše.*“ ([1], 159). Mnohí svätí ako napr. Sv. František z Assisi alebo sv. Serafim zo Sarova prechovávali veľkú a zároveň čistú blízkosť voči ženám. Materská nežnosť, spojená s kultom Theotokos, tvrdí Evdokimov: „*Zakladá v kresťanskom humanizme zvláštnu sladkosť a je počiatkom ženskej citlivosti u mnohých veľkých mystikov. Stačí sa pozrieť na ikonu Vladimírskej madony z 12. storočia a pochopíme, čo znamená archetypná ženskosť v zmysle náboženskom. V jej tvári niet zmyslovosti, sentimentalizmu, ale naopak je to pohľad nábožný, dokonalý, podobný pohľadu Otca na ikone Najsvätejšej Trojice od A. Rubľova. Ikona je tu liturgiou a božské otcovstvo je tu echom ľudského materstva.*“ ([1], 156).

Kozmický aj komunitárny zmysel, ako aj umelecká citlivosť je vždy hlbokým mystickým vyjadrením tvárou v tvár k životu. U Rusov má väčšinou aj charakter špecificko-ženský, čo dokumentuje nielen výtvarné umenie, ale aj literatúra. Žena oproti mužom reprezentuje typ omnoho ľudskejší a hlbší, je akoby ochrankyňou morálnych a náboženských hodnôt.

V pravej náboženskej štruktúre predstavuje žena oživujúci akt integrácie, pretože práve ona je schopná postaviť sa proti ničiacemu dielu a neľudskosti. Filozof N. Berďajev to potvrdil takto: „*Úloha ženy je nekonečne význam-*

ná. Ona zaujme rozhodné miesto v budúcich dejinách a pri obnove budúcej nábožnosti.“ ([1], 159). Zdá sa teda, ako to vidíme aj na základe tohto tvrdenia, že metafyzická hodnota ženskej povahy je najmä vo sfére náboženskej. Dokazujú to aj biblické slová: „*Nepriateľstvo ustanovujem medzi tebou a ženou, medzi tvojím potomstvom a jej potomstvom, ono ti rozšliape hlavu*“ (Gn 3, 15) alebo v Zjavení apoštola Jána: „*Potom sa na nebi ukázalo veľké znamenie: Žena odetá slnkom, pod jej nohami mesiac a na jej hlave veniec z dvanástich hviezd.*“ (Zjv 12, 1).

3. Žena – symbol Ducha

Evdokimov zvlášť podčiarkoval tajomné spojivo, ktoré spája ženu s Duchom Svätým, ktorý je dychom oživujúcim: dáva zrod, premieňa ľudské utrpenie, formuje duše a srdcia podľa Krista. Žena zoči-voči tajomstvám života svedčí o svojej veľkej hodnosti tým, že poľudšťuje svet v kvalite matky, sestry, múdrosti. Súčasná žena tvárou v tvár konzumnému materializmu, v ktorom vládne beznádej, droga, zabíjanie, pornografia, prostitúcia, kult sexu je podľa Evdokimova predurčená viac ako kedykoľvek predtým povedať „nie“ modernému otroctvu a ukázať sa v svetle svojho pravého povolania. Ak sme pozorne sledovali sled Evdokimových myšlienok, jemu nešlo o kult krásneho ženského tela, ale o krásnu ženskú dušu. Žena nesmie byť niečím, čo Nietzsche označil „*za oddych pre bojovníka*“, Goethe „*za inšpiráciu*“, alebo intelektuál Julien Benda „*za prekážku a limitáciu*“ ([1], 177). Reálny feminizmus je odpoveďou na lži a pokusom o pravdu, v ktorej sa ženy usilujú presvedčiť mužov o svojich vysokých intelektuálnych, vôľových a umeleckých schopnostiach. Prianie fyzicky silnejších mužov, vplyvy kolektívneho vedomia a staré predsudky musia ustúpiť pred vzájomnosťou tvárí, samota musí uvoľniť miesto alterite, pýcha, romantika a bezbrehý liberalizmus sa musia transformovať v prospech jednoty. Budúcnosť sveta závisí od materinského objatia, pretože poslaním žien je ľudskosť.

Skutočné pochopenie potreby vzťahu s Bohom zjednocuje mužskosť aj ženskosť do takej jednoty, ktorá premieňa veci. Paradoxom v ľudskom osude je to, že sa stávame sami sebou najviac vtedy, ak sme pre druhých. Jediným kritériom na spoznanie tejto pravdy je pokora a láska. Byť sami sebou v tomto budúcom poriadku, ktorý je už tu prítomný, znamená dávať sa iným, aby sme vo finálnej transcendencii mohli všetko, čo je materiálne, premeniť na božské. Avšak ešte prv všetko, čo je v človeku protirečivé, musí byť syntetizované a usporiadané. Existencia Boha nie je problémom pre človeka, ale naopak je to niečo evidentné, čo patrí k múdrosti, pretože múdrosť vyjavuje Boha vo svete aj pred ľuďmi. Theotokos je obrazom ženy, ktorá si obliekla Krista, preto sv. Pavol pripomína: „*Žime počestne ako vo dne, nie v hýrení a opilstve, nie v smilstve a necudnosti, nie v svároch a v žiarlivosti, ale oblečte si Pána Ježiša Krista; a o telo sa nestarajte podľa jeho žiadostí*“ (Kor 13, 13–14).

V projekcii dejinných archetypov vyzdvihuje P. Evdokimov predovšetkým dva: Theotokos ako archetyp ženskosti a Jána Krstiteľa ako archetyp mužskosti. V obidvoch sú vyjavené formy a prostriedky, ktoré korešpondujú s personálnym osudom a s konkrétnosťou rozdielnych typov. Evdokimov ich predostiera súčasnému človeku preto, že si uvedomuje naliehavosť rozhodnutia sa pre život alebo smrť. Dôležité je vybrať si život, to znamená: vstúpiť do autentickej skúsenosti s Kyrios prostredníctvom pneumy a participovať na tajomstve, ktoré uchováva život, premieňajúc dogmu na liturgiu a slovo na skutky. Súčasná vyspelá civilizácia, nachádzajúca sa v dlhodobej kríze kvôli hlbokým antropologickým deformáciám a pre axiologickú neusporiadanosť, nesmie naďalej zastierať pred človekom posledné pravdy o ľudskom bytí. Historické kresťanstvo má budúcnosť, ale iba za predpokladu, že sa stane živým v takom zmysle ako Theotokos a Ján Krstiteľ sú živými na ikonostasoch. Od nich potom vychádzajú proroci, apoštoli, svätí. Kresťania musia presvedčiť o vnútornej jednote, a z praxe vieme aj to, že kto iný vytvára jednotu v rodine, ak nie matka? P. Evdokimov oprávnene tvrdí: „*Svet, ktorý je vo svojich základoch čisto maschilistický, v ktorom žena nemá žiadne slovo, ani úlohu, je stále viac svetom bez Boha, pretože je bez matky, a teda Boh sa nemôže narodiť*.“ ([1], 255).

Možno sa ani príliš nepomýlime, ak povieme, že v prostredí „*bez matiek*“ sa potom otvorene potvrdzuje homosexualita, prostitúcia, pornokult. Táto situácia je výsledkom zranení, ktoré boli zasadené do integrácie mužskosti a ženskosti a Evdokimov dodáva: „*Príliš mužský svet nemôže spoznať svoj večný pôvod: priezračné pramene nepoškvrnenej čistoty, ani materské lono, ktoré objíma Slovo a rodí ho, aby sa z ľudí stali služobníci v láske*.“ ([1], 255–256). Svet sa začal starým Adamom a skončí sa novou Evou Theotokos. Prameňom bytia podobne ako prameňom života je ženskosť, ktorej dokonalým prototypom je Eva – Mária – „*Žena odetá slnkom*“.

Pavol Evdokimov vo svojej rozsiahlej rozprave, venovanej ženskej dôstojnosti, sa rozhodol vyjadriť vlastný názor – ako filozof, teológ, manžel a otec. Vo svete podľa neho totiž dodnes prevláda deformácia symetricky protirečivá. Aj preto upozornil na to, že: „*Pozvanie k dokonalosti je všeobecné, ale predpokladá rozdielnosť darov a služieb. Existencia ducha v tele je vždy existenciou, ktorá transcenduje. Môže sa teda orientovať horizontálne, môže byť expanzívna a aj agresívna zoči-voči prekážkam, preto, aby predkladala ideály a vytvárala hodnoty. A môže sa tiež orientovať vertikálne a v pohybe interiorizácie objavovať svet hodnôt vo vlastnej podstate tým, že žije prirodzene*.“ ([1], 262).

A pokračuje: „*Čím je žena bližšie ku koreňom a čím viac cíti limity svojho bytia, tým viac v sebe mobilizuje všetky dary, aby vlastnou osobou konštituovala symfóniu jasnú a priezračnú. Svojou prítomnosťou tak napĺňa svet zvnútra*.“ ([1], 262). Ako vieme, Evdokimov sám žil v harmonickom manželstve. Po dlhej chorobe a smrti svojej prvej manželky sa ešte raz oženil, aj preto je jeho krásne sved-

ectvo a obdiv voči ženám dôveryhodný a obdivuhodný: „*Človek je povolaný ovládať zem, kultivovať záhradu a k tomu dostal pomoc – ženu, ktorá ho inšpiruje a kompletizuje, ale aj protežuje, pretože je prameňom života a studňou svätosti.*“ ([1], 263). Tým vlastne potvrdil plnú pravdu o ženách, ktorá zahŕňa ich ľudskú kvalitu v duchovnej rovine a v typicky ženských charizmách, ktoré ďaleko prevyšujú stereotypný obraz verných žien, zbožných vdov a domácich pani, obetujúcich sa pre rodinu.

Záver

To, čo najviac prekvapí v diele Pavla Evdokimova a čo sme chceli ponúknuť aj ako aktuálny a obohacujúci filozofický prínos, sa nachádza v jeho zrelej antropológii, v ktorej sa stretáva filozofia s teológiou, a to až do takej miery, že sa stávajú liturgiou a doxológiou. Evdokimov v celom svojom živote prekráčal fraktúry rozdelení, rátal s pluralitou a usiloval sa o jednotu. A práve tu v tomto bode má čo povedať ľuďom 21. storočia, ktorých úlohou má byť transformácia doterajších vzťahov medzi mužmi a ženami, sublimácia oddelených existencií, aby sa mužské cez ženské a ženské cez mužské stalo dokonalým.

LITERATÚRA

[1] EVDOKIMOV, P. N.: *La donna e la salveza del mondo*. Jaca Book, Milano 1979.

doc. ThDr. Helena Hrehová, PhD.
Katedra filozofie FH TU
Ul. Hornopotočná 23
918 43 Trnava

CENA A DÔSTOJNOSŤ
K otázke inkomensurability hodnôt

PETER KORENÝ, Rakúska knižnica SAV, Bratislava

Hodnoty nevstupujú do nášho vedomia ako izolované normatívne veličiny, obvykle si ich uvedomujeme v aktoch ich vzájomného zvažovania, ktorými dávame niečomu prednosť pred niečím iným. Dôležitosť hodnoty tu môžeme vyjadriť cenou, ktorú sme ochotní zaplatiť za jej realizáciu, a to v podobe obetovania či zrieknutia sa nejakých iných hodnôt. O hodnotách sa v takýchto prípadoch uvažuje ako o navzájom porovnateľných veličinách. Táto porovnateľnosť, na ktorú poukazuje naša skúsenosť s hodnotovými preferenciami, sa môže pokladať za natoľko charakteristickú pre naše hodnotenia, že bez tohto prvku relacionality sa pojem hodnôt zdá byť pozbavený akéhokoľvek zmyslu a významu. *Všetky* hodnoty bez výnimky sú podľa toho komensurabilnými hodnotami, a možno ich teda klásť na pomyselné misky váh pri vzájomnom zvažovaní hodnôt v jednotlivých prípadoch ich stretov. Arthur Schopenhauer charakterizuje hovorenie o nejakých neporovnateľných hodnotách ako „contradictio in adiecto" ([1], 161). Podľa neho „...je každá hodnota ocenením nejakej veci v porovnaní s nejakou inou vecou, t. j. porovnávacím pojmom, teda čímsi relatívnym, a táto relativita vytvára práve podstatu pojmu hodnoty" ([1], 166).

Naproti tomu Kant dáva pojmu hodnota význam, v ktorom je zahrnutý aj prvok radikálnej neporovnateľnosti. V tomto zmysle možno potom hovoriť o existencii radikálne inkomensurabilných hodnôt, ktoré sú vylúčené zo všetkých mysliteľných aktov vzájomného zvažovania hodnôt, pri ktorých sa jedna hodnota presadzuje na úkor nejakej inej hodnoty. Zatiaľ čo teda Schopenhauer chápe hodnoty ako čosi komparatívne už samou svojou povahou, Kant, naopak, pripúšťa aj existenciu inkomensurabilných hodnôt, pre ktoré je príznačná práve oná neporovnateľnosť a vylúčenosť zo všetkých aktov vzájomného zvažovania hodnôt.

Inkomensurabilitu hodnôt možno potom chápať v duchu Kantovho rozlišovania medzi cenou a dôstojnosťou. Ide o inkomensurabilitu v tom silnejšom zmysle slova.

Začnem uvedením základného Kantovho rozlíšenia medzi dôstojnosťou a cenou, ktoré sa nachádza v jeho „Základoch metafyziky mravov". Kant tu hovorí: „V ríši účelov má všetko buď nejakú cenu alebo dôstojnosť. Namiesto toho, čo má cenu, možno klásť aj niečo iné ako ekvivalent, ale čo je naproti tomu povznesené nad akúkoľvek cenu, a čo preto nepripúšťa žiaden ekvivalent, má dôstojnosť" ([2], 97).

To, čo má iba cenu, možno vymeniť za niečo iné, resp. obetovanie alebo poškodenie toho, čo má cenu, sa dá vyvážiť niečím iným, nejakým dobrom pre jednotlivca alebo mnohých. Ak budeme výraz „hodnota" používať výlučne v tomto zmysle, t. j. v úzkej súvislosti s cenou niečoho, potom pod hodnotou sa rozumie vždy relatívna hodnota nejakej veci spočívajúca, ak použijeme onú Schopenhauerovu charakteristiku, v oceňovaní nejakej veci *v porovnaní* s nejakou inou vecou. Táto porovnateľnosť znamená, že všetky „hodnoty" bez výnimky sú navzájom zvažovateľné veličiny, t. j. možno ich klásť na oné misky váh, ktoré sa môžu podľa okolností prípadov vychýliť na jednu či druhú stranu, v prospech tej či onej hodnoty.

Termínu „hodnota" však možno dať aj iný význam, ktorý už neobsahuje prvok porovnateľnosti a zvažovateľnosti. Dôstojnosť ako hodnota je v kantovskom chápaní práve tým, čo je povznesené nad *všetku* cenu, teda ani jej porušenie už nemožno vyvažovať ničím iným, žiadnou inou hodnotou. Tu platí, že na celom svete neexistuje nič, čím by sa dalo vyvážiť porušenie ľudskej dôstojnosti človeka. Dôstojnosť by podľa toho bola takou privilegovanou hodnotou, ktorá sa nesmie začleňovať do *nijakých* aktov vzájomného zvažovania hodnôt, kde nevyhnutne dochádza k relativizácii hodnôt vstupujúcich do hry v jednotlivých prípadoch kolízií. Nesmie sa klásť na misky váh (posty zvažovania), ktoré sa podľa okolností prípadov kolízií hodnôt môžu, a v tom práve spočíva onen relativizujúci účinok, vychýliť na jednu či druhú stranu, v prospech jednej hodnoty či záujmu a na úkor nejakej inej hodnoty alebo záujmu. Takýto názor, domyslený do praktických konzekvencií, znamená, že zasahovanie do ľudskej dôstojnosti sa nepripúšťa ani v prípadoch, kde by sa tým mohlo zabrániť nejakému veľkému zlu alebo priam katastrofe.

Ak to isté vyjadríme v kategóriách „účelu" a „prostriedku", potom musí platiť, že zasahovanie do ľudskej dôstojnosti *nikdy* nemôže slúžiť ako tzv. „vhodný" a „nevyhnutný" prostriedok na dosiahnutie nejakého iného účelu bez ohľadu na jeho hodnotu, význam a dôležitosť (o „vhodnom" a „nevyhnutnom" prostriedku sa v oblasti práva zvykne hovoriť v súvislosti s ústavným princípom primeranosti). Na tomto prípade sa dá ukázať pravý zmysel onej povestnej vety o posväcovaní prostriedku účelom. Z istého hľadiska je táto veta tautológiou: vyjadruje len to, čo je už obsiahnuté v pojme prostriedku, ktorý je čímsi, čo existuje práve kvôli *niečomu inému*, totiž kvôli nejakému účelu dosiahnuteľnému týmto prostriedkom, a v ňom má aj svoju hodnotu (Porovnaj: [3], 175–176). Hodnota účelu sa tu prenáša aj na prostriedky nasadené v jeho službách, a v tomto zmysle účel posväcuje prostriedky a musí ich posväcovať. Vetou o posväcovaní prostriedkov dobrým účelom sa však môže myslieť aj niečo iné, totiž to, že v službách dobrého účelu sa niekedy používa *na spôsob* prostriedku to, čo *v skutočnosti* prostriedkom nikdy nemôže byť, ale je, naopak, najvyššou obmedzujúcou podmienkou aplikácie všetkých prostriedkov.

Privilegovaná alebo najvyššia hodnota si však zároveň vyžaduje aj najvyššiu cenu,[1] ktorú treba za jej presadenie zaplatiť v podobe poškodenia iných hodnôt. Tu sa nám vybavia nasledujúce slová Carla Schmitta, ktoré vyslovil vo svojej práci s príznačným názvom „Tyrania hodnôt": „Z hľadiska logiky hodnôt musí vždy platiť: žiadna cena za najvyššiu hodnotu nie je príliš vysoká a musí byť zaplatená" ([5], 38). Hodnotám je podľa Schmitta imanentná potenciálna „agresivita" či „tyrania", ktorá zreteľne vystupuje na povrch tam, kde ide o *realizáciu* hodnôt v jednotlivých prípadoch ich kolízií: v každej vyššej či najvyššej hodnote je založená tendencia presadiť sa na úkor iných (nižších) hodnôt. Agresivitu, ktorá je v tomto zmysle hodnotám vlastná, nazýva Schmitt „fatálnym rubom hodnôt" ([5], 34).

Akokoľvek by sa niekomu protivilo hovoriť v súvislosti s hodnotami, ktoré zakúšame skôr ako niečo vznešené a pozitívne, o nejakej „agresivite" a „tyranii", nemožno poprieť, že sama *logika* hodnôt je v niečom naozaj neúprosná. Každý morálny filozof, ktorý v pohodlí svojej pracovne píše učené traktáty o dôstojnosti ako nepodmienenej a neporovnateľnej hodnote, čomsi hodnom našej najvyššej úcty, čoho dotknúť sa by bolo opovážlivosťou, musí totiž zároveň pripustiť, že na jej presadenie (ochranu) *nijaká* cena, ktorú treba v konkrétnych prípadoch zaplatiť v podobe obetovania iných hodnôt a záujmov, nie je príliš vysoká. Povinnosť rešpektovať dôstojnosť iného človeka tu nestráca nič zo svojej záväznosti ani v extrémnych prípadoch, kde predvídateľné následky jej splnenia sú mimoriadne zlé. To prakticky znamená, že zásah do ľudskej dôstojnosti sa zakazuje, aj keby sa ním mohlo zabrániť veľkému nešťastiu. *Všetky* informácie o zlých či dobrých následkoch, ktoré možno očakávať od rôznych alternatív konania za daných okolností, sú jednoducho eticky irelevantné tam, kde je v hre rešpektovanie ľudskej dôstojnosti. Ťažko však možno akceptovať etické učenie, ktoré uplatňuje takúto prísne deontologickú argumentáciu úplne ignorujúcu následky a okolnosti, aj keď sa používa len v niektorých prípadoch. Pre čiastočnú alebo úplnú slepotu k následkom je vôbec príznačné, že – povedané weberovsky – reálne následky, ktoré možno za konkrétnych okolností očakávať od nejakého konania, sa reflektujú tým menej, čím väčšmi vystupuje do popredia dôle-

[1] Toto hovorenie o cene v súvislosti s dôstojnosťou má, prirodzene, celkom iný význam, než ono kantovské ostré rozlišovanie medzi cenou a dôstojnosťou. Dôstojnosť sa síce môže pokladať za čosi povznesené nad všetku cenu, no jej zachovanie, či už vo vlastnej osobe alebo v osobe druhých, si neraz *vyžaduje* zaplatiť nemalú cenu. Aj sám Kant používa v súvislosti s cnosťami výraz „cena" v tomto druhom význame: „...cnosť má len preto takú hodnotu, lebo toľko *stojí* a nie, lebo čosi vynáša" ([4], 174). Pod výrazom „cnosť toľko stojí" tu treba rozumieť to, že za cnosť sa v tomto nedokonalom svete neraz platí vysokou cenou v podobe nejakého zla, ktoré človeka postihne (strata priateľov, zamestnania, obetovanie vlastného života). Alebo si napríklad vezmime vernosť vlastnému svedomiu. Tá nemá nijakú cenu, t. j. jej porušenie sa nedá vyvažovať získaním nejakého prospechu alebo výhod (vrátane záchrany vlastného života), no vyžaduje si od nás zaplatenie ceny v podobe nejakého zla (ujmy).

žitosť a význam hodnoty alebo všeobecného princípu, ktoré sa majú týmto konaním presadzovať a ochraňovať.[2]

Posuňme teraz tieto úvahy do oblasti práva, kde ide o základné právo na zachovanie ľudskej dôstojnosti, ktoré je definované negatívne, totiž ako obranné právo vo vzťahu k zásahom zo strany štátu. Základnú otázku tu možno formulovať takto: spočíva každé právne rozhodovanie dotýkajúce sa základných práv a slobôd na zvažovaní následkov, resp. na vzájomnom zvažovaní hodnôt, pri ktorom sa vždy prihliada na následky, alebo existujú aj nejaké nedisponovateľné právne princípy, ktoré sa nesmú porušiť nikdy, t. j. za žiadnych okolností a bez ohľadu na všetky predvídateľné následky ich rešpektovania? V druhom prípade sa teda nepripúšťa ani zvažovanie medzi porušením onoho princípu, nech je ním napríklad princíp nedotknuteľnosti ľudskej dôstojnosti, a veľkosťou hroziacej škody (ujmy) predvídanej pri jeho rešpektovaní.

Nepodlieha však v oblasti práva *všetko* vzájomnému zvažovaniu, pri ktorom sa vždy prihliada nielen na dôležitosť kolidujúcich hodnôt ako takých, ale aj na konkrétne okolnosti prípadov spolu s následkami očakávanými od alternatív konania, dotýkajúcich sa príslušných hodnôt a záujmov? V jednotlivých prípadoch sa takto zvažuje napríklad medzi právom na súkromie a slobodou vyjadrovania názorov (slovom, písmom, tlačou), medzi právom obžalovaného na slobodný rozvoj vlastnej osobnosti a právom na informácie, medzi slobodou svedomia obvineného a štátnym záujmom na efektívnom trestnom konaní, medzi osobnou slobodou a záujmom na objasnení zločinu, medzi životom jedných a životom druhých, medzi ľudskou dôstojnosťou jedných a životom iných, medzi požiadavkami materiálnej spravodlivosti a právnou istotou, a tak ďalej. Pri pohľade na tento zoznam, ktorý možno neustále doplňovať, sa natíska otázka, či v niektorých prípadoch, aj keď ich nemusí byť veľa, sa na oné protiľahlé misky váh predsa len nekladú hodnoty a dobrá, ktoré sú radikálne inkomensurabilné, a preto ich nemožno navzájom zvažovať. Táto otázka už dlho púta pozornosť právnych teoretikov a právnych filozofov. Napríklad právny teoretik Eberhard Schmidt s istou trpkosťou pripomína: „Ustavične sme svedkami toho, že na misky váh spravodlivosti sú kladené veci, s ktorými sa dá robiť všetko možné, len jedno nie: porovnávať ich pri zvažovaní“ ([7], 684).

Kritickou otázkou tu však je, či sa dá pre oblasť *pozitívneho* práva ospravedlniť existencia princípov, ktoré sú nedisponovateľné v tom zmysle, že vo všetkých prípadoch stretov hodnôt a záujmov sú *už vopred* vylúčené

[2] Z hľadiska účelovej racionality je podľa Maxa Webera hodnotová racionalita vždy „...iracionálna, pretože o to menej reflektuje následky konania, o čo nepodmienenejšie pre ňu prichádza do úvahy jeho vlastná hodnota (čisté rozjímanie, krása, absolútne dobro, absolútna povinnosť)“ ([6], 61).

z každého mysliteľného zvažovania, teda nie sú k dispozícii ani vtedy, keby sa ich porušením dalo zabrániť nejakým veľkým stratám. Ak by sme chceli za taký nedisponovateľný právny princíp pokladať princíp rešpektovania ľudskej dôstojnosti, ako to môžeme vidieť u Podlecha,[3] znamenalo by to, že dôstojnosť by predstavovala akúsi *tabuizovanú* hranicu pôsobnosti štátu, a to v tom zmysle, že by z procesov právneho rozhodovania už vopred vylučovala každú analýzu konkrétnych okolností prípadov, v ktorých sa do hry dostáva táto privilegovaná hodnota, čo znamená aj úplné ignorovanie príslušných následkov. Takéto rigidné deontologické chápanie individuálneho práva, akým je právo na zachovanie ľudskej dôstojnosti, je však ťažko akceptovateľné.

LITERATÚRA

[1] SCHOPENHAUER, A.: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. In: Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke*. Bd. 4. Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik. Mannheim 1988.
[2] KANT, I.: *Základy metafyziky mravů*. Praha 1990.
[3] HEGEL, G. W. F.: *Základy filosofie práva*. Praha 1992.
[4] KANT, I.: *Kritika praktického rozumu*. Bratislava 1990.
[5] SCHMITT, C.: *Die Tyrannei der Werte*. In: Schelz, S. (Hrsg.): *Die Tyrannei der Werte*. Hamburg 1979.
[6] WEBER, M.: *Základné sociologické pojmy*. Bratislava 1999.
[7] SCHMIDT, E.: *Materielle Rechtskraft – materielle Gerechtigkeit*. In: Juristenzeitung 1968, Nr. 21.
[8] AZZOLA, A. (Mitverf.): *Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. Reihe Alternativkommentare. Neuwied 1989.

PhDr. Peter Korený, PhD.
Rakúska knižnica SAV
Konventná 15
811 03 Bratislava

[3] Podlech hovorí: „Právo na zachovanie ľudskej dôstojnosti sa nesmie právne obmedzovať. Neexistuje nijaký taký dôvod, ktorým by sa dalo ospravedlniť poškodenie dôstojnosti nejakého človeka. Ani dôvody obrany štátu alebo núdzového stavu neospravedlňujú zásah. Práve tak konanie poškodzujúce ľudskú dôstojnosť, napríklad mučenie, sa nepripúšťa ani za účelom záchrany iných ľudí, napríklad rukojemníkov“ ([8], 73). Z toho je zrejmé, že ani legitímne vysoko hodnotné účely konania štátu nemôžu ospravedlniť štátne zasahovanie do ľudskej dôstojnosti.

ČLOVĚK – SVĚT – PŘÍRODA (HODNOTA PŘÍRODY JAKO TÉMA FILOSOFICKÉ HISTORIOGRAFIE)

PETR JEMELKA, Katedra občanské výchovy PdF MU, Brno

V soudobé filosofii má již své standartní místo také reflexe tzv. environmentální problematiky. Co se však za tímto označením skrývá? Pokusme se o nastínění jeho obsahu. Východiskem nám může být stručná terminologická poznámka.

Běžně užívaná spojení *ekologická etika, ekofilosofie, ekoetika, ekosofie, environmentální etika* jsou chápána vesměs jako synonyma. Zdá se však, že bude vhodné přece jen přesněji rozlišovat. Vyjděme z toho, že ekologie je nesporně biologickou vědou. Zabývá se zkoumáním vztahu mezi organismy a jejich prostředím Ovšem – právě proto, že jde o biologickou disciplínu – zabývá se ekologie přednostně *organismem*[1] v prostředí; zkoumá tedy a priori organismus v kontextu prostředí, zabývá se tím, jak jednotlivé typy prostředí (resp. jeho různé faktory) ovlivňují organismus v jeho stavbě, fungování a vývoji onto- i fylogenetickém.

Tzv. *environmental science* (teorie životního prostředí) má naopak za ústřední téma ono prostředí jako komplex prvků, součástí, subsystémů. Jde o multidisciplinární vědní obor, syntetizující poznatky o živé i neživé přírodě i o vlivech lidského působení na svět. Tento obor tedy nezkoumá organismy, ale především onen složitý komplex životních podmínek, souhrnně nazývaný životním prostředím. Důležité je tu i zmíněné hodnocení antropogenních vlivů. Proto je tento přístup (i název) zřejmě pro průmět tématu do filosofie či etiky vhodný a použitelný. Jinak řečeno – *ekofilosofie* či *ekologická etika* by v přesném smyslu slova měly být jen reflexí metodologických, axiologických, epistemologických atd. aspektů ekologie jako jedné z přírodních věd. Zmíněné obory však mají nesporně širší ambice než být metodologickou bází jednoho vědního oboru či jeho etickým završením. Mimo to – termín *ekosofie* je poněkud nepříjemně podobný *theosofii* s jejími jednostrannými iracionalistickými interpretacemi.

Environmentalistika (či -ismus) je proto v soudobém kontextu chápání šíře problematiky termínem zřejmě vhodnějším.[2]

---

[1] Pro úplnost tu uveďme, že tuto individuální rovinu reflektuje tzv. autekologie. Populace zkoumá demekologie a společenstva synekologie.

[2] K tomu dodejme, že neméně zavádějící je běžné ztotožňování ekologie s ochranou přírody. Zde se totiž jedná o sféru praxe, která je v tom lepším případě oblastí aplikací teorie (ekologické i teorie životního prostředí), rozhodně však tato vazba není jednoznačná. Vlastní po-

* * *

V úvodu jsme upozornili, že uvedené téma tvoří výraznou linii soudobého filosofického myšlení. Pro toto tvrzení svědčí pohled na tématické rozvrstvení a především na početnost takto zaměřené filosofické a etické produkce.[3] Právě z onoho množství environmentalisticky orientovaných textů můžeme vyvodit i dvě linie pokračování naší analýzy.

Poněkud optimisticky bychom především v této záplavě textů mohli spatřovat indicie důležitosti zkoumaného námětu. Můžeme to chápat jako snahu filosofie vyrovnat se s vyhroceným a ryze aktuálním problémem, který lze souhrnně pojmenovat *globální ekologická krize*.

Vzájemný poměr mezi světem a člověkem nejen jako teoretická, ale i praktická otázka byl vždy předmětem filosofického zájmu. Filosofii šlo o hledání odpovědi nejen na otázku, jaký je svět. Filosofie – na rozdíl od vědy – se ptá dále: Jaké je lidské místo ve světě a co si máme se světem i sami se sebou počít? Nejnovější zájem o konflikt civilizace a přírody, o celek kořenů, zdrojů, příčin a vývojové trajektorie ekologické krize tak můžeme chápat jako otázku vpravdě filosofickou.

A jaké místo v řešení oné krize můžeme z tohoto tázání pro filosofii vyvodit? Jednou z možných cest je její integrující role v celku teoretického vkladu do překonávání oné krize. Zde je ovšem otázkou, zda filosofie prokáže svoji kompetentnost k tomuto vytváření „nové aliance" a zda to bude i pro ostatní účastníky tohoto teoretického diskursu přijatelné.

Možná však postačí, bude-li mít filosofie zdánlivě menší ambice a spokojí se s tím, že pouze srozumitelněji a jasněji (ve srovnání s ostatní teorií) formuluje podstatu problému. Že jej dokáže v dostupné podobě zprostředkovat i lidem, stojícím mimo teoretickou oblast – oné většině lidí, již dnes akutně ohrožených konkrétními symptomy zmíněné krize.

* * *

Vraťme se však zpět k východisku našich úvah – k oné nesporně výrazné početnosti tématicky vztažených výpovědí. Poněkud skepticky tu totiž můžeme nastínit i názor, že tato kvantita v sobě nutně nese (i jako důsledek módnosti a inflace environmentalistického tématu) i produkty pochybné kvality. Této skepsi napomáhá i fakt, že přes nepříliš dlouhé dějiny rozvíjení námětu je již dnes možné vytvořit typologie jeho zpracování a většinu nově produkovaných textů také vcelku bezproblémově „žánrově" zařadit.[4] Mimo to s onou rostoucí produkcí paralelně přibývá i pokusů o zpochybnění, odmítnutí a negaci uvedeného tématu. Ne všechny tyto pokusy jsou přitom

dobu ochranářské praxe neovlivňuje jen dobová teoretická úroveň poznání, ale i celá řada dalších faktorů – technologické možnosti, ekonomická situace a především sféra politiky.

[3] Ročně vychází ve světě několik tisíc takto tématizovaných textů.

[4] Viz deep vs. shallow ecology, antropocentrismus vs. biocentrismus atp.

primitivní či ideologicky zaslepené. Zdá se tedy, že se filosofický diskurs vpravdě teprve otevírá.

Právě tyto momenty nás přivádějí až k požadavku kritické reflexe a sebereflexe environmentalisticky zaměřené filosofie. Tato kritika se zřejmě neobejde bez řádné analýzy, v níž má své místo také hodnocení kořenů, vzniku a vývoje oné environmentalistické perspektivy ve filosofii a v etice – čili kritické dějiny tohoto myšlení.

I přes relativně krátkou dobu své existence[5] má i filosofický environmentalismus svoji historii, která může být cenným zdrojem pro další vývoj. V zahraničí takto problém zkoumají např. R. F. Nash, J. Passmore či R. Routley, u nás jmenujme O. Sušu či R. Kolářského.

V rámci této historiografie ovšem může zajímavé podněty nabídnout také ponor do dějin naší domácí filosofické tvorby. Tato oblast zůstávala donedávna[6] stranou pozornosti. Zdá se však, že i ona může poskytnout inspiraci pro uvažování o kořenech a vývoji environmentalistického filosofického myšlení. Mimo to ovšem může být východiskem i pro zcela nový a netradiční pohled na historii naší domácí filosofické a etické tvorby.

Můžeme i u nás vůbec najít starší stopy environmentálně zaměřeného uvažování? A nakolik je tato stránka tvorby našich autorů původním, originálním vkladem? Nejde tu jen o pouhý import tématu?

Pokusy o odpověď na uvedené otázky se mohou stát netradičním a cenným příspěvkem do diskuse o místě, významu a roli filosofie v celku naší duchovní kultury.

LITERATURA

[1] KUČÍREK, J.: *Environmentálna racionalita A. Naessa a J. Seeda.* In: Mihina, F. (ed.): *Moderná racionalita II. K modelom racionality*. Prešov 1996, s. 198.
[2] JEMELKA, P.: *Environmentalismus v českém filosofickém myšlení 1. poloviny 20. století.* Brno 2002.

doc. PhDr. Petr Jemelka, Dr.
Katedra občanské výchovy
Pedagogická fakulta
Masarykova univerzita
Poříčí 31, Brno 603 00
Česká republika

[5] „Jako specifická reakce na hrozící ekologickou krizi, jako pokus o vytvoření nového systému hodnot a hledání vhodného paradigmatu na přelomu dvou tisíciletí vznikla a formuje se ve druhé polovině 20. století environmentálně orientovaná racionalita.“ ([1], 198).
[6] Blíže se k tématu vztahuje autorova monografie ([2]).

PREMENY ČLOVEKA V DEJINÁCH EURÓPSKEHO MYSLENIA

BLANKA KUDLÁČOVÁ, Katedra psychológie a etickej výchovy PdF TU, Trnava

Contents of this article is an outline of a picture of a human being – imago mundi *in three basic traditions of European paradigms – Ancient Greek Tradition, Judaic-Christian Tradition and Natural Science Tradition (modern thinking) and its comparison according to the recent criteria, which is a result of historical-philosophical-anthropologhical analysis of the author. On the base of these facts the author offers an anthropological points of a picture of a contemporary European.*

Úvod

Už Martin Buber poukázal na to, že antropologická otázka sa otvára v dejinách vždy vtedy, keď človek stráca svoj istý domov a bezpečie, keď sa mu jeho vlastný svet a vlastné postavenie vo svete, stávajú problematickými. Práve vtedy je nútený, aby sa pýtal na svoju podstatu a zmysel svojho bytia. Súčasnú dobu môžeme považovať za novú etapu v dejinách ľudstva. Český filozof a pedagóg Radim Palouš sa v svojom diele *Světověk* (1990) vyjadril, že nastal koniec „euro-celku", to znamená, koniec troch období: *staroveku*, *stredoveku* a *novoveku*. Tieto obdobia nazval spoločným názvom „eurovek" a nastávajúcu dobu sa odvážil nazvať pojmom „svetovek" ([1], 28). Udalosť, ktorá podľa neho symbolizuje koniec novoveku a celého *euroveku* a začiatok novej éry – *svetoveku*, je vstup človeka na Mesiac (1969). Človek sa po prvýkrát mohol pozrieť na svoju Zem ako na celok – „*Ľudia uvideli a vnímali Zem* **globálne***, nie už ako model, ale skutočne.*" ([1], 77). Toto „opustenie" Zeme a návrat späť, má v sebe dôležitý rozmer. Tým, že sa človek mohol vrátiť späť, získal možnosť „*novo nahliadnuť svoj vzťah k aktuálnej dimenzii prirodzeného sveta a koniec koncov k prirodzenému svetu ako takému*" ([2], 56). **Globalita** sa stala fyzickým zážitkom a skúsenosťou. Zmyslom cesty na Mesiac však nebolo dobytie zemského satelitu, ale návrat k tej, na ktorú sme pozabudli, čo Palouš nazval „*návratom k pozemskosti.*" ([1], 78)

Skutočný **proces globalizácie**[1] nastáva v deväťdesiatych rokoch 20. storočia. Spôsobili ho najmä prevratné zmeny v oblasti *informatiky*, *informačných technológií* a *nové možnosti komunikácie*.[2]

---

[1] *Globalizácia* je pojem, ktorý nie je zatiaľ jednoznačne zadefinovaný. Je to spontánny a neriadený proces, ktorý vedie k vzájomnej integrácii niektorých spoločností na vyššej – globálnej úrovni. Mezřický ju vymedzuje ako „*súbor ekonomických aktivít a procesov, ktoré vyvolávajú celý rad spoločenských dôsledkov.*" ([3], 10).

[2] *Informatizácia* je nevyhnutnou súčasťou globalizačného procesu. Môžeme hovoriť o *informačnej spoločnosti*, ktorá znamená ozajstnú kultúrnu revolúciu.

V rámci procesu globalizácie, je nevyhnutná **analýza dejín európskeho myslenia** a **európskych vývojových procesov**. To má význam pre pochopenie *podstaty európanstva, európskeho vedomia, európskeho občianstva, európskej identity, tiež identity národnej a osobnej.* Podľa Žilínka, je európske vedomie „*zacielené na konkrétnu realizáciu novej kontinentálnej a globálnej funkcie Európy a práve zmysel tohto uskutočňovania má výrazný etický-hodnotový a edukatívny rozmer.*" ([4], 78)

Obraz človeka a jeho komparácia v jednotlivých tradíciách európskeho myslenia

Jednotlivé historické obdobia sa odlišujú svojimi ideálmi, ku ktorým sa človek vzťahuje a tiež chápaním človeka ako takého. O spôsobe identifikácie jednotlivcov, o ich zaradení a integrácii do sociálneho priestoru, vnímaní priestoru a času, vysvetľovaní pôvodu a zmyslu jestvovania, vypovedá **obraz človeka**. Seilerová pod pojmom obraz človeka (*imago mundi*) rozumie „*logicky spätý systém výpovedí, názorov a presvedčení, v ktorých sa implicitne alebo explicitne hovorí o tom, čo je človek.*" ([5], 16)

Na základe *historicko-filozoficko-antropologickej analýzy* jednotlivých dejinných období a myšlienkových tradícií:[3]

– grécko-antickej,[4]
– judaisticko-kresťanskej
– a novovekého myslenia,

sme sa pokúsili o náčrt obrazu človeka v danom historickom kontexte, a to prostredníctvom nasledujúcich vybraných kritérií (tabuľka č. 1):

– dejinnosť a čas,
– človek ako osoba,
– autenticita človeka.

Na základe analýzy sme vyšpecifikovali nasledujúce tri **antropologické princípy**:

1. **Človek je osobou – personálny rozmer ľudskej existencie.**
2. **Človek je bytosť dejinná – dejiny ho ovplyvňujú za zároveň dejiny vytvára.**
3. **Každý človek má svoju ľudskú dôstojnosť a z nej vyplývajúcu zodpovednosť.**

[3] Podrobná analýza daných období bola predmetom autorkinej dizertačnej práce *Antropologické východiská výchovy* [6], ktorej cieľom bol pokus o nájdenie a teoretické objasnenie antropologických východísk výchovy, teda podstaty výchovy a miesta človeka v nej. Prvým zo štyroch čiastkových cieľov výskumu bolo vykresliť obraz človeka a jeho špecifické znaky v jednotlivých dejinných obdobiach a tradíciách pomocou *historicko-filozoficko-antropologickej analýzy*. I keď táto časť výskumu bola len predpokladom k jeho trom ďalším čiastkovým cieľom, údaje sú natoľko zaujímavé, že autorka sa ich rozhodla publikovať.

[4] Grécko-antickú tradíciu sme ešte rozdelili na obdobie mýtu a obdobie filozofie.

Tabuľka č. 1: *Komparácia obrazu človeka v jednotlivých historických tradíciách podľa vybraných kritérií*

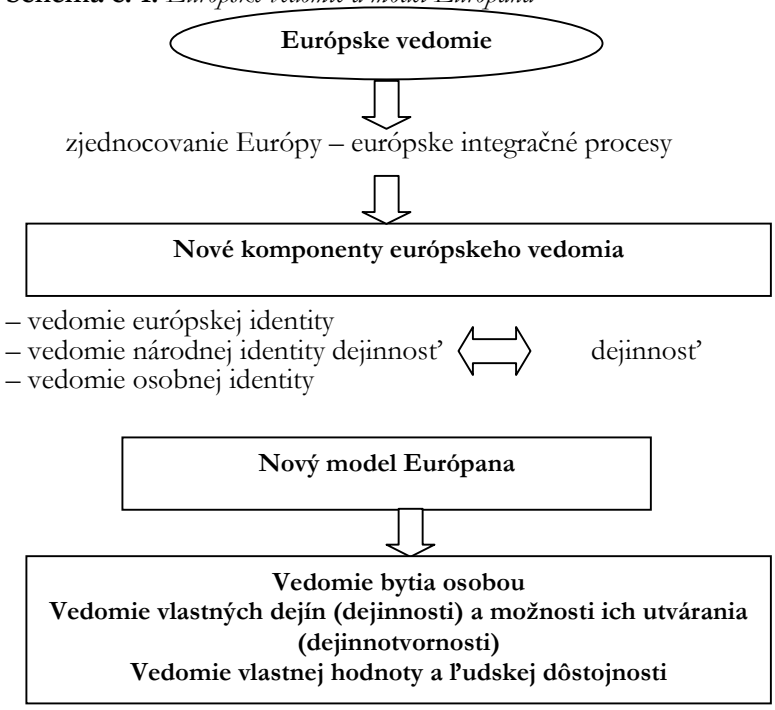
KRITÉRIUM **TRADÍCIA**	**DEJINNOSŤ A ČAS**	**ČLOVEK AKO OSOBA**	**AUTENTICITA ČLOVEKA**
Grécko-antická tradícia (mýtus)	– Archaický človek nemá dejiny, čas vníma cyklicky. – Odmieta myšlienku absolútneho trvania.	– Človek je ponorený do sveta, je jeho súčasťou, nemá potrebný odstup na to, aby reflektoval svet a samého seba. – Človek neexistuje ako osoba.	– Človek žije v nevedomosti. – Archaický človek sa stáva sám sebou vtedy, keď prestáva byť sám sebou, napodobňuje a opakuje gestá niekoho iného. – Sloboda mýtického človeka neexistuje.
Grécko-antická tradícia (filozofia)	– Čas je pre človeka katagenézou – starnutím, ubúdaním, úpadkom, cestou k smrti, k zániku – pesimistický nádych. – Odmieta myšlienku absolútneho trvania.	– Človek je vymedzený vzťahom ku kozmu v poriadku loga. – Začína sa pýtať, opúšťa ponorenosť vo svete a začína reflektovať okolitý svet – chce mu porozumieť. – Človek je bytosť hovoriaca a rozumejúca (*zoon logon echon*) a bytosť spoločenská (*zoon politikon*). – Antický človek má spoločný ideál človeka, ktorý je rovnaký pre všetkých – človek participuje na svete ideí. – Ešte nie je možné odlíšenie človeka ako subjektu od objektu.	– Človek už nežije v nevedomosti, ale myslí. – Svojím myslením a prostredníctvom logos – reč, artikuluje a vysvetľuje fyzis. – Vystupuje z izolácie a stáva sa sám sebou, keď je účastníkom obce. – Jeho sloboda spočíva v participácii na živote obce. – Dualizmus duše a tela.

KRITÉRIUM TRADÍCIA	DEJINNOSŤ A ČAS	ČLOVEK AKO OSOBA	AUTENTICITA ČLOVEKA
Judaisticko--kresťanská tradícia	– Čas má začiatok a bude mať koniec. – Boh sa neprejavuje v čase cyklickom, ale v čase dejinnom. – Človek pozná Boha nie z prírody, ale z vlastných dejín, ktoré majú zmysel. – Biblický človek je dejinný človek, ktorý je vymedzený vzťahom k Bohu v poriadku času. – Čas má pozitívny náboj – je vzostupom, plodnosťou, tvorením, biogenézou. Je tvorivou genézou nového bytia, ktoré neexistovalo predtým, nemožno ho znázorniť priamkou.	– Boh stvoril osoby, nie rovnaké exempláre – vo fakte stvorenia je obsiahnutý fakt bytia osobou. – Človek vstupuje do dialógu s Bohom a na jeho výzvy odpovedá vlastným slovom a činom – ide o východiskový vzťah ľudskej existencie, v ktorej pramení idea ľudskej osoby. – Odlíšenie človeka ako subjektu a objektu.	– Každý človek je Božím stvorením a jeho život má zmysel iba vo vzťahu k Stvoriteľovi. – Cieľom života človeka je naplniť svoje jedinečné povolanie až po osobné spoločenstvo s Bohom. – Človek má plnosť slobody – je tvorcom svojho života, schopný dejinného, teda autentického činu, vytvára dejiny a je za ne plne zodpovedný. – Byť sebou v zmysle naplnenia svojho poslania, znamená prekročiť samého seba – transcendovať a získať účasť na živote Boha – večnosti – takto človek prekračuje svoju smrteľnosť. – Sloboda človeka je v jeho personálnej jedinečnosti a nenahraditeľnosti. – Duša a telo sú dva konštitutívne princípy, ktoré vytvárajú substanciálnu celistvosť človeka.
Novoveké myslenie	– Človek odmieta myšlienku skutočnosti, ktorá by sa postupne, krok za krokom vytvárala. – Intelekt sa vždy snaží rekonštruovať z pozorovaných daností, nepripúšťa nepredvídateľné a preto odmieta stvorenie. – Odmieta myšlienku absolútneho trvania.	– Človek je v pozícii diváka, vonkajšieho pozorovateľa a nezaujatého arbitra. – Ľudský rozum a intelekt je mierou všetkých vecí. – Človek ako subjekt dostáva nový význam – stáva sa centrom pravdy a slobody – istotu nachádza v sebe samom.	– Človek myslí a koná „sám o sebe“. – Je centrom a vrcholom diania, príklon k pozemskému životu. – Podstata človeka je v jeho myslení a rozume. – Východiskom a cieľom slobody je človek sám. – Dualizmus duše a tela (*rex extensa* – rozpriestranená substancia a *rex cogitans* – substancia mysliaca).

Obraz súčasného Európana

Myšlienka zjednotenia Európy je výrazom prirodzenej potreby každého zdravého ľudského jedinca. „*Túžba po zjednotenej „európskej" identite je spätá so znovuobjavením seba, objavením európskeho dedičstva, kultúrnych a morálnych hodnôt Európy, jej vnútornej jednoty... Vzájomné odlišnosti v európskom kultúrnom teritóriu, protikladnosti, komplementarita sú vzájomnými prvkami v tvorbe európskej identity. Európske vedomie nemôže vyústiť do kultúrnej nadradenosti, ale musí v sebe obsahovať otvorenosť voči iným kultúram, priestor pre vzájomné obohacovanie a mierovú kooperáciu.*" ([4], 79–80) Táto nová etapa vo vývoji Európy a jej dejín si vyžaduje nový pohľad na človeka. (schéma č. 1)

Schéma č. 1: *Európske vedomie a model Európana*



Záver

Konštitutívnym prvkom nového vedomia Európana – *európskeho vedomia,* je **vedomie európskej identity**, ktoré nevyhnutne predpokladá **vedomie národnej** a **osobnej identity**, súvisiace s vedomím vlastnej hodnoty

a ľudskej dôstojnosti. Tento vývinový proces sa nemôže uskutočňovať inak, ako v priestore európskej *dejinnosti*.[5]

Súčasná antropológia môže a aj musí vnímať človeka v celej jeho integrite. Tú tvorí **trojdimenzionálny obraz človeka** v svojom *telesnom, duševnom* a *duchovnom aspekte*.[6] Tieto tri dimenzie človeka nachádzame v rôznych úrovniach a rôznych kombináciách zastúpené či už explicitne alebo implicitne v obraze človeka v jednotlivých historických tradíciách. Ich postupná reflexia a vedecké rozpracovanie nám dnes ponúkajú nový obraz človeka. Ten je síce rovnaký v tom, že nenachádza odpoveď na poslednú otázku o svojej podstate a zmysle bytia, ale líši sa v tom, že vie o sebe ďaleko viac ako v predchádzajúcich historických obdobiach a tradíciách. Prekonanie úzkeho pohľadu jednej vedeckej disciplíny, využívanie bohatstva poznatkov a vzájomné prepojenie prírodných a humanitných vied, teda interdisciplinárny a multidisciplinárny pohľad na človeka, nám môže pomôcť odkryť jeho nový obraz.

LITERATÚRA

[1] PALOUŠ, R.: *Světověk*. Vyšehrad, Praha 1990.
[2] PALOUŠ, R.: *Paralelní úvahy* (samizdat). Praha 1984.
[3] MEZŘICKÝ, V.: Peripetie procesu globalizace. In: *Globalizace* (ed. Mezřický, V.), s. 9–28. Portál, Praha 2003.
[4] ŽILÍNEK, M.: Európska hodnotová paradigma a multikulturálny rozmer mravnej kreativizácie osobnosti. In: *ACTA Facultatis Paedagogicae Universitatis Tyrnaviensis, séria D – vedy o výchove a vzdelávaní*. PdF TU, Trnava 2002, s. 77–86.
[5] SEILEROVÁ, B.: *Človek vo filozofickej antropológii*. IRIS, Bratislava 1995.
[6] KUDLÁČOVÁ, B.: *Antropologické východiská výchovy*. (dizertačná práca). FF UK Bratislava 2003.
[7] GÁLIK, S.: *Vedomie a osoba*. FH TU, Trnava 1999.
[8] PALOUŠ, R.: *Světověk a Časování*. Vyšehrad, Praha 2000.

Ing. Mgr. Blanka Kudláčová
Katedra psychológie a etickej výchovy
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity
Priemyselná 4, 918 43 Trnava

[5] *Dejinnosť* nie je jednoduchá suma udalostí, ale je to až **vedomie** minulosti, prítomnosti a budúcnosti, ktoré zakladá dejinnosť. ([8], 79–80)

[6] Problému vývoja vedomia v jeho *triadickom modeli* (duchovno-duševno-telesný aspekt) sa v optike fylogenézy a ontogenézy podrobne venuje Slavomír Gálik vo svojej monografii *Vedomie a osoba*. Podľa neho je sebauvedomovanie prirodzeným vývojovým procesom človeka. ([7], 109)

PRVOTNÉ SEBAUVEDOMENIE ČLOVEKA V PROSTREDÍ RODINY

IVANA NOVOTNÁ, Katedra filozofie FH TU v Trnave

Samotné vyjadrenie „viem, že viem“ je výpoveďou poznávajúceho i výpoveďou o poznávanom. Ja i obraz ja je neustále prítomný v prežívaní a svojím spôsobom zjednocuje. Obraz ja sa stáva najprístupnejším na úrovni sebauvedomovania. Prostredníctvom sebauvedomovania si človek vytvára o sebe jediný, jedinečný a dôležitý obraz o sebe samom, na ktorý je v živote (so sebou samým i vo vzťahoch s ostatnými) odkázaný. K obrazu o sebe má človek aj hodnotiaci vzťah, ktorý je v podstate citovým vzťahom.

Okrem poznávacej a hodnotiacej úlohy má obraz o sebe i víziu budúceho smerovania. Cieľom tejto motivácie môže byť viera v uskutočnenie vlastnej snahy o formovanie svojej osobnosti, dosiahnutie určitého pozitívneho výsledku.

Sebauvedomovanie vzniká a vyvíja sa v skúsenostnej interakcii jedinca so svetom. Obsah skúsenosti je rozmanitý, hoci jej povaha má istú zákonitosť. Všeobecne sú považované za najdôležitejšie skúsenosti s druhými ľuďmi. Často obsahujú hodnotenia jedinca.

V období detstva človek už veľmi zavčasu registruje akékoľvek vnemy z okolia. Neskôr ich triedi, kritizuje, vytvára si z nich pre seba normy. Mladosť je obdobím spoločenstva, obdobím personalizácie ľudského života. Najmocnejším činiteľom v tejto oblasti je rodina v najužšom zmysle, teda rodičia a súrodenci. „Prvé skúsenosti tohto druhu poskytujú dieťaťu jeho rodičia: dieťa sa začne na seba pozerať tak, ako sa domnieva, že ho vidia oni... Hoci má už stanovený obraz o sebe značnú stálosť a odolnosť voči ďalším zmenám, predsa sa mení novými zážitkami, z ktorých človek získava informáciu o tom, kým je a ako ho vidia druhí“ ([1], 159). Práve preto má rodina, a v prvom rade rodičia, obrovskú zodpovednosť.

Túžba po sebarealizácii nie je postojom dovoľujúcim robiť všetko. Človek (predovšetkým v období detstva a mladosti) potrebuje tých, ktorí by ho viedli a prirodzene ich chce mať pri sebe.

Celková radostná atmosféra v rodine, pokojné ovzdušie láskyplných vzťahov, bezpodmienečné prijímanie každého jej člena – to sú predpoklady pre vytváranie kladného obrazu o sebe, ktorý si človek prináša do dospelosti. „Láska je zameranie rozumu a vôle na pomoc a starostlivosť o toho druhého, je službou a často i obeťou pre jeho dobro... Najdôležitejšou hodnotou je horúce srdce, srdce zapálené pre druhého“ ([8], 32–33).

V rodinnom spoločenstve existuje medzi rodičmi a deťmi pokrvné puto prejavujúce sa vo vzťahoch priateľstva a vzájomnej spolupráce. Samot-

ná láska vzbudzuje v rodičoch povinnosť starať sa o všestranný rozvoj detí a vybudovanie základu relatívnej istoty pre budúcnosť. „Hlavne v rodine sa vykonáva autorita ako služba lásky, ktorá prihliada na osobnú dôstojnosť a rešpektuje ju a takisto aj stav a schopnosti, povolanie a poslanie každého jej člena“ ([9], 88).

Od počiatku života človek prežíva, či je prijímaný, milovaný taký, aký je, alebo či si musí prijatie a lásku zaslúžiť. Ľudia častokrát pri výchove zabúdajú, že výchova je predovšetkým nenápadné pôsobenie počas celého života. Dieťa počúva, pozoruje, napodobňuje... Vedome i nevedome preberá vzory správania, vrývajú sa mu do duše príklady a samotný každodenný život najbližších. Od útleho detstva človek cíti a uvedomuje si vlastnú hodnotu – hodnotu, ktorú mu prisudzujú v prvom rade rodičia. Ak dieťa často počúva: „Správaj sa takto a budeme ťa mať radi... Urob toto a potom ťa budeme ľúbiť...“, je presvedčené, že len vtedy má hodnotu a cenu, keď plní všetky pokyny a príkazy. V tomto prípade ide skôr o obchod ako o lásku. Múdry postoj rodičov spočíva v prijímaní a láske bez podmienok. „Milujem ťa i s chybami a budem ťa milovať, nech by sa s tebou čokoľvek stalo.“ Láska bez podmienok „zo svojej podstaty objavuje v tom druhom i skryté hodnoty a kvality. A tieto zjavné a skryté kvality prijíma ako nezaslúžený dar. Ale súčasne prijíma toho druhého i s jeho nedostatkami. Taká by mala byť vždy láska rodičov k deťom – a tiež láska medzi manželmi“ ([8], 36). Životný štýl modernej demokratickej spoločnosti taktiež určuje vzťah medzi rodičmi a deťmi. Bernhard Häring v súvislosti s celkovou dnešnou výchovou zdôrazňuje postupný rast detí k vlastnej zodpovednosti a spoluzodpovednosti v rodine a k dospelosti vo všetkých súčastiach svojho života.

Rodičia nesmú zavaliť deti príkazmi, zákazmi a pokynmi, ale majú ich viesť k uvedomeniu si svojho ja, svojho postavenia vo vzťahoch s inými a v spoločnosti. Postavenie sa na vlastné nohy nevyhnutne počíta s chybami, ale človek popri opore a podpore potrebuje aj slobodu robiť chyby.

To, ako si uvedomujem seba, teda ovplyvňuje skúsenosť z obdobia detstva, ale samozrejme, nie bezvýhradne. Ak boli niekoho skúsenosti vo väčšej miere negatívne, nemusí z toho nevyhnutne vyplývať nízke sebavedomie po celý život. Každý človek má veľkú hodnotu a mal by si to v priebehu života uvedomiť. Vtedy zároveň dokáže oceniť i druhých a pomôcť aj im k uvedomeniu si ich vlastnej ľudskej hodnoty.

LITERATÚRA:

[1] BALCAR, K.: *Úvod do studia psychologie osobnosti.* Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1983.

[2] GOTTSCHALL, S.: Understanding and accepting separation feelings. In: *Child growth and development*. DPG/Brown and Benchmark Publishers, 1996/97.
[3] HÄRING, B.: *Láska je víc než přikázání*. Vyšehrad, Praha 1996.
[4] JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Slovanský ústav sv. Cyrila a Metoda, Bratislava 1995.
[5] JUROVSKÝ, A.: *Mládež a spoločnosť*. Veda, vydavateľstvo SAV, Bratislava 1974.
[6] KOREC, J. CH.: *K manželstvu a rodine*. Lúč, Bratislava 1990.
[7] MRÁZ, M.: *Etika*. Trnavská univerzita, Fakulta humanistiky, Trnava 2001.
[8] PŠENIČKA, O.: *Trblietanie dotyku*. Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov 1997.
[9] SPIAZZI, R.: *Sociálny kódex cirkvi*. Dobrá kniha, Trnava 2000.
[10] ŠANDOR, A.: Príprava na manželstvo. In: *Svedectvo viery*. Dobrá kniha, Trnava 1992.

Mgr. Ivana Novotná
Katedra filozofie FH TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava, SR

STEVEN WEINBERG O MIESTE ČLOVEKA VO SVETE

ATTILA RÁCZ, Katedra spoločenských vied, TU Zvolen

„*Nedá sa oceniť potešenie, ktoré má človek z toho, že počuje niečo, čo už pozná.*“
Enrico Fermi

Albert Einstein raz povedal, že prírodovedec je zlý filozof, ale že sa musí v tomto smere zdokonaľovať. Myslím si, že tento predpoklad platí i naopak: aj filozof je zlý prírodovedec, ale mal by sa v tomto smere zdokonaľovať.

Z tohto uhlu pohľadu je na tom filozof o čosi lepšie ako fyzik. Pretože vo fyzike síce musíte spočiatku zvládnuť mnoho exaktných metód, ale potom vás tieto postupy pevne vedú, dokonca aj keď ste nepochopili podstatu. Azda aj preto je viacej zlých filozofov ako fyzikov, pretože zlý fyzik má tú výhodu, že je vedený experimentom a matematikou a tak sa časom stane aspoň priemerným.

Vyhranený fyzik alebo filozof je ako človek, ktorý nikdy neopustil svoju krajinu a práve preto si myslí, že o nej môže rozprávať najzasvätenejšie, pretože ju pozná dokonale. Omyl. Je predsa dobre známe, že iba ak človek pochodí kus sveta, až potom dobre spozná svoju vlastnú zem a pochopí nakoľko je špecifická a zvláštna. To čo predtým považoval za podstatné, všeobecné a nutné sa mu môže naraz javiť ako miestne „špecifikum“, aj keď napokon niečo skutočne ostane, všeobecné a nutné.

Steven Weinberg, nositeľ Nobelovej ceny za fyziku, je jedným z nepočetnej skupiny vedcov, (ako boli napríklad už spomínaný A. Einstein, či R. Feynman), ktorí okrem toho, že dosiahli výnimočné úspechy na poli fyziky, si nielen radi nechali rozprávať o „cudzích územiach“ a o ich „špecifikách“, od tých čo tam boli alebo sú, ale dokonca sami dokázali podniknúť aj objavné a nevšedné „výlety“ do iných oborov.

Steven Weinberg profesor fyziky a astronómie na Harvardskej univerzite v Cambridgi (USA) je pre filozofickú verejnosť predovšetkým známy svojou knihou z roku 1977 *The first three minutes* (První tři minuty), ktorá sa stala svetovým bestsellerom a bola preložená do viac než dvadsiatich jazykov. Aj jeho zatiaľ posledná kniha s názvom „*Snění o finální teorii*“, ktorá pojednáva o neobyčajnom intelektuálnom dobrodružstve – o hľadaní definitívnej podoby prírodných zákonov – o tzv. „finálnej teórii“ či „teórii všetkého“, je bohatá na filozoficky mimoriadne pozoruhodné ba až provokatívne otázky.

Weinberg v nej pútavým spôsobom uvažuje nad možnosťou existencie definitívnej odpovede na fundamentálnu otázku: **prečo je svet taký aký je**, ktorá nám vystúpi do popredia, ak sa vydáme po neľahkej ceste pátrania po príčine a existencii vesmíru a **miesta človeka** v ňom.

Weinberg je presvedčený, že existuje tzv. *teória všetkého* – svojho druhu definitívna, úplná, jednotná teória zahrňujúca celý fyzikálny svet a jeho zložky ako celok, a je v našich silách odhaliť ju.

Konkrétne by to teda mala byť množina matematických rovníc (možno dokonca len jedna), popisujúca všetky fundamentálne zákony prírody, ktoré už nebude možné odvodiť z princípov ešte hlbších.

(A preto, a len v tomto jedinom zmysle, by mala byť takáto teória považovaná za finálnu. Nejde tu teda v žiadnom prípade o akýsi koniec vedy. Naopak, bude to dlho očakávané „finále", vyvrcholenie túžby po dosiahnutí hlbšieho popisu sveta podaného jednotným spôsobom, o ktorý sa doposiaľ snažili aj takí renomovaní fyzici, ako A. Einstein, A. Eddington, a S. Hawking.)

Avšak akonáhle začneme o finálnej teórií dôkladne uvažovať, napadne nás zaraz nespočetné množstvo otázok a námietok.

Ak je vôbec možné vytvoriť takúto všezahrňujúcu teóriu, tak potom ako bude vyzerať, a hlavne ako jej objavenie ovplyvní ľudstvo? Čo to znamená, že jeden vedecký „princíp" vysvetľuje iný? Ako môžeme vedieť, že existuje jeden spoločný bod, z ktorého sa všetky vysvetlenia odvíjajú? Môžeme vôbec takýto bod spoznať? A keď áno, tak potom ako sme blízko neho? Čo sa zachová zo súčasného vedeckého obrazu sveta? Čo nám povie o živote a vedomí? A keď ju objavíme, aké to bude mať dôsledky pre vedu a človeka vôbec?

Aj keď sa S. Weinberg nepovažuje v tejto oblasti za experta, púšťa sa i do tejto citlivej problematiky s pozície vedca – fyzika, teda preňho charakteristickým spôsobom, zodpovedne voči predmetu, ako aj so snahou o pravdivý a objektívny výraz.

Svoje úvahy venované miestu človeka vo svete z pohľadu finálnej teórie začína odvíjať slovami: „Keď vezmem do úvahy historickú skúsenosť, súdim, že aj keď nájdeme vo finálnych zákonoch dokonalosť a krásu, nenájdeme v nich, že by život a inteligencia mali nejaké privilegované postavenie. Dôsledkom toho bude, že z nich taktiež nevyplynú žiadne merítka hodnôt a morálky. Všetky tieto veci môžeme nájsť inde, ale nie vo finálnych zákonoch prírody." ([1], 210). S Weinbergovým pesimistickým názorom na povahu finálnych zákonov všetci vedci nesúhlasia. Napríklad podľa štandardnej kodaňskej interpretácie kvantovej mechaniky nemôže mať fyzikálny systém určitú hodnotu veličín, ako sú napríklad hybnosť alebo energia, pokiaľ tieto hodnoty niekto nenameria svojim prístrojom. Preto je vždy nutná prítomnosť pozorovateľa, aby kvantová mechanika vôbec mala zmysel. Toto stano-

visko považuje Weinberg za príklad nebezpečia, ktoré vzniká, keď sa doktrína pozitivizmu berie príliš vážne. Iní sa tiež domnievajú, že inteligentný život má v prírode špeciálne postavenie. „Samozrejme, každý vie, že biológia a psychológia musia byť študované vlastnými špeciálnymi metódami, a nie metódami fyziky elementárnych častíc, ale z toho ešte neplynie výsadné postavenie života a inteligencie; koniec koncov, to isté platí aj pre chémiu a termodynamiku“ ([1], 211) – uzatvára S. Weinberg.

(Napríklad moderní kozmológovia hovoria dokonca o Koperníkovskom princípe: žiadna kozmologická teória, ktorá dáva našej galaxii privilegované postavenie vo vesmíre, nemôže byť braná vážne.)

„Tak ako objavujeme stále fundamentálnejšie fyzikálne princípy, vyzerá to tak, že tieto princípy majú s nami stále menej spoločného. Či častica je či nieje prítomná v hmote okolo nás, nemá nič spoločného s tým, nakoľko je táto častica fundamentálna. Keď to zovšeobecníme, dá sa povedať, že nikto ešte neobjavil žiadnu koreláciu medzi tým, nakoľko je niečo dôležité pre nás a nakoľko je to dôležité pre prírodné zákony“ ([1], 213) – pokračuje vo svojich úvahách S. Weinberg.

Bolo by určite krásne zistiť, že starostlivý Stvoriteľ vložil do zákonov prírody plán, v ktorom zohrávajú ľudia zvláštnu úlohu. Stačilo by „len“ exaktne dokázať, že inteligentný život má zvláštnu pozíciu vo finálnej podobe prírodných zákonov. „Pochybujem o tom. Aj keď s ľútosťou.“ – znie Weinbergova skeptická odpoveď a pokračuje: „Skúsenosť z celej histórie vedy ukazuje smerom práve opačným: k mrazivo odľudštenej podobe prírodných zákonov.“ ([1], 206).

A aké je teda miesto človeka vo svete? Podľa Weinberga by sme zlyhali ako dospelý človek a racionálna ľudská bytosť, ak by sme neakceptovali veci také aké sú. A dospievajúci homo sapiens sa musí zmieriť s tým, že nehrá žiadnu hviezdnu rolu vo veľkolepej kozmickej dráme.

Myšlienky Stevena Weinberga sú bezpochyby plné inšpiratívnych a smelých tvrdení, ktoré sa prirodzene môžu stať východiskami ďalších konštruktívnych diskusií.

Áno, k takýmto záverom treba mať nemálo odvahy, to však zďaleka nestačí. Musí ich naviac podopierať hlboké, vnútorné zdôvodnenie, a to sa Weinbergovi rozhodne uprieť nedá. Tak isto, ako sa nedá človeku uprieť jeho osobný životný postoj, čiže nárok na vlastnú pravdu, za ktorou sa častokrát skrýva až priveľa tvorivého úsilia, príliš veľa námahy, či pochopenia, ba dokonca, niekedy i nepochopenia samotnej problematiky.

Albert Einstein raz povedal, že prírodovedec je zlý filozof. Možno sa tento výrok vzťahuje aj na S. Weinberga, no majme na pamäti, že aj zlý filozof je zlý filozof.

LITERATÚRA

[1] WEINBERG, S.: *Sření o finální teorii*. Praha 1996.
[2] EINSTEIN, A.: *Jak vidím svět*. Praha 1993.
[3] WEINBERG, S.: *První tři minuty*. Praha 1982.
[4] BARROW, J. D.: *Teorie všeho*. Praha 1996.

Mgr. Attila Rácz
Katedra spoločenských vied FEE v Banskej Štiavnici
Technická univerzita vo Zvolene
T. G. Masaryka 24
960 53 Zvolen

ÚLOHA ČLOVEKA V DNES DUSIVEJ KULTÚRE

DUŠAN ŠPINER, Pedagogická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc

In his contribution „Bleak Culture" the author discusses the predominating imbalance the today's modern man full of prejudices who cannot listen to the symphony of life due to his wrongly gained programming. He points out the idea that a free and universal culture is effaced by the governing and politicized bourgeois culture that wrings the man and does not let him grow freely on behalf of the „social welfare". He finds a solution in the recognition and demystification of the „ostensible" culture – but this must be preceded by ceasing, contemplating and listening to the conscience that will allow extricating from the bleak dirt and creating a life culture in freedom and responsibility in front of an authority overreaching towards us.

Predstavte si, že sedíte v koncertnej sále a počúvate kúzelnú hudbu, keď si zrazu spomeniete, že ste zabudli doma vypnúť varič s mliekom, alebo zamknúť pred budovou divadla svoje auto. Máte o tento svoj dom, či auto strach, nemôžete však odísť zo sály a nemôžete sa už ani tešiť z hudby. A to je dokonalý obrázok života, ktorý poukazuje na bytostnú bezmocnosť človeka našich dní.

Ako hukot búrky to ide svetom a potopa kníh zaplavuje všetky národy. Učenci sa hrabú v starých spisoch, bádajú a hĺbajú až do duchovného zamdlenia. Vychádzajú proroci, aby varovali, zvestovali, zo všetkých strán chce kde kto zrazu, ako v horúčke šíriť nové svetlo! Tak to búši v tejto dobe zmietanou dušou ľudstva. Avšak neobčerstvuje a neosviežuje, ale spaľuje, stravuje a vysáva poslednú silu, ktorá dosiaľ ostala rozorvanej duši v temnotách prítomnosti. A čosi sa hýbe tu i tam, sprostredkováva ticho a šepká o rastúcom očakávaní čohosi prichádzajúceho. Nekľudný je každý nerv, napätý neuvedomelou túžbou. Tak sa to vlní a valí a nad všetkým chmúrne spočíva akési omámenie. Tehotné nešťastím. Čo musí zrodiť? Zmätok, malomyseľnosť a skazu, ak sa neroztrhne mocnou silou temná vrstva, ktorá pohlcuje a dusí s mäkkou priľnavosťou špinavého bahna každú vznikajúcu slobodnú a svetlú myšlienku skôr, než táto zosilnie. Ktorá s príšerným mlčaním bariny už v zárodku potláča, rozkladá a ničí každé dobré chcenie skôr, než z neho môže vzniknúť čin. Pre tých, ktorí majú uši na počúvanie, je život symfóniou. Ale len veľmi vzácna je bytosť, ktorá tu hudbu počuje. Prečo? Pretože majú plné ruky práce s počúvaním zvukov, ktoré im ich naprogramovanie nasadilo do hlavy. To, a ešte niečo – ich lipnutie. Lipnutie je svojou domýšľavosťou hlavným ničiteľom života, lebo je v ňom zahrnuté všetko, na čo si človek dosiaľ činil nárok. Čím pevnejšie ešte človek lipne na tom či onom, čím kŕčovitejšie sa toho drží, tým viac zranení pri tom dostane. Tento pevný múr môžu prelomiť jednotlivci sami pre seba a len

zvnútra, pretože zvnútra bol postavený. Ale oni nechcú! Preto to dnes všade zlyháva. Kde sa pozrieme, všade je obraz bezútešných zmätkov a biedy. A na zrúcaninách sa pyšne a prázdno rozťahuje pôvodca tohoto pustého zmätku, „moderný človek“, ako sa najradšej sám označuje. „Pokrokovec“, ktorý v skutočnosti kráčal neustále späť! Vyžaduje pre seba obdiv a hovorí si taktiež „opravdivý materialista“.

Vinu tu nenesú ani zamestnávatelia, ani robotníci, ani kapitál, ani jeho nedostatok. Taktiež nie cirkev alebo štát, ani rôzne národy. Tak ďaleko to priviedlo len a jedine falošné stanovisko jednotlivcov! To, čo ducha unavuje, nie je pravé. O čo im teda napokon ide? Na miesto slobodnej kultúry dosadiť falošnú náhradu, ktorá bude účinkovať podobne ako antibiotika – zaberie celý priestor a neponechá ani jedno voľné miesto, kde by sa mohlo dariť niečomu inému. Myšlienka, že kultúra je univerzálna, bola spochybnená a nahradená predstavou o vládnucej buržoáznej kultúre. Myšlienka demokratizácie bola pranierovaná ako klamná nádej, pokrytectvo či naivita. A nakoniec sa objavila nutnosť spolitizovať kultúru, s cieľom zmeniť spoločnosť. Rovnako, ako sa meštiacka kasta snaží presvedčiť seba samu i ostatných o tom, že jej údajná kultúra ospravedlňuje jej zachovanie, ospravedlňuje západný svet svoje imperialistické chute potrebou priniesť černochom poznanie kresťanských dogiem, Shakespeara či Moliéra. Kultúra postupne zaujíma miesto, ktoré bolo predtým vyhradené náboženstvu. Rovnako ako ono má i kultúra svojich kňazov, svojich prorokov, svojich svätých, svoje kolégia hodnostárov. Dobyvateľ, ktorý chce byť pomazaný, už nepredstupuje pred ľud po boku biskupa, ale po boku nositeľa Nobelovej ceny. Človek zneužívajúci svoju moc, už nezmazáva vinu založením opátstva, ale múzea. Dnes sa vyhlasuje mobilizácia a krížové výpravy v mene kultúry. Tá teraz preberá rolu „ópia ľudu“, a snaží sa odvrátiť obyčajného človeka od samostatného myslenia a od akejkoľvek dôvery vo vlastnú schopnosť. Vo všetkých oblastiach ju nahrádza konsenzus, založený na potlačení slobodného individuálneho rozmaru v prospech spoločenského blaha. Prežiť môžu len jej napodobovatelia, vykladači, vykorisťovatelia a komentátori. Tejto západnej buržoáznej kasty sa nezbavíme, dokiaľ nedojde ku demaskovaniu a demystifikácii jej údajnej kultúry. Tá je všade, je jej zbraňou a jej trójskym koňom, konštatoval Jean Dubuffet vo svojej knihe „Dusivá kultúra“.

Je smutné konštatovať, že kultúra v Európe nehrá hlavnú rolu. Politické zbližovanie a združovanie európskych zemí sa opiera o ekonomické skutočnosti. Na tom by nebolo nič zlého, keby to neboli len ekonomické ohľady a záujmy. Tie totiž môžu zbližovať len vo veľmi obmedzenom zmysle. Obchod a zmena síce niesu násilné, ale nevytvárajú taktiež žiadne skutočné vzťahy. Naopak sa snažia redukovať každý vzťah na tzv. ekonomickú racionalitu, tak ako každú hodnotu redukujú na cenu. O takéto „vzťahy“ sa európska budúcnosť určite opierať nemôže. Ako príklad môžem

uviesť skutočnosť, že ešte viac ako teroristický útok v New Yorku rozprúdil euroamerickú hladinu krach spoločnosti ENRON. Môžeme to zhrnúť tak, že zatiaľ čo útok teroristov bol vonkajším ohrozením, podozrenie, že veľkí hráči v ekonomike skresľujú údaje či priamo podvádzajú a klamú, je ďaleko vážnejším a zákernejším ohrozením. V ňom sú totiž popreté hodnoty, na ktorých vyrástol blahobyt západnej civilizácie. Zdá sa, že ide o určitý druh skepticizmu. V čom tkvie? Stredoeurópske krajiny prešli v 20. storočí istou podobnou vonkajšou skúsenosťou ako iné krajiny Európy. Modernizácia narušila mnohé stabilné väzby, priniesla vykorenenosť mnohých ľudí, ba celých sociálnych skupín. Existuje dištancia od minulosti, tradície; rola historického dedičstva pre individuálnu identitu je menšia ako v minulosti. Rozšíril sa životný štýl zameraný na osobné prežívanie a konzumizmus. V malých národoch v tejto oblasti sú podobné prvky provincionalizmu a pocitu bezmocnosti, pričom vieme, že kultúra je v skutočnosti niečo nesmierne významného a rozľahlého. Dokonca by sa ťažko niečo našlo, čoby nemalo s ňou nič spoločné. Kultúra vždy bola a je všetko to, čo je závislé na ľudskej starostlivosti. Preto sa slovo „*kultúra*" odvodzuje od latinského colere, pestovať. Byť kultúrny, grécky *epimelés,* znamená starať sa zodpovedne o všetko, čo v živote robíme. Je to opak nedbalej ľahostajnosti. Naša doba takejto starostlivosti nekladie veľký význam, snáď iba vo svojich snobských karikatúrach. A predsa je však ešte množstvo oblastí ľudskej činnosti, ktoré aspoň niektorí berú veľmi vážne, s pravou starostlivosťou a nadšením. Jedna z nich je ešte školstvo, ktoré odoláva kritike, nadávaniu a nariekaniu. Ešte stále je dosť dobrých učiteľov, ktorí sa svojmu povolaniu skutočne venujú, lebo ich to teší a z hlbín duše pochopili, že duchovný chlieb osviežuje bezprostredne. Pravda občerstvuje a Svetlo oživuje!

Preto som presvedčený, že ak by sa v Európe mala kultúre vrátiť jej skutočná úloha, museli by sa o to pričiniť predovšetkým dobrí učitelia. Len veľmi málo rodičov má toľko trpezlivosti a času, aby dokázali svojim deťom v rozhodujúcom veku presvedčivo ukázať a predviesť, čo znamená starať sa o niečo. Naviac majú sťaženú úlohu tým, že deti ich skoro nikdy nevidia pracovať. O to väčšiu úlohu majú učitelia, vychovávatelia a vzdelávací systém vôbec.

Stará platónska „*epimeleia*"*,* Ciceronom preložená ako *cultura,* vtedy znamenala starostlivosť o dušu, a ako stále pripomínal Ján Patočka, Európu kedysi založila… „*Dokiaľ sa nenaučíme tieto životne dôležité oblasti ľudskej činnosti so samozrejmosťou zahrňovať do našej kultúry, dokiaľ sa do* „*kultúrnych správ*" *v televízii budú dostávať iba šoty z posledných divadelných predstavení, šokujúce exhibície rôznych* „*umelcov*" *a sem tam orchestre vo fraku, nemôžeme čakať aby kultúra mohla hrať nejakú významnejšiu úlohu v živote ľudí a spoločnosti – a teda ani v živote Európy*," konštatoval vo svojom referáte filozof Ján Sokol. Ľudstvo vstupuje do éry multipolárnej a multikultúrnej civilizácie. Európa už dávno nie je dirigentom

celosvetového orchestra. Neznamená to ale, že už svoju rolu dohrala a nemá čo povedať svetu. Ponúka sa jej nová úloha a tým aj nový obsah vlastnej existencie. Touto úlohou nie je už šíriť – či už nenásilne alebo násilím – vlastné náboženstvo, vlastnú civilizáciu, vlastné vynálezy, alebo vlastnú moc. Dokonca nie je ňou ani poučovať svet o tom, čo je právny štát, demokracia, ľudské práva, spravodlivosť. Uvedomujem si že jedna z veľkých európskych tradícií – tradícii, na ktoré akoby sa na začiatku 21. storočia stále viac zabúdalo – je myšlienka slobodného občana ako zdroja akejkoľvek moci. A tu si spomínam na prejav Václava Havla v Cáchách v Nemecku, kde hovoril: „*...ak bude Európa chcieť, môže urobiť niečo skromnejšie, ale užitočnejšie… že mnoho rozmanitých národov (ako jednotlivých obcí) môžu v miere spolupracovať, bez toho, aby tým čokoľvek stratili zo svojej svojbytnosti. Ukázať vlastným úsilím, že je možné šetrne zaobchádzať s planétou, na ktorej je nám dovolené žiť, a pritom myslieť i na generácie, ktoré prídu po nás. Ukázať, že je možné pokojne spolunažívať s inými kultúrnymi národmi, bez toho, aby sa človek, alebo štát kvôli tomu musel zriekať seba samého a svojej pravdy. A nielen to. Ak bude Európa chcieť, má ešte jednu možnosť: rozpamätať sa na svoje najlepšie duchovné tradície a na korene týchto tradícií, hľadať čo majú spoločného s koreňmi iných kultúr a civilizačných okruhov, a spolu s inými hľadať ono spoločné duchovné a mravné minimum, ktorým by sa mali všetci riadiť, aby mohli žiť vedľa seba na jednej zemi a spoločne čeliť všetkému, čo ich spoločný život na tejto zemi ohrozuje*“. Najviac pre svet urobíme, ak budeme jednať tak, ako nám káže naše svedomie, t. j. tak, ako si myslíme, žeby mali jednať všetci. Vziať pokorne na svoje ramená kríž tohto sveta a tak nasledovať príklad toho, v ktorého sa po dve tisíc rokov verí a v mene ktorého sa napáchalo i toľko zla, môže však Európa len vtedy, keď sa na chvíľu zastaví a zamyslí sa sama nad sebou.

LITERATÚRA

[1] BUBER, M.: *Problém človeka.* Kalich, Praha 1997
[2] DUBUFFET, J.: *Dusivá kultúra.* Herrmann, Praha 1998
[3] Thema 1. Editorial asociace evropských novinářů v spolupráci. Praha: CEFRES, 1996
[4] Universum. Revue české křesťanské akademie, 2003, ročník XIII, č. 1.
[5] Fórum OS. Revue OS. 2002. ročník VI., č. 12.

ThMgr. Dušan Špiner, PhD.
Katedra obč. výchovy PdF UP
Žižkovo nám. 5
771 40 Olomouc CZ

MIESTO ČLOVEKA V POSTMODERNEJ DOBE

JOZEF JURINA, Katedra filozofie TF TU, Trnava

V celej východnej Európe sa uskutočnili na konci 20. storočia mnohé politické, kultúrne a spoločenské zmeny dôsledkom čoho sme sa postupne otvorili západoeurópskemu mysleniu. Začalo k nám prenikať postmoderné myslenie, ktoré v súčasnosti ovplyvňuje nielen filozofiu a kultúru, ale aj mnohé spoločenské a hospodárske oblasti. Postmoderný jav dnes veľmi pôsobí na človeka, takže mnohí ľudia sa nevedia zorientovať. Ak chceme nájsť správnu životnú cestu je potrebné sa zoznámiť so základnou filozofickou charakteristikou postmoderného myslenia, opísať jeho historickú genézu a diagnostikovať vplyv postmodernizmu na človeka súčasnosti.

Pri mojom štúdiu postmodernej situácie som sa stretol s týmito problémami:

Prvý problém, ktorý som musel riešiť, bol nedostatok prekladov diel hlavných predstaviteľov postmoderného filozofického myslenia. Do slovenčiny sú preložené iba niektoré diela, preto som musel siahnuť po cudzojazyčnej literatúre, ktorá opisuje postmoderný jav. Boli to publikácie uverejnené v anglickom a nemeckom jazyku, ale predovšetkým knihy poľských a českých autorov, ktorí sú mi jazykovo bližší a zrozumiteľnejší a hlavne preto, že v poľskom a českom jazykovom prostredí jestvuje oveľa viac prekladov diel postmoderných autorov. Je chvályhodné, že aj na našom Slovensku sa po roku 2000 pomaly začínajú objavovať preklady diel koryfejov postmodernizmu. Treba vyzdvihnúť úsilie Miroslava Marcelliho, profesora filozofie na Trnavskej univerzite, ktorý preložil z francúzštiny hlavne diela Michela Foucaulta a Gillesa Deleuzeho.

Druhý problém som pocítil vtedy, keď som sa snažil preniknúť do myslenia predstaviteľov postmodernizmu cez tých, ktorí hodnotia a komentujú postoje postmodernistov. Komentáre a hodnotenia sa delia na dve skupiny: na zástancov tohoto dejinného obdobia a na kritikov postmodernizmu. V našom slovenskom filozoficko-kultúrnom prostredí máme nedostatok tých, ktorí by postmoderný jav opisovali, vysvetľovali a hodnotili jeho dosah na život jednotlivca a spoločnosti. Preto som sa oprel o komentáre poľských autorov (A. Bronk, H. Kiereś, a iní...), ktorí sa venujú tejto problematike a veľmi jasne a transparentne opisujú súčasné postmoderné filozofické myslenie a jeho vplyv na kultúrny a spoločenský život človeka v 21. storočí.

Tretí problém, s ktorým som sa stretol, bol postoj samotných predstaviteľov postmodernizmu v umeleckom, politickom, spoločenskom živote. Prívrženci v jednotlivých oblastiach sa diametrálne líšia: Jedni sú zástancami postmoderného javu, prikláňajú sa k nemu a obdivujú ho, druhým je tento

jav úplne ľahostajný a tretí kritizujú a zatracujú postmoderný jav a jeho smerovanie. V širokom okruhu verejnosti som sa zase stretol s tým, že mnohí vzdelaní i jednoduchí ľudia používajú pojem postmodernizmus tak skreslene, spletito a nejasne, že to spôsobuje obsahovú mnohoznačnosť a veľmi nedostatočné chápanie.

Uvedomujem si skutočnosť, že nemôžem priniesť axiologické a aprioristické tvrdenia o danej problematike, pretože stav postmoderného myslenia podlieha neustálemu hľadaniu a aktivitám, ktoré sa navzájom dopĺňajú, prelínajú a striedajú.

1. Obdobia vývoja pojmu postmodernizmus

Postmoderné myslenie sa nezrodilo revolúciou a kritickým odmietnutím všetkého, čo bolo predtým. Toto myslenie vznikalo ako nevyhnutný postup vývoja spoločnosti. Inkubačnú dobu tohoto termínu môžeme rozdeliť do troch základných častí alebo období.

V prvom období sa výraz postmodernizmus používal len ojedinele, príležitostne, ale už spĺňal fenomenologickú i metodologickú funkciu. V roku 1870 použil tento výraz maliar John Watkins Chapman, ktorý len spomenul, že on a jeho priatelia chcú pokročiť k postmodernému maliarstvu. Postmoderným pritom rozumeli také maliarstvo, ktoré by malo byť modernejšie než dovtedy maliarstvo francúzskeho impresionizmu (Por. [1], 22). Potom dlhé roky nebol pojem postmodernizmus vôbec používaný.

V druhom období sa slovo postmodernizmus stáva pojmom a získava vysoký stupeň všeobecnosti so značným heuristickým dosahom. V tridsiatych rokoch 20. storočia sa tento pojem objavuje v umení, keď sa umelci snažili vymaniť umenie z modernistických princípov (John Cage, Robert Rauschenberg, Andy Warhol a ďalší). V literatúre sa diskutuje o postmodernizme od šesťdesiatych rokov 20. storočia, kedy literáti (Irwing Howe a Harry Levin) a literárni kritici (Leslie Fiedler, Susan Sontagová) jasne vytýkali modernizmu, že ochabla jeho potencia a priezračnosť. Prišli s niečím novým, žiarivým a toto zrenie nazvali postmoderným.[1]

V architektúre bol termín postmodernizmus použitý ako negatívne označenie, zosmiešnenie modernej architektúry. Pozitívnym pojmom sa stal výraz postmoderna v architektúre až zásluhou Charlesa Jencksa, amerického architekta ([4], 9).

[1] „*Takmer všetci čitatelia a spisovatelia si fakticky od roku 1955 uvedomujú skutočnosť, že prežívame smrteľný zápas literárnej moderny a pôrodné bolesti postmoderny.*“ ([2], 151; por. tiež nemecký preklad: [3], 673–697).

Použitie pojmu postmodernizmus postupne prešlo do spojení, napr. postmoderná filozofia, postmoderné umenie, postmoderná veda, postmoderná kultúra, postmoderný svet.

Tretie obdobie má svoj začiatok v sedemdesiatych rokoch, kedy sa postmodernizmus stáva sebavedomým diskurzom. V roku 1979 J. F. Lyotard v knihe Postmoderná situácia. Správa o stave vedy (Por. [5]; por. tiež [6], 5) dostal postmodernizmus na pôdu vedy a teórie poznania.

V osemdesiatych rokoch sa už postmodernizmus stal predmetom rozsiahlej diskusie v všetkých filozoficko-kultúrnych oblastiach.

2. Základná filozofická charakteristika postmoderného myslenia

Postmoderné myslenie by sme mohli charakterizovať ako myslenie *anti*, ktoré sa prejavuje týmito skutočnosťami:

1. *antihistorizmus* – postmodernizmus odmieta všetky predošlé systémy filozofie a kultúry, ktoré považuje za metanaratívne, ktoré treba jednoznačne demaskovať a odmietnuť. Odmieta sa racionalizmus, ideologizmus, univerzalizmus a dáva sa priestor pluralite a heterogenite rozličných hier medzi komunikujúcimi spoločenstvami a kultúrami. Každá skupina i jednotlivec má právo na svoj osobitý diskurz.

2. *antiesencionalizmus* (antifundamentalizmus či antifundacionalizmus) – postmodernisti odmietajú jestvovanie tzv. nenarušiteľných pravidiel alebo tzv. stálych noriem – ontologických, poznávacích, morálnych, umeleckých a náboženských. Jednoducho tieto pravdy postmodernisti nazývajú centristickým bludom. Toto odmietnutie sa naplno prejavuje v terminologickom nekrologizme tzv. obdobia kultúry smrti – Boha, človeka, vedy, morálky, umenia ...

3. *antidištinkcionizmus* (antibinarizmus, antidualizmus, antiopozicionizmus) – postmodernisti negujú protiklady: podmet–predmet, myseľ–telo, rozum–pocity, poznanie–konanie, pravda–klam, dobro–zlo, krása–škaredosť. Takto je potom prakticky nemožné podať definíciu pravdy, umenia, morálky a to vedie k jednoznačnej netolerantnosti ([7], 30–31).

3. Pojem osobnosť

Prv ako opíšem črty postmodernej osobnosti a podám riziká vplyvu postmodernizmu na človeka, jeho rozvoj a zaradenie v spoločnosti, vysvetlím pojem osobnosť vo všeobecnosti.

Podľa Boethia: „Osobnosť je jednotlivá podstata rozumom obdarovanej prirodzenosti.“ ([8], III, 5). Podľa Tomáša Akvinského: „Osobnosť je to najdokonalejšie v celej prírode, čo má rozumovú prirodzenosť.“ ([9], I, 29, 3, resp.). „Osobnosť je to zvláštne a jedinečné v rozumných podstatách, ktoré

ovládajú svoje konanie a nie sú len nútené k činnosti ako iné, ale konajú sami zo seba.“ ([9], I, 29, 1, resp.). Podľa Kanta: „Osobnosť je subjekt, ktorému možno pripočítať jeho konanie.“ ([10], AB 22).

V starovekých a stredovekých dejinách pojem osobnosť nemal nijaké zvláštne miesto, pretože ľudia patrili do štruktúr, ktoré boli prakticky nemenné: Ak sa niekto narodil ako poddaný, tak aj zomrel. Až v období novoveku, keď sa zmenila štruktúra spoločnosti, človek sa začal zaujímať o svoje osobnostné postavenie v spoločnosti, v ktorej žil. Ľudia sa snažili aktívne zúčastňovať na rozličných mechanizmoch fungovania spoločnosti. Tieto aktivity mali charakter osvieteneckých cieľov, ktoré mali oslobodiť človeka a ovládnuť svet racionálnym konaním. Racionálny a technický zásah človeka do prírody mal zvýšiť úspešnosť ľudstva. Tieto snahy však viedli prírodu až na okraj ekologickej katastrofy a človeka až na pokraj duševnej krízy. Podarilo sa dosiahnuť zvýšenie ekonomickej produktivity, ale na druhej strane sa porušila sociálna rovnováha, prehĺbila sa bieda chudobných národov a nastal duchovný úpadok.

Postmodernisti chcú túto situáciu zmeniť. Tvrdia, že ľudia už prestávajú veriť ekonomickým prognózam, nechcú autoritatívne direktívy na riešeniu problémov. Postmoderný človek si má sám a slobodne voliť svoj životný štýl, nesmie sa dať manipulovať tradičnou „uniformitou“, ale má si sám hľadať svoju identitu na spôsob slobody a tvorivosti (freedom and creativity). Podľa postmodernistov mal človek dopredu stanovený cieľ svojho života, ktorý mu určila autorita, napr. veriaci mali cieľ svojho života stanovený autoritatívne, teologicky povedané, boli určení pre večný život, a to podľa postmodernistov nie je slobodná voľba. Postmoderný človek sa má vymaniť spod vlády autority a má byť slobodný ak treba zaujať postoj k pravde, morálke, má mať svoj vlastný vkus a zásady. A to sa má diať na základe subjektivity a pluralizmu. K čomu potom dochádza?

4. Črty postmodernej osobnosti

Postmoderný človek, ktorý odmieta pravidlá a normy je nútený k subjektívnej voľbe. Postupne však začne mať problém zorientovať sa na postmodernom slobodnom trhu. Keďže postmodernizmus odmieta autoritu, človek sa nemá o čo oprieť, a tak sa musí spoľahnúť na vlastný inštinkt. Keďže niet autority, niet ani pravidiel, niet ani cieľa a ani smeru životnej cesty. Život postmoderného človeka je akoby rozkrájaný na drobné epizódy. Sú to epizódy, v ktorých človek konzumuje luxus, rozkoše a pôžitky na spôsob fitness. Takáto „výkonná osobnosť“ síce pociťuje vzrušenie pri pohľade na nové podnety, nové impulzy, je vnímavý, pripravený na prijímanie rozkoší sexuálnych, gastronomických, zrakových, sluchových.... a chce tieto výkony hlboko prežívať, ale nakoniec zistí, že nemá radosť z ich spotreby. Postmoderný

človek stupňuje túžbu po vyššom uspokojení, hľadá viac a viac, berie len to, čo je vzrušujúcejšie. Tých, ktorí sa ženú za takouto výkonnosťou prenasleduje nepokoj, ktorý nemôže nijaký výkon natrvalo uspokojiť a rozptýliť. Žiadny liek sa nemôže ukázať ako naozaj spoľahlivý a účinný, vždy len dočasne pomôže. Ale po požití vyprchá. Preto sa hľadajú horúčkovito ďalšie lieky, ale nakoniec sa pozajtra objaví rozčarovanie z toho, čomu sa dnes verilo.

Postmoderné myslenie nepriamo pobáda človeka aby sa stal samostatnou monádou. Ale ľudská prirodzenosť je stavaná k tomu, aby sme žili vo vzťahu jeden k druhému, vo vzťahu bytia s inými a pre iných. Postmoderný program je ohrozením osobnosti, nesie v sebe nebezpečenstvo degradácie osobnosti. Niet sa čo čudovať, že v žiadnej spoločenskej epoche sa človek necítil tak sám ako v súčasnosti.

Človek v postmodernej dobe žije tak, akoby nebolo časových hraníc. To, čo teraz robí, robí teraz a potom sa uvidí. Postmoderný človek nie je dôsledný v konaní, ani trvalo nesleduje vopred určený cieľ. Mení neustále práca, skúsenosti, nevie sa sústrediť na jeden predmet záujmu. Postmoderný človek je rozorvaný a motá sa medzi črepinami dojmov a prežitkov, ktoré k sebe nepatria, z ktorých sa márne snaží zlepiť zmysluplný obraz života. Fragmentácia a epizodickosť síce majú svoje príjemné stránky: blažený pocit slobody, voľnosti, neviazanosti, neobmedzených možností, ale má aj chmúrne stránky. Postmoderný človek nemá istotu, čo sa stane zajtra. Sníva o svete jednoduchom, ale bolestne zisťuje, že všetko je chaos. A tak sa utieka k sektám, kmeňovým, či manichejským módam a neúspešne hľadá prístav svojho života. Postmoderný človek sa necháva ovplyvniť tým, čo letí, čo je módne, chytá sa aspoň niečoho, lebo súčasný svet bez módnych trendov by sa zúžil na biblický Babylon. Ľudia by ostali zavretí do svojich svetov a nevedeli by nájsť spoločnú reč. Preto sa stáva, že ľudia myslia, konajú, čítajú, nadchýnajú sa len tým, čo je módne. A mnohokrát ani nerozumejú pojmom a skutočnostiam, ktoré sú moderné. Toto nepochopenie vedie k nepokoju a k ambivalencii súčasného človeka. Preto sa postmoderný človek tak rýchlo unaví, podlieha depresii, je netrpezlivý a ironický k vlastnému konaniu.

5. Pokus o riešenie postmodernej situácie

Pre jednotlivca v dnešnej postmodernej spoločnosti nie je ľahké, aby vždy vedel spoznať nebezpečenstvo postmoderného myslenia. Použijem príklad: V telesnom živote veľmi ľahko spoznáme, ak niekto uvarí zlé jedlo, lebo nás rozbolí žalúdok alebo cítime nepríjemný zápach. Keď niekto číta nudnú knihu, bolí ho hlava a zaspí. Ale pokiaľ ide o postmoderné myslenie, ktoré pôsobí v mnohom deštruktívne je človek postavený sám pred seba a nie je dostatočne chránený proti intelektuálnej deviácii. Ak si človek nedá pozor, ak dopredu nezbadá nebezpečenstvo, môže ho postmoderný jav po-

staviť tvárou v tvár totálnej beznádeji, čo je pre osobu väčšie nebezpečenstvo ako prehnaný kult rozumu, ktorí postmodernisti tak vehementne odmietajú.

Psychologické výskumy ľudského myslenia potvrdzujú, že človek nemá v sebe zakódovaný nejaký intelektuálny systém, ktorý by ho viedol k subjektívnej pohode. Preto sa musíme podriadiť takým intelektuálnym hodnotám, ktoré všeobecne platia a musíme mať určitú intelektuálnu disciplínu. Ale ak odmietneme spolu s postmodernistami objektívnu pravdu a morálne normy, môžeme sa ocitnúť v neprehľadnej situácii. Budeme napredovať a hýbať sa, ale nikto nebude vedieť kam. Ak sa pustíme tou cestou, že si budeme chcieť slobodne, subjektívne a autonomicky narábať s objektívnou pravdou a morálnymi hodnotami, môže nás to viesť síce k pluralite, ale k nebezpečnému relativizmu a subjektivizmu.

Postmoderné myslenie nesmie človeka vrhnúť do samoty. Preto sa človek musí pokoriť a hľadať autoritu, ktorá mu pomôže nájsť odpoveď na jeho existenciálne otázky. Treba neustále hľadať a ak človek nenájde ani v autorite správny smer alebo pomoc, nesmie hneď uniknúť do beznádeje, zúfalstva alebo sa nechať pomýliť módnymi trendami a tak prepadnúť do iného druhu izolácie. Takejto izolácii a kultúre zúfalstva, pochybovania, kritiky, odporu sa treba brániť širokým optimizmom.

Je isté, že v spletitosti tejto doby nemôžeme siahnuť po nejakých príručkách a návodoch, ktoré by pomohli zaujať jednoznačný postoj a dať jasnú odpoveď. Dostali sme sa do problémov, cez ktoré musíme prejsť údolím pochybností a s veľkým rizikom. Myslím si, že človek skôr či neskôr bude nasledovať svoje prirodzené túžby po pravde a hodnotách a ticho odmietne postmoderné myšlienky a vráti sa k podstate veci. Prial by som si, aby sme prešli túto dobu bez straty nádeje, aby sme vedeli žiť, pracovať, myslieť a rozjímať aj v tejto dobe, ktorá na nás kladie veľké nároky.

LITERATÚRA

[1] WELSCH, W.: *Naše postmoderní moderna* (prel. I. Ozarčuk a M. Petříček). Zvon, České katolické nakladatelství, Praha 1994.

[2] FIEDLER, L.: Cross the Border – Close the Gap. In: Playboy, roč. 1969, čís. 12.

[3] FIEDLER, L.: *Überquert die Grenze-schliesst den Graben!* März-Mammut, März-Texte, vydanie Jörg Schröder, Herbstein 1984.

[4] JENCKS, Ch.: *The Language of Post-Modern Architecture.* 4. vyd., Academy Editions, London 1984.

[5] JELÍNEK, O.: *Postmodernismus a exaktní vědy*. (on-line) 200-01-28. Dostupný z www: http://www.fi.muni.cz/sisyfos/zpravodaj/sis11_03.htm
[6] SARELO Z., SAC: *Postmodernizm dla chrzescijanstwa*. Poznaň 1995.
[7] KIEREŚ, H.: *Personalizm czy socjalizm ? U podstav zycja spolecznego*. Radom 2001.
[8] BOETHIUS. *Contra Eutychen.*
[9] AKVINSKÝ, T.: *Summa theologica.*
[10] KANT, I.: *Metaphysik der Sitten.*

PhLic. Mgr. Jozef Jurina
Katedra filozofie
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Trnava

GILGAMEŠOVO SRDCE VČERA A DNES

JANA HRAŠKOVÁ, Katedra filozofie FH TU, Trnava

Otázka hodnôt v pozícií reflexie súčasného sveta, je veľmi širokospektrálna a špecificky orientovaná. Širokospektrálnosť súvisí s lokalizovaním na celý svet, národy a kultúry. Špecifická orientácia súvisí s podmienením konkrétnych hodnôt na fixáciu životných tradícií ovplyvnených vierou, výchovou, novými trendmi z psychológie, mediálnej komunikácie, či informačnej technológie. Generácia mladých ľudí je v novom tisícročí práve identifikovaná s migráciou, otvoreným priestorom a nefixáciou sa na tradície národa, kde sa narodili. Naopak vidíme, že už malé deti putujú s rodičmi za prácou, a tak si nepriamo osvojujú nielen svoju kultúru, ale aj kultúru iných krajín. Ľudia majú možnosť komunikovať „s celým svetom" – „s ľuďmi z rôznych krajín" 24 hodín denne. Prichádzame tak naozaj k poznaniu, ako hlásal jeden reklamný slogan v zahraničí: „multi je kulti". Osobná skúsenosť dáva pocítiť možnosti smerovania a možných dopadov na tento trend. Migrácia národov nie je totiž nový fenomén. Je preto zaujímavé pozorovať v tejto atmosfére správanie sa ľudí v malom národe, ktorý sa s migráciou a multikulturalitou vysporiadavajú len okrajovo, nakoľko vo väčšej miere migráciu exportujú; sú však ovplyvňovaní atmosférou vysporiadania sa národa so svojou minulosťou a hodnotovou devalváciou tejto minulosti. A na druhej strane vysporiadanie sa veľkého národa, ktorý multikulturalitu a vysporiadanie sa s minulosťou, už má v sebe obsiahnutú, ale naráža na súčasné problémy svetového hospodárstva. Tým je sociálna situácia posúvaná iným smerom ako to bolo za čias prosperity, ale nie je posunutá až do hraničných dopadov, ako to je práve v menších krajinách, resp. postkomunistických, kde je takýto dopad viditeľný v nefunkčnosti zdravotnej, štátnej správe, či sociálnej sieti a prehĺbení sa negatívnych foriem spoločenského prejavu ako korupcia, právo silnejšieho, či osobné protežovanie z verejnej funkcie a tým spôsobenie devalvácie hodnôt s dopadom práve na výchovu a vzory pre správanie mladých ľudí a ďalšej prichádzajúcej generácie.

Výchova a vzdelanie sú neoddeliteľné a dôležité z hľadiska sebaidentifikácie človeka jeho tvorby a jeho práce. Narodením vstupujeme do životného priestoru vzťahov, výchovy, rodinných vzorov, kde sa profilujú naše hodnoty, a v pedagogickom procese dotvárame svoju tvár a osobnosť. Mladý človek vidí a vníma hodnoty svojho okolia. Od najzákladnejšej bunky akou je pre neho rodina, škola, priatelia – cez celé jeho životné okolie (pozitívne, či negatívne), je konfrontovaný a nútený rozhodovať sa a prejaviť, práve tak ako je v ňom vybudovaný základ – jeho hodnoty. Skúsenosťou sa

však každodenne môžeme presviedčať, aké hodnoty sú v súčasnosti preferované a spoločnosťou prezentované.

Človek v návale negatívnych atakov, neistôt, stresu a hodnotovej devalvácie DOBRA ako takého, vníma potom svoje presvedčenie o DOBRE, SPRAVODLIVOSTI, MÚDROSTI, ČESTNOSTI ako iluzórny svet ideálov, či v hrubom kontexte vyjadrené ako naivitu, svet rozprávkových kódexov doby „kráľa Artuša a rytierov okrúhleho stola".

Ale niečo na tom bude, keď v zápase o budúcnosť je v nás aj naliehavosť reflektovať a pripájať sa svojou prácou k hľadaniu východiska z tohto turbulentného mnohonázorového spektra. Keď v marazme a kríze étosu, morálky, nechceme stratiť cit pre skutočnú ľudskú nádej, pre možnosť nápravy, pre prácu za „lepší zajtrajšok" bez plytkého klišé.

Životnou skúsenosťou si profilujeme svoju autenticitu, svoje prežívanie skutočnosti. Vo svojom vnútre tak budujeme stavbu chrámu, či exuperyovskú „citadelu". Záleží na jej základoch, na jej pevnosti, ako budeme stáť zoči voči problémom, vzťahom k ľuďom, k svetu. A tam začína moje vnímanie srdca človeka[1]. Človek nie je prostriedkom, nie je vecou, zvieraťom. Človek je hodnota, konkrétnosť, ľudskosť s konkrétnou tvárou a menom. Neopakovateľný originál, s prežívaním svojho života ako osobného. Môj život a život ostatných nie je nedôležitý, všeobecný, univerzálny, či inak sa strácajúci v spoločenskej štruktúre. Život každého človeka je veľmi osobný, a takými je aj vnímanie jeho hodnôt, vnútorného rozmeru jeho DOBRA a jeho cností, či ZLA a jeho nerestí a vášní.

V dejinách ľudského úsilia, máme možnosť vidieť plejádu významných mien, ktorí sa zaoberali, problémom ľudskej prirodzenosti a jeho axiologického étosu.

Sú navrhované modely, kódexy, kategórie, normy, teórie, ...ktoré by mali tvoriť akúsi limitu, ku ktorej sa má človek približovať. Aristotelov stred, Kantove kategórie, či novoveké psychologické modely sexuálnej podmienenosti vedomia, ponúkajú človeku možnosti na výber toho ktorého predstaviteľa. Človek môže vziať za zákonodarcu týchto hodnôt iného človeka, ale tým akceptuje aj dočasnosť a meniteľnosť týchto zákonov, alebo má za zákonodarcu Boha, ktorý mu svoj zákon vpísal do srdca. Ale príbeh každého človeka je osobný, tvorený každodennosťou, jeho prácou, rozhodovaním sa tu a teraz. Práve dnešok je aktuálny pre toleranciu osobného.

Aj v otázke hodnôt, kultúr, vierovyznania. Chápať multikulturálnosť, jej hodnotové orientácie a ľudí z nej vystupujúcich, je mať s ňou živú skúsenosť. Nachádzať dialóg medzi ľuďmi, vnímať DOBRO ako toleranciu,

[1] Filozoficko-eticky sa problémom srdca zaoberám už od roku 1993. Vo svojich príspevkoch a svojej dizertačnej práci chcem načrtnúť možnosť chápania tohto priestoru práve v morálnej a etickej rovine človeka.

symbiózu rôznorodých konkrétnych originálov, je skúsenosť v srdci človeka. Nachádzať dialóg, hodnoty, môžeme až keď my sami vieme, či naša vnútorná stabilita – istota je vybudovaná tak, že pri prvých problémoch, utrpeniach, či bolesti z ublíženia, nekapitulujeme a nestaneme sa skeptikmi, v tom že prestaneme veriť svojej dobrej práci na svojom srdci. Oko za oko, zlo za zlo, útok za odvetu, smrť za smrť, tvoria reťazec, špirálu militantných, či agresívnych hodnôt a vytvárajú netolerantnosť, nenávisť, vojnu. Stačí si prejsť cez deň pozrieť na internete CNN, či BBC, a človek vidí ako je svet ponorený do osobných vojen, ktoré prerástli rámec intimity rodiny a konfrontujú sa dennodenne na rôznych svetových frontoch.

Hodnoty tu boli ale od počiatku, tak ako hovorí epos s kolísky našej ľudskej civilizácie. Gilgameš bol ale poloboh, stvorený ľudským mužom a bohyňou Ninsun. Tak ako hovorí povesť bohovia mu podarovali do vienka nespočetné „dary", ktoré mu zaručili špecifické postavenie. Nebol „plebsom", bol kráľom. Ale bol aj človekom, ktorý má srdce a v ňom a cez neho Gilgameš spoznáva práve ľudské hodnoty ako láska, priateľstvo, smrť a bolesť.

Chce nájsť odpoveď na skutočnosti, ktoré ho prinútili cítiť význam jeho hľadania sa, hľadania odpovede na ľudské snaženie, na ľudský strach zo smrti. Alebo je „*všetko konanie ľudské iba vánok vetra? Sú hodnoty, ktoré stoja za to, aby človek žil? Má sa usilovať* „*zabezpečiť si meno*", *alebo len* „*plniť si žalúdok, vo dne v noci sa zabávať?*" ([1], 110).

Gilgamešov epos prichádza z úsvitu ľudského rodu. Človek vidí, že otázky človeka spred šesťtisíc rokov, sú aktuálne aj dnes.

Stojíme s Gilgamešom na ceste svojho života a spoznávame bolesť, stratu, utrpenie, smútok, radosť, lásku, ...tvoríme svoje každodenné kroky smerom k človeku a od človeka, aby sme cítili v sebe uspokojenie. Uspokojenie ale vyžaduje odozvu. Nie však deštrukčnú, negatívnu. Smrť Gilgameš prevyšuje práve vo svojom srdci, tým, že ho má cnostné, ochotné počúvať dobro a odmietať zlo.

To bol ale príbeh Gilgameša, minulosti.

Náš príbeh sa tvorí prítomnou skúsenosťou, poznaním.

Sme motivovaní múdrosťou minulosti, oslovovaní inými príbehmi, osobnosťami, oslovovaní cnosťami, ktoré sú istotou. Živá skúsenosť s dobrom, dobrým človekom s dobrým srdcom sa stále nestáva ilúziou. Našťastie. Ale práve vtedy vidíme, že dobrým sa človek neučí, dobrým sa stáva. Skutky tak predstihujú poznanie. Teória tak musí reagovať na prax a prax musí človeka presviedčať o skutočnosti hodnôt.

Ale len on sám, osobne prežíva túto skutočnosť cez svoje srdce, ktoré je v človeku intímnym priestorom pre živé zvonenie chrámu. Pre myšlienky ktoré motivujú jeho rozhodnutia.

Systola a diastola 21. storočia pulzuje svojou aktuálnosťou, dravosťou, naliehavosťou, zanechať opodstatnený zmysel našich odpovedí v skutkoch, stopách, vzťahoch. Spravodlivosť a múdrosť odveká, nedá neokúsiť pravdu, v živote človeka.

LITERATÚRA

[1] ZAMAROVSKÝ, V.: *Gilgameš*. Perfekt, Bratislava 2000.

Mgr. Hrašková Jana
Eichendorff str. 53
414 64 NEUSS
SRN

ČLOVEK V CENTRE „BIOLOGICKEJ“ FILOZOFIE GEJZU VÁMOŠA

ERIKA LALÍKOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK, Bratislava

The author of this article presents reflections of some ideas in the works of Gejza Vámoš (1901–1956). The doctor, the writer, the social thinker and the philosopher Vámoš presented the „biological philosophy“ on the first half of the 20th century in Slovakia. He dedicated systematicly to the philosophical problems in this context. Vámoš presented principle of cruelty and principle of love, particulary in thesis Princíp krutosti *and in the novel* Atómy boha.

„*Človek je, zdá sa, polygamný tvor. Mnohí to popierajú, poniektorí z ostýchavosti a potmehúdstva, daktorí z dobre myslenej túžby po opačnom stave. Iní zas slepo zovšeobecňujú, prízvukujúc jednotlivé ideálne prípady. Život však beží po svojich koľajniciach*“ ([1], 175). Tieto slová napísal pred sedemdesiatimi rokmi lekár, spisovateľ, sociálny mysliteľ a filozof Gejza Vámoš. „L' enfant terrible“ slovenskej literatúry, „burič“, „prvý a posledný slovenský existencionalista“, expresionista humanocentrického typu, naturalista, pesimista: podobné výstižné prívlastky charakterizujú tvorbu autora, ktorý často a rád oslovoval svojich čitateľov nie raz odvážnymi až šokujúcimi motívmi. V slovenskej próze v dvadsiatych a v prvej polovici tridsiatych rokov patril k autorom s výraznými filozofickými sklonmi. Prejavilo sa to už v jeho prvých literárnych pokusoch v časopise Svojeť, ktorý redigoval spolu s Poničanom a Alexym počas štúdií medicíny v Prahe.

Výraznými a príslovečnými črtami jeho tvorby je na jednej strane postihnutie celej škály rozporuplných pocitov človeka, preniknutého skrz naskrz pesimizmom, dezilúziou, rezignáciou pred svetom a všadeprítomnými problémami – ktoré nám neumožňujú prekročiť horizont strachu z reality, z nemohúcnosti (a či neschopnosti) ju pozitívne meniť; na druhej strane je to vyjadrenie potreby lásky medzi ľuďmi. Ovládajú nás pocity skepsy, nenávisti, zla: často v tej najsurovejšej podobe. „A v úzadí osudu každého živého atómu, sústav životných jednotlivých, celých plemien i celého telesa vesmírového tam číha spád, pozvoľná zkaza, rozklad, smrť. – Aby potom vzplanul život zas inde na inom telese vesmíru a živoril, umieral pár momentov večnosti“ ([2], 3).

Vámoš svoje literárne postavy plasticky vykresľuje medzi iným na základe svojej medicínskej praxe, znalosti prírodných vied, ale aj mimoriadne „vycibrenej“ schopnosti pozorovať emocionálnu stránku človeka. Účelovo využíva aj osobné skúsenosti zo života židovskej society, čím jeho pohľad na

zdanlivo obyčajné veci a javy, s ktorými sa potýkame dnes a denne (láska, nenávisť, smrť, boh) nadobúdajú iné polohy, ktorými nám (možno nevdojak) ponúka mnoho zaujímavých podnetov na úvahy. V jeho prejave cítime výrazne schopenhauerovské inklinácie, rezonujú nám Nietzscheho postoje – jeho idea nadčloveka, postoje k „hnusnému davu", ale aj k „aristokratom ducha". Nevyhol sa ani formulovaniu svojho „ideálu ženy" (ako pomocnice pri „vytváraní nesmrteľnej doby duševnej povznesenosti" a či „príslušníčky koristiaceho plemena na „našom" – mužskom hlade").

Vo svojej tvorbe sa nechal ovplyvniť súdobými autoritami najmä z okruhu filozoficky zameraných prírodovedcov: E. Haeckela („najvýbojnejšieho zástancu vzniku života na zemi"), H. Driescha, ako aj H. Bergsona, B. Russella, so samozrejmou znalosťou prác Ch. Darwina a H. Spencera. Výpočet autorov, vrátane klasických predstaviteľov židovskej filozofie (F. Rosenzweig, M. Buber, E. Lévinas), by bol bezosporu dlhý. Vámoš sa pokúsil prezentovať v slovenskom prostredí tzv. „biologickú" filozofiu. Obdobnými problémami (najmä čo sa týka reflexie výskumov H. Driescha) sa súbežne s Vámošom zaoberal aj Igor Hrušovský, ktorý ho v mnohých aspektoch predčil.[1]

V podstate už od napísania svojho prvého románu **Atómy boha** až po svoju doktorskú dizertačnú prácu **Princíp krutosti** Vámoš prezentoval originálnu teóriu tzv. princípu krutosti a princípu lásky. Prelomil vo svojich úvahách tabu – dovtedy v našom prostredí skutočne neporušené – a zasvätil nás do fungovania sveta „v ktorom dominuje princíp krutosti". Donútil nás – ako to tvrdil Alexander Matuška: „dotýkať sa neoficiálnych, či menej oficiálnych miest ľudského tela a duše a pocítil tiež, čo to znamená. Kdejaký havkáč, požehnaný len množstvom figových listov, považoval a považuje za svoju povinnosť protestovať proti nemu v mene idealizmu, dobrého trávenia, vlasti, zdravia, atď..." ([4], 73).

Vámoš odprezentoval svoju teóriu (s nie vždy jasne formulovaným kategoriálnym aparátom!) ako rozpravu – rozjímanie „o živých bytostiach, o ich pomere k obklopujúcej prírode, i k samým sebe" ([5], 15). Ukázal, ako základom existencie jednobunkových bytostí je „skaza ich jednobunečných spolunažívateľov" ([5], 28). Vysvetlil, ako sa na základe zložito diferencovaných útvarov vytvára komplikovaný komplex buniek – „ľudským telom zvaný". Podmienkou života každej jednej bunky je neľútostná smrť inej. Prebieha medzi nimi neustály boj, pričom práve človek je „najmazanejším typom bojových klbiek" ([2], 6). V pomere k ostatným živým tvorom práve človek má v sebe zakódovanú vlastnosť – „najkrajnejšiu krutosť podrývať životy iných živých tvorov" ([2], 6).

[1] Bližšie tento problém rozoberá M. Zigo v štúdii „Poznámky k Vámošovej „biologickej filozofii", uverejnenej v (3).

Vámoš v **Atómoch boha** cez názory venerológa dr. Zuriana tvrdil, že „človek je tvorom jednobunečným, aspoň v okamžení spojenia ženského vajíčka so semenným zvieratkom. Je pravým bratom amoeb, infuzórií, bacilov. Boh však chcel, aby sa stal zložitým tvorom, obrovským, nemotorným klbkom buniek a na každú súčiastku jeho úbohého tela naštval zvláštne vybrané gardy bacilov, svojich rozsypaných, útočných, živých Atómov“ ([2], 10).

Osud človeka je v komparácii s osudmi iných živých tvorov problematickejší, kritickejší. V záplave „nadreprodukcie života“, ako by sa podľa Vámoša mohlo na prvý pohľad zdať, „neprichádzame na svet ako mohutní jednotlivci s trónom, či so šibenicou v dobre určenom úzadí našej pozemskej kariéry, lež sme len zlomkom tej záplavy, čo sa na svet chystá“ ([5], 74). Charakteristickými črtami je polovičatosť nášho počínania, ohraničenosť nášho myslenia, malosť a pomalosť akéhokoľvek pokroku, akého sme schopní. Vedno s povedomím týchto obmedzeností spoluvytvára naše pocity bezmocnosť, „despotizmus vykorisťovania, utlačovania slabších a brutálnosť“ ([5], 81). Dokonale si uvedomujeme fakt, ktorý je cudzí akémukoľvek „nižšiemu“ tvorovi – „že je život konečný a že tam, na konci striehne neúprosná smrť. ..Čo nikdy netrápilo ani jedno zviera, to je údelom prekliateho vedomia človeka“ ([1], 75). Žiť život v tôni uvedomelej smrti. Pochopením podstaty fungovania princípu krutosti sme schopní podľa Vámoša zaktivizovať „protiopatrenia“. Ľahšie sa podľa neho vysporiadame s prekážkami fyzického pôvodu, zložitejšie a jednoznačne zodpovednejšie musíme pristupovať k prekážkam, ktoré ovplyvňujú etickú stránku nášho života. „Etický princíp“ je zradnejší, až vysporiadaním sa s jeho úskaliami sme schopní adekvátne bojovať za sociálnu spravodlivosť, proti egoizmu a ľahostajnosti, pokúšať sa presadzovať princíp lásky. Východiskom sa pre nás podľa Vámoša môže stať jedine „biologická filozofia“, ktorá je podľa neho jediná schopná priviesť ľudstvo tam, „kam nevedelo dospieť doteraz cez tucty metafyzických strašiakov. Rúcaním namyslenej a lživej individuálnosti dospieť k princípu lásky, k tomuto jedinému, keď aj nie úspešnému, ale aspoň snaživému a osud náš zmierňujúcemu soku a paralyzovateľovi princípu krutosti“ ([5], 87).

Vámoš sa pokúsil celou svojou tvorbou (aj pod vplyvom školiteľa svojej dizertačnej práce profesora Josefa Tvrdého) spájať „filozofiu a ducha lekárskej vedy“ a v ich kooperácii sa pokúšal nájsť aktivizačný moment pre „povznesenie úrovne ľudu“. Svojimi životnými postojmi (a akousi zvláštnou víziou naplnenia svojho trpkého osudu v období od odchodu zo Slovenska až do sklonku svojho života v Brazílii – ktorú akoby predznamenala literárna postava dr. Zuriana) núti pozorného čitateľa poodkryť piliere svojich myšlienkových zdrojov. Vedie nás k tomu, aby sme ho mohli pochopiť ako človeka, ktorý chcel „prestať byť tŕňom v tele, čudákom, posmechom a vydedencom sveta“ ([1], 258). Aj keď jeho výpovede a výroky nie sú jednoduché

a často ani jednoznačné, na svojej príťažlivosti, myslím, nestratili veľa ani po uplynutí viac ako sedemdesiatich rokov od svojho vzniku.

LITERATÚRA

[1] VÁMOŠ, G.: *Odlomená haluz*. Bratislava 1969.
[2] VÁMOŠ, G.: *Atómy boha*. I. kniha. Praha 1933.
[3] *Gejza Vámoš – burič?* Bratislava 1997.
[4] MATUŠKA, A.: *Pre a proti*. Bratislava 1956.
[5] VÁMOŠ, G.: *Princíp krutosti*. Bratislava 1996.

Mgr. Erika Lalíková, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK
Šafárikovo nám. č. 6
818 06 Bratislava
erika.lalikova@fphil.uniba.sk

TRVALÉ DISPOZÍCIE V SLUŽBE ETICKEJ ZDATNOSTI ČLOVEKA V MYSLENÍ PAWŁA KŁOCZOWSKEHO

MILAN JOZEK

V živote človeka ako aj celej spoločnosti sa stretáme s mnohými javmi, ktoré tvoria kolorit každodenného života. Popri vlastnostiach telesného či duševného charakteru, povšimnutia hodné sú tiež návyky človeka, ktoré dotvárajú komplexnosť jeho osobnosti. Touto skutočnosťou by som sa aj ja chcel v nasledujúcom príspevku zaoberať a poukázať na niektoré súvislosti a podstatné črty. Inšpiráciu a podnet pre nahliadnutie do tejto problematiky mi dal súčasný, známy poľský filozof, prof. Pawel Kloczowski, ktorého myslenie, opierajúce sa o poznatky Aristotela a Kanta ma vo veľkej miere oslovili.

V druhej knihe Etiky Nikomachovej čítajúc o dvojakosti cnosti sa dozvedáme, že nijaká mravná cnosť nám nie je od prírody vrodená. Pokiaľ ide o návyky, nemožno nimi zmeniť nijakú prirodzenú vec, a teda nijakú prirodzenú vec nemožno navyknúť na správanie, ktoré by akýmkoľvek spôsobom narúšalo jej prirodzenosť. Takže popri prirodzených úlohách nadobudnúť cnosť sa k ich dokonalému stavu približujeme návykmi (EN 1103). Cnosť praktického rozumu je zakorenená v návyku (ethos), a teda ako potvrdzuje profesor Kloczowski, čím lepšie návyky človek vlastní, tým možno badať viacej praktickej inteligencie, vďaka ktorej prijímame a vyjadrujeme menlivé veci a skutočnosti. Predovšetkým z politického pohľadu je veľmi dôležité a podstatné rozlíšenie teoretickej inteligencie a praktickej inteligencie. Na tento fakt kladie dôraz aj šiesta kniha Nikomachovej Etiky. Pomocou teoretickej inteligencie vyjadrujeme všetko to, čoho zásady sa nemenia (EN 1139). Príťažlivosť Zeme bude mať vždy svoje rovnaké zásady a teda nemenné veci budú vždy také isté, a nebude v právomoci človeka ich meniť, resp. fundamentálne upravovať. Menlivé veci však môžu byť predmetom nápadov, vylepšení, kalkulácií a dispozícií. S takýmito vecami vlastne súvisí praktická inteligencia. Človek sa môže rozhodnúť, ktorú variantu vyberie, resp. ktoré riešenie je najvhodnejšie pre danú situáciu. Teoretická inteligencia sa tiež zaoberá kontempláciou konečných cieľov, ktoré môžu byť sformulované vo všeobecných termínoch abstraktného charakteru, ktoré sú odtrhnuté od konkrétnosti. Je to často prvotná vízia (theoria), ktorú sa nepatrí bagatelizovať, pretože práve ona dáva v mnohých prípadoch smer konkrétnemu konaniu. Samozrejme, že pre realizáciu ukázaného smeru je potrebná ešte aj voľba a determinácia prostriedkov, čo sa vlastne už stáva predmetom praktickej inteligencie. Príchod do vytýčeného cieľa teda vo veľkej miere závisí od vybraných a prijatých prostriedkov. Starosta či riaditeľ školy obdarovaný

praktickou múdrosťou sa bude zaoberať čo najlepším usporiadaním obce či školy nie vo všeobecnosti, ale najlepším usporiadaním v daných podmienkach a možnostiach a dostupnými prostriedkami (P 1288 b).

Prof. Kloczowski spomína grécke príslovie, vyslovené Aristotelom: „Keď prestane fúkať vietor, treba zobrať veslá", teda ak vietor nefúka do plachiet, treba veslovať – začať „druhé veslovanie" (EN 1109 a 36).

Teoretická inteligencia sa týka poznania, praktická inteligencia má podstatu v následnom správaní. Neznamená to však, že s praktickou inteligenciou nesúvisí isté poznanie, aj keď je špecifického typu. Správanie súvisí vždy s konkrétnymi okolnosťami, ktoré sú menlivé a prechodné. Každá situácia je sumou rôznych jednotlivých zložiek. O koľko sa teoretické poznanie uzatvára do toho, čo je všeobecné, o toľko praktické poznanie osciluje medzi tým, čo je všeobecné a jednotlivé. Samotné všeobecné vedomosti nestačia k správaniu, treba ešte poznať partikulárne okolnosti, na čo taktiež kladie dôraz profesor Kloczowski. Praktická múdrosť je umením presného používania všeobecných právd v konkrétnych situáciách, chyba sa môže prejaviť v zovšeobecňovaní alebo v neadekvátnom rozpoznaní partikulárnej situácie. Teda opäť môžeme hovoriť, že nie je v prvom rade podstatné to, čo je dobré všeobecne, ale to, čo je dobré teraz, v tejto konkrétnej situácii. Pretože to, čo je výhodné dnes nemusí byť najlepším zajtra a takisto čo prináša úžitok pre jednu osobu, nemusí priniesť úžitok pre druhú. Všeobecné pravdy sa nedajú používať mechanicky a všeobecne, nezávislé od okolností. Vždy je potrebné mať na pamäti aktuálne okolnosti, podmienky a situáciu. Človek pozbavený úsudku (phronesis) sa nedokáže prispôsobiť potrebám, situáciám a podmienkam, v ktorých má realizovať svoje úlohy a činnosti. Aristoteles, ako to pripomína aj prof. Kloczowski, predkladá pozitívny aj negatívny príklad charakterizujúci tieto skutočnosti. Ak hovorí o pozitívnom príklade, hovorí o Periklovi a jemu podobných ľuďoch, pretože oni dokážu dôjsť k tomu, čo je dobré pre nich samotných ale aj pre ľudí všeobecne (EN 1140 b 7–10).

Pokiaľ predkladá príklad negatívny, spomína Anaksagora a Tálesa, ktorým je možné pripísať teoretickú múdrosť, ale už vôbec nie praktickú múdrosť, pretože nerozumejú tomu, čo je v ich vlastnom záujme, pre nich užitočné, ale rozumejú veciam vzbudzujúcim obdiv, neobyčajnosť, ťažkosť, záhadnosť. Tieto sú však neužitočné, pretože nehľadajú ľudské dobro (EN 1141). Úsudok vyhľadáva nie nadbytok alebo nedostatok, ale prostriedky. Nejde tu o prostriedok vo vzťahu k predmetu, ktorý je vždy nemenný, ale o prostriedok vzťahujúci sa na nás, ktorý sa vždy mení, lebo aj my sami sa meníme (vzťah k druhým, zmena okolností…). Vyššie uvedené javy a skutočnosti veľmi dobre vystihuje, ako hovorí prof. Kloczowski, príklad lekára, ktorý vylieči pacienta predovšetkým a vďaka osobnému špecifickému, konkrétnemu prístupu a až neskôr zohráva úlohu teória o chorobe naštudovaná

v odborných publikáciách a materiáloch. Môžeme si teda pripomenúť zrejme najdôležitejší rozdiel medzi teoretickou inteligenciou a praktickou inteligenciou, ktorá vyrastá zo skúseností, keďže teoretická inteligencia tieto skúsenosti a poznatky nepotrebuje (EN 1142). Hovoriac o takýchto skúsenostiach, nemôže ísť samozrejme o akýsi jednorazový experiment, ale o dlhšie trvanie istého praktického vplyvu. Učíme sa vlastne prostredníctvom neustáleho opakovania danej činnosti. Po nejakom čase prichádzajú trvalé dispozície (hexis), umožňujúce správne vykonávanie istých funkcií a úloh. Akoby i tu platilo, že od jednotlivých menších poznatkov prichádzame k väčším, ich kumuláciou a prostredníctvom praxe.

Na formovanie návykov vo veľkej miere vplývajú zákony. Aristoteles spája zákony s morálnosťou pomocou návykov. Konkrétna stať už niekoľkokrát citovaného diela to potvrdzuje. Svedčia o tom aj javy politického života. Zákonodarcovia totiž robia občanov dobrými tak, že ich na to navykajú a to má byť vlastne úmysel každého zákonodarcu. Keď to však zákonodarca nerobí dobre, minie sa cieľu a tým sa líši dobrá ústava od zlej ústavy. V praktickom živote je možné vlastne vidieť, ako konkrétny, napr. politický systém formuje a vplýva na ľudí žijúcich v tom systéme. Demokracia formuje typ demokrata, komunizmu typ komunistu, oligarchia formuje typ oligarchu atď. Platí to aj naopak, že demokracia je udržiavaná demokratmi, oligarchia je udržiavaná oligarchami. Každý systém formuje teda istý typ človeka a podľa kvality systému či ústavy, evidentná je potom prevaha chýb, resp. cností v danej spoločnosti. „Týka sa to aj cnosti rozumu resp. súdnosti, pretože lepší systém generuje viacej praktickej inteligencie, nakoľko má lepšie zákony, s tým súvisia lepšie návyky a teda lepšie trvalé dispozície svojich obyvateľov.“ Aristoteles veľmi bráni úzky súvis medzi spravodlivosťou a rozumom, keď vychádza z predpokladu, že v spravodlivom systéme sa nachádza viac racionálnosti ľudí. Neznamená to však, že v nedobrom systéme sú ľudia pozbavení praktickej inteligencie. Je však veľmi potrebné vedieť citlivo oddeliť chytrosť či bystrosť od cnosti rozumu. Dôvtip a chytrosť je len časťou rozumu resp. súdnosti, je len umením rýchleho a presného výberu prostriedkov v konaní a rozhodovaní. Nemožno disponovať dobrým úsudkom bez etickej zdatnosti, ale taktiež naopak, niet etickej zdatnosti resp. šikovnosti bez dobrého úsudku. Teda ako hovorí Aristoteles, nemôže byť niekto súčasne dobrým a zlým. Ak je niekto dobrý a eticky zdatný, to je taktiež múdry v praktickej rovine, čo pripomína aj prof. Kloczowski. Kto teda nieje schopný postaviť sa na odpor rôznym nebezpečenstvám, nezriadenostiam, podlieha hnevu a rôznym chúťkam, znamená to, že nevidí skutočný cieľ a zostáva hluchý na argumenty rozumu. S takýmito ľuďmi je potom veľmi ľahké manipulovať a ovplyvňovať ich.

Ak chceme ďalej hovoriť o súvislostiach medzi morálnosťou a zákonmi, je potrebné pripomenúť, že okrem písaných zákonov sú veľmi dôležité

nepísané zvyky, čiže kolektívne návyky. Neúčinnosť zákona sa prejavuje v pozícii, ak ho berieme ako synonymum rozumu, pretože neprihliada na celú, zloženú ľudskú prirodzenosť.

Otázka trvalých dispozícií rovnako v prípade návyku jednotlivca ako aj hromadných zvykov spoločenstva (polis), rozhoduje o odlišnom stanovisku Aristotela a niektorých iných filozofov vo veci zákona a morálky. Jedným z nich je aj Kant, ktorý je jedným zo silnejších hlásateľov prerušenia väzieb medzi zákonom a morálkou. Pre Kanta je najdôležitejším rozdiel medzi slobodou a nátlakom. Prof. Kloczowski spomína východzí elementárny predpoklad, že skutky vykonané pod nátlakom nemajú morálnu hodnotu. Zákon ohraničuje vonkajšie hranice slobody, ohraničuje veci nedovolené od dovolených. Morálka sa môže odvolávať na vnútorný nátlak v zmysle ovládania sklonov, ale nie na vonkajší nátlak. Vlastne len morálka môže definovať vnútorné príkazy povinnosti.

Línia Aristotela je odlišná, smerujúca k určeniu rozdielu medzi slobodou a nátlakom, z pohľadu rozdielnosti medzi politickou mocou (racionálna persuázia) a despotickou mocou (odvolávajúcou sa na silu). Konečná moc je akousi zlúčeninou týchto dvoch mocí. Múdrosť zákonodarcu resp. politika závisí od náležitého vyváženia, v daných okolnostiach, proporcií medzi nimi. Platí tiež, že čím menej človek kontroluje svoje vášne, tým ľahšie sa poddáva vonkajšiemu ovplyvňovaniu a rovnako to platí aj opačne. Teda väčšou kontrolou a vnútorným ovládaním sa človek dostáva do roviny schopnosti žiť bez vonkajšieho nátlaku. Ak chápeme človeka ako „politické zviera", tak na ovplyvnenie stupňa „zvierackosti" je potrebný istý nátlak. Podobne pre politickosť je možná a potrebná apelácia rozumu. Záleží teda nakoľko človek ovládne „zvierackosť" v sebe resp. aké proporcie vzniknú medzi politickou a despotickou mocou. Zákon a morálka nie sú samostatnými elementmi, ale stanovujú isté kontinuum. Zákon vplýva na obsah morálky a morálka na obsah zákona. Toto sa však deje nie priamym spôsobom, ale nepriamym. Zákon sa stretá s morálkou prostredníctvom zvykov. Podľa Kanta nemôže byť cnosť časťou zvyku. Podľa Aristotela, zákon vždy k niečomu priúča a navyká. Okolo zákonov sa tvoria zvyky, a pretože cnosti a chyby sú predovšetkým dispozície tkvejúce v návykoch, môžeme v tejto perspektíve povedať, že všetky pokusy odtrhnúť zákon od morálky sa javí ako iluzórny.

LITERATÚRA

[1] HASS, A.: *Morální inteligence*. Praha 1999.

[2] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova.* Preklad z gr. originálu, J. Špaňár. Bratislava 1979.

[3] KŁOCZOWSKI, P.: *Rola przyzwyczajeń w zyciu moralnym i politycznym – Konfrontacja Aristotelesa i Kanta*. In: Miklaszewska, J.: *Rozum a porządek społeczny*. Kraków 2002.
[4] ŚLIPKO, T: *Zarys etyki szczególowej*. Kraków 1982.
[5] JÁN PAVOL II.: *Nebojme sa pravdy*. Bratislava 1999

PREMENY HODNOTOVÝCH ORIENTÁCIÍ V SPOLOČNOSTI

PATOČKOV POHĽAD NA CESTU ČLOVEKA (EURÓPANA) K SEBE SAMÉMU

CYRIL DIATKA, Katedra etiky a katechetiky FF UKF, Nitra

Contemplating Europe and European philosophical traditions, Patočka accentuates the need to look at the Greek roots and the original sense to perceive the spiritual not only as something that is higher, but also as the ability to survive and experience freedom. It is also the ability to escape from the closed conscience and join reality. This fact is stressed on the grounds of Platonic metaphysics understood as the ability to overcome torpor and inertia and walk out of oneself, as well as the ability to regard oneself as a certain extent of being. The goal is to achieve integration as well as the community. It is not an interest, it is the truth that can connect people and thus enforce freedom and law in their inner unity.

Patočka zvýrazňuje vo svojom myslení v úvahách o Európe a európskej myšlienkovej tradícii potrebu nahliadnutia ku koreňom, k pôvodnému Grékmi založenému zmyslu vnímať duchovné nielen ako niečo vyššie, ale aj ako schopnosť prežiť, zakúsiť slobodu. Preniknúť z uzavretosti svedomia a zaradiť sa do skutočnosti. Toto zdôrazňuje na pozadí platónsky založenej metafyziky ako schopnosti prekonania meravosti a zotrvačnosti, vystúpenie zo seba, spolu so schopnosťou nazerať seba samého ako mieru bytia. Cieľom je dosiahnuť integráciu i spoločenstvo. Nie záujem, ale len pravda môže ľudí spájať a tak priviesť k platnosti slobodu a právo v ich vnútornej jednote.

U Jana Patočku sa možno stretnúť s myslením, ktoré sa usiluje preniknúť do vrstiev dejinnosti. Toto úsilie je motivované osobne, ľudsky a prejavovalo sa vždy v mysliteľskej iniciatíve Jana Patočku ako odvaha myslieť, ale i žiť tak, aby bola zachovaná individuálna ľudskosť.

Byť človekom a súčasne hĺbavým mysliteľom nie je nikdy ľahké. Patočka sa zamýšľa nad súčasnosťou s ohľadom na minulosť, no súčasne vidí aj budúci horizont času, čo sám vo svojom živote preukázal tým, že vstupoval do dejinnej udalosti, chápajúc prítomné ako časový dej v napätí medzi minulým a budúcim. Len na základe tohto možno obdivovať u Patočku spojenie ľudskej citlivej vnímavej duše, ktorá sa v odvážnom „napnutí" do časového horizontu prejaví ako individuálna schopnosť pochopiť seba na pozadí kultúry, ktorá je zakotvená v dejinnom čase v prieniku minulého, prítomného a budúceho. Patočka takúto skutočnosť sám charakterizuje vo svojej knihe *Kacířské eseje o filosofii dějin* „... odvaha je dôležitou cnosťou, ktorá vzniká na hranici súkromného a verejného života. Vystúpenie zo súkromia na verejnosť, starosť o samotný život prestáva platiť. Odvaha oslobodzuje človeka v starosti o život k slobode sveta. Je (odvaha) nevyhnutná, pretože

v politike nie je v stávke život, ale svet“[1]. V takomto duchu J. Patočka uvažoval i žil. Potvrdzujú to okolnosti jeho posledných rokov ako i smrť, preto sa jeho mysliteľské úsilie stáva nielen vkladom do myšlienkovej línie svojej doby, ale i predovšetkým výzvou. Výzvou, že človek, najmä intelektuál, nemôže sa zrieknuť schopnosti myslieť, uvažovať a vnímať, lebo iba tak sa približuje k pravde a toto priblíženie osvetľuje cestu jeho života. Riešenie sa ponúka v poznaní, v poznaní cesty človeka k sebe samému. Tak sa človek akoby vracia do svojej minulosti, ale nie preto, že by sa zriekal prítomného, ale najmä preto, že je schopný očakávať budúce to, s ktorým prichádza otras, narušenie meravej skúsenosti každodenného návyku žiť iba tak, ako treba a nie viac.

Tento moment možno badať v práci, ktorá bola tvorená ako súvis viacerých štúdií a ktorú editori Patočkovej pozostalosti Ivan Chvatík a Pavol Kouba vydali v celkovom súvise a dali jej názov Evropa a doba poevropská. Je len zrejmé, že v týchto štúdiách sa odráža i celkový Patočkov záujem pochopiť krízu myslenia, ktorá podľa jeho názoru sa prejavuje v európskom myšlienkovom priestore a to nepretržito od 19. storočia. Štúdiá, ktoré Patočka absolvoval vo Francúzsku (Sorbonna) a v Nemecku (Freiburg), len upevnili v jeho vnímavom intelekte pozíciu preniknúť nielen dobu, ale i samotnú schopnosť tohto náhľadu, pričom bol inšpirovaný predovšetkým Edmundom Husserlom, ktorého dielu venoval sústavnú pozornosť a dokonca ako jeden z príslušníkov mladej generácie filozofov, založil v Prahe filozofický krúžok (Cercle philosophique) a kde sa pokúsil nielen presadzovať myšlienky fenomenológie v domácom prostredí, ale zároveň zahájil aj editorskú činnosť. Toto jeho úsilie je vyjadrené v myšlienke, ktorú zdôrazňoval: „Nejde o nič menej a tiež nie je nič tak naliehavé, ako priviesť nie však ľud, ale českú inteligenciu k pokore, k skromnosti, pokúsiť sa jej pripomenúť, že existuje fakt svedomia.“ ([2], 33).

Človek je u J. Patočku zavŕšením, vyvrcholením viditeľného sveta, má význam nielen statický, ako danosť svojho druhu spomedzi iných súcien, ale, a to predovšetkým, je dynamickou skutočnosťou – patrí k živým bytostiam. To, že patrí k živým bytostiam, znamená podľa J. Patočku, že človek má hlboký vnútorný rozmer – je osoba. Človek ako osoba je vyvrcholením vnútrosvetského pohybu orientovaného k sebe samému – k vlastnému určeniu. **Človekom a cez človeka prichádza svet k sebe** (zvýraznil autor state). Človekom sa svet vymaňuje z determinizmu prírody, slobodne sa rozhoduje a určuje sa v svojich činoch. Sloboda je dôsledkom rozumnosti, „... ktorá súvisí s povznesením sa človeka nad jednotlivé“ ([3], 43). Toto stanovisko umožňuje pozerať sa na človeka z perspektívy, ktorá presahuje každodennosť a samozrejmú danosť jestvujúcich vecí, preto sa môže strácať jednotli-

[1] Citované podľa [1], edičná poznámka, s. 197 (preložil autor state).

vosť ako neopakovateľnosť. Podľa Patočku s touto charakteristikou je spojené v gréckom myslení označenie motívu – učenia o duši, ktorej bolo v čase svojho vzniku jednou z rozličných verzií názorov na nesmrteľnosť v ranom gréckom myslení. Je to zameranie myslenia na úsilie človeka priviesť dušu k dobru alebo zlu, čo sa už prejavilo výraznejšie u Herakleita, ale i ďalších predsoklatikov.

Podnet, ktorý ovplyvnil Patočkovo mysliteľské úsilie, je, ako sme už spomenuli, Husserlova kritika modernej vedy, ktorá ako hypostazovanie metódy patrí jednoznačne k iniciatíve, ktorá zvýrazňuje myšlienku zodpovedného postoja, ako jadra filozofického života a usilovania o pravdu. Príklonom k tejto myšlienkovej iniciatíve Patočka rozšíril svoje stanovisko na genézu európskeho mravného sveta, toho sveta, kde veľké katastrofy nedokázali zničiť duchovné jadro, a tak zostáva náhľad v jednote a všeobecnosti v kontinuite myslenia, ktoré sa prejavilo v jednotlivých dejinných epochách Európy a to napriek tomu, že v dôsledku viacerých dejinných zlomov dochádzalo pomerne často k strate celkového zmyslu jednoty. V tej súvislosti a i práve preto, došlo k odstráneniu obmedzeného a náhodilého. Patočka postihol, že tieto katastrofy prispeli k tendencii rozplývania sa vo všeobecnosti. Stalo sa, že univerzalita bola potlačovaná a na úkor univerzality zvíťazila partikuralita, vďaka čomu boli mobilizované sputnané sily smerujúce k zničeniu inštitúcií a životného potenciálu Európy. Patočka sa usiluje uchopiť tému „nahliadnutia" v platónskom učení o štáte, kde zjavne sa zvýrazňuje tendencia vlády rozumu, vlády duchovného a duchovných ľudí. Duchovná autorita ako pojem i zmysel, je podľa Patočku zvýraznením toho, že sa nemožno zaobísť bez vlády rozumu a poukazuje to na duchovnú autoritu, ako i pojem duchovného, za ktorého zmysel a pochopenie vďačíme práve Platónovi.

Husserlova metóda fenomenologického skúmania je u Patočku východiskom a súčasne i inšpiráciou, ktorá vedie k zmene postoja a predovšetkým k prekonaniu Descartovho predpokladu do sebauzatvorenej substancie, ktorá je v momente reflexie istá sama sebou. Husserl Descartovu skepsu metodicky rozšíril a prehĺbil v tom zmysle, že pochyboval o všetkých predmetoch, ale aj o viere v bytí človeka a tým uvádza do roviny myslenia moment samozrejmosti, ktorá sa zakusuje cez skúsenosť. Keď vyvodíme z nášho postoja i vieru v bytie sveta, ostane iba intenciálno-čisté vedomie a jeho mienka o svete. Všetko, čo takto intendujeme – v názore, skúsenosti, predstave, myslením a hodnotením – nazýva Husserl „fenoménom". V tejto redukcii sa konštituuje celý horizont sveta a zmysel vedomých predmetov. Takéto vedomie je tvorivým prameňom istoty poznávaného vo vzťahu k podstate toho, čo poznávame. Husserl týmto spôsobom podľa Patočku nasmeroval svoje úsilie k obnove európskeho ducha, ktoré je prelomom od radikálnej teórie (duchu Descartovej skepsy) k subjektívnemu chápaniu sveta, vecí a javov. Ide predovšetkým o to, nájsť opäť jednotnú bázu pre filozofiu a vedu.

J. Patočka si berie vo svojom postupe inšpirovanom Husserlom za príklad úvahy anglického historika Geoffrey Barracloughа, ktoré vyjadril v knihe „An Introduction to Contemporary History", London, C. A. Watts 1994. Na základe interpretácie textu a najmä uvažovania tohto historika, poukazuje Patočka na korene situácie, kedy Európa vyčerpala svoj potenciál v snahe získať nadvládu nad svetom (prebudila sily neeurópske), ktoré však európsku vedu i techniku využívajú so svojím zameraním, nie je to prípad poeurópskeho, ale počiatok nového neeurópskeho sveta. Európa je prítomná v tomto svete, ale skôr ako iba kultúra, ktorá sa vedomím svojej krízy dopracúva k pochopeniu budúcnosti – doby neeurópskej. Avšak budúcnosť, zdôrazňuje Patočka, je uložená už v minulosti. Patočka tu chápe, že v realite súčasného európskeho sa prejavuje snaha o novú sociálnu organizáciu, kde sa presadzujú viacmenej dva koncepty, ktoré vzišli zo zložitých premien 19. st. – liberálno-kapitalistický a marxisticko-socialistický. Ten prvý zregeneroval (názory Patočku zo 70. rokov 20. st.!), avšak zlyháva v oblasti vnútornej sociálnej integrácie, ale i pri riešení vonkajších problémov svetovej politiky. Druhý systém (marxistický koncept socializmu), síce naznačil možné alternatívy, avšak pre svoju ťažkopádnosť, nehospodárnosť a potláčanie iniciatívy jednotlivca, sa v prostredí Európy prežil. Európa zlyhala. „Súčasná situácia", píše J. Patočka „vznikla po vonkajšej i vnútornej stránke zo zániku Európy ako vládkyne sveta. Len ako dokáže poeurópske ľudstvo sa vyhnúť chybám Európy, bude mať možnosť riešiť svoje hrozivé problémy" ([1], 21).

Tendencia, ktorú možno badať u časti európskej inteligencie a odtiaľ prenášanej cez svet médií i do oblasti politiky, že „svet sa europeizuje", možno v zmysle Patočkových náhľadov hodnotiť ako prejavy neeurópskeho sveta, ktorý má svoj vlastný život a teda i svoje vlastné prejavy. Tieto prejavy utvárajú zjavne dejiny súčasnosti, avšak pre nás (európanov), to už nie je otázka víťazstva alebo porážky, ale, a to predovšetkým, otázka reflexie. Proti zjavnej snahe rozvinúť silu a prejaviť energiu, stojí pseudohrdinstvo, ktoré má často tragické následky. Základným predpokladom ako čeliť úpadku podľa J. Patočku, je odvaha ako i stále prítomná schopnosť vzdorovať nebezpečiu, ktoré je v podstate nebezpečím pre život. Bez nahliadnutia zodpovedajúceho „prežitej minulosti" a „otvárajúcej sa minulosti", t. j. bez nahliadnutia jednoty a s tým súvisiacej pravej nesebeckosti, prekonaním tendencie k uzatváraniu sa, lebo inak sa nemožno dopracovať k zmene. Naopak, aj keď často iba zdanlivo, ale napriek tomu v podtexte masívne, energické prejavovanie sily, objavujúce sa vždy tam, kde sa majú riešiť veci, ktoré súvisia s celkom, so spoločnosťou, s účasťou na spoločenskom dianí, namiesto toho hmlisté neujasnené postoje, alebo silné slová. Zmätok, ktoré toto vyvoláva vo vedomí ľudí, prispieva k istému druhu odovzdanosti stotožnením sa s každodenným, s opakujúcim. Zdanlivé sa vydáva za skutočné, ľudia strácajú istotu, vzniká istý druh nekoncentrovanosti, nesústredenosti, kedy člo-

vek prestáva dôverovať sebe. Energické, navonok sa prejavujúce ako silné, mohutné správanie sa, opiera sa iba o materiálne danosti, ekonomicko-hospodárske momenty, čo spolu s preceňovaním úlohy modernej techniky v živote človeka, môže a zrejme vyvoláva ideové prúdy, ktoré budú konzervovať daný stav vecí a spôsobia, či spôsobujú upadnutie do meravosti, do stavu zdanlivého pohodlia, kde však sa zakráda strach živený dezorientáciami, polopravdami, čo vedie k vysokej miere opotrebovanosti a v inom zmysle zasa k stavu istej „tupej arogancie".

Preto sa úvahy J. Patočku sústreďujú – koncentrujú okolo mravného nahliadnutia. Počiatky tohto vidí Patočka u Demokrita (Sokrata), Platóna, ako prejav starostlivosti o dušu. Na tejto rovine možno podľa Patočku poznať „vzostup" ale i „pád" duše. Život má podobu dvojznačného, dobro znamená odvahu, vystúpenie proti všeobecnej núdzi, proti zaliezaniu do ulít. Súvisí to s tendenciou obrátenia moci spoločenského celku proti zotrvačnosti. A preto základným predpokladom života je úsilie byť „dobrým", t. j. odvaha, vôľa vzdorovať nebezpečenstvám, odvrátenou tvárou tohto je pseudohrdinstvo, siláctvo a celková prázdnota (zastavenie pohybu). Preto musí „nahliadnutie" plniť požiadavku spojenú s mravným obsahom konania. Je nutné poznať sám seba, oprieť sa o to, čo v rozmere bytia pretrváva. Ide bezpochyby o požiadavku rozhodnutia, to znamená, neviazať sa k stereotypom a na nich založenom egoizme a nepochopení. Bez otvorenosti sa novému – tomu „post", nemožno meniť stav, ktorý žijeme. Veď nepredstavujeme my (európania) ľudstvo, ale iba jeho určitú časť. Dosiaľ bolo „jednotné ľudstvo" ako myšlienka, idea, späté s našou dominanciou, ktorá už nie je reálnym stavom. Ak toto pochopíme, sme schopní predísť mnohým úskaliam, ba dokonca katastrofám. V závere znovu chcem zdôrazniť, že po smrti vydanej prednášky Platón et l'Europe v Paríži 1983, Ján Patočka zdôrazňuje založenie tradície našej schopnosti vynímať a pochopiť ľudské ako „vyššie" a nachádza u Platóna tri základné spôsoby ľudskej existencie, ktoré súvisia s jeho zvýraznením duchovného, ako starostlivosti o dušu, ktorá sa prejavuje v troch rovinách. Prvá rovina – vykročenie z uzavretosti vedomia a zaradenia seba samého do skutočnosti, ďalej rovina eticko-politická, vyjadrením odvahy schopnosti vykročiť z meravosti, z toho, čo zotrváva, tretia rovina – eticko-náboženská, ktorá umožňuje pochopiť nielen duchovnú stránku, ale súčasne i požiadavku prijať slobodu ako stav prekročenia a otvorenia sa bytiu.

LITERATÚRA

[1] Patočka, J.: *Evropa a doba poevropská*. Nakladatelství Lidové Noviny, Praha 1992.

[2] Patočka, J.: *Náš národní program*. Evropský kulturní klub. Praha 1990.

[3] Patočka, J.: *Nejstarší řecká filozofie. Přednášky z antické filozofie*. Vyšehrad, Praha 1996.
[4] Diatka, C.: Patočkov koncept humanizmu ako príspevok k pochopeniu európskej kultúrnej tradície. In: Zborník *„Jan Patočka, Češi a Evropa"*. Brno 1998.

---

doc. PhDr. Cyril Diatka, CSc.
Katedra etiky a katechetiky
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa
Hodžova 1
949 74 Nitra

STATUS TRADÍCIE V SPOLOČNOSTI

ULRICH WOLLNER, Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica

Notre discours est divisé en deux parties. D´abord nous essayons de définir la „tradition". Nous cherchons la différence entre une tradition et une coutume. Nous indiquons la relation entre l´invariabilité et la flexibilité d´une tradition aussi que sa place dans la société contemporaine.

Príspevok som štruktúroval do dvoch častí. V jeho úvode sa pokúsim zadefinovať obsah pojmu tradícia. Následne si položím otázky: možno stotožňovať tradíciu so zvykom? Je tradícia niečo nemenné (raz navždy dané) alebo obsahuje istý druh flexibility? A ak zahŕňa flexibilitu, umožňuje to tradícii fungovanie aj v transformujúcej sa spoločnosti? Záverečná časť príspevku bude zameraná na otázku: za akých podmienok začína naše uvažovanie o tradícii?

Explikácia obsahu pojmu tradícia[1]

V humanitných vedách je obsah pojmu tradícia široko chápaný. Z tohto dôvodu nadobúda rôzne významy, v bežnom jazyku hovoríme napríklad o politickej tradícii, o literárnej tradícii, o národnej tradícii[2] a tak ďalej. V tomto význame pod tradíciou rozumiem: odovzdávanie istého súboru vedomostí či zručností z jednej generácie na generáciu nasledujúcu. Poznanie, ktoré je v tradíciách obsiahnuté, pomáha ľuďom žiť a spolupracovať, poskytuje im návod ako konať. To znamená, že tradície ovplyvňujú ako myslenie, tak aj konanie ľudí. No transfer poznania je prístupný len pre členov danej spoločnosti, tým sa vytvára akési puto spolupatričnosti. Jedinci, ktorí sa chcú identifikovať so spoločnosťou, zosúlaďujú svoje správanie s normami obsiahnutými v tradícii, v opačnom prípade môžu byť spoločenstvom sankcionovaní. Z toho, čo som uviedol, je zrejmé, že tradícia je spätá s trvaním konkrétnej kultúry.

V bežnej jazykovej komunikácii sa často stotožňuje tradícia so zvykom. Je takéto stotožnenie adekvátne? Som presvedčený, že nemožno identifikovať zvyk s tradíciou, a to z toho dôvodu, že zvyk je vlastnosťou individuálneho chovania. Z toho, čo som uviedol vyššie, je zrejmé, že tradície v diferenciácii k zvykom sú vlastnosťami kolektívneho chovania, teda vzťahujú

[1] Termín „tradícia" pochádza z latinského *traditio* (*tradere*) čo možno preložiť ako odovzdať – dať niekomu do ochrany, zverovať.

[2] Chcem zdôrazniť, že v histórii ľudstva zohrala tradícia nezastupiteľnú úlohu. Až do vynájdenia písma sa všetky dôležité informácie zachovávali len ústnou formou. Ako prízvukuje Alain de Benoist, tradícia je teda úzko spätá s pojmovým myslením a syntaktickým jazykom. ([3], 118).

sa na komunity, skupiny či národy. Vyjadrené slovami Alaina de Benoista, tradícia je organicky spojená s kolektívnou jednotou, predstavuje: *„... špecifickú štruktúru, odraz konkrétnej mentálnej schémy, ktorá sa uskutočňovala dlhé storočia v rôznych sociokultúrnych sférach."* ([3], 115). Tradície sú teda všeobecné predstavy, ktoré spoluvytvárajú sociálny systém, podľa ktorého sa správajú jedinci.

Je tradícia niečo fixné alebo obsahuje istý druh flexibility? Tradícia nie je niečo stále, nemenné či večné, nepretrváva nezmenená, no napriek tomu v sebe obsahuje kontinuitu. Táto kontinuita sa viaže na minulosť konkrétneho spoločenstva. Inak povedané, v tradícii minulosť vplýva na prítomnosť cez zdieľané kolektívne presvedčenia. Z toho vyplýva, že tradícia sa vzťahuje na celé spoločenstvo v konkrétnom vymedzenom priestore. Oblasť vplyvu tradícií zasahuje (aj keď si to často neuvedomujeme) konanie i myslenie ľudí. Tradície sú verifikované minulosťou a ak ich obyvateľstvo akceptuje, sú funkčné. Menia sa len v minimálnej podobe, lebo sú výrazom aktívnej snahy po kontinuite. Roger Scruton konštatuje: *„Ak človek koná v duchu tradície, vidí, že to, čo robí teraz, patrí k vzorcu chovania, ktoré presahuje hľadisko jeho súčasného záujmu, púta ho k tomu, čo sa robilo skôr – a čo sa pritom robilo úspešne"* ([10], 54)

Môže byť tradícia funkčná aj v transformujúcej sa spoločnosti? Yvan Blot považuje tradície za nepostrádateľné, pretože: *„Existencia tradícií zjednodušuje život v tom zmysle, že tradície sú prvkom mentálneho zdravia"*. ([4], 113). Ako tomu rozumieť? Blot je presvedčený, že tradície obsahujú ponaučenia, ktoré boli odskúšané v minulosti, teda vytvárajú akési vzorce správania uplatniteľné pri ťažkých rozhodnutiach a pochybnostiach. Vďaka tejto vlastnosti: *„... odbremeňujú nervový systém ... aby sa mohol venovať vyšším, novátorským aktivitám"*. ([4], 113).[3] V spoločnostiach, v ktorých tradície stratili vplyv, sú ľudia nútení k permanentnej voľbe. Tradície už neudávajú smer nášho konania, čím sa na jednej strane zväčšuje ľudská sloboda, no na strane druhej sa zväčšuje aj miera našej zodpovednosti za voľbu. Platí priama úmera – s väčšou slobodou rastie väčšie nebezpečenstvo nezvládnutia tejto slobody. Tradícia je teda akousi náhradou za zvierací inštinkt, plní funkciu ochrancu indivídua.

Zmena pohľadu na tradície?

Položme si otázku, kedy vzniká potreba reflektovať tradície? Domnievame sa, že o funkčnosti a opodstatnenosti tradícii sa začína uvažovať najmä v situácii prebiehajúcich spoločenských, ekonomických či politických zmien. Inak povedané, otázka zmyslu tradície sa dostáva do diskurzu vtedy, keď sa začína prejavovať niečo, čo nie je tradíciou, niečo, čo chce radikálne zmeniť dovtedajší status quo. Tradicionalizmus sa následne etabluje ako reakcia na

[3] Yvan Blot čerpá z myšlienky Edmunda Burka (ktorá je obsiahnutá najmä v diele ([5])), ktorý podobnú funkciu prisudzoval predsudkom. „Burke sa domnieva, že cez predsudok kryštalizuje v mysli jedinca autorita a múdrosť obsiahnutá v tradícii." ([8], 44).

spoločenské zmeny, na krízu ustálených pravidiel, inštitúcií a autorít. Raymond Aron v tejto súvislosti konštatoval: *„... tradičné spoločenstvá nepoznajú tradicionalizmus."* ([2], 98). Z akého dôvodu je tomu tak? V dobe stability a spoločenského pokoja nevzniká potreba zaoberať sa otázkami významu tradícií. Ľudia si ani neuvedomujú ich pôsobenie, jednoducho sa nimi riadia.

Nastala niekedy v európskych dejinách situácia spochybnenia významu tradície? Áno, a udialo sa to v rôznych obdobiach, môžem spomenúť sofistov a ich odmietanie „dejinných mýtov". Ďalšími obdobiami, v ktorých sa tradície neakceptovali, boli renesancia a najmä reformácia. Rozpad dôvery v tradíciu nastal najmä vplyvom protestantizmu. Rio Preisner zdôrazňuje, že subjektívnou interpretáciou Svätého písma protestantizmus odmietol uznávať cirkevnú interpretáciu, a tým aj tradíciu ([9], 276). Novoveká filozofia nadviazala v popieraní tradície na reformačných autorov, a to v tom, že sa formovala v dištinkcii k predchádzajúcej filozofickej tradícii. Novovekí filozofi chceli založiť novú (antitradičnú) kritickú a racionálnu filozofiu. Toto snaženie sa prejavilo v dvoch verziách: racionalistickej[4] a empirickej[5]. Spoločným znakom oboch prúdov novovekej filozofie je, že o všetkom s konečnou platnosťou rozhoduje poznávajúci subjekt, ktorý abstrahuje od predchádzajúcej myšlienkovej tradície. No v najextrémnejšej podobe sa kritika tradícií prejavila vo vystúpení francúzskych osvietencov (najmä Didera a d'Holbacha). Tí tradíciu považovali za neprijateľný dogmatický konštrukt, ktorý udržuje ľudí v permanentnej nevedomosti[6].

Aká je situácia v súčasnosti? Je prístup k tradíciám oproti 18. storočiu iný? Domnievam sa, že v súčasnosti je situácia podobná obdobiu „veku rozumu". To znamená, že na tradície sa aj dnes väčšinou nazerá ako na niečo nepotrebné, archaické, obmedzujúce ľudskú slobodu. Jednoducho povedané, spochybňuje sa ich status v modernom svete. Práve toto spochybňovanie narušuje úspešné pôsobenie tradícií, a to z toho dôvodu, že: *„... tradícia je silná a účinná, kým nie je pociťovaná ako tradícia, a naopak, začína upadať od momentu, keď začne byť nevyhnutné ju obhajovať."* ([3], 116). Z uvedeného implikuje: tradície pôsobia najefektívnejšie dovtedy, kým sa nepýtame na dôvod ich existencie alebo presnejšie, kým sa ich nesnažíme racionalizovať. A to z toho dôvodu, že racionalizovaním strácajú spontánnosť, ktorá je produktom viery v ich funkčnosť.

---

[4] Bola zviazaná s Descartovým axiómou „prvých zásad", od ktorých je nutné začínať uvažovať. Aplikovanie tejto metódy degradovalo bytie súcna v predstavu poznávajúceho subjektu. Bližšie pozri: ([6], 20–21).

[5] Táto verzia filozofického antitradicionalizmu (reprezentovaná najmä Francisom Baconom a Johnom Lockom) je spätá s inou axiómou: „holých faktov", z ktorých človek konštruuje vlastnú (subjektívnu) predstavu sveta, pričom odmieta akúkoľvek myšlienkovú tradíciu.

[6] Prvú kritiku tohto poňatia sformuloval zakladateľ konzervativizmu Edmund Burke najmä v diele ([5]).

Snaží sa niekto v súčasnej dobe obhajovať význam tradícií alebo sa všetci unisono zhodujú, že sú neužitočné? O ochranu tradícií sa usiluje konzervatívna[7] filozofia, a to najmä preto, že oproti revolučným premenám sú zárukou kontinuity, a tým prispievajú k udržiavaniu spoločenskej stability[8]. Francúzsky konzervatívec Yvan Blot varuje: *„... brutálne narušenia tradícií môžu vyvolať sociálnu nestabilitu, nepriaznivú pre ekonomický pokrok"* ([4], 142–143). Podobne Roger Scruton apeluje na to, aby sa tradície vzniknuté prirodzeným vývojom nenarušovali, ale aby sa zachovávali. Ak by moderný svet naďalej tradície považoval za nepotrebné, navrhuje vytvorenie nových, moderných tradícií ([10], 53). To znamená, že riešenie krízového postavenia tradície v súčasnom svete nachádza v hľadaní rovnováhy medzi tradíciou a inováciou.

LITERATÚRA

[1] ARENDTOVÁ, H.: *Mezi minulostí a budoucností.* CDK, Brno 2002.
[2] ARON, R.: *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*. Calmann-Lévy, Paris 1957.
[3] BENOIST, A. (de): *Les idées à l´endroit.* Libres-Hallier, Paris 1979.
[4] BLOT, Y.: *Les racines de la liberté.* Albin Michel, Paris 1985.
[5] BURKE, E.: *Úvahy o revoluci ve Francii.* CDK, Brno 1997.
[6] HAYEK, F. A. (von): *Právo, zákonodárství a svoboda.* Academia, Praha 1994.
[7] HAYEK, F. A. (von): *The Constitution of Liberty.* University of Chicago Press, Chicago 1960.
[8] NISBET, R.: *Konzervatismus: sen a realita.* Občanský institut, Praha 1993.
[9] PREISNER, R.: *O živote a smrti konzervatismu.* Votobia, Olomouc 1999.
[10] SCRUTON, R.: *Smysl konzervatismu.* Torst, Praha 1993.

Mgr. Ulrich WOLLNER
Katedra filozofických vied FHV UMB
Tajovského 40
975 49 Banská Bystrica
wollner@fhv.umb.sk

[7] Okrem konzervatívnych autorov sa o význame tradícií pozitívne vyjadrili najmä: Friedrich August von Hayek predovšetkým v dielach ([6], 146–147; [7], 25–29) a Hannah Arendtová ([1], 89).

[8] Kríza tradície ovplyvnila aj zmenené chápanie ľudskej identity. V tradičných spoločnostiach a tak isto v predindustriálnej epoche sa individuálny pocit „ja" spájal so spoločenským telesom, kde mal človek pevne určené miesto, to znamená, že jeho sociálna pozícia bola určená a stabilná (diametrálne odlišná je situácia jedinca v modernej spoločnosti).

HODNOTY VO SVETLE SÚČASNÉHO SVETA

JARMILA CHOVANCOVÁ, Právnická fakulta UK Bratislava

The aim of article is the analyze connection of law and morality as two ways of normativity, especially
L. L. Fuller and H. L. A. Hart

Ak sa pozrieme na život a svet okolo nás, často si povzdychneme: „kde sú a kam sa podeli hodnoty ako poctivosť, čestnosť, priateľstvo, morálka, atď.

Predstavujú nespochybniteľné hodnoty, ktoré vnášali do medziľudských vzťahov ľudské teplo, istotu, pocit krásy zo života.

Ak sa pozrieme na súčasný svet plný nenávisti, konfliktov, vojen a závisti, zachváti nás hrôza, ale zároveň i túžba niečo s tým urobiť. Ale čo?

Určité východisko vidím v prístupe k riešeniu problémov, že ak niečo chceme zmeniť, mali by sme s tým začať u seba samých. Všetky problémy majú svoje riešenie a sú na to, aby sa riešili.

Vo svojom príspevku sa zameriavam najmä na morálku a právo, ktoré majú čo najviac robiť s uvedenými hodnotami, nachádzajúcimi sa v kríze.

Východiskovou bázou sa mi stáva Fullerova práca „Morálka práva".

Z dejín právnej filozofie vieme, že vzťah morálky a práva býva často opísaný ako prienik dvoch normatívnych systémov.

Niektorí autori sa domnievajú, že takto chápaný popis je dôsledkom výroku G. Jellineka, ktorý tvrdil, že právo je minimom morálky. Na margo uvedeného tvrdenia, je potrebné konštatovať, že to neznamená, že všetko, čo je morálne, musí byť posudzované právom.

Právo a morálka sú síce rôzne typy normativity, ale líšia sa spôsobom záväznosti. Morálna záväznosť nie je vynutiteľná, jej plnenie závisí od morálneho uvedomenia človeka. Záväznosť právnych noriem je však už dôsledkom vynutiteľnosti konkrétneho konania pod hrozbou sankcie.

Právne a morálne normy sa líšia nielen spôsobom fungovania a regulácie, ale aj spôsobom uplatnenia.

Veľkú diskusiu vyvolala práca L. L. Fullera „Morálka práva". Uvedený americký právny filozof venuje pozornosť predovšetkým dôvodom, prečo sú právne normy akceptovateľné. Zdôrazňuje, že právny systém musí plniť základné morálne požiadavky legality.

Uvádza niekoľko princípov, prečo by malo byť právne pravidlo akceptované. Tu sú jeho požiadavky:

1. právne predpisy musia byť formou všeobecných pravidiel,
2. právne pravidlá musia byť otvorené a komunikatívne,

3. zákony nemajú byť retroaktívne,
4. zákony musia byť formulované jasne a zrozumiteľne,
5. zákony nesmú byť vnútorne protirečivé,
6. zákony musia byť primerane stabilné, nemali by sa často meniť
7. zákony nesmú požadovať nič nemožného a musia byť konečné,
8. zákony musia byť interpretované v súlade so svojou formuláciou ([1], 32).

Uvedené požiadavky nazýva L. L. Fuller vnútorná moralita práva. Zdôrazňuje pritom, že úplné zlyhanie v jednom z uvedených bodov má za následok zlyhanie právneho systému ([1], 46).

L. L. Fuller sa vo svojej práci venuje najmä vzájomnému vzťahu medzi právom a morálkou. Jeho názory na daný problém sa vyvíjali niekoľko rokov, a je preto samozrejmé, že prešli určitou systematickou evolúciou.

Voči Fullerovmu prístupu sa objavili i niektoré kritické pripomienky, napr. R. S. Summera. Summer sa domnieva, že každá kritika vyvoláva určitý hazard v interpretácii. V súvislosti s Fullerom zastáva názor, že autorovi ani tak nejde o objasnenie morálky, ako skôr o snahu objasniť vzťah medzi morálkou a právom a užitočnosť ich rozlíšenia ([4], 101).

Vyčíta Fullerovi, že v rámci analýzy vzťahu práva a morálky, nie vždy je jasné, či píše o morálke aká je, alebo aká má byť. Pýta sa, či môže byť morálka dostatočne vysvetlená zdôraznením rozdielu medzi „morálkou povinnosti“ a „ašpirujúcou morálkou“? V konečnom dôsledku R. S. Summer vyčíta Fullerovi, že jasne nehovorí, či ide o objasnenie morálky ako takej, alebo tej, čo by mala byť, a vidí opodstatnenosť nastolenia otázky „aký pohľad na život je správny?“

Upozorňuje i na otázky, ktoré vyplývajú z jeho „Morálky práva“: Sú morálne povinnosti viac „prima facie“ ako právne povinnosti?

Sú komponenty morálky odlišné od komponentov právnych systémov?

Môžeme hovoriť o morálke ako o systéme?

Aké sú rozdiely medzi spôsobmi, v ktorých morálka a právo sú aplikované v praxi?

Hovoríme o „verejnej a súkromnej morálke“, ale nie o verejnom a súkromnom právnom systéme“. Prečo? Môžeme hovoriť o niekoľkých morálkach v jednej spoločnosti, ale nie o niekoľkých právnych systémoch v tej istej spoločnosti. Prečo? A tak by sme si v rámci protikladnosti práva a morálky mohli klásť otázky ďalej.

Sú právo a morálka vzájomne závislé?

Fullerova teória práva je prirodzenoprávnou teóriou, v ktorej sa autor nesústreďuje na podstatné ciele právnych pravidiel, ale na spôsob, v ktorom systém pravidiel vedie k výchove človeka na princípoch prirodzeného práva.

Nejde o tradičnú prirodzenoprávnu teóriu, pre ktorú je typická pozornosť zameriavajúca sa na ideály.

Ide o „prirodzené“ v zmysle chápania človeka a základných elementov ľudskej výchovy, ktoré musíme poznať, ak človek má byť kontrolovaný cez všeobecné pravidlá.

H. L. A. Hart ako predstaviteľ právneho pozitivizmu sformuloval teóriu o minimálnom prirodzenoprávnom obsahu práva.

H. L. A. Hart sa domnieva, že bez takého obsahu by zákony a morálka nemohli napomáhať minimálnemu účelu prežitia ([2], 180–189).

Podľa prof. Holländera, dôvody minimálneho spoločného obsahu morálky a práva vidí Hart v ľudskej zraniteľnosti, ktorá sa v zákonoch o morálke odráža formou zákazu. Hart na jednej strane odmieta testovať platnosť právnych noriem mravnými hľadiskami, ale na druhej strane si uvedomuje problém „nemorálneho práva“ a posúva jeho riešenie do oblasti občianskej neposlušnosti ([3], 66–67).

H. L. A. Hart uvádza päť platných elementárnych dôvodov fungovania práva a morálky ako normatívnych systémov. Konkrétne:

– spoločenským vzťahom sú vlastné konflikty, ktoré musia byť riešené sankčnou silou právnych noriem a zákona;
– v spoločnosti ide o dosahovanie rovnosti, čo vedie k potrebe právneho systému, ktorý by disponoval pravidlami, zákonmi vyrovnávajúcimi nerovnosti;
– spoločenské vzťahy charakterizuje solidarita. Uvedený fakt sa premieta do nutnosti právnej regulácie vo forme trestno-právnych noriem a zákonov ako brzdy možného násilia;
– spoločenským vzťahom je vlastná výmena statkov a služieb, a preto je nutné, aby existovali zákonne záväzné pravidlá a predpisy, ktoré by viedli k spravodlivej výmene;
– spoločenské vzťahy tvoria jedinci s rôznou schopnosťou porozumenia, čo vedie k potrebe existencie mechanizmu donútenia k dobrovoľnej kooperácii (zmluva a podobne).

Máme možnosť vidieť, že uvedené prípady vzťahu morálky a práva, dokumentujú dva momenty. Jeden, ktorý ukazuje prirodzené hranice regulatívnej sily morálnej povinnosti, ktorých prekročenie si vyžaduje pôsobenie práva, a druhý ukazuje podmienky, prečo sa právu dobrovoľne podriaďujeme.

Hart vo svojej štúdii „Law in the Perspective of Philosophy: 1776 – 1976“, ohlásil zmenu v právnej filozofii. Upozornil, že anglosaská právna teória dospela ku svojmu koncu, pre ktorú bol charakteristický utilitarizmus a striktné oddelenie práva od morálky.

Novú epochu videl v teórii J. Rawlsa, R. Nozicka, namierenej proti utilitarizmu.

Môžeme práve toto „pohartovské obdobie“ vývoja eurokontinentálneho a anglosaského právneho myslenia charakterizovať ako návrat k iusnaturalizmu?

V odpovedi na uvedenú otázku sa napríklad prof. Holländer ([3], 69) odvoláva na R. Dworkina, ktorého argument považuje za štrukturálny. Podľa Dworkinovho argumentu právnymi princípmi sú aj tie princípy, ktoré nemajú dostatočnú inštitucionálnu podporu (nie sú zakotvené v ústave, v zákonoch), ale pretože sú súčasťou politickej alebo spoločenskej morálky, platia v dôsledku svojho obsahu.

Podľa M. Walzera, predstaviteľa komunitarizmu, sa morálna filozofia zvyčajne chápe ako dvojité úsilie zamerané jednak na vyrovnanie základu pre minimalizmus, a jednak na postavenie expanzívnej štruktúry na tomto základe.

Podľa Walzera ([5], 23) cieľom je jednotný a takmer úplný názor na to, čo by sme mali robiť, a ako by sme mali žiť. Ide o názor, ktorý môžeme použiť ako meradlo pri kritike okolností, väčšmi podmienených konštrukcií v konkrétnych spoločnostiach a kultúrach.

Západná filozofia sa prevažne sústredila na hľadanie singularity a navyše sa inšpirovala všeobecnou zhodou dotýkajúcou sa minimalistických hodnôt ako „pravda“ a „spravodlivosť“.

Ak sa dokážeme zhodnúť na tomto, pýta sa Walzer, prečo by sme nemali hľadať oveľa širšiu, i keď nie jednoduchú zhodu?

LITERATÚRA

[1] FULLER, L. L.: *Morality of Law*. London 1964.
[2] HART, H. L. A.: *The Concept of Law*. Oxford 1961.
[3] HOLLÄNDER, P.: *Nástin právní filosofie*. Všehrd 2000.
[4] SUMMER, R. S.: More Essays in Legal Philosophy. Oxford 1971.
[5] WALZER, M.: *Hrubý a tenký. O tolerancii*. Bratislava 2002.

doc. PhDr. Jarmila Chovancová, CSc.
Právnická fakulta UK
Bratislava

ANALÝZA MOTÍVOV A ZÁUJMOV ČLOVEKA A ICH VZŤAH K HODNOTOVEJ ORIENTÁCII

ALFRÉD PRÍGL – RADOSLAVA TURSKÁ, Žilinská univerzita, Žilina

Biologická forma existencie hmoty vo vzťahu k sebe samej, ako aj vo vzťahu k jej jednotlivým produktom – t. j. živým organizmom, tvorí systém. Základnou vlastnosťou každého systému je interakčnosť, teda schopnosť a nutnosť výmeny informácií (tak exogénnych ako aj endogénnych). Z filozofického hľadiska je informácia vlastnosť, ktorá prináleží vyššiemu stupňu organizácie hmoty a je viazaná na látkový energetický nosič.

Tento látkový alebo energetický nosič je v našom poňatí vo vzťahu k ľudským potrebám – motív.

Motív je prostriedkom cieľovej tendencie, ale nie je samotným cieľom. Je to fenomén, ktorý vyvoláva „nesie" konanie, dynamizuje, aktivuje a smeruje činnosť. Je teda zodpovedný za príslušný úsek životnej praxe, rozvíja jej jednotlivé udalosti v určitom diachrónnom slede, pričom úkony, z ktorých sa skladajú, majú svoju synchrónnu členitosť a súvislosť. Ide o zmyslovo kontrolovateľné, kriticky zhodnotené faktory, ktoré však svojim psychicko-duchovným, citovým, snahovým a poznávacím obsahom predstavujú vzťahy indivídua, jeho duchovného „ja" k sebe samému, k iným a k prírode a spoločnosti ako celku.

Motív ako prostriedok nemá však len úlohu vyvolávať konanie, dynamizovať a aktivovať činnosť, ale plní aj funkciu regulátora. Vo vyšších, resp. sociálnych potrebách je jeho funkcia regulátora činnosti priamo napojená a spätá s kategóriou hodnota.

Motív, resp. jeho deriváty vo vzťahu k hodnote, teda v ich priamom prepojení majú funkciu selektora činnosti. Je to dané tým, že v hlbšie štruktúrovanej činnosti je motivácia vždy protirečivá – disparátna. Z toho vyplýva, že proces motivácie je zložitý a má viacdimenzionálny charakter. Dalo by sa povedať, že motivácia je subjektívnym výrazom dialektického pôsobenia exogénnych a endogénnych vznikajúcich nutností konania. V motívoch treba vidieť psychický jav, ktorý je determinovaný súhrnom spoločenských podmienok a ktorý sa stáva hybnou silou a bezprostrednou príčinou konania a činnosti subjektu. Z tohto aspektu na vzniku motívu spolupôsobia tri základné faktory: aktuálne potreby, spoločenské a životné podmienky a hodnotová orientácia subjektu. Toto vzájomné a neoddeliteľné spolupôsobenie je objektívne nutné, lebo každý z týchto troch faktorov je determinovaný cez spôsob života spoločnosti. Každý však má svoje korene mimo subjektu, no každý vzniká v subjekte, alebo je subjektívne reflektovaný v procese, ktorý

prebieha v závislosti od determinácie cez spoločenské podmienky. Tieto tri faktory sú zložkou spôsobu života spoločnosti a vznikajú z nej. V svojich javových formách je motív sociálno-štrukturálne diferencovaný. Kvalita, obsah a sila motívov, ktoré vznikajú v situáciách rozhodovania subjektu sú rozdielne vzhľadom na príslušnosť subjektu k rôznym sociálnym skupinám spoločnosti a jeho hodnotovú orientáciu. Tento sociálno-štrukturálny aspekt motivácie by sme mohli nazvať aj ako „sociálne zvláštnosti človeka". Myslíme tým predovšetkým na pozíciu ľudí v sociálnej štruktúre spoločnosti, na spoločensky významné vlastnosti skupín ku ktorým prináležia, na ich príslušnosť k určitej skupine a koniec koncov aj na ich individuálne osobitosti. Motívy sú spolu s potrebami vždy konkrétne. Treba ich vidieť predovšetkým v kontexte s materiálno-duchovným životom spoločnosti, jej sociálno-štruktúrovanou diferencovanosťou a na konkrétnych podmienkach situácie rozhodovania subjektu. Ak skúmame, ktorý z týchto faktorov je primárnejší, dospejeme k záveru, že sú to spoločenské a životné podmienky subjektu.

Existujú ako minulé (pri determinovaní jeho vnútornej pozície) prítomné a anticipované za spolupôsobenia hodnotovej orientácie. Ak používame výraz spoločenské a životné podmienky, tak máme na mysli materiálno-duchovný život spoločnosti z ktorého bezprostredne a priamo vyplývajú. Ak by sme chceli význam spoločenských a životných podmienok v tomto procese vyjadriť obrazne, tak potom ich prirovnajme k zdroju svetla a vlastnosti človeka k šošovke, v ktorej sa lámu lúče vychádzajúce z tohto zdroja.

Podľa formy sú motívy: úsilia, želania, obavy, projekcie, sklony, nechute a pod. Ich obsah je však úzko viazaný na potreby ktorými sú determinované. Z metodologického hľadiska však nie je nevyhnutné mechanicky analyzovať a formulovať ich obsah. Zhruba by sme ich však mohli charakterizovať ako motívy podmienené na jednej strane biologicko-sociálne a na druhej strane materiálno-duchovne. Nevyhnutné však je, vždy chápať motívy ako výraz bezprostredných potrieb subjektu a jeho snahy o ich aktualizáciu. Argumentujeme nasledovne: V dialektickom vzťahu človeka ako subjektu a sveta ako objektu, v procese jeho individuálneho a sociálneho bytia, pravidelne vznikajú požiadavky jeho aktuálnych potrieb vyplývajúcich z tohto vzťahu. Aktualizované potreby sa napĺňajú a saturujú sa v ňom. Saturované potreby vyvolávajú nové požiadavky, resp. nové orientovanie, alebo prídavnú aktivitu, ktorá vedie k splneniu požiadaviek. Vzniká však celý rad potrieb, ktorých uspokojenie sa nezhoduje s požiadavkami. Čím je rozvinutejšia osobnosť, tým je bohatšia aj štruktúra potrieb, tým väčší je aj počet motívov a bohatší aj ich obsah. Každé spoločensky významné konanie je komplexne motivované. Je nepravdepodobné, že k takémuto konaniu vedie iba jeden, resp. málo motívov. Môžeme povedať, že v každom procese vzniku motívu musíme počítať s motívmi, ktoré mu predchádzali a podmienili jeho vznik a tak isto s rozmanitosťou motívov, ktoré sú si protirečivé, to znamená aj

odmietnuté aj aktualizované. Z tohto hľadiska nemožno na proces vzniku motívov pozerať ako vždy plne si subjektom uvedomený, kontrolovaný a intelektuálne riadený postup. Motívy o ktorých človek uvažuje nie sú vždy komplexom celej rozmanitosti, pestrosti a bohatstva motívov, ktoré sú v jeho vedomí. Isté motívy môžu prejsť do úzadia voči preferovanejším, silnejším, naliehavejším vzhľadom na danú situáciu. Môžeme rezultovať, že motív je fenomén vedomia a psychickej aktivity, ktorý pôsobí pomocou jeho energetizujúcej a orientujúcej funkcie bezprostredne ako dynamizátor konania. Dáva aktivite potenciálnu intenzitu a postuluje smer. Ako zložka individuálneho vedomia je motív špecifická forma prejavu spoločenského vedomia. Vzniká na základe aktuálnych potrieb subjektu a cez prizmu hodnotovej orientácie smeruje k dosiahnutiu cieľa. Hodnotová orientácia v danom prípade nie je len „sitom" ktoré zachytáva motívy, ktoré sú s ňou nezlučiteľné, ale plní aj funkciu prídavnej aktivity jednotlivých vyselektovaných motívov. Motív sa tak stáva sprostredkujúcim činiteľom v objektívnom konzuálnom súvise konania, v ktorom potreby tvoria vzťah k životným a spoločenským podmienkam k hodnotovej štruktúre a orientácii subjektu, pričom jeho schopnosti, vlohy a záujmy ovplyvňujú priebeh procesu a tvoria tak jeho výsledok.

Nie jeden, ale skladba viacerých motívov dáva ľudskému konaniu činnostnú dimenziu. Z predchádzajúceho vyplynulo, že konanie smerujúce k uspokojeniu potrieb sa zakladá na skupine motívov. Toto zoskupenie a združenie motívov nazývame motiváciou. Pod pojmom motivácia nerozumieme proces motivovania, ale stav motivovanosti (pripravenosti k činu). Takto kvantitatívny aspekt (súhrn rôznych motívov) prechádza v kvalitatívny aspekt – k stavu pripravenosti a aktualizácie činu.

Problém je však omnoho zložitejší ako naznačuje predchádzajúce konštatovanie. Súbor resp. súhrn motívov je málokedy jednoznačne cieľovo jednotne orientovaný resp. obsah jednotlivých motívov má často protirečivý až antagonistický charakter. Čo však spôsobuje, že napriek mnohoznačnému a protirečivému procesu motivácie je činnosť cieľovo jednotne orientovaná? Písali sme už, že motív vo vzťahu k hodnote má zároveň funkciu selektora. Výsledok tejto selekcie, je podľa nášho názoru záujem. Záujem je výberovo uprednostnený motív, ktorý vyjadruje akt vnútorného presvedčenia – stotožnenia sa s jeho objektom. Vo vzťahu k hodnotám vyberá z hodnôt tú najadekvátnejšiu danému stavu subjektu, ktorá plne korešponduje s jeho hodnotovou štruktúrou, alebo s objektívne danou reálnou situáciou.

Záujem, aj keď ho definujeme len ako špecifický druh motivácie, má za rozdiel od bazálneho motívu tieto základné postuláty:

– zameranosť (cieľovosť),
– presvedčenosť (stotožnenie sa s objektom záujmu),
– uvedomenosť (jeho objektívneho stavu a zároveň prostriedkov na jeho realizáciu),

– diferencovanosť a hierarchickosť (schopnosť podriadiť centrálnemu záujmu vedľajšie resp. parciálne záujmy).

Záujem je teda trvalejšia, uvedomelejšia a spravidla cieľavedomá snaha subjektu smerujúca k reprodukcii a k naplneniu neuspokojených potrieb. V záujmoch sa potreba premieta do výberového uprednostňovania určitých hodnôt, ktoré subjekt vďaka akceptovaniu celkom určitej, historicky vzniknutej normy považuje za súčasť existenčného optima.

Na rozdiel od psychologických koncepcií záujmu, ktoré charakterizujú záujem len ako subjektívny fenomén vedomia, filozofia chápe záujem ako subjekt – objektovú entitu. Rozdiel medzi psychologickým a filozofickým chápaním záujmu je v nasledovnom: Záujem je objektívny. Je základným komponentom štruktúry ľudskej činnosti, ktorý slúži ako zdroj aktivity, aby mobilizoval a dynamizoval ľudí k činnosti v prípade vzniku protirečení s objektom. Je však nedostačujúce povedať, že záujem je objektívny. Záujem, ktorý sa prejavuje v konkrétnej činnosti, transformuje objektívne na subjektívne. Je to teda subjekt – objektový komponent štruktúry činnosti, cez ktorý sa subjekt podriaďuje existencii a rozvoju sociálnych a ekonomických systémov, ktorých zákony sa premietajú do smeru jeho činnosti, čím získavajú konkrétne formy svojho prejavu. Objektívnosť záujmu vidíme aj v tom, že má objektívny obsah a smer a je determinovaný materiálnou úrovňou rozvoja spoločnosti a spoločenskými vzťahmi. Subjektívnosť záujmu je v tom, že záujmy si volí subjekt sám, determinovaný prostriedkami na ich realizáciu, svojimi potrebami kultúrnou, spoločenskou a hodnotovou orientáciou.

Rozdiel medzi potrebou a záujmom je v tom, že potrebu si subjekt reálne nemusí uvedomovať, avšak záujem má vždy vedomý objektívny obsah. Dá sa konštatovať, že záujmy vznikli na relatívne vyššom vývojovom stupni človeka ako potreby. Vo vzťahu potreba – záujem konštatujeme, že záujem môže vzniknúť ako výberovo uprednostnená potreba s vyššou účasťou subjektu a s vyššou mierou jeho aktivácie. Potreba však rodí záujem vtedy, ak na ceste jej uspokojenia vznikajú prekážky, alebo je sýtenie potreby dlhší či kratší čas ohrozené. Záujem potom plne aktivizuje celé dianie subjektu, ktoré prechádza v realizáciu činnosti.

Ak sme v predchádzajúcom hodnotili vzťah motív – záujem, tak potom na základe uvedeného konštatujeme, že pojem motív vo vzťahu k záujmu nadobúda vo filozofii iný význam ako v psychológii. Kým v psychológii je záujem charakterizovaný ako rezultát motivačného protirečenia a objektívny fenomén (zameranosť) a motívy subjektívne, z filozofického hľadiska v spoločenskej interakcii sa záujem indivídua môže stať subjektívny – teda motívom, voči objektívnemu, t. j. spoločnému resp. spoločenskému záujmu. Argumentujeme nasledovne: záujem vyjadruje predovšetkým úsilie subjektu na dosiahnutie vymedzeného resp. vytýčeného cieľa, v činnostiach smerujúcich k tomuto aktu. Táto činnosť však musí byť motivovaná. Človek môže

konať pod vplyvom samotného materiálneho záujmu nečestne, ale motívy svojho konania si môže uvedomovať resp. vysvetľovať ako ušľachtilé a vzácne, aby ospravedlnil svoje konanie pred inými, spoločenskými normami, alebo pred sebou samým. Preto na základe samotných motívov nemožno posudzovať ani činnosť, ani reálne záujmy ľudí. V motivačnej sfére sa môže záujem odrážať v deformovanom, prekrútenom zmysle v iluzórnej podobe. Ľudia si veľakrát neuvedomujú reálne povzbudzujúce sily, ktoré ich nútia konať tak a nie inak, klamú sa rôznymi mystifikáciami a ilúziami o príčinách svojich činov.

Z uvedeného vyplýva, že realizácia záujmov nezávisí len od vôľových vlastností subjektu a jeho schopností, ale predovšetkým od neho samého nezávislých okolností. Vzájomný vzťah spoločenského bytia, potrieb a záujmov je jedným zo základných mechanizmov spoločenského pohybu.

Filozofi a sociológovia, ktorí sa zaoberajú problematikou záujmov sú jednotní, hodnotiac ich podmienenosť výrobno-ekonomickými vzťahmi v užšom zmysle a spoločenskými vzťahmi v širšom zmysle. O podstate záujmov boli vyslovené viaceré teórie, ktoré by sme si mohli rozdeliť zhruba do troch základných prístupov:

Redukcionisticko-sociologizujúce poňatie záujmu zovšeobecňuje psychologickú aplikáciu záujmu. V tomto prístupe podstatu sociálneho záujmu tvorí ľuďmi uvedomený spoločenský obsah rozdielnych záujmov t. j. v konečnom dôsledku oblasť spoločenského vedomia. Táto koncepcia ignoruje individuálnu aktivitu a špecifičnosť potrieb každého človeka a jeho cieľazameranosť, jedinečnosť a neopakovateľnosť. Mechanicky redukuje sociálne na individuálne, bez hodnotenia dialektiky tohto vzťahu a jeho interakčnosti.

Záujem sa rozoberá ako jednota objektívneho a subjektívneho: Objektívneho stavu subjektu a ideálnych dynamizujúcich, aktivizujúcich subjektívnych síl, t. j. želaní, úsilia, motívov činnosti. Do týchto koncepcií patria aj názory podľa ktorých záujem predstavuje uvedomelú potrebu.

Záujem sa vzťahuje k objektívnej stránke spoločenského života, vysvetľuje sa ako objektívny jav, resp. odraz sociálnej skutočnosti, transformovaný do intraindividuálnej stránky ľudskej psychiky, na základe ktorého prebieha subjekt-objektová interakcia, v schéme subjekt-objekt-psychika. Teda záujem sa rodí, nie jeho uvedomením si subjektom, ale na základe uvedomenia si jeho objektívneho obsahu.

Záujem, spojený s indivíduom, sociálnou skupinou a pod. tvorí moment objektívnej stránky spoločenského života, ktorého správne, či nesprávne pochopenie tvorí zo subjektívnej stránky želania, motívy, podnety, slovom stimuly cieľavedomej praktickej činnosti. Nie samotný záujem, ale jeho predmetná realizácia obsahuje v sebe moment jednoty objektívneho a subjektívneho. Teda záujem sa prejavuje vo vedomí v podobe stimulu, tento stimul prechádza v činnosť, činnosť mení resp. upevňuje spoločenské vzťahy, na-

vonok reprodukujúc záujem. Toto je dialektika subjektívneho a objektívneho v realizácii záujmu. Na základe záujmov, spoločenské zákony ako trvalé spojenia medzi individuálnym a sociálnym, vymedzujú všeobecný smer, obsah a formu záujmov na adekvátnej úrovni činnosti ľudí. Keď sa záujem premení na subjektívnu stránku sociálneho procesu, transformuje spoločenské zákony na stimuly, upravujúce tendencie sociálneho správania ľudí do nevyhnutnosti sociálnych noriem ohraničených resp. aproximovaných a kodifikovaných týmito požiadavkami záujem – cieľavedomá činnosť – záujem, takto asi vyzerá podľa nášho vymedzenia, schéma pohybu a rozvíjania sa sociálnych súvislostí a procesov.

K PROBLÉMU OBJEKTIVIZMU A RELATIVIZMU VO FILOZOFII DEJÍN

TOMÁŠ VALENT, Právnická fakulta UK, Bratislava

The paper is focused on historical cognition and sense of the philosophy of history for historical research. Author points to intertwinning between sociology, philosophy of history and historiography. Nomologism and historism are explained as two basic attitudes within the historical research, in the process of evaluation of historical facts and also as an effort to achieve objective analysis. However, the trustworthiness of anny generalization and synthesis still remains unanswered ...

Poosvietenská sociálna filozofia a moderná historická veda sa snažili zdôvodniť význam dejín, možnosti a rozsah historického poznania a vytýčiť metodologické postupy. Hegel, Marx, Comte a iní klasici filozofie vysvetľovali históriu ako celok, chceli objaviť „kľúč" k dejinám, formulovať hybné sily, v ktorých sa realizuje ich pohyb. Boli presvedčení, že vedia, kam história smeruje a aký je jej cieľ. Tento program sa stal zdrojom nekonečných diskusií a „úplné určenie" histórie je zrejme iba snom.

Inšpirovaní newtonovskou iniciatívou vo fyzike, ktorá významne prispela k vysvetleniu fungovania prírodnej skutočnosti i pod silnejúcim vplyvom pozitivizmu, orientovali sa i historici na objektívne a exaktnejšie poznávanie minulosti. Veda sa stala vzorom pre sociálny a osobitne historický výskum. Hneď na úvod treba zdôrazniť, že princíp tzv. nezaujatosti (rozlišovanie medzi faktami a legendami), prekonávanie predsudkov všetkého druhu, eliminovanie resp. vylúčenie politických a ideologických záujmov v práci vedca, atď.), sa i pri cieľavedomej objektívnosti iba ťažko realizoval.

Historici prelomu 19. a 20. storočia považovali historický výskum za objektívny a perspektívny vtedy, keď sa dištancoval od filozofie a teórií, ktoré boli považované za klamlivé, špekulatívne, nepotrebné systémy. V záujme dopracovania sa k vedeckým výsledkom mala interpretácia faktov prednosť pred filozofickou reflexiou. Historici boli vedení presvedčením, že historická veda prispeje k pokroku, ak bude autonómna. I keď sa nikdy nezjednotili na stanovisku, aký význam majú generalizovanie a formulovanie všeobecných zákonov, či dominantných tendencií, rozvíjala sa historická veda druhej polovice 19. storočia a po celé uplynulé storočie ako disciplína vedome oddeľovaná od filozofie. Filozofia dejín ostala disciplínou filozofie bez výrazného vplyvu na metodologické východiská využívané historiografiou. Napriek tomu však pracovali s modelmi historickej periodizácie, presahovali popis udalostí a sami sa pokúšali o teoretické konštrukcie. I keď samozrejme, história

nie je „aplikáciou“ filozofie dejín, sociologických a politologických teórií. Neexistuje stále rovnaké usporiadanie faktov, ktoré by riadilo iné fakty (Sociológia sa stala pre väčšinu historikov iba úsilím kodifikovať skúsenosť, ktorá sa opiera len o konkrétne fakty a udalosti.)

Takzvaná západná historická interpretácia 20. storočia bola však i napriek tomu ovplyvnená prinajmenšom dielami dvoch významných sociálnych teoretikov – Maxa Webera a Emila Durkheima. Bolo to v období, keď si história, sociológia, ekonómia a politológia, psychológia, antropológia i axiológia vytýčili sféry svojho skúmania s jasným programom a cieľom: ako vybudovať „moderný svet“. Hľadali sa alternatívy k Marxovmu projektu modernizácie: Weber upozorňoval na synergické dôsledky, ktoré predstavujú štát, byrokracia a trhy pre procesy integrácie jednotlivcov a spoločenských skupín; sledoval na historickom procese najmä vzťah k hodnotám. E. Durkheim poukázal na prehlbujúcu sa izoláciu jednotlivcov, krízu komunitných štruktúr, atď. ([1], 68 a n.). Ovplyvnili francúzsku školu Annales a americké modernizačné teórie, ktoré dominovali v 50. a 60. rokoch minulého storočia. Teória modernizácie sa snažila o zjednotenie diferencovaného historického bádania do jedného modelu, ktorého základom bol ekonomický rozvoj, kľúčový proces modernizácie. Kládla dôraz na využitie kvantitatívnych metód pri výskume civilizácii a kultúr v presvedčení, že štatistické techniky resp. matematizácia prispejú k exaktnosti historického výskumu a jeho interpretácii; zdali sa byť ideálnou zárukou nezaujatosti. I keď sa napokon takýto „univerzálny model“ vyčerpal a bol kritizovaný ako etnocentrický a sociologický, bol podnetný pre historické štúdie.

Nehľadiac v tejto chvíli na vplyv filozofických stanovísk či nedostatky modernizačných teórií, usilovali sa všetky prúdy tzv. západnej historiografie o zachovanie prísnej objektivity. Akcentovala sa požiadavka, aby vedci nepodľahli politickým a ideologickým tlakom, neartikulovali svoje politické a osobné záujmy. Historická veda má však zároveň reflektovať etnografické a geopolitické hranice zrodu svojich tvrdení a postupov. Objektivizmus bol obsiahnutý i v téze, že „realita existuje „o sebe“, nezávisle na mysli a že táto realita je „ako taká“ poznateľná“ ([2], 238). Predpokladom takejto požiadavky je zároveň téza, že realita je nezávislá na ľudskom vnímaní i poznaní a má svoj vlastný inherentný poriadok. Štruktúra reality existuje oddelene od mysle. Br. Fay zdôrazňuje, že „objektivizmus je komplexom ideí. Zahŕňa realistickú ontológiu, pozitivistickú epistemológiu, korešpondenčnú teóriu pravdy a vedeckého pokroku a axiológiu nestrannosti“ ([2], 242); chápme ho ako kritické intersubjektívno.

Reprezentatívne stanoviská poosvietenskej filozofie dejín a historiografie sa rozvíjali v dvoch základných líniách: nomologizmu a historizmu.

Prvý model bol spätý s myšlienkou centrálneho postavenia a úlohy vedeckého zákona, z ktorého sa odvíjajú následné explanácie. Orientuje sa na

univerzálne, opakujúce sa, typové, totožné. Ak sú podľa nomologistického stanoviska sociálne udalosti vysvetliteľné, musia byť aj predpovedateľné. Vedecké zákony majú všeobecnú formu, obsahujú i budúce (perspektívne), zákon nie je len zovšeobecnením pozorovania minulého. Aby sme mohli formulovať všeobecné zákony je potrebné používať pojmy, ktoré vypovedajú o veciach a javoch v určitom stabilnom stave, alebo meniacich sa určitým pravidelným spôsobom, pričom zmena musí byť pozorovateľná. Ak táto podmienka nie je splnená, nemáme možnosť rozhodnúť, či je daná hypotéza dostatočne overiteľná, aby mohla mať povahu všeobecného zákona. Špecifickým v práci historika pritom je, že veda nevysvetľuje iba udalosti „ako také", ale udalosti popísané určitým spôsobom, ktoré sú interpretované a zasadzované do určitého širšieho celku. Tak vyvstáva rozpor medzi tzv. „reálnymi dejinami" a našimi vedomosťami o nich. Historické poznanie nie je potom výrazom dejinných udalostí, ale našou reflexiou o spracovaní tohto diania.

Nomologizmus vyžaduje, aby javy a udalosti boli popísané všeobecne, zdôrazňujúc spoločné s inými udalosťami. Takéto riešenie je však nedostatočné, oslabuje záujem o javy v ich jedinečnosti. Nomologizmus je pre historikov zvyčajne abstraktný, málo „inštruktívny" a „neužitočný", teórie totiž neveľmi slúžili na rekonštruovanie faktov.

Historizmus dôvodí, že sociálne systémy a konanie majú svoj zdroj v histórii a zdôrazňuje kontinuitu minulého, súčasného a budúceho. Orientuje sa na špecifické súvislosti a znaky, preferuje nové, jednotlivé, rozdielne. Zaujíma sa o procesy, ktoré vedú ku konkrétnej „podobe", s dôrazom na praktickosť historického poznania, ktoré má napomáhať k poznaniu povahy konkrétnych javov sociálnej reality. Historicko-genetický prístup tvorí rámec širšieho systémového poznania spoločnosti a obohacuje sociálnu sféru o rozmer dejinného pohybu. („Metahistorizmus" ako metateória historického poznania sa v zúženom chápaní zvykne stotožňovať s filozofiou dejín.)

Ak sa teda obidva uvedené prístupy snažia o „predpovede" možných budúcich trendov, mali by pripustiť potrebu sociologického prístupu, resp. interdisciplinárny rozvoj sociálneho obrazu skúmaného obdobia (tak sa to realizuje v prístupe nomologickom). Komplexné objasnenie povahy historických poznatkov vo vzťahu k rôznym etapám sociálnych procesov má nezastupiteľný význam pri prekonávaní živelných tendencií sociálnej praxe.

Pozície nomologizmu a historizmu sú teda súčasťou toho istého smerovania, snahy o vysvetlenie spoločenskej aktivity, jej výsledkov a perspektív. Sociálne vedy, a historiografia špecificky, budú mať vždy svoj historicko-genetický rozmer a zároveň bude veda pokračovať v hľadaní a formulovaní kauzálnych vzťahov a tzv. sociálnych zákonov.

Dejiny sociálnych vied potvrdzujú, že v ich oblastiach skúmania sa ťažko prekonávali predsudky a vlastné hodnotové predpoklady. V situácii

súčasného multikulturalizmu sa diskutuje otázka „jedného pravdivého" obrazu sveta, hodnovernosti zaužívaných konceptuálnych schém. Objektivita neznamená súhlas a zhodu; všeobecne prijímané interpretácie historických faktov, výklad a perspektívnosť právnej normy, určenie kritérií pokroku a pod., nemajú iba jedno riešenie a záver. Všeobecne prijatý model, o ktorom sa predpokladá, že má univerzálnu povahu sa po čase odmieta a je nahradený iným (viď napr. americké modernizačné teórie, ktoré boli presvedčené o svojej univerzálnosti). Hoci žiadna metóda nezaistila syntézy, vedúce k uspokojivému konsenzu, nemôžeme podporiť relativistické stanovisko, že rôzne teórie sú rovnako dobre použiteľné a prijateľné, lebo každá má svoju verziu pravdy a lebo veda je lingvistickou konvenciou a spoločenskou konštrukciou.

Pravda bude zrejme niekde uprostred a blízka budúcnosť ukáže, ako sa konvenčné historické interpretácie vysporiadajú s novými formami historického skúmania v postmodernej situácii...

LITERATÚRA

[1] APPLEBYOVÁ, J. – HUNTOVÁ, L. – JACOBOVÁ, M.: *Jak říkat pravdu o dějinách*. Praha 2002.
[2] FAY, B.: *Současná filosofie sociálních věd*. Praha 2002.

Doc. PhDr. Tomáš Valent, CSc.
Právnická fakulta UK
Šafárikovo nám. 6
818 05 Bratislava

KONCEPT ŠŤASTIA V HIERARCHII ŽIVOTNÝCH HODNÔT ANTICKÝCH KULTÚR

PAVOL FARKAŠ

Predstaviteľ analytickej filozofie Władysław Tatarkiewicz v známej monografickej štúdii *O šťastí* poukázal na mnohoznačnosť slova šťastie. V bežnom hovorovom jazyku je možné chápať šťastie ako 1. „súhrn kladných udalostí, ako priaznivú súhru životných podmienok. V tomto prvom, objektívnom význame ‚šťastie' nie je vlastne ničím iným ako *úspechom*, *zdarom*". V druhom význame ide o „druh zážitku, ako zážitok mimoriadne radostný a hlboký. V tomto druhom, subjektívnom význame zase šťastie neznačí nič iné ako stav intenzívnej radosti, stav blaženosti alebo opojenia". V treťom význame je šťastný ten človek, „kto má najvyššie hodnoty, alebo aspoň pozitívnu životnú bilanciu, a po štvrté, kto je spokojný so životom" ([18], 24–25). V súčasnej etike je možné hovoriť o istej rehabilitácii pojmu šťastie, ako na to poukazuje aj Dagmar Smreková vo svojej štúdii venovanej analýze etických koncepcií francúzskej proveniencie, a to etiky šťastia Roberta Misrahiho, filozofie beznádeje a blaženosti André Comte-Sponvilla a filozofie absolútneho zla Marcela Concha ([15], 248–258). „Trend znovuoživenia reflexie o šťastí v súčasnej filozofii možno teda vnímať ako kritickú reakciu buď na rozličné formy problematizácie tohto pojmu […], alebo na dlhodobú elimináciu tejto problematiky z oblasti etiky" ([15], 249).

Čo sa týka terminológie blaženosti a šťastia (gr. *makarios*, *olbios*, *eudaimonia*), termín *olbios* prekladá Rehkopfov slovník ako *Glück* (por. Sir 30, 15). Podľa Betza v starovekých gréckych textoch – napríklad v homérskom hymne na Demetera – sa termín *olbios* používa ako synonymum k *makários* a vyjadruje posmrtný blažený stav tých, čo sa zasvätili v týchto mystériách ([2], 93). Podľa Aristotela slová *eudaimonia* a *makarismos* vyjadrujú v podstate to isté ([17], 93). V klasickej gréčtine sa prídavným menom *makários* – blahoslavený označoval blažený stav bohov a neskôr aj ľudí, ktorí sú blažení na druhom svete. Homér používa toto adjektívum – *hoi mákares* – prevažne ako atribút bohov (napr. Odysseia, 5. spev 7: *Otec náš Zeus a ostatní blažení bohovia veční*) a iba osemkrát ako atribút ľudí. V helénskom období označoval šťastného človeka vôbec, v Septuaginte sa používa vo vzťahu ku všetkému o čom sa verilo, že môže urobiť človeka šťastným, a tým je bohatstvo, potomstvo a česť ([12], 53–54).

Čo sa týka etymológie gréckeho slova *makários*, existuje niekoľko možností: od slova *makrós* (koreň *mak*) alebo od *mégas*, čiže v takom prípade by tu bola určitá asociácia s ideou *mnohosti* a *veľkosti* ([14], 203). Ďalšou možnosťou je jeho egyptský pôvod, konkrétne odvodenie od slova *m´r* s rovnakým vý-

znamom ako *makários* ([2], 92). V tejto súvislosti je veľmi zaujímavá derivácia slova blažený v koptskom jazyku, kde sa skladá z dvoch komponentov: *na* (=*naa*) – „veľký" a *eia* – „oko". Teda výraz „blahoslavený človek" sa doslova vyjadrí v koptskom jazyku: „veľké (je) oko človeka". V texte Mt 16, 17: «Blahoslavený si, Šimon…» má koptský preklad presne: „Veľké (je) tvoje oko, Šimon". Ak v našej kultúre povieme, že „oči blaženého človeka žiaria", ľudia v koptskej kultúre túto myšlienku vyjadria tak, že oči takého človeka sa „rozšírili" ([3], 190–191). V tomto kontexte možno spomenúť vyobrazenie postáv v egyptskej kultúre[1] a zobrazenie postáv s veľkými očami v byzantskom umení, ktoré symbolizujú šťastie a večnú blaženosť týchto osôb, takže už oni sami vyžarujú nebeské svetlo.[2]

Podľa Aristotela termín *mákar* súvisí so slovným spojením *apo mála chairein* (mocne sa radovať), ako uvádza v *Etike Nikomachovej* (VII 12), ale existuje celý rad iných možností derivácie tohto slova.[3] Grécka etika vrcholí v učení o cnostiach ([7], 160) a teóriu základných cností rozvíja Platón v *Ústave* IV, 434c–444a. Cnosť (*areté*) je duchovná získaná zdatnosť, stav, smerovanie k dobrému mravnému výkonu (*Etika Nikomachova* II, 5), ktorá sa získava činnosťou, cvikom a kto si získa cnosť, je blažený (*eudaimon*). Podľa Aristotela je šťastie – *eudaimonia* – v latinčine *beatitudo*[4] cieľ, o ktorý sa usilujeme v každej činnosti, „dokonalé a sebestačné dobro" a „konečný cieľ jednania". Aristoteles presne rozlišoval šťastie – blaženosť – *eudaimonia* a zmyslo-

[1] V egyptskej kultúre treba myslieť aj na vyobrazovanie očí na sarkofágoch, ktoré slúžili mŕtvemu človeku ako „okno" do vonkajšieho sveta, alebo malo apotropaickú funkciou ([21], 43). Z historického hľadiska má ikona najužšiu súvislosť s Egyptom a práve tu ikona začína, rovnako ako tu vznikajú aj základné ikonopisné formy ([4], 123).

[2] „Dušou byzantského umenia je svetlo. Jeho prítomnosť je imanentná, vyžaruje priamo k divákovi, ktorý nakoniec nemôže urobiť nič iné, ako sa otvoriť voči svetlu druhého sveta. Totiž svetlo ikony nemá viac nič spoločného s prirodzeným svetlom: stalo sa inkarnovanou milosťou a ako také musí byť prijaté v kontemplácii" ([11], 181).

[3] Neisté je Eustatiovo vysvetlenie, ktorý identifikoval v slove *mákar* termín *kér* (smrť) a slovo teda interpretuje ako „nesmrteľný", alebo „nepodliehajúci smrti". Ako proti-argument možno uviesť skutočnosť, že termín *mákar* sa vyskytuje nielen ako atribút bohov, ale aj ako atribút smrteľných ľudí. I keď Schellingov pokus sa v súčasnosti nepokladá za vedecký, predsa dosť prispel k objasneniu skúmaného termínu. Podľa Schellinga je kľúčom k pochopeniu termínu častica *ma* a podľa neho ide o veľmi starú časticu, ktorá vyjadruje negáciu, či privá-ciu, čím sa podobá gréckemu záporu *mé*. Pri druhej časti termínu Schelling nevychádza z predpokladu, že by koreň *kar* bolo možné derivovať zo slova *kér* (smrť) a teda odmietol aj výklad slova *mákar* ako nesmrteľný, ale ho dáva do súvislsoti so slovom *kardía*, *kéar* a *kér* (srdce). Podľa Schellinga termín *makários* vyjadruje teda ideu utíšenia znepokojeného srdca ([5], 235–239).

[4] Čo sa týka latinského termínu *beatitudo*, treba poznamenať, že „Cicero (*De natura deorum*, 1,95) bol ešte v rozpakoch, či substantívum k adjektívu *beatus* ‚blažený' je *beatitas* alebo *beatitudo* (‚obidve sú veľmi tvrdé, ale slová musíme zmäkčovať používaním' – *Utrumque omnino durum, sed usu mollienda nobis verba sunt*). Kresťanská latinčina vytvorila pre grécku dvojicu *makários – makarismós* paralelu *beatus – beatitudo*, blažený – blaženosť (napr. Gal 4,15)" ([13], 25).

vú slasť – *hédoné*. Vo svojej etike obchádza teologickú dimenziu a perspektívu šťastia chápe vnútrosvetsky. Hovorí o dvoch alternatívnych možnostiach šťastia (*bios theoretikos* a *bios praktikos*) ([1], 144–147).[5] Pre Aristotelovu etiku cností je charakteristické, že etické cnosti sú vždy obsiahnuté v danom etose politicky usporiadanej spoločnosti. To, čo je mravne normatívne, nie je odvodzované z prvých princípov a abstraktne odôvodňované. To, čo je mravné, je obsahom daného sociálneho života a je to treba objavovať na základe konkrétne žitých a požadovaných cností ([1], 137). Posledným cieľom ľudského jednania je blaženosť – *eudaimonia*. V aristotelovskej etike v podstate nejde o teóriu morálky, ktorá by sa sústredila na otázku: „ako sa máme správať?", ale ide skôr o teóriu ľudskej blaženosti. Táto etika vychádza – ako u Platóna a Epikura – z toho, že človek sa od prirodzenosti (*fysei*) usiluje o to, aby sa mu dobre viedlo a aby sa dokázal vyrovnať so životom a že tento hlavný cieľ všetkého snaženia je treba tiež chápať ako dobro ([6], 329). V etike zakladateľa stoicizmu Zenóna z Kítia (okolo r. 336–264 pr. Kr.) „kto dosiahne cnosť, dosiahol všetko, lebo je sama dostačujúca pre človeka, robí ho blaženým. Preto nepotrebuje pre šťastie ani budúci život, ani Boha" ([19], 106). Takmer všetci starovekí filozofi teda chápali šťastie – *eudaimoniu* ako „vlastníctvo najväčších hodnôt dostupných človeku. Jeho mierou v tomto význame nebola ani priaznivosť udalostí, ani intenzita radosti, ale vznešenosť hodnôt, ktoré človek dosiahol. Aké to majú byť hodnoty, to staroveká definícia šťastia neurčovala. […] V tejto otázke sa starovekí myslitelia nezhodovali. Jedni usudzovali, že šťastie podmieňuje dobro morálne, lebo je najvyššie; iní zasa, že dobro hedonické, a ďalší, že len rovnomerný súhrn všetkých druhov dobra. Pre všetkých eudaimónia bola však vlastníctvom najvyššej miery dobra. Pociťovanie tohto dobra bolo pre *eudaimóniu* malé podstatné. Stoici priamo tvrdili, že šťastie – *eudaimónia* nemá nič spoločné s prežívaním príjemných stavov" ([18], 27). V tejto súvislosti treba spomenúť ešte iné chápanie cnosti v staroveku, a tou je *cynická cnosť*, ktorá sa vyznačuje svojím neintelektualistickým, asketickým a voluntaristickým charakterom. Hlavným predstaviteľom tohoto smeru bol Antisthenes, podľa ktorého „cnosť spočíva v činoch a nepotrebuje ani veľa slov, ani náuk. […] cnosť je naučiteľná a potom ju už nemožno stratiť. […] cnosť nepotrebuje na dosiahnutie blaženosti nič okrem sokratovskej sily vôle" ([10], 407). Termín *eudaimonía* sa v gréckom preklade Starého zákona (*Septuaginta*) nevyskytuje, ale u Filóna Alexandrijského je jedným z najfrekventovanejších slov. Na konci svojho diela *De opificio mundi* pokladá *eudaimoniu* nielen za všeobecný cieľ ľudského života: *télos aristou bíou*, ale podobne, ako je to v Platónovom dia-

[5] Keď scholastickí kresťanskí myslitelia nadviazali na Aristotela, v základe zmenili jeho pojem šťastia. *Bios theoretikos* nadobudlo význam blaženého hľadenia na Boha: *visio beatifica divinae essentiae* a *bios praktikos* bol priestorom osvedčovania sa vo viere a mravnom živote.

lógu *Timaios* (90c-d), je charakteristikou vrcholu Božieho stvorenia. Zatiaľčo Boh je *eudaimon* – dokonale blažený – v dôsledku svojho vlastného bytia, činnosti, jedinečnosti, transcendencie, večnosti a nemennosti (*Štát* 380d), človek je blažený len do takej miery, do akej si uvedomuje tieto božské atribúty a približuje sa tak ku porozumeniu božskej existencie ([16], 414–415). „Ten istý pojem šťastia – ako starovekí filozofi – si udržali stredovekí myslitelia; *beatitudo* definovali podobne ako starovekí filozofi eudaimóniu. Bolo im vzdialené chápanie šťastia ako úspechu alebo príjemnosti. Jeho podstata je vo vlastníctve bláh a radosť (*felicitas*) je iba prirodzeným dôsledkom vlastníctva týchto bláh. Sv. Augustín písal, že šťastný je človek, ktorý má, čo chce, a ktorý nechce nič zlého (*De vita beata*, kap. 10). Ešte jasnejšie píše sv. Tomáš, keď vysvetľuje, prečo ten, kto šťastie dosiahne, už po ničom túžiť nemôže: šťastie je totiž najvyšším blahom, ktoré všetky blahá v sebe obsahuje (*Summa Theologiae* I-a, II-ae., q. 2, art. 6)" ([18], 28). Tomáš učí, že „blaženosť ako rozumové nazeranie Boha nemožno dosiahnuť vlastným úsilím, iba za pomoci Božej milosti, a odsudzuje náuku pelagiáncov, ktorí hlásali, že blaženosť možno dosiahnuť aj samotným vlastným úsilím. […] aj celý konflikt medzi dominikánmi a františkánmi v 13. storočí na Parížskej univerzite spočíva podľa F. Heera práve v boji racionalizmu Tomáša a voluntarizmu františkánov ohľadom poslednej blaženosti človeka" ([20], 353–354, 357).

Vývoj v chápaní blaženosti a šťastia človeka súvisí aj so spoločenským a politickým vývojom. V poklasických, tzv. helenistických filozofických školách sa začalo presadzovať radikálne nové uvažovanie o „ja" človeka, ktoré už nedefinovalo šťastie, resp. dobrý život – *eudaimóniu* a mravnú cnosť – *areté* v kontexte politických kategórií ([6], 13). V minulom storočí profesor filozofickej etiky na parížskej univerzite Robert Misrahi vo svojej etike šťastia a radosti „si osvojil aristotelovskú ideu, v zmysle ktorej otázky Čo je šťastie?, Aké sú parametre šťastného života? Možno zodpovedať len cez situovanosť indivídua v rámci určitého spoločenstva a spoločenského celku" ([15], 252–253). „Grécka filozofia s rímskym pragmatizmom a etikou Starého zákona výrazne ovplyvnili kresťanské učenie o cnostiach" ([9], 22). Mnoho styčných bodov s gréckym *eudaimonizmom* má teológia šťastia u starovekých cirkevných spisovateľov. Častokrát priznávajú celkom otvorene, že výraz *vita beata* – šťastný život – prevzali od filozofov, aby ním vysvetlili to, čo sa v textoch Biblie nazýva „večný život". Kresťanský eudaimonizmus sa však neprejavuje ako systematická náuka, ale používa hlavne symboly a obrazy ([17], 92–93).

Prelom v pripisovaní dôležitosti šťastia v etike spôsobil Immanuel Kant: „Kým reprezentanti aristotelovsko-spinozovskej tradície vnímali úsilie o šťastie ako vyjadrenie najvnútornejšej intencie ľudského bytia, […] Kant postupoval proti prúdu tohto typu uvažovania. Nepopieral síce dôležitosť ľudskej túžby po šťastí, ale považoval za neprípustné fundovať morálku na takom obsahovo subjektívnom a afektívne zaťaženom pojme, akým je sa-

motné šťastie" ([15], 248). V myslení Andrého Comte-Sponvilla „koncepcia etiky blaženosti teda vyrastá v tesnej väzbe na beznádej ako svoj konštitutívny prvok a východiskový bod skutočného šťastia. […] Beznádej znamená zostúpiť až na dno, aby sme sa mohli pozdvihnúť, je teda bodom obratu k blaženosti" ([15], 254).

Trendy v etických koncepciách minulého storočia, ktoré znovu oživujú diskusiu o ľudských hodnotách a o ľudskom šťastí sú svedectvom toho, že sú to témy, ktoré boli vždy predmetom reflexie od staroveku až po súčasnosť. V súčasnom sociálnom, politickom a akademickom prostredí možno očakávať ďalšie prehlbovanie poznania etického obsahu ľudského šťastia v kontexte hľadania a nachádzania pravých ľudských hodnôt.

LITERATÚRA

[1] ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Prel. K. Šprunk. Zvon – České katolické nakladatelství, Praha, 1994.
[2] BETZ, H. D.: *The Sermon on the Mount*. Fortress Press, Minneapolis 1995.
[3] DUPONT, J.: „«Béatitudes» égyptiennes". In: *Biblica* 47/1966, s. 185–222.
[4] FLORENSKIJ, P. A.: *Ikonostas*. Prel. H. Nykl. Nakladateľstvo L. Marek, Brno 2000.
[5] FLORENSKIJ, P. A.: *La colonna e il fondamento della verità*. Prel. P. Modesto, Milano 1974.
[6] GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období, Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés, Dějiny filosofie 2*. Prel. M. Petříček, Oikoumené, Praha 2000.
[7] HARTMANN, N.: *Struktura etického fenoménu*. Prel. K. Hlavoň. Academia, Praha 2002.
[8] HOMÉROS, *Odysseia*, Prel. M. Okál. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 1966.
[9] HREHOVÁ, H.: *Kresťanské cnosti vo východnej spiritualite a duchovnej literatúre*. Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov 2002.
[10] KALAŠ, A.: „Vplyv cynizmu na stoicizmus". In: *Filozofia* 6/2002, s. 405–430.
[11] KUBÍK, P.: „Krása ľudského tela v umení ako symbolická forma". In: *Studia Aloisiana*. Ročenka Teologickej fakulty Trnavskej univerzity 1998, Bratislava, s. 171–194.
[12] MAGGI, A.: *Le beatitudini*. Cittadella editrice, Assisi 1995.
[13] PANCZOVÁ, H.: *Vplyv Biblie na kresťanskú latinčinu. Grécizmy a hebrejizmy pri používaní predložky in*. Trnava 2002.

[14] RUSCONI, C.: *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*. Dehoniane, Bologna 1996.
[15] SMREKOVÁ, D.: „Zmysel rehabilitácie pojmu šťastia". In: *Filozofia* 4/2003, s. 248–258.
[16] ŠEDINA, M.: *Filón Alexandrijský. O stvoření světa, O gigantech, O neměnnosti boží* (řecko-česky), preklad, úvodná štúdia a poznámky. Oikoumené, Praha 2001.
[17] ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu. Systematická příručka*. Křesťanská akademie – Centrum Aletti, Rím – Olomouc 2002.
[18] TATARKIEWICZ, W.: *O šťastí*. Prel. R. Turňa. Smena, Bratislava 1973.
[19] VOLEK, P.: *Dejiny filozofického myslenia v staroveku*. KR CMBF UK, Banská Bystrica – Badín 1996.
[20] VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského. Vo svetle súčasných komentárov*. Katolícka univerzita v Ružomberku, Ružomberok 2003.
[21] WILKINSON, R. H.: *Reading Egyptian Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*. Thames and Hudson, London 1994.

Doc. ThDr. Pavol Farkaš, PhD.

PRÍSPEVOK AXIOLOGICKÉHO PERSONALIZMU K PREMENE HODNOTOVEJ ORIENTÁCIE DNEŠNÉHO ČLOVEKA

JÁN LETZ, Katedra filozofie FH TU, Trnava

The author in this study investigates the relation between being and value with help of the philosophy of axiological personalists, namely: R. H. Lotze, G. Teichmüller, R. Eucken, L. W. Stern, J. Hessen, E.-R. Le Senne, L. Lavelle, J. Chevalier a F. J. von Rintelen. It turned out up that their real-idealistic and ideal-realistic philosophical conceptions are interesting and valuable for an axiological orientation of the man today, which often falls in reism and relativism. Therefore, it is necessary especially to point out the significance of the person and his realisation in the form of the spiritual and the moral personality, which are eminent ontologic-axiological cathegories.

Nijaký myšlienkový prúd personalizmu sa nemôže zaobísť bez zásadného postoja k otázke hodnôt. Osoba je totiž *ex sua natura* zameraná transcendentálne ([1], 163–165), takže poslednými cieľmi, ktoré môže sledovať v poriadku skutočien tohto sveta sú ontologické transcendentáliá – bytie, dobro, pravda a krásno, ktoré sú vlastne jeho primárnymi hodnotami. Prostredníctvom nich, ich transcendovaním, sleduje ako svoj konečný cieľ, ktorý je cieľom jej úplného naplnenia, božskú Transcendenciu, Boha. Na tejto ceste osoby k Transcendencii vystupuje teda do popredia ako významný činiteľ hodnota, ktorá na jednej strane je integrujúcim činiteľom ontologických transcendentálií (každé transcendentálium je totiž z určitého špecifického hľadiska hodnotou) a na druhej strane je činiteľom sprostredkujúcim reálny vzťah medzi konkrétnym personálnym subjektom a týmito transcendentáliami. Nie však každá personalistická filozofia v rovnakej miere reflektuje a zdôrazňuje túto skutočnosť. Z rozličných personalistických filozofických prúdov je to axiologický personalizmus, v ktorom sa hodnota nielen zdôrazňuje, ale aj bližšie artikuluje ako svet hodnôt s určitou štruktúrou a do istej miery sa presúva do oblasti ideálnych súcien. V takomto chápaní vzťah osoby človeka k ontologickým transcendentáliám, a v konečnom dôsledku k Transcendencii, je sprostredkovaný týmto ideálnym hodnotovým svetom. V tomto myšlienkovom prúde ide teda o posun od realizmu k ideálrealizmu, ba neraz až k idealizmu či spiritualizmu, čo je už, pravda, veľmi diskutabilné. Na základe spôsobu riešenia miery a povahy tohto sprostredkovania sa koniec koncov diferencujú jednotlivé druhy filozofických personalizmov; je to aj jeden z hlavných problémov filozofie osoby a personalizmu.

Pokúsim sa v ďalšom tento problém priblížiť a objasniť na príklade niektorých mysliteľov axiologického personalizmu 19. a 20. storočia.

Otcom axiologického personalizmu je **Rudolf Hermann Lotze** (1817–1881), ktorý sa usiloval o dosiahnutie súladu filozofie so základnými pravdami kresťanstva, ako aj o syntézu medzi potrebami citu, vôle a vedenia. Svoj filozofický koncept v smere axiologického personalizmu spracoval najmä v diele *Mikrokosmos*, 1885 ([2]). Výrazne v ňom oddeľuje hodnotu od bytia. Bytie je dostupné skúsenostne a kognitívne a je mimohodnotovej povahy. Naproti tomu hodnota, v ktorej sa zakladá zmysel ľudskej existencie, tvorí vlastnú oblasť platnosti, korešpondujúcu s duchovným svetom. Tejto základnej metafyzickej podvojnosti zodpovedá aj podvojnosť schopností človeka. Rozumovou cestou sa človek dostáva k bytiu, zatiaľ čo intuitívnou cestou k hodnotám. Takto Lotze zakladá vo svojom ideálno-realistickom systéme novú podobu dualizmu – medzi ideálnom a reálnom. Hodnotovým základom je však duchovná Prasubstancia, stvoriteľská osoba Boha, od ktorej pochádza svet bytia i svet hodnôt. Ona je svorníkom medzi týmito dvoma svetmi, takže dualita medzi bytím a hodnotou nemôže byť v stvorenom svete nikdy radikálna. Vývin sveta a človeka sa prejavuje inkarnáciou a rozvojom hodnôt v dejinnej skutočnosti a jedine takto sa môže dosiahnuť aj šťastie ľudských osôb. Veď najvyšším cieľom rozvoja sveta je podľa Lotzeho vláda krásy a šťastia osôb. Týmito personálne podmienenými cieľmi sa napĺňa zmysel dejín a ich otváranie Transcendencii.

Lotze mal celý rad významných žiakov, z nich však z hľadiska rozvoja personalistickej filozofie je najvýznamnejší **Gustav Teichmüller** (1832–1888). Najmä z jeho diela *Die wahre und scheinbare Welt*, 1882 (Pravý a zdanlivý svet) ([3]) vyplýva, že jeho personalizmus je už, skôr reálidealistický ako ideálrealistický, lebo za jedinú skutočnosť považuje duchovné *ja*. Teichmüllerov personalizmus možno charakterizovať aj ako monadický alebo „*ja*-centrický". Osoba je priestorom evolúcie nového typu „*evolúcie z ducha*", ktorá je v protiklade k „evolúcii z hmoty". Nie je to už integrálny personalizmus, v ktorom sa prekonáva dualizmus tela a duše alebo trializmus tela, duše a ducha. Treba však povedať, že podľa Teichmüllera monomonadická duchovná osoba je vlastne duchovnou osobnosťou, ktorá už má autonómiu pre ďalší duchovný rozvoj až vývoj.

Väčšmi idealistickým smerom sa uberá personalizmus nemeckého novoidealistu **Rudolfa Euckena** (1846–1926) úzko duchovne spriazneného s Teichmüllerom a s Lotzem. Eucken je novokantovský idealista, predstaviteľ filozofie života a zakladateľ filozofie živého ducha. Svoju koncepciu označil ako tvorivý aktivizmus a založil ju na idei personálnej duchovnej podstaty sveta. Táto podstata je vo svojom vývoji orientovaná na idey završenia, ktoré sú najvyššou duchovnou hodnotou. Najmä z Euckenovho diela *Der Sinn und Wert des Lebens*, 1938 (Zmysel a hodnota života) ([4]) vidno, že

východiskom jeho filozofie je integrálny pochop života, v ktorom sa rozlišujú dve komplementárne úrovne: úroveň biologická a úroveň noologická. Na integráciu týchto úrovní Eucken vypracoval tzv. noologickú metódu, vychádzajúcu z evolučného chápania života, ktorého stredobodom sú nemenné ľudské personálne subjekty. Kozmický život má podľa Euckena svoje pevné podmienky a zákonitosti a človek ich má akceptovať a adaptovať sa na ne. Zároveň má ich však prekonávať, t. j. „prejsť" cez ne, až sa napokon dostane k bytostnému základu svojej duchovnej podstaty. Človek sa takto stáva nositeľom tvorivej evolúcie (vplyv H. Bergsona). Len aktivistický idealizmus na personalistickom základe, živený zjavením v Kristovi, môže podľa Euckena obrátiť moderného človeka a priviesť ho k zmyslu vlastného života a bytia.

Významný príspevok k axiologickému personalizmu predstavuje **Louis Wiliam Stern** (1871–1938), ktorý dielom *Die menschliche Persönlichkeit*, 1918 (Ľudská osobnosť) ([5]) sa predstavil aj širšej verejnosti ako personalista. Vychádzal z dialektickej zásady *unitas multiplex* (mnohoraká jednota), ktorú nachádza v základoch každej opravdivej ontológie, sociológie i psychológie. Stern sa upriamil na výskum samotného personálneho bytia, ktoré je podľa neho *„... pôvodnou hodnotou, axiologickým centrom, v axiologickom svete.*" Osoba je podľa neho taká entita, ktorá okrem množstva skladobných častí vytvára jednotu z rozdielnej skutočnosti a nadobúda v tejto jednote novú, osobitú a vyššiu hodnotu. Táto rôznorako pôsobiaca jednota sa uskutočňuje v čase a priestore na jednoliaty, holistický a celkový spôsob. Na rozdiel od toho vec je to, čo sa protiví osobe. Je bytím, ktoré je zložené z množstva častí a netvorí v sebe reálnu jednotu v rozdielnosti jej častí. Plní len množstvo funkcií, no nevykonáva samostatnú a jednotnú činnosť. V personálne sfére pôsobí osobitá vnútorná a duchovná kauzalita, kým vo sfére vecí vládne kauzalita vonkajšia a materiálna. Osoba je sakrálna, vec profánna. Osoba je celkom samým v sebe a pre seba, kým vec má cieľ mimo seba a (potenciálne alebo aktuálne) slúži. Osoba je entitou osebe s vysokým stupňom autonómnosti, kým vec je existenciou závislou od iných vecí a osôb. Človek je osobou i vecou. Keď sa naň pozeráme z ideálneho hľadiska, je osobou, keď z materiálneho hľadiska, je vecou. Podstatou osoby je podľa Sterna jednota v mnohorakosti, účelovo zameraná činnosť a osobitosť (jedinečnosť, neopakovateľnosť). Osobu nemožno redukovať len na jej duchovno-duševný komponent, lebo existuje a je tým čím je, vďaka jednotne a vzájomného pôsobenia duše a tela. V aktivite osoby sa uplatňuje imanentná účelovosť. Jej účelom a teda cieľom je samotná táto osoba, afirmácia jej sveta, umocnenie jej existencie a v dôsledku duchovného rozvoja dosiahnutie jej pozitívnych hodnôt. Človek sa tak má stať akousi miniatúrou sveta – sveta zindividualizovaného a zrekapitulovaného na vyššej bytostnej úrovni. Subjektívne sa toto sebauskutočňovanie dosahuje láskou a objektívne vedeckým porozumením. Stern

sa takto dopracoval k podobnému záveru ako Lotze, že ľudská osoba je predovšetkým napĺňaním hodnotenia, akceptovaním hodnôt v sebe a tvorbou nových hodnôt.

Filozofiu augustinizmu a novoaugustinizmu reprezentuje axiologický personalizmus **Johannesa Hessena** (1889–1971), ktorý sa usiloval o tvorbu kresťanskej filozofie založenej personálnym poznaním a teóriou hodnôt. Spracoval ju najmä v diele *Die Wertlehre*, 1948 (Učenie o hodnotách) ([6]). Vyšiel zo Schelerovej fenomenologickej školy. V ontológii viacej čerpal z tomizmu a z novoaristotelizmu a v noetike ostal verný platonsko-augustinským princípom. Známy sa stal svojou náboženskou filozofiou stavajúcou na etike svätcov. Rozpracoval axiológiu duchovnej osobnosti a položil základy personalistickej etiky.

Výraznú axiologickú orientáciu možno nájsť aj u hlavných predstaviteľov filozofie ducha. K ním patrí **Ernest-René Le Senne** (1882–1954). Na základe fenomenologickej deskripcie vedomia, ktorou sledoval nielen obsahy, ale aj ich intencionalitu, dospel k poznaniu tzv. ideo-existenciálneho vzťahu (vplyv O. Hamelina). Skúsenosti sú podľa neho zexistenciálneniami nekonečného duchovného obsahu. V pôvodnej afirmácii nášho ducha je teda afirmovaný aj Boh, ktorého človek reflektuje nielen ako plnosť bytia, ale aj ako univerzálnu hodnotu. Základy svojej personalistickej filozofie Le Senne vyložil v diele *La Destinée personelle*, 1951 (Osobný osud) ([7]). **Louis Lavelle** (1883–1953) je tvorcom spirituálneho existencializmu. Metafyzické pravdy vyplývajúce z duchovnej skúsenosti nie sú dané len vnútornou organizáciou pojmov, ale aj istotovým zakotvením v bytí. Bytie sa odkrýva v metafyzickej skúsenosti, čo sa prejavuje ako duchovné sprítomnenie, v ktorom človek odovzdáva sebe samému. V tejto prítomnosti koinciduje naše *ja* s našim bytím. Metafyzická skúsenosť je samogenerujúcej povahy. Transcenduje náš egoistický svet a kladie vedomie do priameho vzťahu k pravde. Je kreatívnej povahy a vďaka tomu sa spontánne otvára najvyššej, kreačnej kreatívnosti Boha. Tieto originálne myšlienky rozviedol v diele *Du temps et de l' éternité*, 1945 (O čase a večnosti). Božia stvoriteľská večnosť umožňuje naše tvorivé dejinné trvanie. Lavelle je tvorcom osobitej axiológie, ktorú najsyntetickejšie spracoval v diele *Traité de valeurs I-II*, 1951/1955 (Rozprava o hodnotách) ([8]). Podľa neho hodnoty sú poslednými odpoveďami na otázky bytia vychádzajúcimi z našej mysle. Hodnota je bytie posudzované z nášho hľadiska, z našej perspektívy sebauskutočňovania a uskutočňovania sveta. Je dokonalosťou či prednosťou ducha, v ktorej duch sa v sebe zdôvodňuje a chce uchopiť seba samého. Týmto vyústením hodnôt v duchu dosahuje duch svoju dovŕšenú formu a stáva sa náboženským. Do najvyššej hodnotovej sféry sa človek dostáva vtedy, keď svoje najvyššie duchovné aktivity reflektuje ako participácie na čírom Akte. **Jacques Chevalier** (1882–1962), dovolávajúc sa platónskej myšlienkovej tradície, zdôrazňuje, že idea vyjadruje niečo

reálne, čo existuje mimo nás, a nie naše pojmy, ktoré sú konštruktami poznávajúceho subjektu vytvorenými na základe týchto ideí. Týmto Chevalier relativizuje všetky naše konceptuálne výtvory a varuje pred idolatriou pojmov. Vo svojej kresťansky zameranej etike zdôrazňuje v diele *La vie morale et l'au-dela*, 1938 (Morálny život a to, čo je za tým) ([9]), že základom morálneho života je poriadok (*ordo*) a jeho motorom je láska. Nie je však legitimné od nich oddeľovať rozumovú činnosť a lásku k blížnemu.

Akýmsi završovateľom tohto myšlienového prúdu je **Fritz-Joachim von Rintelen** (1898–1980), ktorý je už skôr realistickým ako ideálrealistickým axiológom a axiologickým personalistom a vkladá svoju axiológiu do konkrétnej kultúrno-dejinnej situácie, čo dokumentoval najmä v diele *Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart*, 1977 (Filozofia živého ducha v kríze súčasnosti) ([10]). Nerozlišuje hodnotu a bytie ontologicky, ale považuje ich len za dva aspekty tej istej skutočnosti. Aspekt bytia sa formuje zo všetkých reálnych súcien a je vyjadrený v univerzálnom pojme súcna. Naproti tomu rovnako významný aspekt hodnoty je zameraný na cieľ uskutočňovania týchto súcien. Vnútorný zmysel hodnoty má teda charakter idey alebo formy, ktorá sa má uskutočniť. Je fundovaný v základných, hierarchicky usporiadaných hodnotách. Hodnoty reálne pôsobia vo sfére kultúry, no uplatniť sa môžu len aktívnym prispením osôb. Rintelen rozlišuje medzi základnou hodnotou, úrovňou hodnoty a konkrétnym stupňom jej realizácie. Fenomenologický výskum reálnych hodnôt Rintelena priviedol k pojmu najvyššej, nekonečnej dokonalosti, lebo nijaká požiadavka hodnoty sa nemôže uspokojiť v konečných medziach. Rintelen je tvorcom osobitej filozofie života, nazývanej filozofiou živého ducha. Podľa neho v dejinách pôsobí živý duch a zušľachťuje tých ľudí, ktorí sa mu otvoria, a spoluutvára duchovné a morálne osobnosti. Živý duch participuje na Božom duchu. Kríza západnej kultúry má podľa neho základ v absencii tohto ducha.

Na záver možno povedať, že prínos axiologického personalizmu treba vidieť predovšetkým v tom, že odkryl a bližšie objasnil ideálrealistický základ sveta osôb, ktorý nie je len ontologickej, ale aj hodnotovej povahy. Poukázal na nevyhnutnosť duchovného rozmeru eticky účinnej axiológie, ktorá sa uskutočňuje v personálnom vzťahu medzi človekom a Bohom, a to vždy v konkrétnej kultúrno-dejinnej situácii. Tento vzťah sa najobsiahlejším spôsobom napĺňa v kresťanstve.

LITERATÚRA

[1] CORETH, E.: *Co je člověk?* Zvon, Praha 1994.
[2] LOTZE, H.: *Mikrokosmos*. 3 Bände. S. Hirzl, Leipzig 1885.
[3] TEICHMÜLLER, G.: *Die wahre und scheinbare Welt*. 1882.

[4] EUCKEN, R.: *Der Sinn und Wert des Lebens*. 1938.
[5] STERN, L. V.: *Die menschliche Persönlichkeit*. Leipzig 1918.
[6] HESSEN, J.: *Wertlehre*. 1948.
[7] LE SENNE, E.-R.: *La Destinée personelle*. Flamarion, Paris 1951.
[8] LAVELLE, L.: *Traité de valeurs I-II*. Presses Universitaires de France, Paris 1951/1955. *Tome I: Théorie général de la Valeurs*, 1951; *tome II: Le systeme des différentes Valeurs*, 1955.
[9] CHEVALIER, J.: *La vie morale et l'au-dela*. Aubier, Paris 1938.
[10] RINTELEN, F.-J. von: *Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart*. 1977.

Prof. Ing. Ján Letz, PhD.
Katedra filozofie
Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity
Hornopotočná 23
918 43 Trnava

MOŽNOSTI A HRANICE KOMUNIKATÍVNEJ TEOLÓGIE NA HRANICIACH MODERNY

MARTIN MIKOLÁŠIK

Spoločenský a myšlienkový kontext

Po období základných zápasov o demokratický charakter spoločnosti na Slovensku nastúpili intenzívne diskusie o mieste náboženstva v spoločnosti, o náboženskej a sekulárnej povahe spoločnosti. Táto diskusia je ovplyvnená kontextom sekularizačných trendov v Európe, hoci postavenie náboženstiev v celosvetovom merítku je sa týmto trendom vymyká. Každopádne – na Slovensku časy cirkevných a proticirkevných totalitných režimov pominuli a diskusia by mala smerovať k uspokojivému a konštruktívnemu riešeniu.

Takéto riešenie sa však skoro nečrtá. Predstavitelia kresťanského náboženstva, predovšetkým Katolíckej cirkvi, ktorí formálne reprezentujú väčšinu obyvateľstva a vydobili si relatívne silné postavenie v spoločnosti, budú stále viac nespokojní, lebo ich sila v silne sekularizovanej zjednocujúcej sa Európe bude klesať. Taktiež zástancovia sekulárnej povahy spoločnosti budú dlho nespokojní, lebo naša spoločnosť bude na rozdiel od ostatnej Európy ešte dlho pod silným vplyvom náboženských tradícií.

Iná alternatíva, prijateľná pre všetkých, si vyžaduje *zmenu pohľadu*. Predovšetkým nesmú byť náboženské a moderné sekulárne svetonázorové princípy vnímané ako navzájom antagonistické. To sa dosiahne uvedomením si obmedzenosti čisto náboženskej alebo čisto sekulárnej perspektívy a vnímaním potreby vzájomného dialógu, ktorý privedie obe perspektívy do globálnejšieho a pravdivejšieho pohľadu na realitu.

Zástancovia sekularizovanej spoločnosti by mali vnímať novoveký vývoj zároveň s jeho obmedzeniami. Niektorí autori hovoria o potrebe osvietenia osvietenstva, alebo o dialektike osvietenstva (Th. W. Adorno). Presadzovanie osvietenských ideálov rozumu a slobody bolo často spojené s emancipáciou voči autorite, tradícii, spoločnosti. Postupne vidíme, že ich absencia vedie k individualizmu, strate ľudskej identity, strate zodpovednosti za spoločné veci, masovej kultúre, uchyľovaniu sa k lacným autoritám, konečnému oslabeniu kritickej racionality a iným negatívnym trendom. Moderná doba sa nachádza na *hranici* svojich možností, čo nevyriešime len novým pomenovaním (postmoderna), ale najmä zodpovednou reflexiou a korekciou pre ďalší budúci vývoj.

Na druhej strane nemožno ísť pred novovek a osvietenstvo, akoby mal byť znehodnotený ako neúspešný projekt. Osvietenstvo, ktoré vydobylo dôstojné miesto pre rozum a slobodu, treba vidieť ako trvalú úlohu pre ich

uplatňovanie v celých ďalších dejinách. Predovšetkým niektoré náboženské systémy môžu pocítiť nutkanie vrátiť spoločnosť do pozície pred novovekom, kedy náboženstvo hralo dominantnú úlohu. Riešenie môže byť iba v úsilí všetkých strán, najmä filozofie a náboženstiev o úprimné spoločné hľadanie svetonázorových a hodnotových odpovedí, o dialóg, o odstránenie ideologických úsilí ovládnuť svetonázorový priestor.

Ako katolícky teológ vnímam pre takýto dialóg význam *teológie*, ktorá je tou zložkou náboženského systému, ktorá sa najviac riadi princípmi slobodnej rozumovej reflexie a má najväčší komunikatívny potenciál. Teológia, nakoľko je kritickou, ba dokonca normatívnou reflexiou náboženskej viery a praxe, stojí s ostatnými zložkami náboženského systému v napätí. Aby si teológia v tomto napätí dokázala udržať svoju identitu a aby bola reflexiou zohľadňujúcou súdobý stav chápania racionality vôbec (nakoľko je rozum dejinnou kategóriou) musí byť v trvalom kontakte s príbuznými neteologickými disciplínami, predovšetkým s filozofiou. Kontextom teológie nemôže byť len náboženská komunita, ale jej „domovom" je rovnako komunita všetkých zodpovedných mysliteľov

Možnosti komunikatívnej teológie

Pod komunikatívnou teológiou možno rozumieť takú reflexiu viery, ktorá je *zodpovedná voči princípom rozumu, argumentom a ich komunikatívnej a univerzálnej povahe rovnako, ako je zodpovedná voči predmetu svojej viery*.

Možnosti takto chápanej teológie vzrástli predovšetkým po Druhom vatikánskom koncile (1962–1965), ktorý opustil obranné a nepriateľské pozície voči novovekej spoločnosti, otvoril pohľad pre celú šírku cirkevnej tradície, najmä prvokresťanskej, akceptoval pozitívny prínos osvietenských ideálov slobody a rozumu, zdôraznil antropologickú perspektívu v náboženstve, dialóg a toleranciu.

Koncilové dokumenty otvorili priestor v cirkvi pre dovtedy autoritatívne potláčané teologické smery, ktoré zdôrazňujú ekumenické, antropologické, existenciálne a sociálne priority, vnímané v kontexte viery. Od koncilu sa rozvinulo mnoho ucelených teologických prúdov a škôl (Porov. [2])

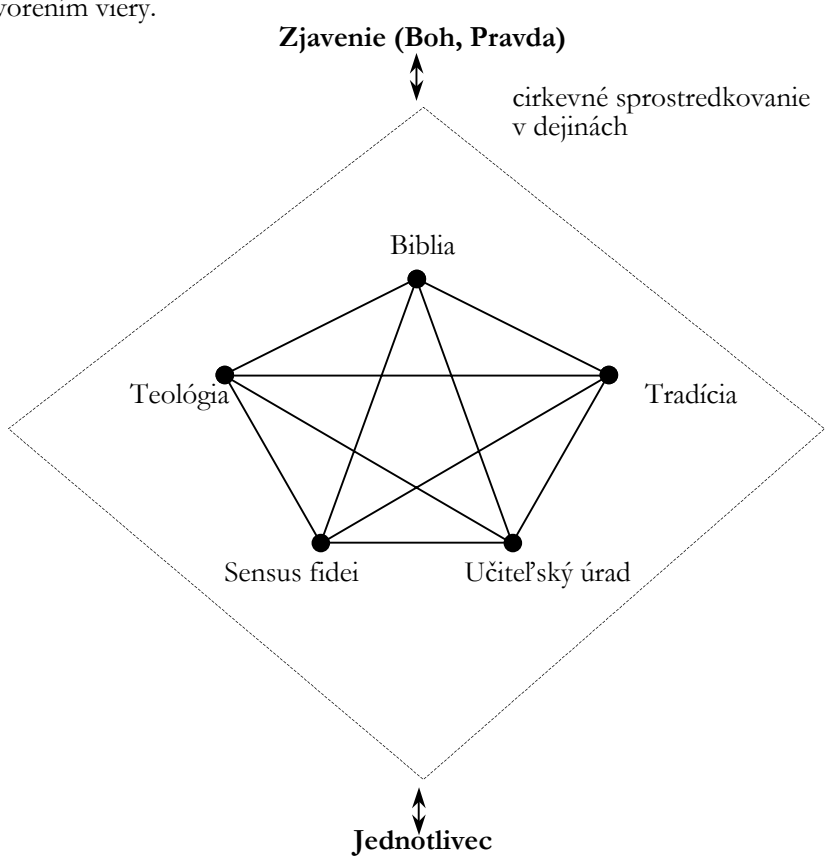
Samotné postavenie teológie voči magistériu cirkvi bolo definované ako partnerské, nakoľko teológia nenadobúda svoju identitu delegovaním zo strany cirkevnej autority, ale je samostatným princípom, „miestom" (*locus theologicus*) sprostredkovania Božieho zjavenia, a stojí s inými náboženskými princípmi v komplementárnom vzťahu.[1]

Koncilové postavenie problematiky sa však uplatňuje v cirkevnom prostredí pomaly a nie bez problémov, pričom teológia na Slovensku z dôvo-

[1] Porov. Vzájomný vzťah medzi učiteľským úradom cirkvi a teológiou. Tézy Medzinárodnej teologickej komisie z 6. júna 1976. In: ([5], VII-XV).

du teologickej izolácie počas obdobia komunizmu pokoncilové trendy s veľkými ťažkosťami len objavuje. Naopak, pri živote sa nielen na Slovensku, ale aj v celosvetovom meradle udržiavajú reštauračné cirkevné tendencie.

V teológii sa pri hľadaní pravdy zo strany jednotlivca už v terminológii zdôrazňuje jej daný (Zjavenie) a osobný (Boh) charakter (por. schéma [1], 505). To nebráni tomu, aby pri poznávaní Zjavenia[2] človek a jeho schopnosti zohrávali aktívnu úlohu, ktorá sa prejavuje v každom princípe, sústreďuje sa však najmä v teológii a v *sensus fidei* (zmysle veriacich pre veci viery). Práve naopak, Zjavenie sa ponúka len sa spoluúčasti človeka, jeho vedomého a aktívneho hľadania; pasivita a alibizmus nábožensky založených ľudí sú znetvorením viery.



[2] Nechávam otvorenú zložitú diskusiu, do akej miery sa pojem Zjavenia kryje s pojmom Boh a najmä s filozofickým pojmom pravdy.

Poznávanie Zjavenia sa deje v „dejinnom sprostredkovaní cirkvi". Tento pojem však viac ako náboženskú organizáciu predstavuje *spoločenstvo veriacich*, čo môže byť veľmi široký a komplexný pojem.[3] Celkovo to znamená, že žiaden jednotlivec nemôže byť vopred vylúčený z možnosti podieľať sa na poznávaní Zjavenia (Boha, pravdy).

Na základe schémy môžeme komplexnosť poznávacích princípov v cirkvi zjednodušiť na päť prvkov, ktoré existujú v recipročných vzťahoch. Úlohou teológie je predovšetkým zdôrazňovanie *komplexnosti* a *plurality* princípov. Ide tým o udržanie napätia a schodnej cesty medzi dvoma extrémami: na jednej strane totalitnými snahami o privatizáciu sprostredkovania Boha zo strany autoritatívnych princípov, ako je napríklad cirkevná autorita; na druhej strane odstredivými individualistickými snahami o súkromné hľadanie Boha bez ohľadu na prvky, presahujúce horizont jednotlivca, ako sú racionálnosť viery, spoločenstvo veriacich, cirkevná tradícia alebo autorita, zodpovedná za udržiavanie viery.

Ďalšou úlohou teológie je *kritická reflexia každého z princípov*, vyváženosti jeho vzťahov k ostatným princípom a podriadenosti voči zmyslu celého komplexu princípov, teda napokon voči spoločenstvu veriacich. Napríklad pri interpretácii Biblie treba rovnako zohľadňovať jej súlad s cirkevnou tradíciou (dogmami) a učiteľským úradom, s ktorými si nesmie protirečiť, ako aj s teológiou, ktorá zdôrazňuje všeobecné hermeneutické pravidlá interpretácie textu a so zmyslom veriacich pre vieru, ktorý každého veriaceho oprávňuje na svoju vlastnú perspektívu vysvetľovania textu. Napokon, už pri vzniku Biblie spolupôsobili všetky tieto princípy bez výnimky.[4] Rovnaká úloha platí pri vysvetľovaní ostatných princípov. Tak teológia bráni izolácii a nevyváženosti ktoréhokoľvek z princípov.

Treťou základnou úlohou teológie je udržiavanie a posilňovanie svojej *vlastnej úlohy a pozície* v rámci komplexu princípov, nielen skvalitňovaním svojho obsahu, ale aj rozširovaním a inštitucionalizáciou svojich úloh (budovanie teologických pracovísk, vzdelávacích centier, teologickej literatúry a pod.) v úzkej spolupráci s neteologickými intelektuálnymi inštitúciami.

Pomocou týchto troch úloh sa teológia snaží o komunikatívnosť právd viery a v cirkevnej praxe v rámci náboženstva, navonok voči iným

[3] Svedčia o tom oficiálne cirkevné vyjadrenia, že Kristova cirkev sa nachádza – *subsistit* – teda nekryje s Katolíckou cirkvou. Ďalej o tom svedčí uznanie náboženskej slobody, možnosť nachádzanie Boha v iných náboženstvách, diferencovaný postoj k ateizmu, teologická teória o anonymných kresťanoch a mnohé iné náznaky.

[4] Napríklad: do kánonu kníh Nového zákona nebol prijatý žiaden spis, ktorý by nebol liturgicky používaný a overený, čím sa *sensus fidei* stáva podmienkou jeho normatívnosti a inšpiratívnosti. Rovnako sa pod dogmou rozumie pravda viery, ktorú veria „všetci, vždy a všade" ([4]). Preto ak sa dogma stáva spoločenstvu veriacich nepochopiteľnou, je úlohou teologickej disciplíny „vývoj dogiem" za pomoci vzťahu medzi textom a jeho významom vysvetľovať zmysel dogmy, prijateľný pre rast živej a zdravej viery (porov. [3]).

náboženstvám, voči sekulárnym mysliteľom a voči spoločnosti ako celku. Akákoľvek koexistencia náboženstiev a sekulárnej spoločnosti je podmienená mierou komunikatívnosti princípov. Preto by sa v úsilí o otvorenosť a komunikatívnosť a v odstraňovaní ideologizácie mali teológia s filozofiou navzájom podporovať.

Hranice komunikatívnosti teológie

Hranice vyplývajú z toho, že komunikatívnosť a komunikácia, nech sú akokoľvek dôležité, nie sú pre teológiu cieľom, ale *prostriedkom*. Cieľom je skôr nachádzanie Zjavenia (Boha, pravdy) zo strany človeka prostredníctvom spoločenstva veriacich. Voči tomuto cieľu sú všetky princípy, aj princíp teológie, ktorá sa snaží o komunikatívnosť, podriadené. Preto sú ďalšie štyri princípy, ktoré dopĺňajú a vyvažujú teológiu, zároveň jej hranicami, pretože aj oni majú právo na účinnosť v rámci celého komplexu sprostredkovania Zjavenia. Vychádzajúc z pôvodnej schémy, hranicami, ktoré teológia musí rešpektovať sú: cirkevná autorita, cirkevná tradícia, normatívnosť Biblie a cit veriacich pre vieru. Každý princíp má svoje prednosti, má svoje riziká a má svoj zmysel, ktorý môže byť diskutovaný aj s neteologickými disciplínami. Úlohou teológie je reflektovať vyváženosť jednotlivých princípov a teda aj pomenovať spomínané riziká a prednosti.

Súčasná realita ako výzva

Teológia, ktorá kriticky hľadá Božiu podstatu, sa v rámci náboženského systému nachádza v napätí s ostatnými princípmi. Je to jej prirodzená úloha a všetko je v poriadku, pokiaľ sa vo vzájomnom uznaní úloh napätie medzi náboženskými princípmi udržiava ako plodné.

Náboženský kontext na Slovensku však z viacerých dôvodov viac praje náboženským princípom, ktoré nie sú orientované na racionálnosť, slobodu a zodpovednosť, ale tým, ktoré zdôrazňujú autoritu a tradíciu. Prejavuje sa to nielen v nekritickom prelínaní štátnych a cirkevných záujmov, ale aj vo vlastnej teologickej práci. Dochádza k izolácii a ideologizácii teologickej práce, zasahovaniu cirkevnej autority do teologickej odbornej práce, vrátane marginalizácie progresívnych teológov, ktorí získali akademické vzdelanie na prestížnych univerzitách v zahraničí. Vytvára sa tiež štátna legislatíva, ktorá spomínaným trendom napomáha nielen na úrovni vysokých, ale aj stredných a základných cirkevných škôl. Namiesto toho by sa mal podporovať akademický duch na teologických fakultách, zasiahnutých takmer polstoročnou izoláciou, spolupráca študijných programov medzi teologickými fakultami a inými fakultami humanitného zamerania, najmä filozofickou a slobodná konfrontácia názorov na odborných konferenciách a periodikách,

Je úlohou teológa, aby zdôraznil, že kritizované trendy nielenže nemajú oporu v podstate kresťanského posolstva a zdravej kresťanskej tradícii, ale pri akomkoľvek dobrom úmysle chrániť a zabezpečiť cirkev sú pre jej budúcnosť kontraproduktívne a oslabujú kresťanskú vieru v schopnosti komunikovať s mimocirkevným intelektuálnym a hodnotovým priestorom. V konečnom dôsledku vedú k polarizácii náboženstvo-sekulárnej scény na Slovensku a bránia nachádzaniu spoločných riešení dnešných duchovných a hodnotových kríz.

Na druhej strane by sa mal zväčšiť záujem o komunikáciu zo strany neteologických akademických disciplín. Je symptomatické, že v rámci definovania svojich študijných odborov teológiu nezaradili medzi svoje príbuzné odbory ani filozofia, ani sociológia a ani religionistika. Pritom som presvedčený, že dialóg s teológiou môže okrem ozdravovania náboženstva pomôcť aj týmto odborom znovuobjaviť tie prvky, na ktoré novoveký vývoj pri zdôrazňovaní iných priorít pozabudol a tak môže prispieť k nachádzaniu východísk globálnych spoločenských problémov na hraniciach moderny.

LITERATÚRA

[1] BEINERT, W. (vyd.): *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Herder, Freiburg i. Br 1988.
[2] GIBELLINI, R.: *Teológia XX. storočia*. Prešov 1999.
[3] KASPER, W.: *Dogma pod Božím slovem*. Vyšehrad, Praha 1996.
[4] LERÍNSKY, V: *Commonitorium 2*. In: Corpus Christianorum, Series latina seu nova Patrum Collectio. Turnholt – Paris 1953..
[5] SCHMAUS, M.: *Cirkev*. SÚSCM, Rím 1979.

INFORMAČNÁ DOBA A HODNOTY

ROBERT ZBORAN

Vždy, keď sú vynájdené nové technológie, vzniknú nové etické otázky. Donedávna boli konštruované stroje tak, aby splnili konkrétny cieľ. V 20. storočí však bol skonštruovaný stroj – počítač, ktorý je použiteľný v najrôznejších situáciách, je to skoro univerzálny stroj. Jeho predmetom je spracovanie informácie. Tej informácie, ako hovorí Růžička, ktorá je pokusom zachytiť moment skúsenosti o svete, je kvalitou, ktorá súc založená, nestojí, ale je stále v pohybe ([7], 57). Počítač, to je odpoveď na vzrastajúci význam informácie. Sme svedkami, že potreby spoločnosti zvýšili hodnotu informácie v porovnaní s predchádzajúcimi storočiami.

Dnes počítač vstúpil na pracoviská a skoro všetci sme konfrontovaní z technologickými otázkami a tiež z morálnymi aspektami práce s počítačom. To, že informácia je hodná ochrany nespochybňuje nikto. Väčšina štátov má vo svojom právnom systéme zakotvenú ochranu informácií. Na jednej strane je právo vyhľadávať, prijímať a rozširovať informácie, na druhej strane je právo na ochranu informácií všeobecne (to samozrejme obsahuje právo na ochranu informácií súkromnej povahy, ochranu duševného vlastníctva, ochranu integrity informácií v informačných systémoch a pod.) (porovnaj [4], 21–94).

Človek 21. storočia je informačne náročný. „Nové technológie a dôraz na informáciu ako totem dnešnej doby kladú na človeka nároky vysokej adaptability." ([5], 148). Hľadisko etiky a práva u nás zaostáva za riešeniami technických otázok v tejto oblasti. Z tejto disproporcie plynú následky pre spoločnosť (napr. jeden z najznámejších problémov – porušovanie autorských práv audionahrávok na CD nosičoch a mnohé ďalšie.). Odpoveďou na túto výzvu je etika techniky a špeciálne počítačová etika.

Dnešné technológie nám ponúkajú naozaj veľké možnosti. V kybersvete je možné dokonca „žiť" napríklad naplno sa realizovať, komunikovať, vstupovať do rôznych vzťahov, vzdelávať sa a vzdelávať, pracovať, obchodovať, umelecky tvoriť a šíriť výsledky svojej tvorby, šíriť svoje myšlienky a nápady ale aj vystupovať ako niekto iný, vstupovať do práce iných, zasielať nevyžiadané správy apod.

Ako príklad uveďme internet. Nájdeme síce určité etické pravidlá, ktoré pochádzajú z čias, keď bol internet len akademickou sieťou. Jeho komerčné používanie bolo kedysi neschvaľované. Existuje z tých dôb niekoľko základných etických otázok a pokusy o ich riešenia, no v dnešnej dobe sú úplne zastaralé a nereflektujú dostatočne zmeny, ktorými kyberpriestor od tých čias prešiel.

Mnohý začínajúci používatelia siete sietí si kladú práve otázky typu: Kam až môžem ísť s možnosťami, ktoré mi poskytujú technológie? Kde sú hranice presadzovania toho čo chcem? Podobné a mnohé ďalšie otázky sú kladené zvlášť, keď je už kyberpriestor obsadzovaný aj komerčnými aktivitami, marketingom, reklamou a pod.

Ako jeden z mnohých základných kódexov, ktoré sa snažia ukázať smerovanie uvedieme desatoro počítačovej etiky[1]:

1. Nepoužiješ počítač, aby si škodil(a) iným.
2. Nebudeš negatívne zasahovať do práce iných na počítači.
3. Nebudeš sliediť v súboroch iných.
4. Nepoužiješ počítač ku krádeži.
5. Nepoužiješ počítač ku krivému svedectvu.
6. Nepoužiješ alebo neskopíruješ softvér, za ktorý si nezaplatil(a).
7. Nepoužiješ bez oprávnenia počítačové zdroje iných.
8. Neprivlastníš si výsledok intelektuálnej činnosti iného.
9. Budeš premýšľať o spoločenských následkoch programu, ktorý si vytvoril(a).
10. Budeš používať počítač ohľaduplne a s úctou. [1].

Ide o krátky kódex, ktorý chce ukázať praktickú cestu. Jeho krátkosť má zabezpečiť ľahké zapamätanie si pravidiel a môže poslúžiť ako vhodný úvod k počítačovej etike. Samozrejme nejde o úplný etický kódex.

„Technika nie je ani dobrá ani zlá (to záleží na kontextoch, spôsoboch použitia a uhloch pohľadu), ani neutrálna (pretože niečo podmieňuje alebo k niečomu núti, pretože niekde otvára a niekde zatvára spektrum možností)" ([6], 24). V oblasti počítačovej etiky sa vyjadrujú určité hodnoty pre globálnu spoločnosť, „obyvateľov kyberpriestoru", začínajúcich používateľov PC. Identifikovať všeobecné hlavné hodnoty je dôležité. Pokúsime sa podať ich krátky súhrn:

– Prispievať k blahobytu ľudstva, spoločnosti.
– Vyhýbať sa ubližovaniu iným.
– Vysoko hodnotiť a ctiť duševné vlastníctvo.
– Ctiť právo vlastníctva vrátane autorského práva a patentov.
– Rešpektovať súkromie ostatných.
– Nediskriminovať, byť spravodlivým.
– Byť čestným a dôveryhodným.

Javí sa dôležité pochopiť, že hodnoty sa z historického hľadiska menia. Vzrastajúca závislosť ekonomického a sociálneho života na informačných službách založených na počítačových technológiách je zrejmá keď sa informačné činnosti zastavia kvôli nefungujúcemu počítaču (porovnaj [3],

[1] The Computer Ethics Institute vypracoval desatoro počítačovej etiky. Uvedený text je prekladom anglického originálu.

344). Nové komunikačné prostredie prinieslo podmienky, ktoré priviedli spoločnosť k reflexii aký je vlastne status quo. Mladá generácia je priamo konfrontovaná s týmito otázkami. Ako ich dokáže riešiť?

Nájsť svoje miesto v globálnom svete na ktorom sa podieľa kyberpriestor sa budú snažiť už najbližšie generácie. Súhlasíme s názorom J. Cejpka, ktorý hovorí že „globalita, vyvolaná rozvojom komunikácie, má okrem rozmeru časopriestorového tiež rozmer vnútorne ľudský, morálny" ([2], 97).

Skončiť iba pri konštatovaní týchto skutočností by bolo rezignáciou na meniace sa hodnoty a nepochopením nárokov, ktoré prinášajú človeku technológie 21. storočia.

LITERATÚRA

[1] CEI: *The Ten Commandments of Computer Ethics*. www.brook.edu/it/ce/ce_hp.htm

[2] CEJPEK, J.: *Informace, komunikace a myšlení*. Univerzita Karlova, Praha 1998.

[3] DeFLEUR, M. L. – BALLOVÁ-ROKEACHOVÁ, S. J.: *Teorie masové komunikace*. Univerzita Karlova, Praha 1996.

[4] DRGONEC, J. – VYSKOČ, J.: *…a nepožiadaš počítač blížneho svojho*. Archa, Bratislava 1997.

[5] KONDRLA, P.: *Dynamika zmyslu ľudskej existencie*. In: Zborník príspevkov z vedeckej konferencie TU. Trnavská univerzita v Trnave, Trnava 2002.

[6] LEVY, P.: *Kyberkultúra*. Univerzita Karlova, Praha 2000.

[7] RŮŽIČKA, M.: *Informace a dobro*. Ježek, Praha 1993.

K PREMENE TRENDOV HODNOTOVEJ ORIENTÁCIE RÓMSKEJ KOMUNITY

ELENA KRETOVÁ, Výskumný ústav detskej psychológie a patopsychológie, Bratislava

Úvodom sa krátko zmienime o procese postupného usadzovania Rómov v našej krajine. Nadviažeme predstavením špecifického typu rómskeho osídlenia – rómskych osád. Uvedieme niektoré čiastkové výsledky našich výskumov vo svetle hodnôt domova ako i niektorých charakteristík spoločenstva a miesta bývania. Na záver sa zamyslíme nad problémami, na ktoré pri našej úvahe narazíme.

Putovanie Rómov do Európy započalo približne v 9. storočí. Prvá zmienka o prítomnosti Rómov na Slovensku je z prvej polovice 14. storočia ([3], 27). Od tohto obdobia prešla rómska spoločnosť viacerými zmenami, ktoré súviseli so spoločensko-politickými premenami krajiny. Vo všeobecnosti sa však opakovali motívy prenasledovania, skrývania, migrovania a to aj u usadených Rómov (napríklad koncepcia o rozptyle a systematickom odsune rómskeho obyvateľstva z roku 1965), znevažovanie, prípadne zakazovanie prejavov rómskej kultúry (prvýkrát legalizované za panovania Márie Terézie, najdeštruktívnejšie však v rokoch 1945–1989).

Počas celej tejto doby sa spôsob bývania Rómov v najzaostalejších oblastiach menil len málo. Rozsiahlejšie usídľovanie Rómov začalo v 18. storočí. Na Slovensku žili prevažne usadení Rómovia v jednoduchých chatrčiach ([15], 39). Obydlia sa vyznačovali niekoľkými znakmi (pozri [12]; [1]). V prvom rade išlo o malé „stavby", ktoré si rodina dokázala ľahko a rýchlo zhotoviť. Najjednoduchšie zemnice a polozemnice dnes už nenájdeme. S jednopriestorovými, a dvojpriestorovými domami a ich obmenami sa môžeme stretnúť aj dnes. Pravda, v špecifickom type rómskych osídlení, v tzv. rómskych osadách. V porovnaní s inými krajinami strednej a východnej Európy žije na Slovensku najviac Rómov práve v osadách. Antropológ A. Mušinka ([12], 648) definuje rómsku osadu tak, že ju delí podľa lokácie k obci do štyroch typov (úplne segregované, segregované, samostatné sídelné útvary v rámci obce, rozptýlené komunity). I. Radičová ([13], 84, 88) za najzávažnejšie charakteristiky osád považuje separáciu, segregáciu marginalizáciu regiónu, a výskyt demografickej chudoby (viacdetné rodiny) v kombinácii s chudobou vertikálnou (nezamestnanosť a sociálna odkázanosť). Riešenie tzv. rómskeho problému našej krajiny je zamerané práve na túto sociálnu skupinu žijúcu izolovane a koncentrovane na okrajoch miest a obcí (osobitnou kategóriou sú obce s takmer 100% osídlením Rómov).

Ak chceme skúmať tradičné hodnoty tejto časti Rómov, ostáva nám obrátiť sa na rodinu a miesto jej bývania. Z. Uherek a K. A. Novák ([17], 99)

poukazujú na to, že rómske spoločenstvo chápe pojem domova najmä v kontexte blízkych, rodiny a rozšírenej rodiny, pričom koncept domova nie je fixovaný na vlastný dom, krajinu, či miesto bývania. Vzhľadom na sociálnu exklúziu osád, tieto dnes nadobúdajú z hľadiska miesta nový význam. Doteraz boli Rómovia vo všeobecnosti chápaní ako kočovné etnikum, v súčasnosti sa rómska osada stáva sociálnou–etnickou charakteristikou jej obyvateľov. Obyvatelia osád sa dostali do pozície najchudobnejšej skupiny obyvateľov, ktorou aj vždy boli. Pravdepodobne sa už však nebudú opakovať rýchle a „univerzálne" riešenia v podobe veľkých finančných injekcií, ktoré sa uplatňovali najmä v 60. rokoch 20. storočia. Už nebude možné migrovať za lepšími sociálnymi výhodami s minimálnymi nákladmi. Tento priestor sa stáva v kontexte domova neopomenuteľný, zvlášť u detí, ktoré sa doň ako takého narodili a preberajú hodnoty komunity v jej súčasných podmienkach. Keď teda píšeme o rómskej komunite z izolovaných osídlení, uvažujeme o nej v súvislosti s rodinou ako základnou charakteristikou etnickej identity a v súvislosti s priestorom bývania.

Pre rómske spoločenstvá boli odjakživa dôležité rodinné väzby. E. Horváthová ([2]) nazýva rómsku rodinu veľkorodinou, pričom členmi rodiny boli rodičia, ich deti (zväčša synovia) s manželkami a vnúčatá. V nadväznosti na rozšírenú rodinu hovoríme o rodovom fungovaní rómskeho etnika ([8]; [11]). Tento jav pokladáme za špecifikum Rómov. L. R. Snowden a kol. ([14], 842) zistili, že pre mnohé etnické menšiny je typické širšie chápanie rodiny, pričom za rodinu sa považuje aj cudzia osoba, ktorá žije v blízkosti a je členom komunity (napr. sesternice a tety sú nazývané sestrami). Treba povedať, že táto rozšírená rodina má podľa autora podpornú funkciu. Je rómska osada miestom, ktoré vyhovuje Rómov vzhľadom na ich potrebu žiť v spoločenstve? Zdá sa, že rómske osady zničili drobné rodové bunky rómskych komunít a spojili sa do jednej veľkej rodiny, v ktorej nie je jasné rozdelenie povinností a funkcií, a v ktorej život plynie zo dňa na deň. G. Evans a S. J. Lepore (podľa [18], 121) zistili, že čím je prehustenosť v mieste bydliska vyššia, tým viac sa narušujú vzájomné vzťahy a tým je aj nižšia úroveň sociálnej opory. Ako píše I. Radičová ([13], 89), životná stratégia orientovaná na rodinné siete je v prostredí separovanom, či segregovanom neúčinná; prežitie má povahu „double marginalization", čiže znásobenej závislosti – materiálnej aj sociálnej.

Výsledky nášho predošlého výskumu o subjektívnom vnímaní vzťahu rómskych detí k domu, škole, osade a dedine ukázali, že deti reflektujú osadu ako miesto konfliktné ([7]). Konfliktnosť osady v realizovanom výskume sa prejavila v tvrdeniach typu: „veľa sa tam kričí"; „pije sa tam alkohol"; „často sú tam hádky". Deti zároveň smerovali k osade najviac negatívnych citových prejavov vyjadrených tvrdeniami ako: „toto miesto niekedy nenávidím"; „niekedy si myslím, že by som bol šťastnejší, keby toto miesto neexistovalo";

„toto miesto ma niekedy otravuje, znervózňuje"; „chcel by som, aby ma tam mali viac radi"; „háda sa tam niekto so mnou"; „ľudia tam majú zlú náladu"; „niekedy sa tam niekto nazlostí bez príčiny"; „často tam na mňa kričia". Hoc deti vyjadrovali smerom k osade najvyššie percento negatívnych emócií, zároveň ju chápali ako najväčší zdroj pozitívnych citov. Tým osada vo vnímaní detí nadobúda ambivalentnú polohu. Výskum zameraný na hodnotenie mravných priestupkov u rómskych detí z osád a z izolovaného mestského osídlenia ([4]) ukázal, že rómske deti sa vyznačovali zvýšenou citlivosťou na priestupky v kontexte agresívneho správania a sexuálneho života. Osada sa vo všeobecnosti javí ako miesto, kde sa deti stretávajú s emóciami naznačujúcimi psychickú nepohodu, nespokojnosť a agresivitu. Na rozdiel od osady je dom miestom úplného prijatia. Z domu vychádza najviac kladných citových podnetov a deti ho považujú za miesto zhovievavé ([7]). Dom je zároveň spájaný s miestom, kde by deti chceli žiť a kde zaradili aj pojmy ako rodina, domov, kamaráti ([5]). Toto vysnívané miesto však nestotožňujú s osadou (tamtiež).

Dedina je vnímaná len periférne, čo naznačuje málo väzieb s vyšším územným celkom, ktorého sú deti súčasťou ([7]). Obyvatelia rómskych osád neradi dovolia, či umožnia deťom opustiť dôverne známe prostredie v dôsledku obáv z útokov rôzneho druhu. Tento moment opäť naráža na tradičné predstavy o Rómoch ako kočovníkoch. Je pravdou, že na našom území žijú prevažne trvalo usadení Rómovia; ako však vieme, aj títo sa museli v rôznych obdobiach neustále sťahovať a meniť miesto svojho bydliska. Rómovia uzavretí v osadách stratili niečo zo svojej otvorenosti voči novému svetu, novým miestam, ideám, ľuďom. Možno sa táto túžba po nepoznanom transformuje do sveta výlučne fantazijného a vysnívaného. Hovoria o tom aj tendencie rómskych detí idealizovať neznáme a nepoznané. Pri použití sémantického diferenciálu vo výskume sociálnej interakcie sa ukázalo, že deti spomedzi slov Róm, gádžo a cudzinec, najpozitívnejšie vnímali práve cudzinca ([10]). V iných výskumoch zameraných na miesto bývania označili deti ako najpozitívnejšie miesta, na ktorých nebývali ([6]), alebo miesta, kde by chceli bývať ([5]), pričom jediné, čo by sme mohli o tomto mieste povedať, je práve prítomnosť rodiny. Transformovala sa odveká voľnosť pohybu a nespútanosť „rómskych detí" už len na únik do sveta predstáv a fantázií o krajšom a lepšom mieste pre život? Alebo je únik k neskonkretizovaným pojmom dôsledkom neuspokojivých životných okolností?

Môžeme povedať, že na vrchole hodnôt detí z najbiednejších oblastí je rodina. Pojem rodiny i rozšírenej rodiny však zaniká v priestore osady. Osada nie je tradičné rodové spoločenstvo Rómov, i napriek tomu, že dnes je často silne endogamické. Komunitný spôsob života, ako jedna z etnologických charakteristík Rómov, môže byť nesprávne zamieňaná so životom

osady[1]. Ak sa k osade (nesprávne chápanej ako „tradičná rozšírená rodina“) pridajú odlišné antropologické znaky (farba pleti, vlasov ap.), ľahko vzniká predsudok, že zmena životných stratégií Rómov je nezmeniteľná, pretože „rómska mentalita“ je viazaná výlučne na takéto prostredie.

Ako východisko zo situácie extrémnej chudoby a sociálnej exklúzie navrhujú Z. Uherek a K. Novák ([17], 106, 108) postupnú zmenu identity z etnického a národného princípu na princíp občiansky. I. Radičová ([13], 91) vidí možnosť vyviaznutia z beznádejnej závislosti segregovaných skupín v procese začleňovania sa do sociálnej organizácie spoločnosti. Záverom dodajme, že rozšírenie sociálnych kontaktov by určite prispelo aj k revitalizácii rómskej rodiny, k obnoveniu jej funkcie v prostredí rómskych osád, a zároveň aj k obnoveniu pozitívneho vnímania rómskej rodiny v prostredí majority.

LITERATÚRA

[1] DAVIDOVÁ, E.: *Ke způsobu bydlení Romů v českých zemích a na Slovensku.* Bulletin muzea romské kultury, 1992, č. 1, s. 8–15.

[2] HORVÁTHOVÁ, E.: *Cigáni na Slovensku. Historicko-etnografický náčrt.* SAV, Bratislava 1964.

[3] JUROVÁ, A.: *Od odchodu z pravlasti po prvé asimilačné opatrenia.* In: Vašečka, M. (Ed.): Čačipen pal o Roma. Súhrná správa o Rómoch na Slovensku. Bratislava: IVO 2002, s. 19–30. ISBN 80-88935-41-5.

[4] KRETOVÁ, E.: *Mravné priestupky vo vnímaní rómskych a nerómskych detí na Slovensku*. Naništová, E. (Ed): Osobne významné miesta v živote človeka. Katedra psychológie TU, Trnava, ISBN 80-88774-92-6.

[5] KRETOVÁ, E.: *Niektoré osobitosti osobnosti rómskeho dieťaťa.* Zborník z konferencie „Sociální procesy a osobnost“ 11. a 12. 9. 2003, Pavlov (v tlači).

[6] KRETOVÁ, E.: *Príslušnosť ku komunite u slovenských rómskych detí (Využitie TSV pri práci s rómskymi deťmi).* Zborník z konferencie „Psychologické dny – kořeny a vykořenění“, ČMPS, katedra psychológie FF UP Olomouc, SPS, FF UP Olomouc, 12.–14. 2002 (v tlači).

[7] KRETOVÁ, E.: Príslušnosť rómskych detí ku komunite ako vzťah k domu, osade, škole a dedine. Psychológia a patopsychológia dieťaťa, č. 2, 2003 (v tlači).

[1] Tradičná rómska rodina, hoci rozšírená, je silne štruktúrovaná a má identifikačno-integračnú funkciu ([9], 515). Ľahko pozorovateľný jav napríklad u skupiny valašských Rómov, hoci už aj tu pomaly prichádza trend nuklearizácie rómskej rodiny ([16], 111).

[8] KUMANOVÁ, Z.: Etnická identifikácia obyvateľov tzv. cigánskej/rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku. Slovenský národopis, 1998, č. 1, s. 42–59.
[9] KUMANOVÁ, Z. – DŽAMBAZOVIČ, R.: *Rómska rodina: na rozhraní medzi tradicionalitou a modernitou.* In: Vašečka, M. (Ed.): Čačipen pal o Roma. Súhrná správa o Rómoch na Slovensku. Bratislava, IVO 2002, s. 503–526. ISBN 80-88935-41-5.
[10] KUNDRÁTOVÁ, B.: *Overovanie metodiky pre učiteľov zameranej na rozvíjanie rozumových schopností a sociálnej komunikácie žiakov zo sociálne znevýhodneného prostredia. Záverečná správa.* Výskumný ústav detskej psychológie a patopsychológie, Bratislava 2003.
[11] MARUŠIAKOVÁ, J.: *Cigánske etnikum a etnické procesy.* In: Teoreticko-metodologické východiská výskumu cigánskej rodiny a cigánskych obyvateľov. Príspevky zo seminára v Košiciach 17. – 18. februára 1988. SVÚ SAV, Košice 1989, s. 71–82.
[12] MUŠINKA, A.: *Bývanie Rómov.* In: Vašečka, M. (Ed.): Čačipen pal o Roma. Súhrná správa o Rómoch na Slovensku. Bratislava, IVO 2002, s. 631–656. ISBN 80-88935-41-5.
[13] RADIČOVÁ, I.: *Rómovia na prahu transformácie.* In: Vašečka, M. (Ed.): Čačipen pal o Roma. Súhrná správa o Rómoch na Slovensku. Bratislava, IVO 2002, s. 79–92. ISBN 80-88935-41-5.
[14] SNOWDEN, L. R. – MARTINEZ, M. – MORRIS, A.: *Ethnic Minority Populations.* In: Rappaport, J., Seidman, E. (Eds.): Handbook of Community Psychology. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York 2000, s. 833–856. ISBN 0-306-46160-9.
[15] TKÁČOVÁ, A.: *Rómovia v období vlády Márie Terézie po vznik I. ČSR.* In: Vašečka, M. (Ed.): Čačipen pal o Roma. Súhrná správa o Rómoch na Slovensku. Bratislava, IVO 2002, s. 31–42. ISBN 80-88935-41-5.
[16] TOKÁR, R.: Sociálna kultúra valašských Rómov na Slovensku. Etnologické rozpravy, č. 2, 2001.
[17] UHEREK, Z. – NOVÁK, K., A.: *Etnická identita Romů.* In: Vašečka, M. (Ed.): Čačipen pal o Roma. Súhrná správa o Rómoch na Slovensku. Bratislava, IVO 2002, s. 93–112. ISBN 80-88935-41-5.
[18] VÝROST, J. – BAUMGARTNER, F.: *Sociálna opora a osamelosť.* In: Výrost, J., Slaměník, I. (Eds.): Aplikovaná sociální psychologie II. Grada Publishing, Praha 2001, s. 113–128. ISBN 80-247-0042-5.

Mgr. Elena Kretova,
Vyskumny ustav detskej psychologie a patopsychologie
Trnavska cesta 112
82102 Bratislava

HODNOTOVÉ ASPEKTY „NÁVRATU PSYCHIATRIE DO SPOLOČNOSTI“

BOHUSLAVA HÁBOVČÍKOVÁ

Svetová zdravotnícka organizácia označila duševné choroby za možnú krízu 2l. storočia a spolu s inými významnými inštitúciami upozornila na to, že podcenenie duševného zdravia nie je už etickým a právnym, ale aj vážnym ekonomickým problémom.

„Návratom psychiatrie do spoločnosti“ sa zaoberáme z hľadiska integračných tendencií, prebiehajúcich v psychiatrii ako vo vede, aj v psychiatrii ako klinickej praxi, systéme psychiatrickej starostlivosti o duševne chorých ľudí. Od roku 1991 sa v SR začala uskutočňovať reforma v psychiatrii smerom k transformácii k integrovanej psychiatrii. Do popredia vystúpila potreba realizovať tetralóg, t. j. dialóg štyroch zúčastnených strán – pacient (a jeho pacientské organizácie – my sme tu konkrétne aj za jednu z nich, občianske združenie Dotyk v Pezinku), odborník, príbuzní (a ich príbuzenské organizácie) a verejnosť (jej predstavitelia) – na základe partnerstva a vzájomnej pomoci; kompletizuje sa sieť psychiatrických služieb vrátane extramurálnej starostlivosti včítane chránenej práce a chráneného bývania; uskutočňujú sa zmeny v sieti lôžkových a ambulantných zariadení, vo vývoji personálneho obsadenia, v rozvoji nových foriem starostlivosti, v otázkach financovania psychiatrických služieb a iné. Návrat psychiatrie do spoločnosti obsahuje v sebe aj moment návratu psychicky chorých ľudí do spoločnosti na základe procesov spoločenskej integrácie a reintegrácie.

Najvyššou hodnotou pre človeka je človek, či je už zdravý alebo chorý, či je chorý telesne alebo duševne. Hodnotový svet človeka nemôže byť orientovaný len na zdravého človeka, a keďže telesné choroby sú úzko prepojené s duševnými chorobami, diskriminácia psychicky chorých ľudí by s určitou pravdepodobnosťou mohla postihnúť aj jeho samého. Človek spoluvytvára aj duševné zdravie spoločnosti ako etickú, právnu, sociálnu, ekonomickú hodnotu aj tým, že zo spoločnosti nevyčleňuje psychicky chorých ľudí. – Sociálnou chorobou je stigmatizácia, segregácia – ich odstraňovanie sa stane potrebou zdravej spoločnosti.

Stigmatizácia psychicky chorých ľudí vystupuje ako fiktívna, zdanlivá hodnota, opierajúca sa o silu zaostávajúcej verejnej mienky a zotrvačnosť predsudkov. Ukazuje sa, že v boji proti tejto tendencii je potrebné zvýšiť informovanosť verejnosti o duševných chorobách a presadzovať porozumenie a toleranciu vo vzťahu k duševne chorým ľuďom.

Pod tlakom predsudkov a stigmy býva ovplyvnený aj proces sebahodnotenia psychicky chorého človeka. Predsudky a stigmy tu vystupujú ako

fiktívne a dočasné hodnoty, ktoré narúšajú fungovanie spoločnosti vo vzťahu k psychicky chorým ľuďom, ktorým sa pod ich ťarchou môže deformovať pohľad na seba samého a iných ľudí.

Do istej miery využívajúc metodológiu jednej časti prednášky Pětra Nawku na VII. celoslovenskom stretnutí pacientov a pacientských organizácii Zemplínska Šírava 2002, uvádzame nasledovnú typológiu psychicky chorých ľudí z hľadiska procesu sebahodnotenia pod tlakom predsudkov a stigiem:

a) Neuvedomuje si svoju chorobu.
b) Uvedomuje si svoju chorobu, no odmieta si ju priznať sám pred sebou.
c) Uvedomuje si svoju chorobu, no psychicky chorý človek si ju odmieta priznať pred svojím okolím.
d) Uvedomuje si svoju chorobu a neskrýva ju.
e) Prezentuje svoj vzťah k duševným chorobám (aj k svojej) na verejnosti v boji za duševné zdravie spoločnosti.

Túto typológiu sme metodologicky využili aj pri zostavovaní dotazníka, ktorý vyplnilo začiatkom septembra 2003 48 pacientov Pinelovej nemocnice v Pezinku. Medzi nimi sa našli i dvaja respondenti (4,16 %), ktorí sa označili za bláznov a dvaja za hrozbu pre spoločnosť. Z 26-tich možností si vybralo odpoveď, vypovedajúcu o tom, že sa pacienti považujú za menejhodnotných a menejcenných z dôvodu svojej duševnej choroby 25 % respondentov (táto odpoveď dosiahla najvyššiu percentuálnu hodnotu). Za človeka rovnocenného zo zdravými ľuďmi sa označilo 8,54 % a za plnohodnotného človeka l4,56 % opýtaných.

Odpovede na samostatnú otázku o menejhodnotnosti z dôvodu duševnej choroby odhalili, že 56,28 % respondentov pociťovalo plnú alebo čiastočnú menejcennosť z uvedeného dôvodu (čo zodpovedá našej hypotéze o nadpolovičnej väčšine takto cítiacich respondentov). Za menejhodnotných sa nepovažovalo 29,16 % opýtaných. No 79,14 % respondentov si podľa uvedených odpovedí myslelo, že tí, ktorí ich a ostatných psychicky chorých ľudí podceňujú, stigmatizujú, poznačujú pre ich duševnú chorobu, nerobia dobre. Z uvedeného vyplýva, že respondenti síce hodnotia stigmatizačný proces ako negatívnu hodnotu, no vyše polovica z nich podlieha sebastigmatizácii.

Pri skúmaní procesu sebahodnotenia z hľadiksa sebastigmatizácie pacientov Pinelovej nemocnice v Pezinku sme zistili, že prevažná väčšina respondentov podľa svojich odpovedí si svoju chorobu uvedomuje buď celkom (75 %) alebo čiastočne (18,95 %). Respondenti vypovedali, že si svoju chorobu pred sebou nepripúšťajú buď celkom (8,54 %) alebo čiastočne (25 %) v hodnote 33,54 %; svoju chorobu pred okolím podľa týchto výpovedí skrývalo 37,49 % respondentov. K neskrývaniu svojej choroby pred svojím oko-

lím sa v dotazníku hlásilo 37,91 % opýtaných. 31,02 % respondentov odpovedalo, že prezentuje svoj postoj k duševným chorobám na verejnosti. V sebahodnotiacom procese sebastigmatizáciu neprekonalo približne 37 % opýtaných, – naša hypotéza rátala s nadpolovičnou väčšinou duševne chorých ľudí podliehajúcich stigme. Nepočítali sme ani s 31 percentami respondentov, ktorí sa hlásili k prezentovaniu svojich postojov k duševným chorobám na verejnosti. Naša hypotéza počítala sa 10-timi percentami. V tomto smere zaznamenávame pozitívny trend oslobodzovania sa od stigmy.

Človek sa stane skutočnou spoločenskou hodnotou, ak sa oprostí od opečiatkovania stigmou, od segregácie, osvojí si hodnotu spoločenskej integrácie a rozmnožuje hodnoty spolupráce. Skutočnú hodnotu predstavuje spoločnosť, v ktorej sú integrovaní aj psychicky chorí ľudia. Zdanlivou, fiktívnou hodnotou je spoločnosť, „očistená" od psychicky chorých ľudí formou ich segregácie. Spoločenská integrácia má charakter pozitívnej hodnoty, no niekedy nadobúda aj status ambivalentnej hodnoty, pretože pri extrémne ťažkých zdravotných stavoch je potrebné niektorých psychicky chorých ľudí dočasne vylúčiť zo spoločnosti.

Práca ako súčasť spoločenskej integrácie a destigmatizácie ako pozitívna hodnota rozvíja ľudské bytostné sily, prináša pocity radosti, uspokojenia a sebarealizácie, posilňuje sebadôveru psychicky chorého človeka, ktorý i pri svojej obmedzenej výkonnosti môže niečím zmysluplným prispieť spoločnosti. Práca pre psychicky chorého človeka nadobúda inú hodnotu ako pre zdravého človeka. Popritom, že je prostriedkom jeho začlenenia do sociálnych vzťahov, je aj liekom.

Napriek tomu, že psychiatrická teória už na začiatku l9. storočia prispela k záveru o potrebe integrácie psychicky chorých ľudí do spoločnosti a odsúdila ich segregáciu v nemocniciach, ústavoch a i., prax sa uberala iným smerom. Prišlo k zámene podstaty za jav, fiktívnej hodnoty za skutočnú hodnotu, ktorou je spoločenská integrácia psychicky chorých ľudí. V prevrátenom ľudskom vedomí sa odráža imaginárna a iracionálna hodnota segregácie a stigmatizácie duševne chorých ľudí ako prevrátená forma prejavu podstatných hodnotiacich vzťahov. I keď dozrel čas ma spoločenskú integráciu a destigmatizáciu ako podstatné a skutočné hodnotiace procesy a formy ľudskej činnosti, do cesty sa im stavia zaostávajúce spoločenské vedomie.

Integrácia psychicky chorých ľudí do spoločnosti vystupuje ako skutočná, ozajstná hodnota, ktorá odráža istú mieru poľudštenia človeka, mieru jeho kultúrnosti, dosiahnutého stavu rozvoja spoločnosti a seba samého. Spoločenská integrácia umožňuje reprodukciu ľudských bytostných síl, psychicky chorého človeka zapája do predmetnej činnosti, zvyšuje kvalitu jeho života v spoločnosti, vyvoláva pocit užitočnosti, ktorý pomáha pri upevňovaní duševného zdravia, vedie k samostatnosti a zodpovednosti za svoj život a zdravie.

LITERATÚRA

[1] ČERNÍK, V.: *Systém kategórií materialistickej dialektiky*. Bratislava l978.
[2] NAWKA, P.: Prednáška na VII. celoslovenskom stretnutí pacientov a pacientných organizácií Zemplínska Šírava 2002, poriadanom slovenskou asociáciou pacientov a pacientských organizácií Premeny v septembri 2002 na Zemplínskej Šírave – Kamenci.
[3] *Reintegrácia psychosociálne postihnutých osôb do spoločnosti – súčasný stav a perspektívy*. Zborník prác z medzinárodnej konferencie. Bratislava l996.
[4] *Reintegrácia psychosociálne postihnutých osôb do spoločnosti – súčasný stav a perspektívy*. Zborník prác z II. medzinárodnej konferencie v Michalovciach, 22.–23. 9. l997. Trenčín l998.

DILEMA PRÍTOMNOSTI A VÍZIA PORIADKU

JOZEF PAUER, Filozofický ústav SAV, Bratislava

Koniec cenzúry tela, kritika budúcnosti. Väčšina dnešných procesov a bojov za uznanie konkrétnej, individuálnej, personalizovanej reality je výrazom vpádu urazenej prítomnosti a – či už implicitne alebo explicitne – postuluje devalváciu budúcnosti. Pozadím týchto nepokojov, rebélií, revolt je zmenená senzibilita doby. Úpadok kresťanskej, meštiackej, kapitalistickej etiky s jej morálnym kódexom sporenia a práce znamená stratu dvoch ciest tvorby budúcnosti, pretože sporovlivosť a práca mali byť tie prostriedky, ktoré by priviedli budúcnosť do košiara našej moci. Povstanie osobných, až telesných hodnôt (a tu je možnosť hrozby iného ako racionalistického besnenia žiarivého poludnia, a to možnosť orgiazmu noci, pudov, akcie, svojvôle, nezákonnej moci a zločinu), je rebéliou proti odsúdeniu človeka k práci a proti potlačeniu jeho túžob. Pre kresťanstvo bolo ľudské telo padlou prírodou, ale milosť Božia ho mohla transfigurovať do tela nádherného a posvätného. Moderný vek, tak kapitalistický, ako aj socialistický, telo (a teda aj ľudskú osobu) odbožštil a znesvätil. Prestalo byť bojiskom anjelov a démonov a stalo sa pracovným nástrojom. Takáto koncepcia tela ako nástroja znamená jeho degradáciu na mŕtvy predmet a zrušenie jeho dimenzií radosti a rozkoše. Pervertovaný asketizmus: namiesto schodiska k nebesám a mostu k pravde je technikou zvyšovania produktivity. Rozkoš je pustatina, senzualita je väzením. Zavrhnutie rozkoše znamenalo odmietnutie tvorivej imaginácie, pretože telo je nielen zdrojom pocitov, ale aj predstáv a obrazov. Pre produktivitu a optimálny výkon sú škodlivé tak fyzické otrasy zmyslovej rozkoše, ako aj fantastické otrasy imaginácie. Tak cenzúra tela v mene budúcnosti vyvrcholila v zmrzačovaní tvorivých, poetických síl človeka. Rebélie tela a osoby vrcholiace v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch, ako aj rozhodné hlasy osobného predsudku proti odosobnenému chrapotu byrokrata v strednej Európe prelomu rokov osemdesiatych a deväťdesiatych, sprevádzané pokrikom etnika, menšiny a iných zneistených, otrasených, často aj zakomplexovaných čriepkov explodovanej totality, sú *aj* rebéliami imaginácie. Odmietajú lineárny čas. Ich hodnotami sú hodnoty prítomnosti. Telo a imaginácia, pocity a vnemy sú zrušením času v okamžitom momente, obrazy túžby rozpúšťajú minulosť a budúcnosť v bezčasovej prítomnosti. A v nej sa má stratiť aj pocit scvrkávania ľudskej existencie, ten pocit stratenosti, ničoty a zatratenia, ktorý poznamenal celé naše, teda 20. storočie. Nemali by sme však zabúdať, že na odvrátenej strane rebélie tela, pod jej značkou utajené, no proti jej tvorivým, obrazotvorným, *poetickým* silám pôsobia – opäť zmrzačujúco a manipulačne – dráždivé, zvodné, obrázkovité pú-

tače rajských rozkoší virtuality, obrázky zbavené obraznosti, napustené jedom „oslobodenej" ľahostajnosti.

Ak teda neustrnie v orgiazme akcie a slepej vášne, v orgiazme, ktorý vedie k uvoľneniu deštruktívnych energií a k ohrozeniu prirodzeného i dohodnutého poriadku, k teroru krvi a mocibažnej moci alebo k „poriadku" večnej transformácie, ktorá si nasadzuje škrabošku slobodomyseľného poriadku (so slobodou pre všetkých, ale len na povel niektorých a s právnym prítmím, v ktorom sa suverénne, bez bázne a hany orientujú lúpežní podnikatelia a podnikaví lúpežníci), potom znovuzrodenie tela a osoby môže byť znamením, že človek znovuobjaví svoju zabudnutú múdrosť, nájde cestu k prítomnosti, k onomu neokliešteném, živému tu a teraz, napájanému vodami včerajška i zajtrajška, zaodetému do pestrofarebného, jediného plášťa pravdy-bytia. Deň a noc, rozum a vášeň a inštinkt, ja a ty, vlastné a iné a cudzie, život a smrť sú rôzne, rovnako pôvodné časti jednej a tej iste ríše, prúdiacej vo vzájomne sa prepletajúcich tokoch večného delenia a spájania.

Tieto rozmanité znaky signalizujú zmenu našej predstavy času. Na počiatku modernej éry kresťanská večnosť stratila tak svoju ontologickú realitu, ako aj logickú koherenciu. Technický (technokratický) rozum z nej urobil nezmyselné tvrdenie, prázdne slovo. Dnes je v podobnej pozícii budúcnosť. Celú novovekú kritiku náboženstva od Humea po Nietzscheho a Marxa by bolo možné aplikovať na budúcnosť: budúcnosť je neskutočná, okráda nás o realitu, je iluzórna a ochudobňuje náš život. Kritiku budúcnosti však nevykonala filozofia, ale telo, osobné dimenzie človeka a jeho imaginácia. A až potom prišla aj filozofická reflexia tela.

Tu a teraz. Antika uctievala minulosť. Aby človek dokázal čeliť tyranii minulosti, vynašiel etiku a estetiku výnimiek založených na okamihu. Slobodu okamihu postavil proti nemilosrdnosti minulosti a predkov. Centrom okamihu je *teraz*, trvanie zbavené nadvlády „predtým" aj „potom". Je to čas radosti, čas rozkoše, čas-mimo-času, mystické zjavenie alebo poetická vízia. Aj novovek, doba moderny vníma okamih ako bariéru voči hegemónii budúcnosti. Už od čias romantizmu moderné umenie, v opozícii voči sukcesívnemu a nekonečnému historickému času, potvrdzuje pôvodný čas, žitý čas, moment počiatku. Pôvodný čas nie je predtým ani potom, je teraz. Je to uzmierenie začiatku a konca. Každé *teraz* je začiatkom i koncom. Návrat k počiatku je návratom k prítomnosti. Vízia prítomnosti ako dynamického bodu konvergencie všetkých časov a dôb – pôvodne vízia básnická, potom aj filozofická (vo filozofii života, človeka, existencie, vecí samých a i.) – sa stala bazálnym presvedčením postojov a názorov väčšiny súputnikov na cestách nášho storočia až dodnes. Prítomnosť sa stala centrálnou hodnotou temporálnej triády. Vzťah medzi tromi časmi sa zmenil, ale to neznamená zmiznutie minulosti alebo budúcnosti. Naopak, získavajú na opravdivosti, prestávajú sa scvrkávať. Stávajú sa dimenziami prítomnosti, jej vdychom a výdychom.

Obidve sa vyskytujú ako prítomné v *teraz*. Nastal čas vybudovať etiku a politiku na poetike *tu a teraz*. V takej situácii politika prestáva byť konštrukciou budúcnosti. Jej poslaním je urobiť obývateľnou prítomnosť, ktorá neprestáva pamätať na minulosť a budúcnosť.

Etika *tu a teraz* nie je ani úzko utilitaristická, ani plocho hedonistická, i keď potvrdzuje radosť a zmyslovosť. Je etikou vyrastajúcou z fundamentu zodpovednosti voči bytiu. Je etikou ochrany ľudskej osoby v dobe masovej, davovej a zvlčilej povahy spoločenského života, v ktorej hodnoty individualizmu a liberalizmu len ťažko odolávajú náporu štiepnych síl závratnej produkcie neuhasiteľných konzumných potrieb, stroskotávajú a pervertujú do atomizmu, nespútaného egoizmu, nenásytného kariérizmu a fanatizmu manipulácie.

Prítomnosť odkrýva, že koniec nie je ani odlišný od začiatku – odlišný v zmysle nepriepustne vymedzenej cudzoty, a nie je ani proti nemu. Je jeho komplementárnou polovicou. Žiť v prítomnosti znamená žiť zoči-voči smrti. Človek vynašiel večnosť a budúcnosť, aby unikol smrti. Každý z týchto objavov sa nakoniec stal fatálnou pascou. Prítomnosť nás zmieruje s našou smrteľnosťou, odkrýva nám našu schopnosť umierať na smrť. Život zoči-voči smrti je autentický život. Vnútri *tu a teraz* sú život a smrť jednou skutočnosťou, rozmanitosťou jednoty, sú plodom toho istého mystéria bytia.

Výzva prítomnosti politike. Rýchlosť vybičovaná až do pocitu nehybnosti privádza súmrak budúcnosti. Politika vystavená dileme prítomnosti tápa. Na jednej strane mala a má spoločenskú a kultúrnu povinnosť vyjadrovať sa jasne, transparentne a voliť účinné prostriedky takéhoto postupu. Na druhej strane činnostným poľom politiky dneška je extrémne pluralistický, či skôr atomizovaný stav spoločnosti, v ktorom absentujú vymedzujúce konvencie. Svet sa stal otvorenou mnohonásobnosťou fragmentov najrozmanitejšieho pôvodu. Stráca sa alebo je narušený zmysel pre prináležitosť a identitu. A nad tým všetkým, mimo dispozícií tradičných liberálnych kontrolných mechanizmov, sa roztáčajú masturbačné orgie burzovej virtuality, šedé zóny narastajú vo všetkých končinách sveta, domnelo voľný a omnipotentný trh víťazí a mafie s ním.

Výzva prítomnosti politike je teda výzvou znovuriešiť túto dilemu. K jej prekonaniu môže dospieť vlastným otvorením sa autentickej životnej realite sprevádzaným neustálym otváraním okien v stenách virtuálnych realít. Otvoriť sa onomu *tu a teraz* a preniknúť k archetypálnemu charakteru istých prežívajúcich konvencií a takto umožňovať nekonfrontačné stretávanie sa inakostí, rozmanitostí so zachovaním ich vlastnej identity, riadiac sa princípom komplementarity. Načúvať problémom a nádejám, ktoré sú manou i korením sveta, vysloviť ich a načúvať ozvene odpovedí z úst spoločenstva.

Politika sa však potrebuje vymedzovať a ísť za svojou víziou – víziou poriadku. Najlepší možný výraz politiky predpokladá vždy svár poriadku

a neusporiadanosti a ich harmonizáciu. Jeho genéza je konvergenciou vízie, programu a žitej skutočnosti. V tomto procese program, istá vízia reprezentuje nejzrozumiteľnejší a, ako je to len možné, úplný poriadok obozretne zaobstarávajúci prostredie pre neusporiadanosť konkrétnej skutočnosti. Program, ktorý umelo zavádza neporiadok, je *a priori* protirečením v sebe samom – snaží sa naprogramovať život a spontaneitu, čím ich nevyhnutne marí. Oproti tomu program, ktorý oktrojuje poriadok, zmrazuje špecifický, efemérny stav reality a je vzápätí zaskočený životom. Oba tieto princípy sú nepoužiteľné a obidva podľa premenlivých zreteľov sú totalitárne.

Namiesto toho v prirodzenej dialektike poriadku, vízie či programu a životnej variety sa uskutočňuje politika, ktorá je schopná načúvať hlasom životnej reality a jej potrieb i túžob a dávať odpoveď na najrôznejšie formy života v najrozmanitejších spoločenstvách a spoločnostiach, štátoch a dobách. Táto politika je pre svoj ľud tým, čo má byť cieľom každej opravdivej politiky: stať sa možnosťou takej organizácie spoločenských procesov, ktoré vedú k prebývaniu ľudí ako blížnych v spoločnosti ako mieste otvorenom pre rozvinutie atribútov a funkcií *domova*.

Naša prítomnosť sa tak na nás obracia s naliehavou výzvou vypracovať takú sociálnu a politickú filozofiu, ktorá bude schopná prevziať, autenticky si osvojiť, spracovať a odovzdávať budúcim pokoleniam dedičstvo klasickej demokracie antických Atén, lockovsko-hobbesovskej ochrannej demokracie i rousseauovskej radikálnej rozvojovej demokracie, živé dedičstvo tak socializmu, ako aj liberalizmu.

Napriek svojim *deimo*kratickým nedostatkom je demokratický liberalizmus schopný vytvárať rámce civilizovaného spolužitia. Musí sa však spájať s celým systémom individuálnych a sociálnych záruk a vo svojom fundamente musí neustále ostražito udržiavať kontrolné mechanizmy a transparentnosť deľby moci. Ani to ho však nepriblíži k schopnosti zodpovedať fundamentálne otázky, ktoré si človek kladie tak v intimite privátnej sféry, ako aj v kolektíve či societe, a to otázky zrodu a smrti, otázky bratstva a rovnosti medzi ľuďmi, otázky slobody za slobodami politickými a občianskymi, otázky zmyslu bytia a ľudskej existencie v ňom. Tieto otázky zostávajú naďalej doménou utopickej a metafyzickej kontemplácie. Bez ich slobodne tichého, činne nečinného sprievodu však nie je možná ani zodpovedná teoretická, ani zodpovedná praktická politika.

PhDr. Jozef Pauer, PhD.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava

NÁSILIE A INTOLERANCIA – NAJVYŠŠIE HODNOTY?

GABRIELA JONÁŠKOVÁ, Katedra filozofie, FF UKF Nitra

V súčasnom období sa človek ocitá v zložitej situácii, keď začína pociťovať ekologickú, politickú, ekonomickú a mravnú krízu ľudstva, krízu hodnotových sústav. Začína sa považovať za účastníka univerzálneho svetového diania a objavuje sa uňho nutnosť hľadať a nájsť svoju vlastnú cestu, na ktorej by prišlo k spojeniu reálnych spoločenských problémov a problémov individuálneho bytia každého človeka.

V hľadaní tejto cesty by mala pomôcť taká filozofia, ktorú charakterizuje pozitívne stanovisko k ľudstvu ako takému a učí človeka myslieť a konať kultivovane, smerovať k zdokonaľovaniu a k reformovaniu osobnosti. Výsledkom by bol človek – humanista, ktorý koná v intenciách nevyužívať iného človeka ako prostriedok, uznávať ľudskú individualitu, zachovávať úctu človeka ku človeku, prispievať k odstráneniu sporov, byť pripravený prijímať zmeny, otvoriť sa dialógom a kompromisom. Táto cesta by znamenala návrat k duchovným princípom, k tomu, čo napĺňa život človeka a dáva mu zmysel, t. j. návrat k životným hodnotám ako napríklad sloboda, zodpovednosť, hľadanie pravdy, tolerancia, úcta k životu a mieru, ľudské práva atď. A tak by vznikol nový typ zodpovednosti – zodpovednosť za budúcnosť, za život na planéte, zodpovednosť za svoje konanie, a to nielen voči inému človeku, ale aj voči ľudstvu.

Konať v uvedenom zmysle by však mal človek nie na základe násilného pôsobenia jednej osoby na druhú a to za účelom, aby bol vytvorený taký človek, ktorý sa nám zdá dobrý, ale na základe dobrovoľnom, t. j. konanie človeka by malo vyplývať z jeho potreby humanizovať sa.

To znamená, že u súčasného človeka je potrebné odstrániť pocit absurdnosti ľudskej existencie, jeho dezintegrovanosť, roztrieštenosť jeho osobnosti, pocit bezmocnosti, nemožnosti dorozumieť sa s ľuďmi, pocit strachu a neslobody. Človek si musí uvedomiť, že všetkých ľudí spájajú spoločné problémy, spoločné ťažkosti, že ide o problémy celosvetového charakteru. Východisko preto treba vidieť v rovnoprávnej jednote ľudstva, vo vytvorení harmonickej spoločnosti a vo vzájomnej spolupráci. Harmónia a spolupráca by sa však nemala vytvoriť násilím vládcu alebo silnejšieho, vyspelejšieho národa, ale poskytnutím možnosti všetkým ľuďom vedome spolupracovať na vytvorení všesvetovej a všeľudskej harmónie.

Človek by mal teda konať tak, ako uvádza J. A. Komenský: „Kdokoli teda nechceš ukázat, že je na tobě trochu omezenosti nebo zlovolnosti, máš si přáti, aby se raději všem dobře dařilo, a nejen tobě samému nebo několika tvým blízkým nebo jenom tvému národu, neboť ani celému tělu se nemuže

dařit dobře, nedaří-li se dobře všem údum vespolek i každému zvlášť, vždyť jsou mezi sebou tak svázany, že je-li postižen kterýkoli (třeba nejmenší), hned to pocítí všechny, a snadno od jednoho nemocného údu se nakazí druhý. Nejinak je tomu se společností lidskou, neboť člověk se nakazí od člověka, obec od obce, národ od národa, kdežto přece kdyby byli všichni zdraví, sdíleli by se společně o společné dobro. Křivdí tedy celému lidství, kdokoli si vážně přeje, aby se nevedlo dobře celému lidstvu" ([2], 29).

Zdá sa však, že v súčasnosti hlavnou hodnotou a témou je násilie a intolerancia. Každý deň sme informovaní o násilnostiach, ktoré sa odohrávajú u nás, či inde vo svete. Informácie, ktorým podliehame z nás robia divákov, ktorí sa prizerajú ako ostatní trpia a umierajú. Masovokomunikačné prostriedky nás neinformujú o dôvodoch násilia, ale o ňom samom. Spoločnosť kultivuje násilie, vštepuje jedincom, že čestný je ten, kto riskuje aj svoj život pre obranu hodnôt, ktoré sú zmyslom jeho života. Násilie sa privileguje ako normálny prostriedok obrany, ako cnosť silného, odvážneho človeka. Zároveň však sú agresivita a násilie považované za spoločensky neželateľné javy, a to pokiaľ ide o fyzické násilie (kriminalita, týranie, šikanovanie, terorizmus a pod.), ale i psychologické násilie (nanútenie iných presvedčení, názorov, skreslené informácie a pod.).

Takáto interpretácia umožňuje ospravedlňovať násilie, využívať ho v určitých situáciách a považovať ho za oprávnené v tých prípadoch, ak môže zabrániť väčšiemu násiliu, ktorému iným spôsobom nie je možné zabrániť.

Je potrebné poznamenať, že nie je presne stanovené, čo a kedy považovať za násilie. Násilie nemožno sčítať či zmerať. Pre každého človeka existuje iná hranica bolesti či násilia a označiť tieto rozdiely možno iba na základe prísneho objektívneho určenia. Násilie je jedným zo spôsobov ako zabezpečiť moc človeka nad človekom, rozšíriť a zosilniť vôľu jedného človeka nad druhým. Násilie nie je iba všeobecne donucovanie, strata života a majetku, ale také donucovanie a strata, ktoré sa realizuje proti vôli toho alebo tých, proti ktorým sú namierené. Násilie je uzurpácia slobodnej vôle, snaha ovládnuť vôľu človeka. Z hľadiska spoločenských vzťahov je však potrebné rozlišovať násilie na jednej strane ako inštinktívne prírodné vlastnosti človeka (agresívnosť, bojovnosť, útočnosť) a na druhej strane ako formy donucovania v spoločnosti a v súkromí.

Problém ospravedlňovania násilia je teda spojený s otázkou slobodnej vôle, mravného konania, s konkrétnou charakteristikou kvality vôle človeka – dobrej alebo zlej. K ospravedlňovaniu násilia by sa nemalo pristupovať iba z jedného aspektu, t. j. proti komu je namierené, ale aj z druhej strany, kto by mohol na základe dostatočných dôvodov realizovať násilie, a to i v prípade, že by sme priznali možnosť ospravedlniť násilie z určitých dôvodov. Objavuje sa tu problém, proti komu môže byť použité násilie, kto sa môže stať

obeťou násilia a kto sa môže stať sudcom či násilníkom. Tento problém vyplýva z toho, že ľudia nie sú schopní dosiahnuť zhodu v tom, čo považovať za zlo a čo za dobro, že nedokážu vypracovať kritériá zla, ktoré by boli akceptované všetkými. V tejto situácii v snahe chrániť život človeka zrejme nie je iného východiska ako uznať za absolútnu hodnotu samotný život človeka a vo všeobecnosti odmietnuť násilie.

Samozrejme nie je možné očakávať úplné odstránenie násilia, pretože násilie má nevysloviteľne hlboké korene v historickej a psychologickej skúsenosti, v samej podstate človeka. Ide teda skôr o kvalitatívnu zmenu vedomého úsilia človeka, a to tak individuálneho, ako aj kolektívneho, sociálne organizovaného.

S otázkou ako chápať násilie a nenásilie, či je správnejšie, resp. možné či dokonca potrebné konať v intenciách násilia alebo nenásilia, sa spája aj otázka a snaha zodpovedať si, či je vhodnejšie riešiť existujúce konflikty v spoločnosti intolerantným a lebo tolerantným postojom. Tolerancia a intolerancia zasahujú širokú oblasť spoločenských vzťahov a ich ideových foriem – morálky, náboženstva, politiky, výchovy, estetiky, vedy – ako aj oblasť konania a správania sa. Dosiahnuť, aby sa intolerancia nestala vyššou hodnotou ako tolerancia, znamená pochopiť toleranciu ako nenásilnú formu komunikácie, ktorej základom je úcta ku všetkým ľudským bytostiam a ich spoločenstvám, ako aj uznania ich osobitostí a odlišností, akceptovania iných názorov, oného presvedčenia. Tolerancia a eliminovanie násilia by mali znamenať uvedomenie si, že všetci sme jeden celok a tak nielen každého osobného záujmy, ale záujmy druhého človeka, s ktorým prichádzame do styku sú jeho vlastné vlastné záujmy. Ak u niekoho prevláda egoizmus, či negatívne vlastnosti, nie je to len jeho súkromná záležitosť, ale naopak vždy sa zloba určitého človeka dotýka všeobecného záujmu. Život jednotlivca sa nedá oddeliť od života všetkých a všetkého. K prekonaniu negatívneho v medziľudských vzťahoch je nevyhnutné zdokonaľovanie každej osobnosti uprostred spoločenstva a v záujme spoločenstva. Tolerancia by sa nemala chápať ako tolerovanie, ktoré sa rovná ľahostajnosti či nezáujmu o názor a konanie iných ľudí. Pre toleranciu ako princíp spolužitia by mala byť charakteristická celková kultúrnosť, t. j. vysoká kultúra životného štýlu a životného prostredia, záujme o všeobecné dobro, veľkorysosť, schopnosť spolupráce, sociálne cítenie atď. Významnú úlohu tu musí zohrať schopnosť učiť sa komunikovať, myslieť, viesť dialóg. V rámci dialógu by sa mala tolerancia prejaviť ako empatia, umenie vypočuť si odlišný názor, argumentáciu druhého subjektu, porozumieť druhému, vžiť sa do jeho hodnotovej situácie a chápať ju tak, ako by sme si želali, aby nás ten druhý chápal.

V dejinách nachádzame odvekú snahu ľudstva o dosiahnutie a presadenie myšlienky tolerancie do praxe. A zdá sa, že v súčasnosti, keď žijeme v dobe, ktorú nazývame dobou multikultúr, je potrebné ešte vo väčšej miere

venovať pozornosť tejto problematike. V súčasnom svete zintenzívnenie pozornosti smerom k tolerancii vyplýva z rozšírenia sa komunikácie iných kultúr, zvykov, tradícií, presvedčení a hodnotových systémov.

Myšlienka tolerancie, ktorá sa stala jednou zo základných hodnôt modernej doby, sa však v súčasnosti stretáva stále s prekážkami. I dnes nachádzame opak tolerancie, teda neznášanlivosť, ktorú sprevádza násilie a pošľapávanie nielen práva na vlastný názor a presvedčenie, ale všetkých ľudských práv. Niet sa preto čo diviť, že rok 1995 bol vyhlásený organizáciou UNESCO za rok tolerancie. V druhej polovici 20. storočia, ako aj na začiatku 21. storočia je nielen veľa príkladov porušovania toho najbežnejšieho uplatňovania tolerancie, ale zároveň toto obdobie je poznamenané i masovými hnutiami a vojenskými konfliktmi v rôznych častiach sveta, ktoré sa riešili a riešia v podstate dvomi spôsobmi – násilne a nenásilne.

Z tejto situácie vyplýva, že v súčasnosti je potrebná hlbšia analýza chápania nenásilia a tolerancie, t. j. chápania koncepcie nového typu vzťahov medzi ľuďmi, ktoré si vyžadujú hrdinstvo a to hrdinstvo zodpovedného konania. Ide o také konanie, ktoré zaväzuje každého jednotlivca dosahovať svoje ciele takou činnosťou, ktorá nepresahuje povolený rámec etického konania a ktorá odmieta siahnuť k osvedčenému násiliu a intolerancii. Ciele a prostriedky majú tak v nenásilnej činnosti kvalitatívne rovnakú úroveň. Takéto konanie, konanie v intenciách nenásilia, znamená dostatočné garantovanie pre vznik takej situácie, že neprichádza k rozdeleniu členov spoločnosti na privilegovaných a podriadených. Vzniká tak spoločnosť demokratická, otvorená pre všetkých, spoločnosť, pre ktorú je charakteristické kolektívne úsilie, spoločné prijímanie príslušných riešení, účasť všetkých na príprave stratégie. Disciplína v tejto spoločnosti je disciplínou dobrovoľnou, pretože odmietnutie násilia predpokladá odmietnutie násilia aj nad sebou samým.

Zdá sa, že takto chápaná nenásilná činnosť by sa mohla stať základom pre novú civilizáciu. Samozrejme musel by sa prekonať existujúci názor, ktorý chápe nenásilie ako sociálnu pasivitu a psychologickú zbabelosť, absenciu statočnosti. To je však falošný výklad nenásilia, pretože nenásilie z praktického hľadiska predpokladá premyslenú útočnú taktiku, technológiu činnosti, pôsobenie na ľudí a inštitúcie s cieľom dosiahnuť zmeny v ich pozíciách. nenásilie je potrebné chápať ako silu lásky a pravdy, ktorá predstavuje nenásilný boj proti zlu a nespravodlivosti, za zlepšenie vzťahov v duši človeka i vo svete. nenásilná činnosť je neustálym bojom proti zlu a snahou formovať zodpovedné existovanie vo svete.

Na druhej strane násilie sa chápe ako prinútenie k niečomu silou, proti vôli človeka, t. j. obmedzovanie a uzurpácia slobodnej vôle indivíduí. V podstate ide o vládu jedných indivíduí nad druhými, ktorá je vytvorená na vonkajšom prinútení. V ľudských vzťahoch môže byť táto vláda či moc chápaná samozrejme rôzne. Môže byť chápaná v pozitívnom zmysle ako prirodzené

vzťahy dané určitou hierarchiou, alebo vytvorené na základe dohovoru, súhlasu s tými, v záujme ktorých sa táto moc realizuje (napr. moc rodičov nad deťmi, vzdelaných nad nevzdelanými, moc súdu v štáte atď.) alebo v negatívnom zmysle ako vonkajšie prinútenie, ako násilie. V tomto zmysle sa násilie hodnotí ako niečo nezákonné, stotožňuje sa so zlom, hodným odsúdenia. Zároveň však je často násilie chápané v pozitívnom zmysle ako niečo, čo je možné použiť k dosiahnutiu blaha, dobra, ako metóda konania, ktorá je potrebnou pre ľudí dobrej vôle, kvôli obrane ustanoveného poriadku, pretože zaručuje slobodu a bojuje proti neporiadku, ktorý chce udržať útlak. Do akej miery je správne takéto chápanie násilia A je vôbec možné násilie chápať ako niečo pozitívne?

Odpoveďou by mohol byť aj názor, že násilie je zbraňou dobra, umožňuje dobrým vládnuť nad zlými, trestať zlých, odvrátiť ešte väčšie zlo či násilie. Tento názor by mohol platiť však iba vtedy, ak by sme dokázali definovať ľudí ako dobrých a zlých, resp, použitie násilia by mohlo byť ospravedlnené v tom prípade, ak by bol daný naň súhlas zo strany tých, proti ktorým je namierené. No ak by takýto súhlas bol možný, načo by bolo násilie?

LITERATÚRA

[5] FUSERO, C.: *Ghándí*. Bratislava 1990.
[6] KOMENSKÝ, J. A.: *Vševýchova*. Praha 1948.
[7] LORENZ, K.: *Oon Aggression*. Harcourt Brace, New York 1966.
[8] MISTRÍK, E. a kol.: *Kultúra a multikultúrna výchova*. Bratislava 1999.

Gabriela Jonášková, CSc.
Katedra filozofie
FF UKF Nitra

SOCIOSYNERGICKÁ PODSTATA HODNOTOVÝCH A SVETONÁZOROVÝCH ORIENTÁCIÍ CIVILIZÁCIE

DUŠAN TURAN[1], TU AD v Trenčíne, FPT Púchov

Author studies value and world-view aspects of present-day world by prism of entire sociosynergic epistemology-methodic conception that presents universal know-how of human thoughts and achievements. This conception emphasizes universal values of our existence with full-value respecting of lawfulness of synergic and biosynergic essence of living as the fourth dimension. Sociosynergic epistemology-methodic construction of thinking denies political, ideological value and world-view confrontation of humanity as a historic overcome, even though not historic fully depleted, phenomenon. Innumerable amount of partial value and world-view flows of human thinking and acting has, in spite of existing multidimensional and widely spectral conflicting, common sociosynergic root. On this root, civilisation can successfully build multicultural, multilingual, multivalue ecumenisation and communication as a conflictless universal resource.

Retrospektíva ostatných šesťtisíc rokov vývoja civilizácie ukazuje jednoznačne, že najzákladnejšie konfrontácie človeka s človekom boli produktom vzájomného svetonázorového, hodnotového, ideologického a politického nepriateľstva rozhodujúcich náboženských smerovaní ľudskej mysle. Pochopiteľne, že popri týchto konfliktoch lokálne existovali pretržité konfrontácie aj s nenáboženskými a medzi nenáboženskými prúdmi myslenia a činov človeka, predsa len konflikt náboženských prúdov navzájom určoval podstatu dejín celého šesťtisícročného vývoja civilizácie. Tento charakter vývoja civilizácie pretrváva až do súčasnosti, kedy proti sebe navzájom nepretržite nezmieriteľne stoja hinduistické, židovské, budhistické, kresťanské, islamské a iné svetonázorové a hodnotové prúdy myslenia a činov človeka. Zo šesťmiliardovej početnosti civilizácie zhruba 14% sa nehlási k žiadnemu náboženskému zoskupeniu z toho Čína má z celkového počtu neveriacich takmer 90% ([1], 427) a zbytok je roztrúsený po celej planéte, pričom do vzniku komunistickej Číny (1949) k nenáboženským vrstvám civilizácie patrili necelé 2% populácie.

Povedané inak, za ostatných šesťtisíc rokov bojujú medzi sebou predovšetkým prívrženci jednotlivých cirkví. Vychádzajúc z tohto nezvratného faktu dejín, si musíme položiť filozofickú otázku: „Je to svetonázorový a hodnotový fenomén Boh resp. mnohobožstvo, ktorý rozdeľuje civilizáciu, alebo je to ideológia a politika jednotlivých cirkví? Aj napriek skutočnosti, že nábožensky orientovaná časť civilizácie planéty doteraz nepredložila jednot-

[1] Autor je prezident Slovenskej socio-synergickej spoločnosti so sídlom v Žiline, SR

nú štrukturálnu a obsahovú koncepciu fenoménu Boh, nie je to tento fenomén, ktorý rozdeľuje ľudí. **Viera v Boha nás zjednocuje, ale viera v cirkev nás nemilosrdne vedie po tisícročia ku konfrontácii hodnotovej, svetonázorovej, ideologickej a politickej.** Táto konfrontácia má za sebou nesmierne množstvo vojen, milióny mŕtvych, vydrancované a kolonizované územia ako aj zánik mnohých kultúr. Boh určite nestvoril cirkvi, ich parciálnu hodnotovú, svetonázorovú, ideologickú a politickú podstatu pre túto diabolskú činnosť.

Podstata týchto konfrontácií má niekoľko úrovní a mnohorozmerných prienikov, spomedzi ktorých najdôležitejšiu úlohu zohráva:

Po prvé, antagonistické protirečenie medzi procesom tvorby a procesom odcudzovania hodnôt,

Po druhé, neantagonistické protirečenie medzi sociosynergickou podstatou ľudského indivídua a primitívnym stupňom jeho socio poznania.

Prvé protirečenie determinuje rozhodujúcou mierou celé doterajšie dejiny náboženských konfrontácií, nakoľko jednotlivé svetové náboženstvá boli rozširované predovšetkým dobyvačnými vojnami (križiacke ťaženia kresťanstva, islamský džihád, židovské expanzie) ako pokračovanie politiky odcudzovania hodnôt. V tomto duchu prebiehala aj I. ako aj II. svetová vojna v 20. storočí, pričom hlavná konfrontácia reťazila medzi kresťanstvom a židovstvom, veď šesť miliónov židov (vrátane 70 tisíc slovenských) bolo vyvraždených rukami pokrstených kresťanov, alebo chceme tvrdiť niečo iné a pritom kričať, že veríme v Boha.

Ak bližšie skúmame ideológiu a politiku svetových náboženstiev nejde im v prvom rade o vieru v Boha (tá je iba honosne deklarovaná), ale predovšetkým ide o vieru v cirkev, jej ideológiu, politiku a mocenské štruktúry. Mocenské štruktúry svetového kresťanstva, židovstva a islamu disponujú obrovským materiálnym bohatstvom pričom osud miliárd jednoduchých ľudí úprimne veriacich v Boha, ktorí žijú v nesmiernej biede a utrpení ich takmer nezaujíma. To platí aj o úprimne rozvíjanej charite príslušníkmi mnohých cirkví, ktorá je ideologicky a politicky spravidla cirkevnou vrchnosťou zneužívaná ako propaganda k obhajobe tej-ktorej cirkvi.

Druhé protirečenie, protirečenie medzi sociosynergickou podstatou človeka [2] a úrovňou jeho socio poznania nahráva tejto politike svetových cirkví v udržaní ideologického a politického vplyvu nad veriacimi. Ak rešpektujeme tvrdenie, že Boh stvoril človeka, tak potom musíme rešpektovať aj fakt, že mu dal schopnosť abstraktne myslieť, a teda aj rozmýšľať o všetkom čo je súčasťou nášho bytia, teda aj o Bohu, o slobode myslenia a tvorivosti, o láske k blížnemu svojmu, o morálnom kódexe desatora ako najzákladnejšej formulácii všeľudských hodnôt.

Povedané inak, najväčšou prekážkou k plnohodnotnej viere v Boha je pre každého veriaceho primitívny stupeň socio poznania, a preto ak chce do-

siahnuť stotožnenie s Bohom vo svojom vnútri je priam existenčne nevyhnutné dynamicky rozvíjať svoje Ja mnohorozmerným poznaním sveta, ktorý ho obklopuje a ktorého je neoddeliteľnou súčasťou. Cirkvi však rozmýšľanie a pochybnosti veriaceho o správnosti ich ideológie a politiky považujú za smrteľný hriech čím idú kategoricky proti rozvoju myslenia, ktoré máme od Boha.

Napriek vyššie uvedenému je nevyhnutné zdôrazniť, že v základoch svetonázorového a hodnotového obsahu učení všetkých svetových cirkví bez rozdielu sú zakotvené všeľudské hodnoty existencie človeka ako sociosynergie. A práve tieto hodnoty sú tým východiskom, ktoré by mal rešpektovať proces multikultúrnej, multijazykovej ako aj multináboženskej ekumenizácie, čo ale predpokladá nekompromisné odstránenie ideológie a politiky zo života cirkví ako aj nenáboženských zoskupení civilizácie. Nastal čas spoločnej sociosynergickej cesty, ktorá nespočíva v odstránení náboženstiev, ale ktorá smeruje k všestrannému rozvoju náboženstiev prizmou všeľudských hodnôt, t. j. bez nezmyselnej ideologickej a politickej konfrontácie. Táto cesta však vyžaduje prudký nárast vzdelanostnej úrovne občanov (veriacich ako aj neveriacich) a nezvratnú negáciu inakosti odvodenú od príslušnosti k tej ktorej cirkvi.

Ak sú v ideológii a politike konkrétnej cirkvi presadzované také svetonázorové a hodnotové kritéria, ktoré inovercov a bezvercov stavajú do pozície menejcenných, do pozície nevyvolených, zatratených, exkomunikovaných, jednoducho **inakších**, potom táto cirkev ide cestou absurdít a bludov, cestou pseudohodnôt, pseudomorálky, pseudoetiky, cestou odcudzovania hodnôt[4] a s vierou v Boha nemá nič spoločné. Takáto cirkev je praobyčajnou ideologicko-politickou organizáciou negujúcou všeľudské hodnoty našej existencie.

Základom všeľudských hodnôt je všetko to, s čím sa človek rodí ako štandardný predstaviteľ jedného Genómu, jednej genetickej informácie, bez ohľadu na skutočnosť či je čierny alebo biely, či je černovlasý alebo blondín, či je heterosexuál alebo homosexuál, či je muž alebo žena. Život ako štvrtý rozmer má svoju synergickú a biosynergickú podstatu nezávislú od príslušnosti k tej či onej cirkvi alebo nenáboženskej organizácii. Manipulácia s človekom tým, že sa ho snažíme pričleniť k nejakej parciálnej hodnotovej a svetonázorovej orientácii a postaviť ho následne proti inému človeku, nie je ničím iným ako primitívnym historicky prekonaným socio úsilím o získanie politicko-ideologickej moci nad procesom odcudzovania hodnôt.

Podstata evanjelia v najširšom význame tohto slova je sociosynergická, ono nie je hinduistické, židovské, budhistické, kresťanské, islamské či iné, kto ho takým prezentuje vedome klame nevedomých, málo znalých. Je nehumánne, neetické, nemorálne, neľudské ak chcete diabolské, zbavovať človeka slobody už krátko po narodení exkomunikovaním z priestoru všeľud-

ských hodnôt a vtláčať ho do sféry striktne hodnotovo a svetonázorovo ohraničenej ideológie a politiky.

Piaty rozmer – myslenie, na ktorom spočíva podstata človeka ako formy prejavu sociosynergie nie je možné donekonečna väzniť v obmedzenom priestore čiastkových hodnotových a svetonázorových prúdov mysle a činov človeka. Skôr či neskôr masy veriacich ako aj neveriacich pochopia, že apoteóza[2] nie je určená pre žiadneho konkrétneho človeka ale patrí iba a len ľudskému rozumu ako takému. Všestranný rozvoj rozumu, to je tá najzákladnejšia všeľudská, sociosynergická hodnota, na ktorej stojí i padá budúcnosť civilizácie. Všetko čo stojí v ceste rozvoja rozumu, všetko čo bráni človeku ekumenizovať sa na všeľudských princípoch našej existencie je diabolské a s vierou v Boha nemá nič spoločné.

Hlboko sa pokloňme všetkým tým, ktorých upálili na hraniciach ako kacírov, ich rozum je apoteózou ľudstva a pretrvá večnosť.

LITERATÚRA

[1] *Encyklopedie Zeměpis světa.* Columbus, Praha 1994, ISBN 80-901727-6-8.
[2] TURAN, D.: *Exodus z Chaosu.* Iris, Bratislava 2002, ISBN 80-86047-04-0.
[3] TURAN, D.: Socio-synergia človek. In: *Človek, kultúra, hodnoty*. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie v rámci 4. stretnutia SFZ v dňoch 12.–14. septembra 2001 v Píle pri Častej. IRIS, Bratislava 2002, ISBN 80-89074-07-3.
[4] TURAN, D.: Kvalita života a ľudské práva prizmou socio-synergickej metodológie. In: *Kvalita života a ľudské práva.* Zborník z príspevkov vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou 2. a 3. apríla 2001 v Prešove. Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, Prešov 2002, str. 56–64, ISBN 80-8068-088-4.
[5] DIATKA, C.: Patočkov koncept humanizmu ako príspevok k pochopeniu európskej kultúrnej tradície. In: Zborník *„Jan Patočka, Češi a Evropa"*. Brno 1998.

doc. PhDr. DUŠAN TURAN, CSc.
TU AD v Trenčíne,
FPT Púchov

[2] Apoteóza, grécke označenie pre nadobúdanie božskej podstaty pre konkrétneho človeka, ktoré mu prisudzuje určitá ideologicko-politická náboženská či nenáboženská organizácia spoločnosti buď počas života alebo po smrti

MULTIKULTURNÍ SPOLEČNOST – VÝZVA, NEBO SYMPTOM KRIZE? (ANTROPOLOGICKÝ PŘÍSTUP)

JELENA PETRUCIJOVÁ, Pedagogická fakulta OU, Ostrava

Multiple, sliced, inclusive/exclusive, split identities. Crisis of Western culture, its symptoms at the level of human being. Forms of Multiculturalism. „Clash" of value systems. Multicultural co-existence as a challenge.

Ve svých úvahách vycházím z názoru H. Plessnera, že specifikou lidské situace ve světě je paradox: člověk je ve světě a je proti světu, je v sobě a zároveň proti sobě. Lidská činnost, formy komunikace a hodnoty jsou entitami, jež zprostředkovávají vztah člověka a světa, tento vztah usměrňují, koordinují, etc., ale také jsou jím ovlivněny a vlastně formovány. Každým aktem zprostředkovávání je uvedený paradox buď dočasně eliminován, nebo nesnesitelně zdůrazněn, vyhrocen.

Odpověď na výše zformulovanou otázku je z nutnosti spojena s reflexí specifiky lidské situace v tomto světě (přesněji řečeno s reflexí podstatných znaků lidské existence v situaci multikulturní reality). Na základě fixace specifických znaků vyvstává odpověď na buď zjevně artikulovanou, nebo záměrně zamlčenou otázku po lidském/vlastním Já, po naší(kolektivní rovina)/mé (individuální rovina) identitě.

V současné společenskovědní literatuře (filozofické, sociologické, psychologické, sociálně – kulturně antropologické, etc.) se lze setkat s řadou koncepcí identity. Nehledě na terminologické odlišnosti jednotlivé koncepce Já/identity umožňují naznačit několik základních metodologických východisek: Já se skládá ze dvou složek (vnitřní a vnější) tvořících více či méně konzistentní celek jako výsledek interakce individua ve společnosti a se společností. Interakce je procesem mnohodimenziálním, jehož součástí je i proces (sebe)identifikace skrz symbolizování (George Herbert Mead) a korekci stávající vlastní identity s názory a vztahem jiných (koncepce *the looking – glass self* Charlese Hortona Cooleyho). Za základní faktor „stávaní" osobností muže být považována jak tenze mezi Já a sociálním, kulturním prostředím (viz. předchozí autoři a také R. Linton, M. Meadová, R. Benedictová, etc.), tak „klíčová diskrepance" mezi niterným a spontánním Já a vnějším zmítaným sociálními omezením a zábranami Já (rozpor vnitřního *I* a vnějšího *me* v koncepci Ervinga Goffmana). U Goffmana se také setkáme s tzv. dramaturgickou verzí symbolického interakcionizmu, kde na svět je pohlíženo jako na jedno velké divadlo a kde člověk je odkázán sehrávat různá představení pro jednotlivá sociální obecenstva dle jejich požadavků a očekávání a dle jeho (člověka) volby z nabídky instituzionalizovaných rolí a jeho konečného „výkonu". Berger a Luckmann se zabývají problémem identity a identifikace

v souvislosti s teorií primární a sekundární socializace. V rámci socializace dochází jak k ztotožnění s jediným možným světem „významných druhých", následovně „zobecnělých druhých" ([1], 129–131), tak k možnému vytvoření symetrie mezi subjektivní a objektivní realitou Já jako výsledku procesů internalizace, externalizace a objektivace ([1], 132), které se uskutečňují prostřednictvím sítě sociálních institucí. U Bergmana, Luckmana se dočteme: „Identita je vskutku objektivně definována jako umístění v určitém světě a může být subjektivně osvojena pouze *zároveň* s tímto světem. Jinými slovy, všechny identifikace se uskutečňují v rámci hranic vymezujících určitý sociální svět. …Dostat identitu znamená dostat přidělené určité místo ve světě" ([1], 131).

Důležitým momentem pojetí Já/identity je procesuální povaha Já (s tím se setkáme již u S. Freuda, a e.g. Richard Jenkins zastává názor, že pokud jsou sociální identity konceptualizovány pojmem procesu, je možné se vyvarovat ostrému rozlišování mezi jednáním a strukturou ([3], 26)). Já je chápáno jako neustále se měnící, polydimenziální, vrstvené (*multiple identity, split identity, sliced identity*). Já samo sebe volí, tvoří, je tím, čím se udělá svými skutky, slovy, postojí (je zdůrazňován narůst významu subjektivních faktorů/znaků (sebe)identifikace vůči znakům objektivním). Moje identita je vlastně souhrnem mých situačních identit. Proto se problémem stává jak zachycení, pochopení a určení ve smyslu definování identity Já (další varianta věčného metodologického problému jak zachytit – čti „zastavit"- slovem změnu), tak její možná koheze. S obrazem labyrintu jako metafory současné situace člověka ve vztahu k sobě samotnému, své životní cestě a okolnímu světu/světům se setkáme jak v odborné (Wallace), tak i v krásné literatuře (u J. L. Borgesea je labyrint pojat jako syntéza metafory cesty, otevřeného prostoru a změny s metaforou uzavřeného prostoru a stálosti).

Proměnlivost se stává adjektivem nejen individuální, ale také kolektivní identity (i když Bergman s Luckmannem zpochybnili adekvátnost pojmu „kolektivní identita", pracují s pojmem „typ identity", který chápou jako produkt specifické dějinné determinovanosti sociální struktury; typy jsou pro běžného jednotlivce pozorovatelné a ověřitelné před – teoretickou, a tedy před – vědeckou zkušeností ([1], 171–172)). Každopádně formování identity jednotlivce probíhá cestou skupinové (čti kolektivní) identifikace (s někým se ztotožňujeme) a sociální kategorizace (začleňujeme lidi do společenských seskupení fixovaných pomocí etiket – *labelling* – e. g. někdo je fešák, někdo truhlík, etc.). Vůči jednotlivci jsou kritéria podobné kategorizace a identifikace dána *a priori* a teprve za situace dosažení autonomie a personality se jednotlivec může stát východiskem jejich změny na individuální a eventuálně i sociální úrovni.

Proměnlivost kolektivní identity/identit je spojena s heterogenní a heteronomní povahou sociokulturní reality, se vztahem mezi tradicí a inovací v životě sociálně kulturního celku. G. V. Childe rozlišoval kultury „studené",

jež se vyznačují nízkou mírou kulturní změny a jsou založeny na dle možnosti neměnné reprodukci kulturních vzorů (tzv. tradicionalistická společenství), a kultury „horké", v jejichž rámci se radikální změny odehrávají již v průběhu života jedné generace, e.g. spojená se vznikem masmedií informační exploze na Západě. Přičemž změna může být vnímána jako výsledek vnitřní invence nebo jako výsledek akulturace, i. e. výsledek kontaktů s jinými kulturami. V tomto kontextu rozlišujeme kultury tzv. „uzavřené" a „otevřené". Na změnu může být pohlíženo nejen jako na znak vývoje, ale také jako na znak destabilizace, ohrožení integrity a koheze sociálně kulturního celku, interpretovaných a prožívaných jako „krize kultury". Truismem je tvrzení, že 20. století je stoletím krize Západní kultury. Jedná se především o krizi Západního universalismu, o uvědomění si osudového vyčerpání a rozštěpení jediné převážně racionalisticky glorifikované cesty progresivního vzestupu evropské civilizace. Krize kultury je vlastně problémem člověka, je krizí existenciální situace člověka v kultuře, situace deziluze a nejistoty. Existují četné popisy a analýzy symptomů krize. Již v předchozích stoletích evropské myslitelé poukazovali na nebezpečí nadměrného přehodnocení lidských možností (B. Pascal), na nadřazování teoretického rozumu (I. Kant), na opomíjení východisek křesťanské duchovnosti (S. Kierkegaard), na rozporuplnost a tajemství hlubin lidské duše (F. Dostojevsky), na antihumanní povahu kapitálu (K. Marx), na nesvobodu tvůrčího prvku života v jemu současné společnosti (F. Nietzsche). Ve 20. století Ortega-y-Gasset poukázal na tendenci barbarizace společnosti jako výsledků „vzpoury davů" a ovládnutí společnosi „maso-vým člověkem". Guardini psal o vzpouře civilizaci (včetně moci) proti člověku, o „nekulturní kultuře". Berďajev viděl tragédii doby v „odštěpení od křesťanství", v bezbřehé racionalizaci vědomí člověka vedoucí ke ztrátě smyslu lidské existence, v nadměrné víře v techniku, v dehumanizaci sociálních sil, v nadvládě civilizace nad kulturou. Podle E. Fromma „se člověk stal nepatrnou součástí stroje: ne svobodným jedincem, ale dobře najezeným (sytým) a dobře oblečeným automatem" ([2], 36). P. Tillich poznamenal, že „garance, jež nabízí dobře sladěné mechanizmy technické kontroly nad přírodou, vybrané metody psychologické kontroly nad osobností a rychle se vyvíjející organizační kontrola nad společností – za tyto garance člověk draze zaplatil a platí: člověk, pro něhož byly vynalezeny jako prostředky, se stal pro ně pomocným prostředkem" ([6], 132). Další nástrahou současného světa je masová kultura nepřátelská lidské duchovnosti, stereo-typizující vědomí, potřeby, chování jednotlivců. Ani důsledky informační exploze nejsou jednoznačné… Výčet jmen a symptomů krize se dá bezesporu rozvíjet dále.

Společným pro hodnocení industriální a post-industriální epochy je názor, že současná společnost vyvolává k životu různorodé síly nepřátelské vůči člověku jako bytosti duchovní.

Člověk je nejíst a osamocen v tomto nestabilním světě. Za situace postupního „mizení" Já v okolním světě, proměny Já na věc se někteří myslitelé snaží ukázat cestu k odvaze „být", „být sám sebou" (parafráze na P. Tillicha [6], 132).

V poslední třetině 20. století se v odborné literatuře objevují analýzy nového fenoménu – multikulturní reality. V souvislostí s tím vyvstává celá řada otázek: je multikulturní společnost již realitou (obzvlášť pro země s bohatou koloniální minulostí, e.g. VB, Francie nebo USA, etc.), nebo výzvou do budoucna?, čím je multikulturní společnost pro Západní civilizaci – možností „vyřešení problému" cestou „navázání mostů", cestou „syntézy" s jinými kulturami světa, nebo novou verzí neokolonializmu (zbavujeme se vlastních problémů tím, že jimi obdarujeme jiné)?, etc… V rámci multikulturalismu neexistuje názorová jednoznačnost. Můžeme vymezit několik proudů: *konzervativní multikulturalismus* (v podstatě monokulturalismus), který vychází z tradic neokolonialismu, evolucionismu a tzv. vědeckého pozitivismu, je založen na přesvědčení, že všichni by se měli lépe, kdyby přijali životní standardy bělošské střední třídy. Žádoucím modelem soužití je asimilace odlišných buď v podobě nucené asimilace ze strany tzv. majoritní společnosti, nebo v podobě submisivní asimilace menšinových skupin „přesvědčených" lákadlem západního blahobytu; *esencialistický multikulturalismus* vychází z představy o neměnnosti lidské podstaty/identity (rasové, etnické, národní) a snaží se pěstovat „národní hrdost" marginalizovaných skupin vzhledem k „původnosti a nezkaženosti jejich systému hodnot a světa"; *pluralistický multikulturalismus* zdůrazňuje kulturní rozmanitost a odlišnost, za žádoucí model soužití pokládá integraci odlišných – příslušníci odlišných sociokulturních skupin si zachovávají svá specifika cestou multikulturní gramotnosti (všichni by měli znát specifika sociokulturních menšin, příslušníci menšin by se měli orientovat ve společenských mechanismech dominantní kultury) a veřejná sféra respektuje jejich skupinové identity *liberální multikulturalismus* proklamuje hodnoty rovnosti, humanismu a liberalismu na základě integrace, existuje ve dvou podobách: dogmatického liberalismu a kritického liberalismu. Dogmatický liberalismus trvá na zachování neutrality veřejné sféry vůči etnickým/kulturním odlišnostem, kulturní specifika mají být zachována pouze v individuálním soukromém životě. Podobný přístup obsahuje implicitní nebezpečí reprodukce sociální nerovnosti vzhledem k zachování nerovnosti výchozích sociálních pozic jednotlivců s odlišným kulturním zázemím. Kritický liberální multikulturalismus kulturní identitu chápe jako vyvíjející se, situační, mnohodymenziální, inkluzivní. Za žádoucí model soužití pokládá integraci odlišných: sociokulturní odlišnosti a „nedominantní" kolektivní identity by neměly být překážkou účasti na společenském životě. Kolektivní identity nesmí bránit individuální rovnosti v rámci občanské pluralitní společnosti ([7]).

Optimistický pohled na formování multikulturní společnosti prezentuje například názor, že tento proces doprovází dvě čas od času protichůdně nasměrované tendence. Z jedné strany procesy globalizační, nasměrované na hodnoty nadčasové, univerzální, vytvářející obecně lidské vazby a z druhé strany procesy chránící lokálnost, hodnoty a zvláštnosti regionálních, malých skupin, včetně etnických, revitalizující jejich kulturu ([4], 15–16).

Otázkou je, za prvé, nakolik můžeme mluvit o univerzálních, obecně lidských hodnotách? Není-li podobný názor pouhým residualem nebo snahou po obnově starého universalismu? A za druhé, je-li vůbec možné vytvoření společného *communio* ve světě rozmanitosti, odlišnosti, plurality, což na metodologické úrovni je problém možnosti a úspěšnosti kontaktu mezi kulturami.

Donedávna v západní kultuře převládala doktrína přírodního zákona, souboru ideálů spravedlnosti, považovaných za univerzálně platné, protože se předpokládalo, že vycházejí z podstaty člověka. Když byla použita na styku kultur, vyšel najevo její etnocentrický základ. Přes zbožné přání, že existují nějaké základní hodnoty sdílené všemi národy světa, je prokázáno, že lidé z různých národů a kmenů se ani nedohodnou na hodnotě lidského života, která je v našem způsobu myšlení považována za univerzální. Například:

V západní kultuře je normou trestat vrahy, zakazovat sebevraždu a zachovávat život nevyléčitelně nemocného trpícího člověka, dokonce poprava je pokládána za krutý a zbytečný trest.. Papuánci z jižního pobřeží Nové Guineje byli lovci lebek a kanibaly, v jejichž hodnotovém systému uchování lidského života nemělo velkou důležitost. Ani jejich nekanibalští papuánští sousedé z vysočiny nebrali lidský život jako obzvlášť cenný. Zabití člověka bylo často nezbytné a jevilo se jako správné. Kapaukuové přikládali větší důležitost osobní svobodě a soudržnosti. Člověk nemohl být, a skutečně nebyl, zbavován volnosti v rozhodování (v jejich společnosti neexistovali žádní otroci, váleční zajatci a vězni). Zatímco my jsme šokováni, že Kapaukové jsou připraveni zabít člověka, ať už je to z jakéhokoli „ospravedlnitelného" důvodu, oni považují naši instituci vězení za krutou, za druh mučení, který by nepoužil ani nejnižší živočich. Kapaukové zabíjeli pouze mužské nepřátele ve válce a nenapravitelné zločince v době míru. Hodnota, kterou Eskymák přikládá životu, je ještě odlišnější. V oblasti tundry musí být člověk zdravý, aby mohl vést produktivní život, nebýt na obtíž rodině a neohrožovat samotnou její existenci. Proto pokud je člověk nemocný nebo starý, nejenže muže spáchat sebevraždu čestným způsobem, nýbrž staří muži a ženy mají právo požádat, aby byli zabiti svými dětmi. Ty jim musí vyhovět bez ohledu na to, jak bolestný zážitek je zabít vlastní rodiče. Opakem je přístup Číňanů, kteří považovali patricidu/otcovraždu za nejtěžší zločin, jenž se ve starých dobách trestal „pomalou smrtí" ([5], 381).

Hodnoty jsou nejen relativní a měnící se v čase a prostoru v rámci určité kultury, ale mohou být i v určitém rozporu se skutečným chováním lidí, o nichž se předpokládá, že je sdílejí. Dalším problémem je problém možnosti přenosu a osvojení si hodnot v rámci jiné kultury v důsledku akulturačních procesů (což je výše zmíněný problém možností kulturních kontaktů). Agnosticismus, i když je přítomen, není převládajícím názorem (e. g. O. Spengler). „Rozkvět" evropské civilizace jako výsledek přejímání vynálezů učiněných většinou Neevropany je přesvědčivým důkazem možnosti a nutnosti kontaktu mezi kulturami. Mechanismy kontaktů a jejich obtíže byly přesvědčivě proanalyzovány jak na úrovni filosofické (e. g. fenomenologická tradice), tak v četných pracích sociálních a kulturních antropologů. Vytvoření multikulturní společnosti je výzvou, kterou musí (nemá na vybranou) přijmout současný člověk, žijící ve světě mnohosti vlastních a cizích rolí, vlastních a cizích světů, žijící na rozmezí a rozcestí. Nic na tom nezměníme, musíme se s tím naučit žít.

LITERATURA

[1] BERGER, P. L. – LUCKMANN, T: *Sociální konstrukce reality*. Brno 1999.
[2] FROMM, E. *Strach ze svobody*. Praha 1992.
[3] JENKINS, R. *Social Identity*. New York – London1996.
[4] NIKITOROWICZ, J. Wieloplaszczyznowa i ustawicznie kreujaca soe tożsamość w spoleczeństie wielokulturowym. In: *Kultury tradycyjne a kultura globalna*. Bialystok 2001.
[5] POSPÍŠIL, L.: Kultura. In: Český lid, 80, 1993, suplement.
[6] ТИЛЛИХ, П.: Мужество быть. In: *Социально-политическое измерение христианства. I Избранные теологические техты XX века*. Москва 1994.
[7] WILLET, C. (ed.): *Teorizing Multiculturalism*. London 1998.
[8] GUIBERNAU, M. – REX, J.: T*he Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism, Migration*. Polity press 1997.

PhDr. Jelena Petrucijová, CSc.
Katedra občanské výchovy PdF OU
Podlahova 3
709 00 Ostrava - Mariánské Hory
Česká republika

POZNÁMKY K GLOBÁLNEJ KULTÚRNEJ MEDZERE

MILAN MÁRTON, Katedra humanitných vied FMV EU, Bratislava

Prebiehajúci proces globalizácie priniesol intenzívny rozvoj civilizácie, obchodu, svetových komunikačných sietí, technológií atď. Vzniká tzv. informačná spoločnosť, ktorá sa prejavuje i rastom medzinárodnej komunikácie, vzájomnej závislosti medzi jednotlivými krajinami, inštitúciami, spoločnosťami, medzi príslušníkmi rôznych kultúr. Stúpa význam medzikultúrnej komunikácie, ktorá je jednou zo základných podmienok fungovania globálnych procesov.

Globalizačné procesy intenzívne prepojili svet, vytvárajú sa základy globálnej civilizácie. Intenzívne prepájanie krajín, globálna civilizačná integrácia planéty na báze expanzie západnej kultúry a civilizácie prináša mnohé celosvetové problémy. Teoretické reflexie tohto procesu majú rôzne nuansy – od pesimistických, ktoré hovoria o nemožnosti globálneho kultúrneho systému k tým, ktorí sú optimistickí a vybudovanie takéhoto systému považujú za možné. Medzi tým sú početné koncepcie, ktoré sa snažia o štruktúrovanejší pohľad a diferencovanejšiu predstavu globálneho kultúrneho systému.

Základom pre diferencovanejšie postoje môže byť zohľadnenie štruktúrnych zložiek kultúrneho systému. V zásade je možné vyčleniť, s prihliadnutím k doterajším výskumom tri relatívne samostatné zložky kultúry. Prvou je **civilizačná zložka.** Táto je spätá so zabezpečovaním základných existenčných potrieb ľudí, s kultúrnou adaptačnou stratégiou ľudstva i človeka ako druhu. Kultúra ako pre človeka typický druh adaptačnej stratégie, viedol cez materiálne prostriedky ovládania prírody, cez materiálnu kultúru k expanzii. Ide o sféru technických prostriedkov, o utilitárnu sféru kde pokrok je merateľný rastom efektívnosti techník civilizácie. Rozvoj civilizácie je spojený s jej racionalizáciou, s prenikaním racionalizácie do všetkých sfér spoločnosti. Tento proces sa môže, do značnej miery, šíriť univerzálne, bez ohľadu na etnické odlišnosti. Prienik techniky, racionalizácie do iných kultúr je relatívne ľahký, pretože je utilitárny.

Druhou zložkou systému kultúry je jej **inštitucionálno-normatívna zložka**, ktorá je úzko spätá s prvou. U A. Webera je táto časť, ktorá obsahuje ekonomiku, právo, štát, zahrnovaná do civilizácie. Iní autori hovoria u týchto foriem aj o forme duchovnej kultúry s civilizačnou funkciou. Do tejto zložky patria všetky inštitúcie, ktoré v spoločnosti pôsobia, ktoré stabilizujú určité pravidlá hry, ale aj nepísané pravidlá hry, vzory chovania, mravné normy ap.

S **duchovným** životom je spätá oblasť hodnôt, symbolov, významov. Duchovnú kultúru nemôžeme stotožniť s celkom kultúry, ale nemôžeme ju

ani chápať ako úplne nezávislú od celku kultúry. „Duchovná kultúra je síce relatívnym protikladom materiálnej kultúry, ale so systémom kultúry je funkčne prepojená do tej miery, že tvorí nielen jeho evolučný korelát, ale aj všadeprítomnú *informačnú kostru kultúry*... je vlastne svojráznou dedičnou informáciou, je skutočným „genómom kultúry" ([3], 77).

Kultúra tvorí integrovaný celok, ktorého zložky, prvky sú na sebe závislé a vzájomne sa podmieňujú. Jednotlivé zložky systému kultúry však majú rôznu dynamiku. Už v prvej polovici 20. storočia upozornil s analýzou sociokultúrnej zmeny W. F. Ogburn na rôznu dynamiku zmien v jednotlivých štruktúrnych častiach kultúry. Vo svojej slávnej práci o sociálnej zmene [2] publikoval svoju teóriu kultúrnej medzery (cultural lag). Vychádza z toho, že materiálna kultúra, teda technika, technológia, má inú rýchlosť zmien ako inštitucionálna, normatívna, t. j. ekonomická, sociálnopolitická a právna forma, ktoré tvoria oblasť kultúry nehmotnej adaptívnej. Odlišná je i dynamika kultúry nehmotnej neadaptívnej, teda systému duchovných hodnôt určitého sociokultúrneho systému. Toto členenie Ogburn robí s prihliadnutím na sociálnu zmenu. Zdroj vývoja je situovaný do vedy a techniky, je to nezávisle premenná. Nehmotná kultúra reaguje s istým oneskorením vo svojej adaptívnej podobe zmenami vo formách, inštitúciách, pravidlách hry a jej neadaptívna časť – duchovná kultúra, reaguje na tieto zmeny sprostredkovane.

V súčasnosti existuje práve takáto situácia keď civilizácia, materiálna kultúra nadobúda stále vyššiu dynamiku, pričom mnohí autori hovoria o zaostávaní duchovnej stránky rozvoja kultúry (Schweitzer, Weizsäcker,...), čo je interpretované ako kríza kultúry. Expanzia najmä civilizačných zložiek počas novoveku s jej tendenciou k univerzálnosti, integrovaniu sociokultúrnych systémov, vytvorila, najmä v 20. storočí, základy celoplanetárnej integrácie. Nové technológie informačnej spoločnosti, spoločné štandarty, právne normy (najmä v medzinárodnom obchode, financiách, masmédiá,...) integrujú sociokultúrne systémy planéty najmä v oblasti materiálnej kultúry.

Dynamika duchovnej zložky kultúrnych systémov je však pomalšia a jej integračná tendencia je skôr opačná. Zatiaľ čo civilizačná časť kultúrneho systému integruje jednotlivé kultúrne systémy, duchovná zložka kultúry má skôr tendenciu upevniť daný kultúrny systém, fixovať hodnotové jadro, vymedziť sa ako iná, upevniť odlišnosť základného identifikačného vzorca, svojej hodnotovej paradigmy, Táto vnútorná integrácia je zreteľná najmä na úrovni etnosystémov. Ak posudzujeme túto tendenciu z aspektu globalizácie, či integrácie, ide skôr o odstredivú, diferenciačnú tendenciu. Tieto tendencie sú pochopiteľné a znamenajú snahu zachovať stabilitu sociálneho systému, integritu a identitu skupín, či jednotlivcov, ktorí k nemu patria.

Reálny problém protikladnosti týchto tendencií – t. j. tendencie materiálnej, civilizačnej zložky k integrácii a duchovnej zložky k upevneniu vnútornej integrity a stability systému okolo hodnotového jadra, predstavuje ur-

čitý rozpor. Tlak na spájanie cez hranice kultúr, a na druhej strane skôr odstredivé tendencie, ostro formuloval v známej koncepcii konfliktu civilizácií napr. S. Huntington.

Pokiaľ aplikujeme Ogburnovu teóriu kultúrnej medzery na globalizáciu, môžeme hovoriť o globálnej kultúrnej medzere. Situácia, ktorú sme naznačili, sa stále rýchlejšie vyhrocuje práve kvalitatívne vyššou rýchlosťou zmien v civilizačnej základni nastupujúcej informačnej spoločnosti, kde sa rýchlosť stáva jednou zo základných charakteristík vývoja spoločností (niektorí aj klasifikujú spoločnosti ako rýchle a pomalé). Táto rýchlosť, najmä v 20. storočí, vytvorila situáciu, ktorú označujeme ako krízu západnej kultúry. Ešte väčšie sú potom vzdialenosti civilizačnej zložky západnej kultúry v porovnaní s inými kultúrami. V procese globalizácie značne integrovaná materiálna kultúra nemá zodpovedajúci inštitucionálny systém a ani adekvátnu hodnotovú, duchovnú zložku. Vytvára sa situácia extrémnej nerovnováhy jednotlivých zložiek štruktúry kultúrneho systému. Dochádza k rizikovej situácii straty hodnotových, kultúrnych regulatívov. Ofenzívna adaptačná stratégia ľudskej kultúry nadobudla také dimenzie, že človek produkuje veci a vzťahy, ktoré ohrozujú jeho existenciu. Civilizačná expanzia vedie k ničeniu existenčných predpokladov človeka, k ničeniu prírodného prostredia.

Odpoveďou na túto nerovnováhu sú hľadania východísk, od kritickej sebareflexie krízových javov západnej kultúry až k hľadaniu odpovede na civilizačné výzvy hľadaním spoločných hodnôt a noriem, ktoré by mohli pomôcť pri riešení komunikácie medzi jednotlivými kultúrami, pri riešení globálnych, či regionálnych problémov. Cestou nie je kultúrna unifikácia, či nivelizácia. Expanzia masovej kultúry do kultúrneho vákua vytvoreného civilizačnou expanziou vyvoláva obrannú reakciu kultúrnych systémov, resp. ich deštruuje. Ku konzumentovi materiálnych statkov vytvára konzumenta kultúrnej náhražky.

Podmienky plurality kultúr, rastu ekonomickej sily jednotlivých civilizácií a ich sebavedomia v komunikácii s inými kultúrami, vedú mnohých k skepticizmu pri riešení toho problému, ktorý dostal pomenovanie globálna kultúrna medzera. Napriek tomu, čoraz viac stoja aj iné kultúry pred potrebou reagovať na civilizačné dôsledky expanzie západnej kultúry postavenej na novovekej racionalite. Jej kríza, kríza západnej civilizácie, ktorá zasahuje aj iné civilizácie, vedie k nevyhnutnosti nájsť určité regulatíva, korigovať doterajšiu adaptačnú stratégiu ľudstva. Bolo by iracionálne tvrdiť, že existuje iba jedna jediná takáto stratégia a jediný systém hodnôt, ktorý pomôže nájsť východisko z krízy. Užšie kontakty, komunikácia kultúr, vzájomné poznanie, môže byť cestou na ktorej sa nájdu prepojenia hodnôt, racionálne kritické riešenia, vzájomná tolerancia kultúr a ich koexistencia na rôznych úrovniach globálnej civilizácie. Ani globálna multikultúrna civilizácia (čo je značne vzdialená perspektíva) teda nebude znamenať unifikáciu.

LITERATÚRA

[1] LEHMANNOVÁ, Z.: *Kulturní dimenze mezinárodních vztahů*. VŠE, Praha 1999.
[2] OGBURN, W. F.: *Social Change with Respect to Culture and Origine Nature*. Huebsch, New York – Chicago 1922.
[3] ŠMAJS, J.: *Ohrožená kultura*. Zvláštní vydání, Brno 1995.

---

doc. PhDr. Milan Márton, CSc.
Katedra humanitných vied FMV
Ekonomická univerzita v Bratislave
Dolnozemská 1
852 35 Bratislava
e-mail: marton@euba.sk

EKOLOGICKÁ SYNERGIA A PREMENY HODNOTOVÝCH ORIENTÁCIÍ V SPOLOČNOSTI

ĽUBOV STEKAUEROVÁ, Katedra filozofie, FF PU, Prešov

Bežne akceptujeme predpoklad, že sme súčasťou prírody, ale (na rozdiel od radikálnych neantropocentristov) reflektujeme signifikantné rozdiely medzi človekom a inými druhmi. Jedným z výrazných signifikantných rozdielov je naše disponovanie technikou a technickou praxou. Tu je aj zdroj mimoriadne silnej intuície o možnom či tušenom veľkom nebezpečenstve, ktoré môžu spôsobiť nepredvídateľné a neplánované vedľajšie účinky súčasnej technickej praxe.

S uvedomením si tejto skutočnosti, témou predloženého príspevku v diskurze o premenách hodnotových orientácií v spoločnosti, je skúmanie miesta a úlohy techniky v spoločnosti, jej ambivalentného vplyvu na genézu hodnotových preferencií pri normatívnom hodnotení spôsobu, akým veda a technika transformujú, neustálou expanziou „umelého" sveta, prírodné a spoločenské prostredie a reflexia *ekologickej synergie* (jedného z množstva konceptov a morálnych predstáv v implozívnej mozaike súčasnej etiky) ako exemplifikovaného scenára alternatívnej cesty pri napĺňaní žiadúcich proprírodných zámerov.

Keďže tento príspevok je len skicou situácie, len redukovaným reflektovaním komplexity problematiky, ktorej venujem rozsiahlejšiu pozornosť v monografii *Etika o vzťahu človeka a Zeme (vybrané problémy z ekologickej etiky)*, sústredím sa na základné tézy vyplývajúce z vyššie uvedenej ústrednej tematizácie. Sú následovné: 1. kritická hodnotová reflexia techniky vyplýva z technických implikácii určitého referenčného rámca a vytvárania jej vlastných špecifických podmienok fungovania v kontexte ktorých vyvstávajú nové problémy. V tejto súvislosti odkazujem na kritickú teóriu Frankfurtskej školy (predovšetkým práce M. Horkheimera [7], T. W. Adorna [1], H. Marcusa [10], J. Habermasa [6]), obvykle prehliadanú v ekoetickom reflektovaní vedy a techniky, poskytujúcu inšpiratívny úvod pre sociálnu a ekoetickú teóriu tým, že stratégiou kritiky jednorozmerného modelu racionality, dekonštrukciou a prehodnocovaním pokroku poukazuje, že početné katastrofy 20. storočia nie sú voči spoločnosti extrinzické, ale sú intrinzickým momentom základných princípov osvietenstva (predovšetkým autonómnosť rozumu a uskutočniteľnosť pokroku), ktoré sa stali hlavnými princípmi moderného myslenia. Teda, že prísľub vedeckej a technickej nadvlády nad prírodou a racionálne formy spoločenskej organizácie súčasne vytvárajú riziko ekologickej krízy, ako aj genocídy, vojen, nukleárnej katastrofy. Aj keď pripustíme, že

zmyslom vedy je *l'art pour la vie*, kataklizmy 20. storočia zreteľne poukazujú na ambivalentnosť tohto tvrdenia.

Touto optikou technika nie je nazeraná len ako neutrálny inštrument, užívaný dobrým, alebo zlým spôsobom – technika sa totiž stáva *habitatom moderného ľudstva*, je „skutočnosť utvárajúci" fenomén Analýzou a kritickou reflexiou *nadvlády nad prírodou* a *inštrumentálneho rozumu*, ako základu pokroku a kľúča k modernej západnej kultúre, kritická teória ponúka možnú ekocentrickú bázu pre prehodnotenie vzťahov ľudského spoločenstva a prírody. Vďaka nuansovaniu rozumu kritická teória analyzuje a znovu sa vracia k neantropocentrickému *objektívnemu rozumu* ako základu novej etiky interakcie s prírodným svetom; 2. rozlíšenie vedeckého, technického a ekoetického prístupu ku svetu prírody a možnosti ich synergie; 3. reflexia možnosti ekologickej synergie ako neopozičného projektu zosúlaďujúceho väzby spoločnosti a prírody, ako cesty v bludisku stechnizovaného sveta. V tomto svete je od čias osvietenstva stále viac uvedomovaná *ambivalentnosť* mnohých kultúrnych prejavov, ktorá je jednou z typických implikácii modernej techniky. V súčasnej etape technizácie (tento nejednoznačný pojem používam ako ekvivalenciu technického *rozvoja* a *zmien*) západnej spoločnosti je ambivalentnosť techniky zjavná vo sfére zameranej na *ekoaxiologickú* a *ekoetickú reflexiu* (pozitívne, resp. negatívne normatívne hodnotenie spôsobu akým veda a technika napomáhajú pri transformovaní sveta), sústreďujúcu pozornosť na: 1. premosťujúcu synergiu jednotlivých odborov a disciplín (vedecká a disciplinárna komplexita); 2. synergiu zložitej pavučiny vedenia, pocitov a percepcií, resp. koexistencie rozdielnych životných foriem, hodnotových orientácií, sociálnych a politických diferencií, čo predznamenáva modifikáciu preferovaných hodnôt spoločnosti s vedomím alternatív, kde jediným „záväzným" prvkom je perspektíva spoločensky generovaného smerovania k *udržateľnej rovnováhe* s ľudským *existenčným habitatom – prírodou.*

Presupozičný poukaz na ambivalentnosť techniky nadväzuje na: 1. am-bivalentnosť ľudskej subjektivity (analyzovaná H. Plessnerom [14] v teórii ľudskej excentricity; H. Jonasom [9] v nejednoznačnosti „prirodzenosti" človeka a i.); 2. vedie k skúmaniu ambivalentnosti ľudskej intersubjektivity (v spoločenských vzťahoch a spoločenskej štruktúre, napr. *nedostatok* (interpretovaný ako možný zdroj násilia) a *pokrok* (ako „metapríbeh" západnej kultúry je podnetom vedeckej, ekonomickej, politickej a i. aktivity a stability); 3. zrkadlí v technike a dôsledkoch spôsobov ako ľudia konajú a posudzujú jej vplyv s osobitým dôrazom na možnosti projektu *udržateľnej rovnováhy*; 4. ambivalentnosť poznania (myšlienky sú konkretizované v činoch, resp. ovplyvňujú spôsoby konania, záleží teda na adekvátnosti interpretácie – extrémy v interpretácii vedú k extrémom v hodnotení, rozhodovaní a konaní).

Pojem ambivalencie v tejto súvislosti umožňuje adekvátnejší ponor do zložitej a nejednoznačnej verzatility v technike inherentného poznania a skúmania možností tzv. *ekologizácie techniky* v nadväznosti na projekt *ekologickej synergie*.

I.

Hlavná požiadavka kritickej reflexie vedy a techniky (v 60. rokoch 20 storočia) spočívala vo výzve, aby vedecká a technická kreativita sústredila pozornosť na *hodnoty*, ktoré sa rodili v procese prírodnej a kultúrnej evolúcie, pretože k ireverzibilnému poškodzovaniu masívnou technizáciou nedochádza len v oblasti biosféry, ale aj v oblasti kultúry (ničenie a zánik tradičných kultúr spätých s mýtopoetickými príbehmi; tradičných metafor (mýtické výklady o pôvode, epické príbehy, atď.), situujúcich ľudí *do* prírodného sveta, metaforizovaných šablón, nevyžadujúcich degradáciu sveta prírody a tradícií, nesúcich pečať súbytia človeka a prírody).

Nedávna kritická hodnotová reflexia techniky naznačuje, že vplyv a miera rozvoja techniky sa musí posudzovať v trojakom význame:

1. vo význame úplne novej, v doterajšej kultúrnej evolúcii s ničím neporovnateľnej situácie (je to situácia odhalenia konečností zdrojov Zeme a analogických limitných možností určitých vedeckých a technických riešení; v revízii príliš jednostrannej (a preto prevažne nekrofilne pôsobiacej) účelovej technocentrickej paradigmy, ktorej základné prvky tvoria redukcionizmus (o. i. empirické skúmania sú úspešnejšie ak sa hypotéza izoluje od širšieho kontextu, resp. dynamika zložitého systému sa zredukuje na jednoduché pravidlá), špecializácia (sektorizácia poznania); nazeranie na techniku ako na „sektorizovaný" fenomén, automaticky riešiaci problémy ľudskej spoločnosti (napr. myšlienka pokroku sa zredukovala na púhu technizáciu a hospodársky rast); tým sa racionalita redukuje na účelovú, resp. inštrumentálnu či ekonomickú racionalitu;
2. v identifikovaní a porozumení komplexity toho, čo znamená svet prírody pre vedca, technika a ekoetika, resp. environmentalistu (pre vedca predstavuje svet prírody empirické „ihrisko" pre experimenty, kde pochopenie predpokladá záznamy, klasifikáciu a deskripciu; pre technika zas fyzické prostredie, externe podmienky, ktoré sa dajú racionálne riadiť tzn. predikovať, manipulovať, kontrolovať. Tento prístup sleduje imanentnú logiku empiricko-analytickej vedy; ekoetik, resp. enviromentalista neoddeľuje seba od sveta prírody, príroda je naplnená hmotou – energiou aj duchom, rozsah jeho teoretickej a praktickej reakcie odráža synergiu zložitej siete poznatkov, percepcií a pocitov);

3. v potrebe interdisciplinárneho a komplexného hľadania a nachádzania sústavy pojmových máp alebo schém umožňujúcich interpretáciu deciznych sfér nevyhnutných pre pochopenie fungovania sveta kultúry a prírody s cieľom porozumieť univerzálnym rysom ich komplexity; v nových hodnotách a hodnotových preferenciách; rozšírení horizontu etizácie na základe rozšírenia prevládajúcej úzkej – „trhovej" koncepcie *sebazáujmu*; globálne politických a legislatívnych redefinícií a transformácií nevyhnutných pre ekologické riešenia; modifikovaní účelov a cieľov zabezpečujúcich trvalú udržateľnosť života a dlhodobú udržateľnosť kultúry.

Naliehavosť kritického premýšľania techniky, ktoré sa objavuje približne v tom čase ako ekofilozofické, ekoaxiologické a ekoetické reflexie, súvisí s pokračujúcou preferenciou redukcionistických, prevažne ekonomických koncepcií techniky, kde je deskripcia techniky zdanlivo exaktne kvantifikovaná takými pojmami ako ekonomická, úsporná, realizovateľná, atď. Pozornosť sa sústreďuje len na normatívne axiómy ekonomických teórií. Technika sa v nich charakterizuje ako chronológia vynálezov a objavov, ako externalita, napr. v tzv. *pytagorejskom* koncepte techniky ([11], 61), resp. v *systémovom* (technokraticky orientovanom) koncepte techniky vypracovanom v 60. rokoch J. Ellulom [5], produkujúcom ilúziu autonómnosti techniky (súvisiacu so sektorizáciou technického rozvoja), kde je technika extraktorom tradičných kultúr, tradícií, náboženstiev.

V „redukcionických" koncepciách a z nich vyplývajúcich prístupov k technike je fundamentálnou empirická analýza techniky, jej orientácia a efektivita. Tou *najvyššou hodnotou* je hneď vedľa efektivity *úspech*, „lebo úspechy sú najhmatateľnejšie v oblasti aplikácií matematiky (ako vedotechniky – pozn. Ľ. S.) na prírodu a práve tieto aplikácie budia zdanie, akoby sme sa tu pohybovali na poli reality vo vlastnom zmysle... matematické útvary a teórie boli hneď... prijaté z neproblematizovanej tradície – techniky, a pritom sa zabudlo pýtať na ich zmysel" ([13], 263).

Z hľadiska nevyhnutnosti *kritického obratu* v hodnotovom reflektovaní techniky ide vo vyššie uvedených konceptoch o redukujúci pohľad na techniku, jej vplyv a dosahy, ktorý neumožňuje porozumieť tým jej segmentom, ktoré zdanlivo ako svojbytné jednotky vpletené do ekonomicko-politickej siete vzťahov predstavujú *nebezpečenstvo*.

Tušíme, že nemáme ani čas, ani schopnosti na zmenu prirodzenej ukotvenosti človeka, tzn. na odstránenie obsesívneho tlaku maximalizmu potreby prispôsobovania prírody našim záujmom (tu je prameň privilegovania ekonomických koncepcií v hodnotení techniky); na zmenu ofenzívnej teritoriálnej adaptačnej stratégie človeka, ktorá je prekrytá hlbinami evolúcie ľudského druhu.

Novo orientované činy, predsavzatia, odvaha a zodpovednosť sú v afinite s novou hodnotovou orientáciou, ktorá by mala byť zdrojom adekvátnej, tzn. ekologicky prijateľnej reorientácie technizácie. Tá vyplýva z odhalenia, „... že to čo sme nevytvorili, čo ani vytvoriť nedokážeme, a čoho sme sa už takmer zriekli, to dnes odhaľujeme ako *nejvyššiu hodnotu*. Najvyššiu hodnotu životnú i teoretickú, hodnotu absolútnu. A v rozpore s tradíciou zisťujeme, že touto hodnotou nemôže byť človek ani kultúra, ale Zem, jedinečná pozemská príroda, život, biosféra" ([16], 241). Toto poznanie si vyžaduje *proprírodný prenos* do axiológie, etiky, edukácie, politiky, vedy, techniky, ekonomiky ako stratégie *intra*spoločenskej a *inter*spoločenskej komunikácie, ktorá je prejavom súčasnej intermigrácie kultúr, ich transverzálnych väzieb do stále hustejšej, no zároveň jemnej siete recipročnej závislosti, kde je centrálnou decíznou sférou *biofilná rekonštrukcia kultúry* ([16], 313). Je to prvý krok v prekonaní prílišnej antropocentrickej arogancie západnej spoločnosti – ľudskej nadradenosti a panstva vo vzťahu k prírodnému svetu, a sledovaní záujmu všetkých živých bytostí na tejto planéte – trvalej udržateľnosti života.

II.

V tomto duchu sa uberá aj názor, že kooperatívne spolupôsobenie a ekologicko-etické korešpondovanie medzi prírodným a kultúrnym systémom je posilňujúcim faktorom v prospech oboch. Ako sme už upozornili, oddelením rozumu a techniky od kontextu, a subjektu od objektu, inštrumentálna racionalita určovala ľudské zámery tak vo vzťahu k prírode (nadvláda nad prírodou), ako aj v etike (proliferáciou predstavy o vzťahu medzi ľudstvom a prírodou ako antagonistického vzťahu objektivizácie sveta).

Ako sa domnieva mnoho autorov venujúcich sa obnoveniu synergie vo vzťahu kultúra-príroda, trpko sa učíme na základe skúseností, že ľudské spoločenstvo, ktoré ničí svoje prostredie, ničí samo seba. Pri teoretických úvahách o hlbokej ekológii A. Naess chápe človeka ako súčasť vzťahového poľa, ako „... súčasť prírody do tej miery, že je jedným vzťahovým uzlom v celom poli" ([12], 87). S*ynergia* vzájomného akceptovania a tolerancie teda vedie k scenárom relačného poľa a *ontologického ponoru* – pri predstave prírody ako nehierarchizovaného spoločenstva prvkov, vrátane spoločenstva človeka. K tomuto názoru sa prikláňajú *ekologickí synergisti* ([18]), pohybujúci sa a využívajúci prírodnú ekológiu ako tradičnú metaforu na spochybnenie tradície ponímania sveta prírody a ľudského spoločenstva v binárnych termínoch, na spochybnenie kľúčových prvkov mechanistickej paradigmy. Stratégia ekologickej synergie spočíva vo vnímaní biotického spoločenstva ako zdroja energie pre udržanie života a poukazuje na *intrinzickú vradenosť ľudského spoločenstva do prírodných systémov*, čo okrem iného znamená, že ľudská činnosť

v sebe obsahuje komplexné vzťahy s inými prvkami, ktoré tvoria ekosystém. V súvislosti s narastajúcim tušením, že spôsoby myslenia ukotvené v západnej technickej praxi degradujú prírodný habitat alarmujúcim tempom, tvrdia, že synergia existuje medzi úctou k ľuďom a úctou k prírode. Ekologická synergia profituje z integračných tendencií súčasnej vedy, z postupného metodologického zbližovania prírodných a spoločenských vied a novej aliancie či hodnotovo nasýteného diskurzu človeka s prírodou, pretože už vieme, že nepochybne existuje „korešpondencia medzi fungovaním prírodných a sociálnych systémov" ([3], 133), čo celkom logicky vedie k predpokladu, že z celkového a z dlhodobého hľadiska je *úcta k ľuďom a prírode na prospech oboch*.

Úcta k prírode podporuje úctu k ľuďom, takže najlepší spôsob, ako „poslúžiť" ľudskému spoločenstvu, je starať sa o samotnú prírodu. Ľuďom to pomáha dosahovať ich vlastné dobro a príroda prosperuje, keď sa ľudia rešpektujú, keďže v takomto stave posilňujúceho spolupôsobenia sa šetrí diverzita prírodného sveta, od ktorého sú bytostne závislí ľudia, rovnako ako mimoľudské bytosti. Dochádza k zníženiu rôznych typov znečistenia (napr. toxického), ak sa ľudia rešpektujú, pretože sa bude považovať za neakceptovateľné.

Prečo sa máme domnievať, že najlepší spôsob, ako získať z prírody čo najviac, je obmedziť naše aktivity z úcty k prírode? Veľmi zjednodušená odpoveď znie – pre človeka *ohrozujúcu moc*. Ľudia s neobmedzenou mocou ju ešte neobmedzenejšie zneužívajú. Nehumánne využívanie nekontrolovanej moci je bohužiaľ celkom bežné. Moderné politické organizácie utvárané so snahou o kontrolu a vyváženosť moci odrážajú náš strach z nekontrolovanej moci. Aj tu sa prejavuje na prvý pohľad paradoxná ambivalentntnosť: aj keď máme strach z nekontrolovanej politickej moci, túžime po neobmedzenej moci nad prírodou a nadobudnutie tejto moci nazývame *pokrok*. A zas sme pri ambivalentnosti: ľudia západnej spoločnosti si vo všeobecnosti cenia takýto pokrok, pretože sa domnievajú, že tým získajú viac z toho, čo potrebujú a chcú od prírody. Ľudia chcú cestovať, takže používanie spaľovacích motorov v autách je pokrokom. Tryskové lietadlá sú ešte lepšie, pretože sú rýchlejšie, a ak by sme mali schopnosť neobmedzeného pohybu rýchlosťou svetla (aj keby za obeť tomuto pokroku padla polovica dnes existujúcich druhov), bolo by to ešte lepšie. Ľudia chcú žiť dlhý a zdravý život, takže pokrok v medicíne je vítaným pokrokom. Zdá sa, že cieľom je zdravý a blahobytný život neobmedzeného trvania...

V týchto a mnohých ďalších prípadoch oslavujeme využívanie prírody pre výlučne ľudské ciele a ceníme si *nekontrolovanú moc*, ktorej sa obávame v politike. Pri všetkých prínosoch, ktoré nám poskytuje moc nad prírodou, sme presvedčení, že zisk je väčší ako tušené ale neustále podstupované riziko. Pokrok v tomto ponímaní predstavuje rast poznania a zručností (tzn. vedecko-technický pokrok), neustále sa rozširujúci horizont nových možností,

rast materiálneho blaha (ekonomický pokrok), rast slobody a individuálneho šťastia (politický pokrok). Už menej premýšľame o pokroku ako o narastaní individuálnej morálky, tzn. emocionálnej, hodnotovej, morálnej a estetickej senzitívnosti.

Podľa synergistov nekontrolovaná a neustále narastajúca ľudská moc nad prírodou môže byť rovnako nebezpečná (vychádzajúc z predpokladu: čím väčší nárast moci, tým náhlejšie a násilnejšie zmeny) ako nekontrolovaná politická moc. Špecializácia, zemepisná vzdialenosť, technológie a ideológia pokroku sa spájajú, aby antropocentristov s dobrým úmyslom urobili slepými voči ľudskému utrpeniu spôsobovanému vplyvom ekonomicky najvyspelejších krajín sveta a ich úsilím o dosiahnutie neobmedzenej moci nad prírodou.

Z dôvodu teoretického posilnenia ekologicko-synergickej argumentácie sa vrátime k odkazu kritickej teórie, k jej kritike projektu osvietenstva, spočívajúceho v snahe zbaviť svet ilúzií – nahradiť tradičný organizačný princíp (mýtus, náboženstvo), ktorým sa ľudia riadili, inštrumentálnou racionalitou. Kritická teória reflektuje predovšetkým krízu tejto inštrumentalizácie, plodiacej krízu rozumu. Zameranie inštrumentálnej racionality na prostriedky pre dosiahnutie cieľov znamená, že neponúka žiaden spôsob organizácie konfliktných techník a nárokuje si byť výlučným spôsobom dosahovania poznatkov delegitimizáciou akejkoľvek formy myslenia, ktorá by mohla teoretizovať o organizačných princípoch. I. Angus [2] (bol študentom W. Leissa, ktorý bol žiakom H. Marcusa na Kalifornskej univerzite v San Diego), nepovažuje túto krízu za nevyhnutnú, ale tak ako M. Horkheimer[1] ju považuje za jeden z elementov historického vývoja, a ako taká je prekonateľná.

Môžeme nazerať na svet nanovo pomocou *úsudku ako formy rozumu*, ktorá môže zmieriť ľudstvo s prírodou tým, že úsudok situuje inštrumentálny rozum, odstraňuje nadvládu nad prírodou a pripravuje pôdu pre novú etiku vzťahov človek-príroda. K. M. DeLuca ([4], 322), sledujúc Angusovu kritiku inštrumentálnej racionality a jeho uvažovanie o úsudku, konštatuje, že „... praktickým kontextom (úsudku – pozn. Ľ. S.) je netematizované pozadie, z ktorého sa utvárajú a definujú techniky pri teoretickej perspektíve. Perspektíva pozostáva z koherentnej plurality techník. Perspektívy tvoria zdravý ľud-

[1] „Pojem rozumu, ktorý dnes dospel ku kríze, nie je substrátom historického vývoja, ale jedným z jeho elementov. Subjektivizácia rozumu, áno filozofické myslenie samo, je potrebné rozvinúť z celého životného procesu ako iba čiastočné myslenie, ako konečnú obmedzenú reflexiu, ktorá podlieha kritike“ ([8], 200) a následnému teoretickému procesu zbližovania a zmierenia rozdeleného „životného procesu“ (kam patrí aj „stretávanie človeka s prírodou“). Tým, „že vzťah človeka k človeku a tiež človeka k prírode je utváraný inak ako v perióde panstva a osamotenia, dospeje roztržka subjektívneho a objektívneho rozumu v jednotu. K tomu je však potrebná práca na spoločenskom celku, dejinné aktivity. Produkcia spoločenského stavu, v ktorom sa jeden nestáva prostriedkom druhému, je zároveň naplnením pojmu rozumu...“ ([8], 204), čo vyžaduje pochopenie celku sveta, pochopenie jeho komplexnosti, jeho rozporuplnosti.

ský rozum v individualizovanom úsudku. Úsudok, cez perspektívu, situuje inštrumentálny rozum do sveta života v konkrétnom praktickom kontexte". Perspektíva teoretizuje o tematizácii praktického kontextu pomocou techniky a situovaním inštrumentálnej racionality do sveta života, čím sa, podľa K. M. DeLuca, prekonáva abstrahovanie formalizácie od obsahu v sociokultúrnom svete. „Sociokultúrny svet je pavučina vzájomne súvisiacich významov, v rámci ktorých sa zameriava pozornosť človeka" ([2], 52); „úsudok sprítomňuje neprítomné; vyvoláva a anticipuje tie aspekty objektu, ktoré nie sú momentálne dané a tým integruje rôzne perspektívy. Posúdenie rôznych perspektív v úsudku zvyšuje komplexnosť daného úsudku" ([2], 142). Angusova stratégia perspektívy a úsudku implikuje stratégiu reintegrácie vo vede a spoločnosti, tak v teoretickej ako aj praktickej rovine. V teoretickej rovine ide o prekonanie krízy technickej vedy primeranejším porozumením technike a technológii, uplatnením tzv. syntetickej paradigmy techniky (bližšie pozri: [15]). V praktickej rovine sa nedostatky sektorizácie môžu prekonať „interdisciplinárnymi" inštitúciami, synergicky prekrývajúcimi vedu, techniku, ekonomiku a politiku. Novou normatívnou koordináciou vzťahov techniky a spoločnosti je „premietnutie technicky využiteľného poznania na praktické porozumenie každodenného života" ([6], 107).

Ak to zhrnieme: tak ako jednorozmerné modely rozumu a na nich nadväzujúce sociopolitické, resp. technické koncepty a praxe, tzn. nekontrolovaná politická moc, aj neobmedzená moc nad prírodou ohrozuje ľudské, ako aj mimoľudské bytosti, ohrozuje svet kultúry i prírody. Najohrozenejší sú tí najslabší. Ekologickí synergisti veria, že ľudia obmedzia využívanie svojej moci nad prírodou práve tak ako jej opresívne dôsledky pre iných ľudí iba za predpokladu, že budú akceptovať *aj* individualistické a holistické neantropocentristické záujmy. Znamená to všímať si utrpenie jednotlivých zvierat, redukciu diverzity druhov a degradáciu ekosystémov, a to kvôli zvieratám, druhom a ekosystémom samotným nie *len* kvôli ľudským záujmom („záujem nemyslí, záujem počíta" (Marx)). Znamená to distribúciu zodpovednosti a moci tak, aby si neodporovali, aby pôsobili synergicky a aby nezostavali (ako krásne predstavy) naďalej len v ríši knižníc a posluchárni.

LITERATÚRA

[1] ADORNO, T. W. – HORKHEIMER, M.: *The Dialectic of Enlightenment*. Herder, New York 1972.

[2] ANGUS, I.: *Technique and Enlightenment: Limits of Instrumental Reason*. University Press of America, Washington 1984.

[3] DACHLER, P.: *Some Explanatory Boundaries of Organismic Analogies for the Understanding of Social System*. In. H. Ulrich, G. J. B. Probst (eds.). Self –

Organization und Management of Social Systems. Springer Verlag: Berlin – New York – Tokio, 1984, s. 132–147.
[4] DeLUCA, K. M.: *Rethinking Critical Theory: Instrumental Reason, Judgment and the Environmental Crisis*. In. Environmental ethics. Vol. 23, 2001, s. 307–325.
[5] ELLUL, J.: *Technological Society*. Vintage Books, New York 1964.
[6] HABERMAS, J.: *TechnikWissenschaft als „Ideologie"*. Suhrkamp, Frankfurt 1968
[7] HORKHEIMER, M.: *Eclipse of Reason*. Oxford University Press, New York 1947.
[8] HORKHEIMER, M. – ADORNO, T. W.: *Sociologica II*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1962.
[9] JONAS, H.: *Princíp odpovědnosti*. Oikoymenh, Praha 1997.
[10] MARCUSE, H.: *Jednorozměrný člověk*. Naše vojsko, Praha 1991.
[11] MÜLLER, K.: *Industriálni zdroje, ekonomický růst a sociálni změna*. Sociologické Nakladatelství, Praha 2002.
[12] NAESS, A.: *Ekologie, pospolitost a životní styl*. Abies, Tulčík 1993.
[13] PATOČKA, J.: *Nebezpečí technizace ve věde u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*. Svědectví 16, 1980, s. 262–272.
[14] PLESSNER, H.: *Die Stufen des Orgenischen und die Mensch. Einleitung in die philosophische Antropologie*. Berlin-Leipzig 1928
[15] ROPOHL, G.: Technological Enlightenment as a Continuation of Modern Thinking. In. C. Mitcham (ed.): *Research in Philosophy and Technology*. Vol. 17. JAI Press Inc., London 1998, s. 239-248.
[16] ŠMAJS, J. – KROB, J.: *Evoluční ontologie*. Masarykova univerzita, Brno 2003.
[17] STEKAUEROVÁ, Ľ.: *Etika o vzťahu človeka a Zeme (vybrané problémy z ekologickej etiky)*. FF PU 2003.
[18] WENZ, P. S.: *Environmental Ethics Today*. Oxford University Press, New York 2001.

PhDr. Ľubov Stekauerová, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
17. novembra 1
080 78 Prešov

ENVIRONMENTÁLNY PROBLÉM AKO DÔSLEDOK MODERNISTICKÉHO KONCEPTU VZŤAHU KULTÚRY A PRÍRODY

DUŠAN ŠPIRKO, Katedra manažmentu, FCHPT STU, Bratislava

The global environmental problem is an undesirable consequence of the living strategy of the modern civilization. It is possible to identify in it the four mutually related ideological principles which are nowadays an object of the critical revaluation. The principles involve: dualism of the culture and nature, anthropocentrism, utilitarian life orientation (utilitarianism), and principle of man's dominance over the nature. They are briefly and critically analyzed in the contribution.

Globálny environmentálny problém je vedľajším, neželaným dôsledkom uplatňovania životnej stratégie modernej euroamerickej civilizácie, ktorá ju vnútila celému ľudstvu. Táto stratégia už zjavne dosiahla svoje horizonty. Priniesla ľudstvu mnoho dobrého, ale už priveľa symptómov naznačuje, že pri jej ďalšom presadzovaní môžu práve tieto vedľajšie neželané a negatívne dôsledky prevážiť nad jej pozitívami.

Každá stratégia má svoje axiologické, hodnotové zakotvenie a etické zdôvodnenie, spočíva na určitom hodnotovom koncepte, paradigme, či ako by povedali postmodernisti „hodnotovom konštrukte". Ústrednú rolu v tomto konštrukte zohráva hodnotový status prírody. Štúdium príčin globálnej environmentálnej krízy teda treba začať od vzťahu našej kultúry k prírode, od toho ako prírodu chápeme, akú hodnotu jej pripisujeme a ako sa v dôsledku toho k nej správame.

V mojom príspevku sa budem preto venovať charakteristike hodnotových východísk životnej stratégie modernej kultúry vo vzťahu k prírode.

Príroda sa v environmentálnych úvahách chápe zoširoka ako **všetko materiálne a predmetne jestvujúce, čo vzniklo, jestvuje a funguje bez pričinenia človeka**. Toto vymedzenie sa v podstate vytvorilo už v antike. Jeho konzekventné znenie nájdeme v Aristotelovej metafyzike ([1], 88).

Pojem **kultúry** v tak širokom ponímaní, ako ho prijíma environmentalistika, je naopak výsostne moderný. Sformoval sa koncom 19. a začiatkom 20. storočia v antropológii a sociológii. Všeobecne ju možno určiť ako *„komplexný súhrn materiálnych i nemateriálnych, minulých i súčasných výsledkov ľudskej činnosti. Obsahuje ako materiálne, tak aj nemateriálne výtvory, vrátane špecifického spôsobu myslenia, správania, vzorov pre vnímanie, uvádzania do vzťahov, interpretácie a hodnotenia javov"* ([7], 202). Najmä pokiaľ ide o materiálnu kultúru, rozvíja jej poňatie o špecificky environmentálny aspekt J. Šmajs, ktorý ju chápe aj ako *„spôsob nebiologickej adaptácie človeka na podmienky povrchu našej planéty"* ([5], 22).

Takéto široké vymedzenie oboch fundamentálnych pojmov umožňuje pochopiť a skúmať podstatu environmentálneho problému ako dôsledok konfliktu dvoch sfér pozemskej reality, kultúry a prírody.

Napriek diferenciám možno v širokom spektre environmentálneho myslenia identifikovať štyri navzájom spriaznené východiskové princípy, ktoré podmieňujú vzťah modernej kultúry vo vzťahu k prírode a sú fundamentom jej hodnotového konceptu a jej životnej stratégie. Ide o:

– dualizmus kultúry a prírody,
– antropocentrizmus,
– utilitárnu životnú orientáciu (utilitarizmus),
– princíp dominancie človeka nad prírodou.

Historicky najstarším z vymenovaných princípov je dualizmus. Ide o typ myslenia (a hodnotenia) rozdvojujúci realitu na svet prírody a svet kultúry. Oba svety sa chápu ako špecifické a viac-menej autonómne. V dôslednejšom dualistickom koncepte, typickom pre našu kultúru sa človek a jeho svet z prírody vydeľuje.

Zreteľné prejavy dualizmu môžeme evidovať už v antickej kultúre. Predpoklady pre dualistické rozčlenenie reality v ľudskom vedomí sa objavili v dôsledku neolitickej revolúcie. Človek svojimi produktívnymi aktivitami na pôde vyčlenil z prírodného prostredia časť, ktorá podliehala jeho práci, jeho vôli a ktorú časom pochopil ako svoj majetok. Jeho domovom sa postupne stával umelý kultúrny svet, s ktorým sa čoraz viac identifikoval a vzďaľoval sa prírode.

Rozdvojenie reality sa odrazilo už v antickom pojme prírody, ktorý sa vymedzuje v opozícii k dielu človeka. Antický dualizmus však nebol tak dôsledný ako moderný. Príroda a ľudský svet sa ponímali ako komplementárne súčasti jedného svetového celku. Ich vzťah charakterizovala harmónia. V následnej európskej tradícii sa však stále viac prejavovala tendencia zdôrazňovať rozdiel medzi prírodou a kultúrou, až v modernej dobe táto diferencia dosiahla charakter antagonizmu. Príroda a kultúra sa v modernej dobe považujú za opozičné, nie komplementárne, ale navzájom sa vylučujúce protiklady ([11], s. 122).

Moderný dualizmus sa prejavuje v mnohých konzekvenciách, z ktorých považujem za najzávažnejšie:

– zvonkajšenie (externalizáciu) prírody,
– odcudzenie (alienáciu) prírody človeku,
– znehodnotenie prírody (v podobe hodnotovej devalvácie až negativizácie prírody a v podobe jej hodnotovej neutralizácie),
– princíp boja s prírodou,
– princíp emancipácie človeka od prírody.

V dôsledne dualistickom koncepte kultúry a prírody považuje človek za svoj domov umelý svet kultúry a prírodu prijíma ako vonkajškovú, cudziu,

v konečnom dôsledku až nepriateľskú. Moderná kultúra sa pri tom opiera o dualizmus objektu a subjektu zavedený jedným z osnovateľov jej životnej stratégie René Descartom. Príroda sa vlastne premenila na vonkajškový pasívny *objekt* – predmet poznávacej a pretvárajúcej aktivity činného *subjektu* (človeka). Odcudzenie, protiklad sa prekonáva tým, že subjekt sa v procese poznania a adaptácie zmocňuje objektu, čo je pre stratégiu modernej kultúry významný motív.

Hodnotová devalvácia prírody je jedným z najstarších prejavov dualizmu kultúry a prírody. Nižšie hodnotové postavenie prírody voči ľudskému svetu je dávnou súčasťou európskej kultúrnej tradície a našlo svoje teoretické zdôvodnenie už u niektorých antických mysliteľov. V Platónovom poňatí nemá viditeľná príroda, ako svet odrazov, napodobenín či nestálych tieňov, plnoprávnu a samostatnú existenciu. Kresťanský stredovek prijal platónske znehodnotenie prírody. V predstavách stredovekej kresťanskej spoločnosti prevládal dešpekt a podozrievavý postoj ku všetkému svetskému, materiálnemu a telesnému, ako čomusi, čo je nízke, nečisté a nesie pečať hriechu.

Moderná doba (najmä veda) však ide ďalej a prírodu vyníma z hodnotových určení úplne, hodnotovo ju neutralizuje. Hodnotová neutralizácia prírody sa spája s novovekým konceptom vedeckého poznania, kde platí zásada, že ak chce bádateľ zaujať vedecký postoj, musí odhliadnuť od etických, estetických, ideologických, náboženských a iných hodnotových aspektov skúmaného objektu a zbaviť sa tak predsudkov a predpojatostí, ktoré by ho mohli ovplyvniť a obmedziť pri hľadaní vedeckej pravdy. Prírodné súcna nemajú hodnotu sami o sebe, nadobúdajú ju až vo vzťahu k človeku ako predmet a prostriedok poznávacej a pretvárajúcej aktivity subjektu.

V dôsledku radikálneho moderného dualizmu sa vzťah človeka a prírody prezentuje ako zápas. Ponímanie prírody ako vonkajšieho, cudzieho, opozičného, až nepriateľského sveta voči svetu ľudskému vedie k presvedčeniu o nevyhnutnosti vzájomného konfliktu. Jeho prvotné formy pocítil človek vzápätí po neolitickej revolúcii, keď poľudštenú prírodu, ako svoj majetok, musel hájiť, a to nielen pred ľudskou chamtivosťou, ale i pred «divokou» prírodou.[1]

Princíp boja s prírodou zdôrazňovalo kresťanstvo (najmä rané a stredoveké). Človek bol povinný zvádzať boj s nástrahami prírodného, materiálneho sveta, kam patrí aj jeho telo. Motívom boja je však spása ľudskej duše.

[1] Dokazujú to i slovesá označujúce v mnohých slovanských jazykoch primárne hospodárske (poľnohospodárske a pastierske) aktivity človeka – „**pás-**ť" a „**pes-**tovať". Pochádzajú z toho istého koreňa ako sloveso „s-**pas-**iť". Znamenajú pôvodne chrániť, strážiť, opatrovať. Odtiaľ pochádza aj meno zvieraťa, ktoré človeku pri týchto aktivitách pomáha – „**pes**".

V modernej dobe boj s prírodou a snaha vymaniť sa spod jej vplyvu už nemá náboženský, ale svetský motív. Boj s prírodou sa prezentuje ako historický proces postupnej emancipácie ľudstva od prírody. Človek bol spočiatku «otrokom» prírody a prírodných síl, kvôli nízkej úrovni poznania a tomu zodpovedajúcej primitívnej, málo účinnej a málo produktívnej technike. Rozvoj poznania zhmotnený v rozvoji techniky sa tal procesom zbavujúcim človeka pút, ktoré ho viazali k prírode, procesom postupného zvyšovania miery ľudskej slobody a zvyšovania miery autonómie kultúry.

Druhý „pilier" hodnotového konštruktu modernej kultúry vo vzťahu k prírode antropocentrizmus, možno tiež ponímať ako dôsledok dualizmu kultúry a prírody. Keď človek devalvoval prírodu na nižší a menejcenný druh bytia, nevyhnutne sa tým nadradil, vyvýšil nad ostatné tvorstvo. Antropocentrizmus chápe ľudský druh ako najdôležitejší na Zemi a vo Vesmíre. Vyzdvihuje aspekty jedinečnosti humanity a ignoruje unikátnosť iných druhov. Vysoko hodnotí ľudstvo a zároveň devalvuje iné súcna. Antropocentricky orientované myslenie a konanie buduje hierarchiu súcien s ľudstvom na vrchole a vytvára hodnotový systém korešpondujúci s touto hierachiou ([9], 5). Prírodu chápe ako stvorenú pre človeka.

Predpoklady pre antropocentrické ponímanie reality sa vytvárali tiež v rámci neolitu. Rozvoj produkčných schopností človeka, spojený so zvládnutím určitých prírodných procesov, domestikáciou a vyšľachtením určitých živočíšnych a rastlinných druhov, zvýšil sebavedomie človeka. V dejinách európskej kultúry nachádzame zreteľné tendencie k antropocentrizmu v antike. Aristoteles je manifestuje presvedčením, že príroda tvorí svoje formy pre človeka: *"... rastliny sú tu pre zvieratá a ostatné živočíchy pre ľudí, skrotené zvieratá na rozličné použitie a ako potrava, divoké zvieratá ... ako potrava a na iný úžitok, aby sa z nich zhotovoval odev a rôzne nástroje. Ak teda príroda nerobí nič ani nedokonalé, ani neúčelné, tak musela príroda toto všetko urobiť pre ľudí"*([2], 31–33).

Antropocentrickú orientáciu európskej kultúry prehlbilo kresťanstvo, ktoré otvorene umiestnilo človeka, jediného na obraz boží, najvyššie a doprostred stvorenia a zdôvodnilo tak Aristotelov názor, že pre človeka, ako svoj účel, bol stvorený svet. V modernej dobe, rozvoj antropocentrizmu, najmä presvedčenie, že príroda je tu pre človeka, vrcholí. V duchu novej technickej civilizácie sa prevaha človeka nad ostatnými tvormi opiera o jeho vedeckú zdatnosť, technickú tvorivosť a zručnosť.

Zdôvodnenie a dôležité motivačné prvky charakterizujúce vzťah modernej kultúry k prírode nachádzame v **novovekom utilitarizme**, ktorý prírodu chápe ako úžitkový predmet, nadobúdajúci hodnotu len vo vzťahu k prospechu človeka. V modernej ekonomickej vede (ako v modernej prírodovede) tiež platí, že príroda sama osebe nemá hodnotu. Antropocentricky budovaná moderná ekonómia pozná len jeden zdroj hodnoty – ľudskú prácu. Novoveká ekonomická veda upiera prírode hodnototvornú schopnosť

a nedokáže posúdiť vlastnú hodnotu prírodných entít. Príroda vystupuje nanajvýš ako súhrn podmienok ovplyvňujúcich efektívnosť ľudskej práce (úrodnosť pôdy, vhodné podnebie, dostupnosť surovinových a energetických zdrojov, splavnosť riek atď.). Prírode ako púhemu predmetu ľudských aktivít, bezcennému, kým sa ho nedotkne ruka človeka, sa upierajú akékoľvek práva a ľuďom je dovolené všetko na čo im poznanie a sily stačia: *„Ak sa v prírode vyskytne čokoľvek, o čom súdime, že je to zlé alebo že nám to bráni existovať a rozumne žiť, je nám dovolené odstrániť to... Naopak, ak sa vyskytuje niečo, o čom súdime, že je to dobré alebo užitočné..., je nám dovolené zmocniť sa toho a užívať to ľubovoľným spôsobom"* ([10], s. 333).

Novoveký utilitarizmus legitimizuje ovládnutie prírody človekom. Teoretické poznávanie zákonov prírody má napomôcť podriadiť prírodu ľudským potrebám, buď ako predmet spotreby alebo ako prostriedok výroby. Najvyšším mravným princípom utilitarizmu je blahobyt pre čo najväčší počet ľudí. V súvislosti s optimizmom novodobej vedy sa rodí myšlienka vedecko-technickej cesty k spoločnosti blahobytu a spravodlivosti, ktorá možno uskutočniť len adaptáciou, poľudštením a opanovaním prírody. Prírodu treba donútiť slúžiť ľudstvu, aby bolo možné rozhojniť jeho bohatstvá a zabezpečiť blahobyt a príjemný život všetkým ľuďom. Veda má poskytnúť poznatky a technika, ako materializovaná veda, má tento zámer realizovať. To celé je zmyslom útočnej adaptačnej stratégie modernej kultúry.

Princíp **dominancie** človeka nad prírodou vyrastá podľa mnohých mysliteľov zo židovsko-kresťanskej náboženskej tradície, čo dokladajú známym veršom z knihy Genezis: *„Ploďte sa a množte sa a naplňte zem! Podmaňte si ju a panujte nad rybami, nad vtáctvom neba a nad všetkou zverou, čo sa na zemi hýbe!"* (Gn, 28). Táto idea však v skutočnosti nepatrila k ústredným motívom životnej stratégie európskej stredovekej spoločnosti ani spoločnosti renesančnej. Isté jej náznaky môžeme nájsť až v protestantskej etike, v ktorej bol podľa Webera zakuklený duch kapitalizmu, ale zjavne sa začína presadzovať až v novoveku. Nachádzame ju napríklad u Bacona, ktorý ju ako sudička dal do vienku modernej kultúre, keď spojil poznanie s mocou – *„ľudské poznanie a ľudská moc sú jedno a to isté"* ([3], 257) – a poznanie prírody s jej opanovaním, keď prehlásil, že zmyslom vedy je *„poznávať príčiny a skryté pohyby vecí a rozširovať hranice ľudského panstva na všetky myslitelné veci"* ([4], 33). Descartes zas píše: *"... miesto onej špekulatívnej filozofie, ktorá sa vyučuje na školách, možno nájsť inú, praktickú, pomocou ktorej, poznajúc silu a pôsobnosť ohňa, vody, hviezd, oblohy a všetkých ostatných telies nás obklopujúcich..., mohli by sme všetko toto použiť ... na všetky účely, na ktoré sa to hodí, a stať sa tak akoby pánmi a vlastníkmi prírody"* ([6], 45).

Locke interpretuje verše knihy Genesis už moderne: *„Zem a všetko, čo je na nej, je dané ľuďom spoločne na udržiavanie a pohodu ich existencie"* ([8], 44) a *„Boh a rozum... nariaďovali podmaniť si zem, t. j. zveľebovať ju na prospech života..."* ([8], 47–48). Nároky človeka na vlastníctvo zdôvodňuje prácou: *„Práca jeho tela*

a dielo jeho rúk ... ... sú vo vlastnom zmysle jeho. Čokoľvek teda vyjme zo stavu, ktorý príroda tomu prepožičala a v ktorom to ponechala, zmieša s tým svoju prácu a pripojí k tomu niečo, čo je jeho vlastné, robí tak svojim vlastníctvom." ([8], 45).

Títo myslitelia vlastne formulovali východiskové princípy životnej stratégie modernej kultúry. Ciele tejto stratégie presnejšie určili už zjavne moderne utilitaristicky orientovaní myslitelia ako Bentham, osvietenci a ďalší. Strategickým cieľom je spomínaný blahobyt pre čo najväčší počet ľudí, ktorý sa má dosiahnuť využitím všetkých dostupných prírodných zdrojov, čo je možné len, keď ich ľudstvo ovládne.

Moderný koncept prírody následne posvätil vývojový trend spoločnosti, zacielený na zisk a vládu, ktorý sa z environmentálneho hľadiska perspektívne ukazuje ako nebezpečný a má za následok súčasnú globálnu environmentálnu krízu.

LITERATÚRA

[1] ARISTOTELES: *Fyzika.* In: Martinka, J. (ed): *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina.* Bratislava 1972.
[2] ARISTOTELES: *Politika.* Bratislava 1988.
[3] BACON, F.: *Nové organon.* In: *Antológia z diel filozofov. Humanizmus a renesancia.* Bratislava 1966.
[4] BACON, F.: *Nová Atlantis.* Praha 1980.
[5] CETL, J. – HUBÍK, S. – ŠMAJS, J.: *Příroda a kultura.* Praha 1990.
[6] DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě.* Praha 1992.
[7] GEIST, B.: *Sociologický slovník.* Praha 1992.
[8] LOCKE, J.: *Druhé pojednání o vládě.* Praha 1992.
[9] LUŽNÝ, D.: Etika životního prostředí (úvod). In: Etika, č. 1, 1991.
[10] SPINOZA, B.: *Etika.* Praha 1977.
[11] WARREN, K. J.: Feminist Philosophical Perspective on Ecofeminist Spirutualities. In: Adams, C. J. (ed.): *Ecofeminism and the Sacred.* New York 1993.

doc. PhDr. Dušan Špirko,CSc.
Katedra manažmentu
FCHPT STU
Bratislava.

NIEKOĽKO POZNÁMOK NA OKRAJ „ZELENEJ“ ETIKY

IVAN DUBNIČKA, Stredisko environmentálnej výchovy, Bratislava

Contemporary sights of the world are repugnant, full of contrasts as well as their ethical reflection. This problem didn´t avoid neither „green“ ethics. As a philosophy, it responds to the state of society, that is nowadays signated by global enviromental crisis on a large scale. Philosophists almost identically note, that this phenomenon don´t reflect only slough in the nature, but first of all slough in the society. Because of this reason there is increased interest of the protection of environment. This fact brought also a lot of a new ethical sights on the post of human in biosphere. However sometimes these sights tend from extreme antropocentrism to extreme biocentrism. Reason of this movement is also unknown difference between human and animal from philosophic views.

Etická reflexia je pravdepodobne taká stará ako je staré ľudstvo samé. Každé konanie človeka, či už má racionálny alebo iracionálny charakter, bolo odpradávna pertraktované v náboženských systémoch, filozofii a ideológiach toho najrôznejšieho razenia a ich spoločnou črtou bol, respektíve je nevyhnutný etický moment. Ak Robert Wright nazval človeka „morálnym zvieraťom“ (Pozri [7]), zostáva prvá časť tohto pomenovania zrejme bez ostrejšej diskusie. Odveký problém etickej reflexie však spočíva v jej relatívnosti. To, čo sa javí jedincovi a spoločnosti ako etické a mravné, môže iný jedinec a iná spoločnosť považovať za neetické a nemravné. Preto pri konfrontácii dvoch antagonistických etických systémov dochádza vždy k vyhľadávaniu ich najslabších článkov. A najslabším článkom akéhokoľvek etického systému býva obyčajne vnútorný rozpor, ako aj jeho rozpor v rovine teoretickej a praktickej. Tomuto problému sa, žiaľ, nevyhla ani „zelená“ etika.

Termín „zelená“ etika zámerne používam v symbolickej forme, pretože v samotnom pojmosloví z tejto oblasti sa doteraz nevyhranil rigorózny úzus. Napriek tomu, že R. Routley zaviedol pojem environmental ethics už v roku 1973 ([2], 205–210), doteraz nemožno hovoriť o jeho bežnej aplikácii v odbornej literatúre. Okrem toho je možné badať v environmentalistike aj koexistenciu pojmov morálna ekológia, ktorá sa vyhranila ako isté etické smerovanie, a hlboká ekológia (Deep ecology), ktorá napriek tomu, že je avizovaná ako filozofický systém obsahuje najmä silný etický akcent. A práve tieto dve smerovania, ich apologéti – Albert Schweitzer, Aldo Leopold, Bill Devall, George Sessions, Arne Naess, Henryk Skolimowski, Erazim Kohák atď. bývajú často stotožňovaní s oboma smermi, predstavujú silné zázemie v súčasnej etickej reflexii viažucej sa k životnému prostrediu. Etické postoje spomínaných autorov, aj vďaka ich nespochybniteľnej autori-

te, bývajú často preberané a prijímané bez kritickej reflexie a aplikované do bežného života najmä medzi mladými ľuďmi. Takto sa v súčasnosti ujala aj idea biocentrického rovnostárstva, ktorú možno smelo označiť až za módny trend. A práve v myšlienke biocentrizmu možno nájsť viacero rozporov.

Biocentrické rovnostárstvo predstavuje spolu so sebarealizáciou základné normy hlbokej ekológie. Na tejto požiadavke možno demonštrovať nielen to, že nepriniesla nič prevratné, v náboženskom myslení lovcov táto myšlienka rezonuje zrejme od čias vzniku totemizmu, no predovšetkým to, že sa zmieta vo vnútornom rozpore. Aldo Leopold uvádza, že *„... etika zeme mení úlohu Homo sapiens z dobyvateľa pozemského spoločenstva na jeho radového člena a obyvateľa"* ([2], 37). Obdobne tvrdí i E. Kohák: *„Na rozdiel od balvanov či stromov sú ostatné zvieratá, zvlášť spoločensky žijúce cicavce ako vlci či primáty, zjavne naši blížni. My sami sme živočíchy ..."* ([1], 28). Toto všetko sú závažné tvrdenia, ktoré prinášajú množstvo nevyjasnených stanovísk. Aká je teda hodnota zvieraťa? Je hodnota jeho života rovná hodnote života človeka? Ak ho zabíjame, či už ako potravu, alebo na vedecké pokusy, dopúšťame sa vraždy, hriechu či etického poklesku? Alebo jestvuje nejaký hodnotový systém, kedy môžeme siahnuť na život zvieraťa? Tento problém protirečenia v požiadavke biocentrického rovnostárstva je v environmentálnom myslení zjavný už od čias Alberta Schweitzera, ktorého etika úcty k životu býva v „zelenej" etike považovaná za východiskovú. Podľa neho obyčajná etika hľadá kompromisy, no etika úcty k životu neuznáva žiadnu relatívnu etiku. „*Za dobro pokladá len zachovávanie a podporovanie života. Každé jeho ničenie a poškodzovanie, nech už k nemu dôjde za akýchkoľvek okolností, ciachujú ako zlé*" ([5], 291). No už o odstavec ďalej píše: „*Keď už nejaký život poškodzujem, musí mi byť zrejmé, ako ďaleko to je nutné. V ničom nemôžem ísť ďalej, ako je naprosto nevyhnutné*" ([5], 292). Toľko protirečenia v niekoľkých vetách je typický jav aj u neskorších jeho nasledovníkov. Schweitzer teda uznáva aj usmrcovanie zvierat, len to podmieňuje úvahou každého, kto tak činí, aby dobre zvážil mravné okolnosti, respektíve, či je momentálne v práve život odobrať. Nazdávam sa, že to je práve ten kompromis, o ktorom Schweitzer píše, že v etike úcty k životu neexistuje. Z toho sa dá následne vyvodiť, že absolútna úcta k životu nejestvuje a sotva je táto idea aj zrealizovateľná.

To, čo tvrdí A. Leopold, že *„človek* je len *púhym členom biotického kolektívu"* ([2], 37), možno interpretovať rôzne. Niektorých jedincov môže táto premisa viesť až k militantnému vegetariánstvu, iných k presvedčeniu, že zabíjanie zvierat je prirodzenou súčasťou kolobehu v ekosystéme a možno tak konať bez akýchkoľvek morálnych zábran. V prírode sa totiž všetky druhy vzájomne využívajú a o istom koristení môžeme hovoriť ako o biologickom fakte. Napokon sám človek sa začal živiť lovom, teda zabíjaním zvierat, najmenej pred dvoma miliónmi rokov a mnohé tzv. prírodné národy tak

činia dodnes[1]. Istý kompromis v chápaní človeka ako bežného člena biotického kolektívu možno badať u Arne Naessa. V myšlienkach o právach na život zvierat je opatrnejší, no v podstate aj on potvrdzuje to, že absolútna úcta k životu nejestvuje. Uznáva, že „právo" na život je termín zavádzajúci a on sám ho používa len preto, že lepší ešte neobjavil ([3], 240). Odmieta delenie živých bytostí na cennejšie a menej cenné, no neodmieta zabíjanie ako také. *„V rozpore s mojím chápaním jednoty života je – Môžem ťa zabiť, pretože som cennejší –, ale nevadí mi výrok – Zabijem ťa, pretože mám hlad-"* ([3], 242). Naess považuje teda za správne, i keď ako sám dodáva: *"niekedy ťažko obhájiteľné"* ([3], 242), diferencovať prístup k zvieratám.

Ak teda zosumarizujeme vyššie uvedené, môžeme skonštatovať, že avízovaný rozpor v požiadavke biocentrického rovnostárstva predstavuje zámena biocentrického a antropocentrického myslenia. „Zabíjať možno, ale s ohľadom" – takto sformovaný imperatív, ktorý napokon možno nájsť tak u Schweitzera ako aj u Naessa, vyznieva azda rovnako cynicky ako morálne, no rozhodne vyznieva v prvom rade antropocentricky. Človek pri analyzovaní akéhokoľvek problému ani inú možnosť nemá. Je predurčený k tomu, aby myslel antropocentricky. Akékoľvek úvahy o tom, že by mohol myslieť inak, napríklad biocentricky, sú scestné. Napokon, ak by myslel biocentricky, mohol by myslieť zároveň aj eticky?

Hlavný problém teda predstavuje špecifikácia rozdielu medzi človekom a zvieraťom. Filozofická a kultúrna antropológia sa síce týmto problémom zaoberajú, no je potrebný aj pohľad eticko-environmentálny, zbavený romantického biocentrizmu, ktorý je v tomto smere rovnako neplodný ako krajný antropocentrizmus. Minimálne od čias Darwina predsa málokto pochybuje o biologickej podstate človeka, no treba mať stále na zreteli jeho kultúrny rozmer. A ten v konečnom dôsledku potvrdzujú, aj keď v rozpore s biocentrizmom, i samotní predstavitelia morálnej a hlbokej ekológie. Toto vlastné protirečenie vyznieva v chronicky opakovanom pojme – zodpovednosť. Tento pojem jednak patrí nepochybne do etickej kategórie a jednak razantne vyčleňuje človeka spomedzi ostatných druhov. Zodpovednosť za niečo, v tomto prípade za svet, za prírodu, za zvieratá, je totiž potvrdením nadradenosti, potvrdením zvrchovanosti a vlastníctva, aj keď možno osvieteného. Zmätok do tohto problému vnáša i H. Skolimowski: *„Čím väčší je rozsah zodpovednosti, ktorú berieme na seba, tým viac rastieme vo svojej ľudskosti. Naopak ak nepreberáme žiadnu zodpovednosť, sme sotva ľudia"* ([6], 144). Ak na inom mieste tvrdí, že sme *„výrazne biologickými bytosťami"* ([6], 150), a pritom obhajuje absolútnu posvätnosť života, potom je tu viacero protirečení naraz. Rásť k ľud-

[1] Etické postoje prezentované v náboženskom myslení tzv. prírodných národov uvádza hlboká ekológia ako jeden zo svojich ideových vzorov. Podľa môjho názoru aj tento etický priestor možno transformovať do moderného environmentálneho myslenia až po istej korekcii.

skosti znamená rásť smerom k ostatným živočíchom alebo smerom od nich? Ak nepreberieme zodpovednosť, nie sme ľudia? Potom budeme zvieratá? Ako teda vlastne chápať biocentrizmus?

Uznať rozdielnosť dimenzií medzi človekom a zvieraťom je pravdepodobne nevyhnutnosť aj v etických úvahách. Uznať inú než ľudskú dimenziu zvieraťu vôbec totiž neznamená odobrenie jeho bezdôvodného a bolestného zabíjania. No ak nie je presne vyšpecifikované, aký je rozdiel medzi zvieraťom a človekom, v akom sú vzťahu a či je posvätný aj život dobytka, alebo či je posvätný život potkanov, na ktorých boli testované lieky proti rakovine, je premisa o posvätnosti života spochybnená. A naostatok možno položiť otázku: Čo je viac v rozpore so „zelenou" etikou – kŕmenie psov a mačiek výlučne vegetariánskou stravou alebo demonštrácie za zrušenie zoologických záhrad?

LITERATÚRA

[1] KOHÁK, E.: *Zelená svatozář*. Praha 1998.
[2] LEOPOLD, A.: Etika Země. In: *Závod s časem*. Praha 1996.
[3] NAESS, A.: *Ekologie, pospolitost a životní styl*. Tulčík 1993.
[4] ROUTLEY, R.: *Processing of Fifteen World Congress of Philosophy*, Vol. I. Sophia 1973
[5] SCHWEITZER, A.: *Filozofie kultury*. In: Albert Schweitzer – zástance kritického myšlení a úcty k životu. Praha 1989.
[6] SKOLIMOWSKI, H.: *Ekologická etika a posvátnost života*. In: Závod s časem. Praha 1996.
[7] WRIGHT, R.: *Morální zvíře*. Praha 1995.

Mgr. Ivan Dubnička, PhD.
Stredisko environmentálnej výchovy
Bieloruská 1
821 06 Bratislava
zelenyokres@pobox.sk

ETIKA ZVIERAT A ŠTÚDIUM ANIMAL WELFARE

ALENA MINÁROVÁ

Animal Welfare (ďalej AW) alebo problematika životnej „pohody" zvierat zabezpečovaná človekom v kontexte ľudskej starostlivosti, vyvoláva stále širší záujem odbornej aj laickej, zainteresovanej aj nezainteresovanej verejnosti a stáva sa dôležitým faktorom, ktorý ovplyvňuje podmienky chovu zvierat a jeho vedecký výskum.

Vysvetliť pojem „welfare" exaktne a úzko vedecky odborne nie je jednoduché. Anglický výraz „welfare" je zaužívaný „terminus technicus" v sociálnych vedách, predovšetkým v sociológii, politológii a sociálnej etike. V anglicky hovoriacich krajinách je známy tiež pod označením well-being, v nemecky hovoriacich ako Wohlbefinden. Anglický výraz welfare sa hojne používa v našej odbornej literatúre. V oblasti špeciálnych vied, a teda tiež v etológii, obsah pojmu vyvoláva rad principiálnych problémov, a to nie len v oblasti terminológie (tiež problém vhodného prekladu angl. pojmu welfare), ale v prvom rade v metodológii. Nie je úplne reálne v rámci metodológie špeciálnych vied experimentálne kvantifikovať a vyhodnocovať obsah pojmu „welfare", ktorý zahŕňa pocity úzkosti, strach, frustráciu a pod. a následne objektivizovať niečo, čo welfaristi zahŕňajú pod výraz Animal Welfare. Preto každá definícia pojmu AW necháva priestor na nejednotné chápanie jeho podstaty a predstavy o AW sú poznačené odborným zameraním vedca, stupňom jeho poznania a morálnymi normami, ktorými sa riadi.

Dôležité je preto v súvislosti s definíciou AW vymedziť pojem zdravie zvierat.

Zdravie zvierat je stav úplnej telesnej a duševnej pohody, nielen neprítomnosť choroby alebo postihnutia, je výsledkom vzťahov medzi organizmom zvieraťa a fyzikálnymi, chemickými a biologickými faktormi jeho životného prostredia. Chorobu potom môžeme chápať ako diskomfort v minimálne z jednej uvedených zložiek. AW sa rovnako ako chorobou zaoberá otázkou zdravia a s tým súvisiacimi poznatkami o možnostiach ohrozenia zdravia a identifikáciou rizikových činiteľov zdravia zvierat. Ochrana AW je súhrn opatrení spočívajúcich v predchádzaní vzniku a šíreniu ochorení a v obmedzovaní ich výskytu a iných porúch zdravia a v zlepšovaní zdravia prostredníctvom starostlivosti o zdravé životné podmienky. Tie sú predpokladom environmentálneho zdravia. Environmentálne zdravie je súhrn tých aspektov zdravia zvierat, ktoré sú ovplyvnené životným prostredím. Jedná sa hlavne o priame patologické vplyvy fyzikálnych, chemických a biologických činiteľov, ale aj o ich nepriame účinky na zdravie a pohodu zvierat, ktoré

môžu byť sprostredkované psychickými faktormi, urbánnym rozvojom, celkovým prístupom ku krajine a vplyvom veľkochovných systémov.

V procese vytvárania AW hrá primárnu funkciu chovateľ, ktorý by mal na vysokej profesionálnej úrovni v súlade s možnosťami ekonomického systému a chovateľských/opatrovateľských služieb poskytovať zvieratám starostlivosť v štandarde, ktorý zodpovedá štátnej legislatíve a využívať metódy porovnateľné so súčasným stavom vedy.

Nerešpektovanie AW sa obyčajne chápe ako porucha rovnováhy medzi zvieraťom, jeho chovateľom a životným prostredím, t. z. ako porucha narušujúca rovnováhu fyziologických mechanizmov orgánov a systémov, ktoré zabezpečujú normálne funkcie organizmu zvieraťa. AW sa netýka preto len biologickej podstaty zvieraťa, ale ovplyvňuje tiež jeho psychický život. Nemenej dôležitú úlohu v tomto procese zohráva morálka chovateľa, ktorá by mala spĺňať etické princípy a normy určené požiadavkami spoločenského étosu, chovateľskej praxe a vedy.

Dnešná veda v súlade s princípmi etiky sa musí vyvarovať zjednodušeného pohľadu na zviera a nemôže sa obmedziť iba na zabezpečenie čisto biologických foriem starostlivosti. Nič nesmie ostať nepovšimnuté: ani somatický a ani psychický rozmer zvierat (holistický princíp).

S takýmto aspektom vymedzenia AW sa stretneme v rozsiahlej štúdii J. Tannenbauma ([20]).

Preukázateľná nejednotnosť názorov na AW viedla následne k vyhrocovaniu napätia jednak na poli vedy, ale tiež v oblasti sociálnej a politickej. Táto skutočnosť často vyúsťovala do nekvalifikovaných zásahov do života zvierat, vyhradzovania si právomoci rozhodovať o projektoch štúdia AW a do sporov o stratégiu chovu hospodárskych zvierat a zvierat v zajatí (dnes už v dôsledku globalizácie v medzinárodnom meradle).

Problematike štúdia Animal Welfare je venovaná práca „Vplyv hnutia za ochranu „práv" hospodárskych zvierat na súčasné trendy v štúdiu správania hospodárskych zvierat" ([8]). Hoci viaceré odkazy z oblasti verejnej mienky a postoja spoločnosti k vede o starostlivosti o zvieratá v tejto práci už nie sú dnes aktuálne, práca prináša ucelený pohľad na danú problematiku a čitateľovi ju vrelo odporúčame.

D. Fraser ([4]) v časopise Animal Welfare, ktorý vydáva Universities Federation For Animal Welfare, svoju štúdiu na tému *„A Scientific Conception Of Animal Welfare That Reflects Ethical Concerns"* začal opisom úsmevného príbehu, ktorý sa pokúsime voľne prerozprávať:

„Dvaja majitelia psov sa jedného dňa stretli pri venčení svojich miláčikov. Jeden majiteľ pochádzal z malej rodiny, ktorá si vážila zdravie, istotu a uprednostňovala poriadok a disciplínu. Pes tohto majiteľa mal zabezpečenú pravidelnú veterinárnu starostlivosť, dvakrát denne nízkotučnú psiu potravu a bol pravidelne venčený na vodítku. Druhý majiteľ vyrástol vo veľkej rodi-

ne, ktorá si cenila život v družnom spoločenstve a priateľstvo, žila v tesnom kontakte s prírodou. Jeho pes (v poradí tretí, predchádzajúcich dvoch psov mu zrazilo auto) mal v srsti bodliaky, bol kŕmený veľkoryso, ale sporadicky, a nikdy vo svojom živote nepoznal, čo je to obojok a vodítko. Každý majiteľ, posudzujúc kvalitu života z veľmi odlišných uhlov pohľadu, ľutoval psa toho druhého" ([4], 188).

Tento príbeh použil Fraser preto, aby poukázal na to, aký veľký význam má pri posudzovaní kvality života zvierat v súlade s požiadavkami Animal Welfare osobná hodnotová škála každého vedca, ktorá vychádza z jeho kultúrnej, náboženskej a životnej orientácie a ktorá na jeho morálnych hodnotových preferenciách nesie nezmazateľnú pečať.

V nasledujúcej časti nazvanej *Etické princípy ochrany zvierat* Fraser analyzuje rôzne postoje welfaristov a etikov k otázkam kvality života zvierat. Jeho snahou je dokázať, že záujem na dosiahnutie Animal Welfare sa musí stať cieľom ľudí, ktorí prichádzajú so zvieratami do kontaktu, a nie iba prostriedkom na uspokojenie ľudských potrieb v medziach princípu: „Účel svätí prostriedky."

V podobnom duchu sa nesie aj Fraserova práca *„Animal ethics and animal welfare science: briding the two cultures"* ([5]), v ktorej sa Fraser zamýšľa nad pozitivistickým a non-pozitivistickým prístupom v štúdiu Animal Welfare.

Vedecký výskum Animal Welfare, ktorý vstúpil do povedomia odbornej verejnosti začiatkom sedemdesiatych rokov 20. storočia, je podľa niektorých autorov ([21]; [4]) reakciou na vznik etiky zvierat ako subdisciplíny bioetiky, resp. environmentálnej etiky ([9]; [16]) a záujmu širokej verejnosti, ktorý vyvolali filozoficko-etické práce na túto tému. Tlak verejnej mienky nakoniec prinútil vlády vo vyspelých demokraciách, aby začali otázku životnej pohody zvierat vážne akceptovať a uznali ju za dôležitú oblasť špeciálnovedeckého výskumu.

V nemeckej odbornej literatúre sa v roku 1976 na stránkach časopisu *Fortschritte der Veterinärmedizin*, t. j. v čase, keď sa etika zvierat ešte len dostávala do centra pozornosti bioetikov a environmentálnych etikov, objavila štúdia profesora G. Wittkeho (1976) z Freie Universität Berlin, v ktorej podrobne rozoberá podmienky ochrany zvierat a výskumu ich života z etického a fyziologického hľadiska.

Vo svojej práci *„Tierschutz und Verhaltensforschung aus ethischer und psychologischer Sicht"* sa Wittke ([24]) pokúsil formulovať špecifiká veterinárnej etiky a hľadal jej pozíciu vo vzťahu k humánno-medicínskej Hippokratovej prísahe. Wittke pri príprave právnych noriem záväzných pre veterinárov a vedcov vyzýva k opatrnosti pri nekritickom rešpektovaní požiadaviek antropocentrickej axiológie (človek ako miera všetkých hodnôt), rovnako ako krajných biocentrických pozícií (nevynímajúc axiológiu rešpektujúcu požiadavky atomistického zoocentrizmu). Ako východisko pri schvaľovaní zákonov na

ochranu zvierat uprednostňuje Wittke etiku úcty k životu (pozri časť venovanú reverenciálnej etike), ktorá v duchu tradície filozofie Alberta Schweitzera ([15]) zohľadňuje výsledky špeciálnovedeckých empirických výskumov a v spojení s požiadavkami etikov a morálnych filozofov určuje hranice humánneho zaobchádzania so zvieratami.

Wittkeho môžeme preto považovať za priekopníka moderného welfaristického hnutia, ktoré nie je ochotné splniť požiadavky atomistického zoocentrizmu v duchu etiky zvierat Toma Regana ([9]), ani metodologický rámec Singerovho preferenčného utilitarizmu ([16]). Profesora Wittkeho by sme podľa etického rámca jeho akceptácie výskumu života zvierat mohli dnes zaradiť do skupiny vedcov spolu s anglickým profesorom D. M. Broomom ([2]) z Katedry teoretickej a praktickej zoológie Readingskej univerzity, americkým profesorom, otcom modernej veterinárnej etiky J. Tannenbaumom ([21]), J. Websterom ([23]) a D. Fraserom ([4]; [5]).

Problematike života a ochrany zvierat v zhode s požiadavkami Animal Welfare sa venuje aj nemecký časopis *TIERÄRZTLICHE UMSCHAU*, ktorý vydáva Veterinárne združenie pre ochranu zvierat (Tierärztliche Vereinigung für Tierschutz – TVT) a Akadémia pre veterinárne vzdelávanie (Akademie für Tierärztliche Forbildung – ATF). Na stránkach tohto časopisu prezentujú poprední nemeckí odborníci z oblasti chovu zvierat, štúdia Animal Welfare a etiky zvierat svoje poznatky a názory na túto tak dôležitú oblasť etológie. Za zmienku stojí hlavne monotematické číslo tohto časopisu venované problematike života zvierat v chovoch a pokusných zvierat určených na vedecké účely, ktoré redigoval riaditeľ Strediska chovu pokusných zvierat Spolkového úradu pre zdravotníctvo profesor Dr. W. Scharmann.

Otázkou aplikácie Animal Welfare v chove zvierat v spojení s etologickým výskumom sa zaoberá o. i. medzinárodný vedecký časopis APPLIED ANIMAL BEHAVIOUR SCIENCE (An International Scientific Journal reporting on the Application of Ethology to Animals used by Man) ISSN 0168-1591 (v elektronickej podobe na webovej stránke URL: http://www.elsevier.nl). Tento časopis uverejňuje len práce, ktoré sú v súlade s Medzinárodnými smernicami pre biomedicínsky výskum zahŕňajúci zvieratá, vydaný Radou pre medzinárodné organizácie lekárskych vied – International Guiding Principles for Biomedical Research Involving Animals as issued by the Council for International Organizations of Medical Sciences.[1]

Vzťahu filozofie, etiky a etológie s dôrazom na výskum Animal Welfare sa venuje na stránkach tohto časopisu David Fraser ([5]) vo svojej spomienkovej prednáške Animal ethics and animal welfare science: bridging

[1] Smernice možno získať na adrese: Executive Secretary C. I. O. M. S., c/o W. H. O., Via Appia, CH-1211 Geneva 27, Switzerland.

the two cultures venovanej D. G. M. Wood-Gushovi, ktorý stál pri zrode integrovanej etológie v USA. Fraser zdôrazňuje nevyhnutnosť komplementárnosti a kompatibility všetkých vedeckých disciplín zaoberajúcich sa životom a ochranou zvierat a žiada upustiť od striktných pozitivistických požiadaviek etologického výskumu Animal Welfare.

V štvrtej časti svojho príspevku nazvanej Problems and developments in animal welfare science rozoberá Fraser ([5], 182–186) etapy vývoja etológie, ktorá postupne krok za krokom za posledných 40 rokov začala uplatňovať v pohľade na štúdium podmienok Animal Welfare *„vciťujúce sa"* „non-pozitivistické" stanovisko, ktoré odmieta požiadavku etickej neutrality výskumu Animal Welfare a zohľadňuje emotívne pocity a preferencie sledovaných zvierat.

Opísaná situácia v rozvoji etológie je dôkazom, že v špeciálnych vedách nastal čas na prehodnotenie paradigmy. Táto zmena neznamená čierno-biele chápanie sporu pozitivizmus versus non-pozitivizmus a bezhlavé popretie plodných poznatkov vedy nazhromaždených za posledné storočie, ale hľadanie takej systematickej koncepcie vedy, ktorá bude alternatívnou kombináciou štandardných prístupov obidvoch paradigiem.

* * *

Neobávajme sa aj my vstúpiť do diskusie na tému, ako ‚postmodernistické' kritériá ovplyvňujú súčasnú vedu. Uznajme, že ich nový prístup kladúci väčší dôraz na význam tzv. „integrovaných" špeciálnych vied, ktoré sú v tesnejšom spojení so spoločensko-vednými a filozofickými základmi poznania, môže naše poznanie nie len obohatiť, ale môže pomôcť vytvoriť mosty medzi špeciálnymi vedami, spoločenskými vedami a filozofiou, medzi nami ľuďmi navzájom aj medzi ľuďmi, prírodou a zvieratami.

LITERATÚRA

[1] BEKOFF, A. C. M. – HETTINGEN, N.: Animals, Nature and Ethics. In: Journal of Mammalogy, 75 (*1*), 1994, pp. 219–223..

[2] BROOM, D.: Animal Welfare: concepts and measurement. Journal of Animal Science, 69, 1991, pp. 4167–4175.

[3] FRASER, D.: Science, values and animal welfare: exploring the „inextricable connection". In: Animal Welfare, 4, 1995, pp. 103–117.

[4] FRASER, D. – WEARY, D. M. – PAYOR, M. B. N.: A Scientific Conception Of Animal Welfare That Reflects Ethical Concerns. In: Animal Welfare, 6, 1997, pp. 187–205. ISSN 0962-7286.

[5] FRASER, D.: Animal ethics and animal welfare science: bridging the two cultures. The D. G. M. Wood-Gush Memorial Lecture. In: Applied Ani-

mal Behaviour Science, *65* 1999, pp. 171–189. ISSN 0168-1591. (URL: www.elsevier.com/locate pplanim)
[6] KÁNSKÝ, J.: Etika vztahu ke zvířatům. In: Filozofia, roč. 50, č. 5, 1995, str. 274–284.
[7] KÁNSKÝ, J.: Práva zvierat. In: Gluchman, V. – Dokulil, M. (eds.): *Praktické otázky etiky a morálky. Etika III*. Prešov 1998, str. 105–120. ISBN 80-88859-13-1.
[8] KOŠŤÁL, L.: *Vplyv hnutia za ochranu „práv" hospodárskych zvierat na súčasné trendy v štúdiu správania hospodárskych zvierat*. Tábor 1989, str. 13–33.
[9] REGAN, T.: Rights and Enviromental Ethic: An Aside. From The Case for Animal Rights. University of California Press 1985, URL: http://arrs. envirolink. org/ar-voices/pain.html
[10] REGAN, T.: *Animal Sacrifices. Religious Perspectives on the Use of Animals in Science*. Edited by Tom Regan, Introduction by John Bowker. 1988, 288 pp. ISBN 0-87722-511-7.
[11] SANDØE, P. – CRIPS, R. – HOLTUNG, N.: *Animal ethics*. University Of Copenhagen, b.r.v.
[12] SANDØE, P.: Concluding remarks and perspectives. Acta Agric. Scand., Sect. A. In: Anim. Sci. Suppl. 27, 1996, pp. 109–115.
[13] SANDØE, P. – CHRISTIANSEN, S. B. – NIELSEN, B. L. – SØRENSEN, P.: Staying Good While playing God – The Ethics of breeding farm animals. In: Animal Welfare, 8, 1999, pp. 313–328.
[14] SANDØE, P. – Christiansen, S. B.: Bioethics: limits to the interference with life. In: Animal Reproduktion Science. An International Journal. 60–61, 2000, pp. 15–29. (URL: www.elsevier.com/locate/anireprosci)
[15] SCHWEITZER, A: Bázeň pred životom. In: Filozofia, roč. 48. č. 9/1993.
[16] SINGER, P.: *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Avon Books. New York 1975, 300 str. ISBN 0-380-01782-2.
[17] SINGER, P.: Do Animals Feel Pain? In: Animal Liberation, Peter Singer, 2nd Edition, Avon Books, New York 1990.
[18] SINGER, P.: *Practical Ethics*. Cambridge University Press, 2nd, 1993. Prel. na URL: http://www.phil.muni.cz/~brazda/pacner3.html
[19] SINGER, P.: *Praktische Ethik*. Stuttgart Reclam Verlag, 2. Auflage 1994. Prel. na URL: http://www.phil.muni.cz/~brazda/krizek.html
[20] TANNENBAUM, J.: Animal Welfare Forum. Ethics and animal welfare: The inextricable connection. In: JAVMA, Vol. 198, No. *8*, april 15, 1991, pp. 1360–1375.
[21] TANNENBAUM, J.: *Veterinary Ethics*. Williams & Wilkins, Baltimore 1989, xwiii, 358 pp.
[22] Veterinary Ethics: Book Review Tannenbaum, J.: Veterinary Ethics. In: Intern. J. Neuroscience, Vol. *53,* 1990, pp. 275–278.

[23] WEBSTER, J.: *Animal Welfare. A Cool Eye Towards Eden*. 1994. Český preklad Mareka Špinku, Vydala Nadácia na ochranu zvierat, Praha 1999. 264 str. ISBN 80-238-4086-X.
[24] WITTKE, G.: Tierschutz und Verhaltensforschung aus ethischer und psychologischer Sicht. In: Fortschritte der Veterinärmedizin Heft 25: 11. Kongressbericht, 1976, pp. 25–32. ISSN 0301-2794.

RNDr. Alena Minárová

STABILITA SPOLOČNOSTI A PRÁVNE VEDOMIE

ONDREJ FILO

Pojem stabilita sa najčastejšie vyskytuje v odborných prácach z oblasti stavebníctva, strojárstva, mechaniky, kde sa ním rozumie odolnosť vytvorených útvarov voči vonkajším rušivým vplyvom.

Obsah kategórie stability sa formuje podobne ako všetkých ostatných kategórií. Boli obdobia keď prevládala interpretácia, že stabilita je to čo je stále, pevné, nemenné. Tou mierou, ako sa optika pohľadu presúvala na pochopenie celostných systémových útvarov a zákonitosti ich vnútorného pohybu v interpretácii nadobúda čoraz väčší význam, poznanie vnútorných organicky fungujúcich častí daného celku. Práve prostredníctvom pohybu týchto vnútorných organických zložiek a ich väzieb sa vytvára stabilita celku. Tak sa to deje aj v spoločnosti. Napríklad dobre fungujúce sociálne a kultúrne zázemie predpokladá dobre fungujúcu ekonomiku.

Mnohí odborníci z oblasti sociálnych vied pokladajú právo div nie za jediný a najúčinnejší regulátor spoločenského pohybu. Dejiny právnych teórií však upozorňujú na to, že právo sa neraz ocitlo v hlbokej kríze a bolo nútené hľadať nové cesty k efektívnejšiemu riadeniu a fungovaniu spoločnosti. V procese tohto hľadania právo jednak nachádza potrebné nové cesty a jednak zisťuje, že popri práve existujú mnohé iné formy regulácie v spoločnosti.

Až nemecká klasická filozofia dala približne pred 200 rokmi podnet k tomu, aby sa presnejšie vymedzili možnosti a medze práva aj jeho podiel na fungovaní spoločnosti.

Odvtedy aj filozofia prekonala v chápaní práva značné zmeny. Obohatená antropologickým momentom zistila, že tzv. druhá príroda, teda všetko živé aj ľudský svet je spredmetnením ľudských potrieb, rozumových, citových, mravných, politických či umeleckých výtvorov človeka.

Do tejto sústavy kategórií sa potom, keď filozofia si osvojila antropologické zretele svojho výskumu sa včlenila široká oblasť axiologických pojmov a kategórií, vďaka ktorým sa zdokonalila hodnotová orientácia človeka. Bolo potrebné nie len odlíšiť, ale aj upresniť špecifikum hodnotiaceho procesu od iných činností praxe a vedomia. Prostredníctvom tejto činnosti človek reguluje nie len vlastné konanie, ale súbežne s touto činnosťou človek pretvára svoje prostredie, podmienky svojho bytia.

Axiológia so svojimi kategóriami veľkou mierou prispievala a prispieva k tomu, aby činnosť človeka neuviazla v náhodných motívoch, alebo cieľoch, ale aby zachovávala kontinuitu predmetných premien. Axiológia jednak

skúma dosiahnuté premeny v časovom, historickom priemete a ich projekciou ďalšieho postupu naznačuje vývinové trasy.

Každá zložka spoločenského vedomia má svoje pojmy, svoj systém kategórií, pomocou ktorých upravuje určité spoločenské špecifické procesy. Medzi všetkými formami regulácie má právo tú výhodu, že je výtvorom najsilnejšieho subjektu, štátu. A štát disponuje sústavou inštitúcií, prostredníctvom ktorých zabezpečuje dodržiavanie práva.

Ostatné formy spoločenského vedomia také inštitúcie nemajú, ale napriek tomu sú objektívne potrebné pre udržanie spoločenského pohybu. Potvrdzujú to aj nedávne udalosti zo zániku totality. Vládcovia totality žili v presvedčení, že existuje len hmota, ktorá je prvotná a nezničiteľná a vlastnými silami dokáže plniť svoje funkcie. Ale vedomie podľa zákonov mechanicizmu nemá túto vlastnú vnútornú mohutnosť. Lenže vedomie hoci aj ako druhotný produkt hmoty nemožno zo skutočnosti vytrhnúť a odstrániť. Mechanicizmus nikdy nebol ochotný zamyslieť sa nad poslaním bytia a vedomia v existencii spoločnosti a tak v starej filozofii až doteraz sa skutočnosť rozpadáva na akýsi hardver a softver na to čo je pevné, nemenné a na to čo je náhodné odvodené, nestabilné a preto manipulovateľné.

Táto politika vyrastala nesporne z mocenských ambícií vládnúceho totalitného subjektu. Jej hlavným nedostatkom bolo, že nesprávne hodnotila realitu a podcenila duchovnú zložku skutočnosti. Normy ľudského správania a regulácie spoločenských procesov sú síce podmienené materiálnymi predpokladmi skutočnosti, ale nevyrastajú z nich priamo. Materiálne predpoklady sa vo vedomí človeka pretavujú a pretvárajú a až z tohto pretvoreného vedomia sa buduje druhotný svet prírody a jemu zodpovedajúce normy. Práve vzhľadom na to sa celá oblasť pôsobenia noriem zvykne označovať ako duchovná sféra spoločnosti. Každá charakteristika tejto sféry, ktorá uprednostňuje prvotnosť matérie a druhotnosť vedomia, prípadne opačné hľadisko, ktoré túto sféru pokladá za čisto duchovnú, je zavádzajúce. Podiel duchovného je bezpochyby silný a neodmysliteľný. Zároveň s tým treba povedať, že všetky normy a zákonitosti spoločenského pohybu a ľudského správania nie sú sami o sebe duchovné, ale sú spredmetneným výrazom duchovných potrieb človeka.

Súčasťou hodnotovej regulácie je aj právne vedomie. Veľmi často sa môžeme stretnúť s názorom, že právne vedomie je stupeň poznania platného práva. Sú to však dve rozdielne roviny v chápaní platného práva. Subjektom platného práva je štát, ktorý prikazuje občanom spôsob správania podľa svojich potrieb. Naproti tomu právne vedomie sa formuje podľa potrieb ľudí u ktorých normy vyrastajú z bohatého spektra sociálnych aktivít a interakcií hodnototvornej práce.

Právne vedomie je kritickým korelátom štátneho práva a spôsobu uplatňovania jeho noriem. To znamená, že ak sa normy štátneho práva,

alebo spôsoby ich uplatňovania dostávajú do rozporu s tými predstavami o spravodlivosti či nespravodlivosti o práve či bezpráví dochádza k nepokojom, ktoré môžu smerovať k destabilizácii spoločenského pohybu. Pri tomto smerovaní dochádza neraz k revolučným situáciám, ktoré hrozia výbuchom a nesú so sebou prevrat, totálnu destabilizáciu. V takejto situácii štátny subjekt hľadá záchranu v tvrdom dodržiavaní platného práva. Ako pochybná je to iniciatíva o tom svedčia naše skúsenosti z posledných desaťročí. Už v prvých dvoch desaťročiach po vojne sa čoraz nástojčivejšie zavádzali do života direktívy a normy, ktoré v maximálne možnej miere obmedzovali slobodné konanie a zmýšľanie ľudí.

Právne vedomie tvorivo angažovaných ľudí našlo vtedy výraz v manifeste 2000 slov. Nespokojnosť a napätie v spoločnosti sa stupňovalo a na verejnosť prenikli ďalšie dokumenty na obranu slobody. Koncom osemdesiatych rokov ľudia na veľkých masových zhromaždeniach štrngotom kľúčov oznamovali koniec totalitnej moci. Právne vedomie týchto ľudí rozbúralo existujúce štátne právo a naznačilo nový smer v riešení otázok spojených s nastolením novej stability.

Práca vo svojej mnohostrannosti vytvára skutočnosť a v skutočnosti (bytí) dáva vznik novým prúdom, talentom ako novým zdrojom spredmetnenia duchovných potrieb ľudí a skvalitnenia ich života.

Myšlienky spojené so stabilitou resp. nestabilitou spoločenských procesov sú i dnes v nepretržitom pohybe a ich teoretický rozbor poskytuje široký priestor pre filozofov, právnych teoretikov, sociológov, ekonómov atď.

Zanedbať túto historickú úlohu znamená pritvrdiť krízové javy v spoločnosti, ktoré v konečnom dôsledku vyrastajú z porušenia stability. V nedávnych desaťročiach sme svedkami poriešenia stability v podstate na celom svete, čo sa prejavuje v kritických útokoch proti súčasnej forme prebiehajúcej globalizácie.

HODNOTY A ZÁUJMY VO VEDECKOM POZNANÍ: SPORY O AUTONÓMIU VEDY

MARIANA SZAPUOVÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

The main topic of the paper is the problem of values and interests in science viewed in the context of feminist philosophy of science and feminist science criticism. It higlights some central topics in contemporary debates on the question of values in scientific inquiry, especially the topic of androcentism. The author also examines some important feminist arguments against the ideal of neutrality and autonomy of science.

Hoci otázky o podmienenosti vedy kultúrnymi a sociálnymi hodnotami, ale aj individuálnymi či skupinovými záujmami jej aktérov, poznávajúcich subjektov priťahovali pozornosť filozofov aj v dávnejších obdobiach vývinu európskej filozofie (spomeňme si na Baconovo učenie o idoloch, alebo na niektoré Nietzscheho názory o vedení), diskusie o historickom, kultúrnom, ale aj politickom kontexte vedy sa stali obzvlášť intenzívnymi v posledných dekádach 20. storočia. Problematika historickej a kultúrnej dimenzie vedy spolu s otázkou týkajúcou sa prítomnosti a vplyvu hodnôt vo vedeckom poznaní aj v súčasnosti vyvoláva mnohé polemiky a patrí medzi najfrekventovanejšie témy filozofických diskusií. Tieto diskusie boli iniciované niektorými novšími pohľadmi na vedu, ktoré sa sformovali v rámci filozofie vedy, spomenúť treba predovšetkým Kuhnovu „revolučnú" zmenu v chápaní vedeckého poznania a faktorov ovplyvňujúcich jeho vývoj, ako aj názory ďalších predstaviteľov historickej školy postpozitivizmu; silné kritické podnety však vychádzali aj z iných zdrojov, hlavne z postmodernizmu. Teoretické iniciatívy, prekračujúce tradičné chápanie vedy a problematizujúce toto chápanie sa sformovali aj mimo filozofie, predovšetkým v sociológii vedy, v rámci širšie ponímanej kultúrnej kritiky, či v rámci novších sociálno-kultúrnych štúdií vedy; ide tu predovšetkým o také prístupy, ktoré sa zamerali hlavne na sociálny kontext a kultúrnu dimenziu vedenia, na problémy spojené so sociálnou a kultúrnou podmienenosťou vedy, jej ukotvenosťou v sieti sociálnych vzťahov a kultúrnych významov, ďalej na vzťah medzi vedením a mocou a ďalšie otázky.

Úvahy, polemiky až spory o vyššie načrtnuté otázky prebiehajú v súčasnosti na pozadí niekoľkých odlíšení a protichodných epistemologických pozícií, napr. na pozadí sporu medzi internalizmom a externalizmom (v otázke faktorov ovplyvňujúcich vývin vedeckého poznania), medzi objektivizmom a subjektivizmom (napr. v otázke o prípustnosti hodnôt v procesoch vedeckého poznania, úlohe a významu „subjektívnych", osobnostných či kultúrnych charakteristík poznávajúceho aktéra), objektivizmom a relativiz-

mom či – použijúc Rortyho termín – etnocentrizmom (v otázke nezávislosti či závislosti vedy od historického a kultúrneho kontextu, existencie či neexistencie univerzálne platných kritérií objektívneho, teda jedine správneho a platného poznania), ale aj na pozadí sporu medzi scientizmom a antiscientistickými pozíciami. Spoločným menovateľom uvedených rozlíšení a názorových stanovísk, ktoré sa sformovali na ich pozadí, je, ako sa nazdávam, istý spor medzi stanoviskom obhajujúcim autonómiu vedy a stanoviskom problematizujúcim, spochybňujúcim, resp. popierajúcim túto autonómiu. Téza o autonómii vedy, v spojení s tézou o autonómii ľudskej racionality, za ktorej produkt sa veda vo všeobecnosti považuje, patrí medzi najfundamentálnejšie tézy klasického, osvietenskými ideálmi a predpokladmi inšpirovaného chápania vedy, aké sa udomácnilo v európskej filozofickej tradícii. Koncepcia vedy ako neutrálnej a autonómnej, od historických, kultúrnych, sociálnych a politických vplyvov nezávislej sféry ľudského ducha sa stala dôležitosťou súčasťou západnej kultúrnej tradície, širšie ponímaného obrazu sveta i sebaobrazu človeka. Je preto celkom pochopiteľné, že kritika, spochybňovanie či priame odmietnutie uvedenej tézy vyvolali, a vlastne dodnes vyvolávajú rozpaky či nesúhlas (nielen v rámci filozofie, ale často aj zo strany vedcov), a neustále sú zdrojom ostrých názorových stretov, diskusií a polemík. Tieto diskusie prebiehajú po viacerých líniách a majú viaceré dimenzie – vo svojom príspevku chcem venovať pozornosť niektorým názorovým pozíciám, ktoré sa sformovali v rámci feministickej filozofie s cieľom priblížiť niektoré myšlienky a argumenty feministickej reflexie a kritiky vedy, ktorými, ako sa nazdávam, v nemalej miere obohatili súčasné polemiky o autonómii vedy.

Začiatky feministickej reflexie vedy, jej základov a metód, ale aj jednotlivých vedeckých teórií a výskumných programov možno datovať v druhej polovici 70-tych rokov 20. storočia; táto reflexia vo svojich počiatkoch často mala charakter kritických analýz niektorých konkrétnych špeciálnovedných teórií. Feministické analýzy boli zamerané na otázky týkajúce sa toho, či sú prítomné vo vedeckých teóriách a v procesoch vedeckého poznávania rodovo-špecifické záujmy a perspektívy, inými slovami, v akom zmysle slova sú niektoré teórie a výskumy poznačené súborom charakteristík, ktoré feministické teoretičky pomenovali a označili ako androcentrické a sexistické, a akým spôsobom tieto črty vedy ovplyvňujú nielen organizáciu vedeckej práce a procesy výskumu, ale aj výsledky vedeckého bádania a ich využívanie. Takto sa otázka androcentrizmu stala vo feministickej kritickej teórii vedy jednou z centrálnych tém, pričom v rámci tejto teórie sa problém androcentrizmu konceptualizuje ako otázka prítomnosti hodnôt a záujmov. Androcentrizmus sa totiž chápe ako taký spôsob vnímania a reprezentácie sveta, v ktorom sa uplatňuje mužský pohľad a ktorý odráža mužské, resp. maskulínne záujmy, postoje a hodnoty, pričom pod maskulínnymi záujmami a hod-

notami sa chápu také, ktoré spoločnosť a kultúra považuje za prislúchajúce mužom. Androcentrizmus vo vede sa prejavuje napr. v tom prípade, ak mužská skúsenosť sa chápe ako všeobecná ľudská norma a odlišná skúsenosť žien je ignorovaná alebo chápaná ako deviantná. Sexizmus v kontexte feministickej reflexie vedy sa chápe ako taký prvok vo vedeckých teóriách, ktorý predpokladá, tvrdí alebo implikuje menejcennosť a podriadenosť žien, legitimuje ich subordinované postavenie alebo legitimuje rodovo-špecifické predpisy sociálnych rolí (pozri [9], 190; [1], 70). Skôr než sa pokúsim bližšie osvetliť a rozvinúť tézu o androcentrizme vedy, stručne sa zmienim o feministickej kritike rozlíšenia kontextu objavu a kontextu zdôvodnenia t. j. rozlíšenia, ktoré v rámci „mainstreamovej" filozofie vedy minulého storočia malo zabezpečiť konceptuálne uchopenie vedy ako sociálnymi a politickými záujmami či kultúrnymi hodnotami nezaťaženej racionálnej aktivity.

Netreba asi zvlášť zdôrazňovať, že spôsob filozofického uvažovania o vede v uplynulom storočí do veľkej miery ovplyvnili názory filozofov (i vedcov) patriacich k novopozitivistickému hnutiu. Jedným zo základných princípov tohoto typu uvažovania o vede a jej metóde, ale aj o cieľoch a kompetenciách filozofie vedy je princíp striktného odlíšenia kontextu objavu a kontextu zdôvodnenia, sformulovaný H. Reichenbachom. Podľa tohoto princípu iba kontext zdôvodnenia, to znamená procedúry a spôsoby zdôvodnenia a testovania hypotéz podliehajú racionálnej rekonštrukcii, ony vyznačujú sféru vedeckosti a tvoria oblasť filozofického záujmu. Uplatnenie tohoto princípu v reflexii vedy viedlo akoby per definitionem k vylúčeniu sociálnych, kultúrnych či individuálnych podmienok vedeckej tvorby zo sféry pozornosti a otázky o prítomnosti či vplyve hodnôt a záujmov vo sfére vedy sa vo svetle tejto dištinkcie stali nielen filozoficky irelevantnými, ale priam nelegitímnymi. Je preto pochopiteľné, že feministické filozofky, ktoré identifikovali prítomnosť (androcentrických) hodnôt a záujmov nielen v jednotlivých konkrétnych výskumných programoch a vedeckých teóriách, ale aj v samotných ideáloch vedeckého poznania, akými sú ideály objektivity a racionality, a tiež neutrality a autonómie vedy (pozri bližšie [3]), sa stavali k tomuto rozlíšeniu nanajvýš kriticky. Viaceré autorky upozornili na dôsledky vylúčenia psychologických, ale hlavne sociálnych a kultúrnych faktorov – ku ktorým nepochybne patrí i rod – z filozofickej reflexie vedeckého poznania, na to, že uplatnenie princípu rozlíšenia kontextu objavu a kontextu zdôvodnenia zastiera a zneviditeľňuje vplyv rodových vzťahov v oblasti vedy. Okrem toho dôvodili, že dichotómia medzi kontextom objavu a kontextom zdôvodnenia nezodpovedá reálnej praxi vedeckého skúmania a je v istom zmysle falošná, pretože sociálne a kultúrne vplyvy, hodnoty, záujmy i politické presvedčenia vstupujú do procesov tvorby viacerými cestami a prenikajú aj kontextom zdôvodnenia. Ak teda táto dichotómia mala byť nápomocná argumentácii o autonómnosti vedeckého poznania, o jeho nezaťaženosti či neovplyvne-

nosti kultúrnym a spoločenským kontextom, uznávanými hodnotami či pseudohodnotami, individuálnymi a skupinovými záujmami, ale aj predsudkami a stereotypmi, tak sa ukazuje, že je neúčinná, pretože ani kontext zdôvodnenia nie je odolný voči uvedeným vplyvom. Ukazuje sa totiž, a to nielen vo svetle feministickej reflexie vedy, že názor o existencii „čistých", teóriou nezaťažených faktov je vlastne mýtom, podobne ako aj presvedčenie o akejsi „čistej" empirickej evidencii, potvrdzujúcej nejaký hypotézu. Navyše testovanie vedeckých hypotéz sa deje vždy na pozadí istých, nielen teoretických, ale aj kultúrne podmienených predpokladov o tom, „ako sa veci majú". V tejto súvislosti možno pripomenúť aj názor známeho evolučného biológa a paleontológa Stephena J. Goulda, ktorý na adresu evolučnej teórie uviedol, že *„je zaťažená celým súborom koncepcií a významov, ktoré skôr reprezentujú pretrvávajúce západné sociálne predsudky a psychologické nádeje, než by vysvetľovali prírodné súvislosti. Takejto »batožine« sa ťažko možno vyhnúť v akejkoľvek oblasti vedy úzko spojenej s ľudskými záujmami…"* ([5], 76). V kultúrou sformovaných predpokladoch a presvedčeniach napr. o usporiadaní, o „poriadku" prírodného alebo sociálneho sveta sú obsiahnuté mnohé rodovo špecifické záujmy a predpoklady (napr. o „prirodzenosti", nevyhnutnosti a nezmeniteľnosti existujúcich rodových vzťahov alebo o „prirodzenosti" prevládajúcej rodovej deľby práce), ktoré potom intervenujú v celom procese vedeckého poznania a nechávajú svoje stopy na jeho výsledkoch. Feministická kritika vedy tiež poukázala na spôsoby, akými sociálne a kultúrne faktory, ale i tzv. každodenné vedomie, bežné presvedčenia a stereotypy vstupujúce do procesov vedeckého bádania, ovplyvňujú ich výsledky.

Prítomnosť androcentrických hodnôt a záujmov bola v rámci feministickej kritiky vedy spočiatku preukázaná predovšetkým v niektorých teoretických koncepciách vied o živej prírode, osobitne v tých, v ktorých predmetom výskumu boli odlišnosti medzi pohlaviami, či už v živočíšnej ríši alebo medzi ľuďmi. V tejto súvislosti možno spomenúť napr. zaujímavú štúdiu biologičky Ruth Bleier o niektorých výskumoch pohlavných odlišností, v ktorej ukazuje, že vo viacerých disciplínach, od endokrinológie, cez neurológiu a psychológiu až po primatológiu, výskumníci často vyvinuli až enormné úsilie, aby dokázali existenciu biologicky determinovaných rozdielov medzi pohlaviami napr. v oblasti kognitívnych schopností či behaviorálnych charakteristík, ktoré by následne vysvetľovali, zdôvodnili a legitimizovali v spoločnosti existujúce formy rodovej hierarchie a asymetrie ([2], 147–163). Podobne dôvodí aj ďalšia biologička Ruth Hubbard vo svojej práci o ľudskej evolúcii, ktorá podľa jej názoru bola ponímaná ako mužský vývoj ([7], 45–71); táto autorka odkrýva mnohé androcentrické predpojatosti prítomné tak v klasickej Darwinovej evolučnej teórii, osobitne v jeho hodnotení významu a podielu samcov/mužov na ľudskej evolúcii, ako aj v niektorých súčasných sociobiologických koncepciách. Zdôrazňuje, že vedecké teórie nie sú imúnne

voči spoločenským a kultúrnym vplyvom a hodnotám, a presvedčivo dokumentuje prítomnosť všeobecne rozšírených a prijímaných presvedčení viktoriánskej morálky (napr. o mužskej aktivite a ženskej pasivite) v Darwinových textoch hlavne o princípoch sexuálneho výberu. Ako zdôrazňuje, samotné upriamenie pozornosti na pohlavné odlišnosti je náznakom androcentrického výskumného projektu. Takéto a podobne zamerané kritiky, ktorými sa viaceré vedkyne (biologičky, antropologičky, psychologičky, sociologičky) obracali k vlastným disciplínam a preukázali, že sú v nich prítomné viaceré rodovo-špecifické záujmy a hodnoty, ako aj mnohé predsudky voči ženám, viedli zároveň aj k presvedčeniu, že vedecké poznanie, metóda vedy ako aj obsah vedeckých teórií nepredstavujú realizáciu čistého, nezainteresovaného rozumu, ale sú ovplyvnené mnohými kultúrnymi, spoločenskými a politickými faktormi a hodnotami, rodovo-špecifické hodnoty a záujmy nevynímajúc. Dôležité je pritom podčiarknuť, že prejavy androcentrizu vo vede, prípadne otvorené sexistické teórie, nemožno považovať za akési zanedbateľné a neškodné, ľahko korigovateľné „chybičky krásy", ale tieto majú závažné politické a praktické dôsledky. Často totiž slúžia ideologickým a politickým cieľom, hlavne na vysvetľovanie, obhajovanie a zdôvodnenie v súčasnosti prevládajúceho usporiadania vzťahov medzi rodmi, inými slovami, slúžia na legitimizáciu patriarchálneho poriadku.

Prvky androcentrizmu sú istými dôsledkami takýchto vplyvov a vstupujú do procesov vedeckého bádania viacerými cestami. Často sa prejavujú už vo výbere a formulácii problémov, ktoré sa stanú predmetom vedeckého skúmania, ovplyvňujú názory na to, aký problém je vôbec hodný toho, aby sa stal predmetom pozornosti. Ako príklad možno uviesť fenomén násilia páchaného na ženách, ktorý v našich podmienkach donedávna nebol považovaný za problém vyžadujúci (napr. sociologický a psychologický) výskum, až pod vplyvom niekoľkých feministických iniciatív sa tomuto problému začala venovať (aj bádateľská) pozornosť. Tiež možno spomenúť niektoré výskumy biologického základu inteligencie zamerané na zisťovanie a dokazovanie toho, že muži disponujú vyššou inteligenciou než ženy – na adresu takýchto výskumov Alessandra Tanesini poznamenáva, že *„otázka, ktorú táto oblasť biológie sa pokúša zodpovedať, je mysliteľná iba v spoločnosti, v ktorej muži sa považujú za inteligentnejších než ženy…o týchto otázkach by sa ani nemohlo snívať v takej kultúre, v ktorej „inteligencia" je chápaná ako termín zastrešujúci mnohé schopnosti, ktorými jedinci disponujú v rozličnej miere"* ([10], 67). V podobnom duchu komentuje množstvo vedeckého úsilia, vynaloženého na nájdenie dôležitých či podstatných pohlavných diferencií v niektorých biologických disciplínach aj známa americká filozofka Sandra Harding: *„tu ide o to, že ak sa opýtame, ktoré rodovo špecifické ľudské bytosti mali z historického hľadiska záujem – vskutku, boli tým posadnuté – aby odlíšili samých seba od príslušníkov druhého rodu, odpoveď znie: muži. Podobne, sú to muži, ktorí mali záujem nájsť kontinuitu medzi mužmi a samcami iných*

biologických druhov a medzi ženami a samičkami iných druhov (napr. vo výskumoch ľudskej evolúcie, sociobiológie, etológie). Preto je správne predpokladať, že táto selektívna zameranosť na údajnú pohlavnú rovnakosť naprieč druhov a pohlavnú odlišnosť v rámci druhov je nielen pochybná, ale je aj jasným dôsledkom adrocentrizmu" ([6], 100).

Prítomnosť mužských záujmov sa niekedy prejavuje aj v metodológii niektorých výskumných programov – napr. je známe, že viaceré výskumy, ktoré hľadali vysvetlenie niektorých aspektov ľudskej skúsenosti, študovali iba skúsenosti a aktivity mužov, pričom svoje výsledky zovšeobecnili, vyhlasovali ich za univerzálne platné, teda platné pre aj pre ženy. Takéto prípady možno nájsť vo viacerých sociálnych vedách, napr. v sociológii či v psychológii, spomeniem len azda najznámejší a v rámci feministickej teórie najviac diskutovaný prípad z oblasti vývojovej psychológie. Ide o teóriu morálneho vývinu Lawrenca Kohlberga, presnejšie o jeho koncepciu štadiálneho vývinu morálnej zrelosti. Kohlberg svoju teóriu sformuloval na základe empirického výskumu, pričom výskumné vzorky tvorili výlučne chlapci. Svoje zistenia však zovšeobecnil a povýšil na všeobecne ľudskú, univerzálnu normu (bližšie pozri [8]). Ako na to poukázala C. Gilliganová, azda najznámejšia Kohlbergova kritička, táto koncepcia jasne ukazuje, že psychológia chápe mužské správanie ako všeobecnú normu a ženské správanie vysvetľuje ako odchýlku od tejto normy ([4], 42). Androcentrické predpojatosti môžu ovplyvniť aj procesy potvrdzovania hypotéz, môže sa stať, že výskumníci nechajú bez povšimnutia niektoré relevantné údaje, ako sa stalo napr. v biomedicínskom výskume zameranom na účinky aspirínu pri prevencii infarktu, do ktorého ženy neboli zahrnuté (pozri [10], 67).

Feministická reflexia a kritika vedy sa, samozrejme, nezastavila pri kritickej analýze konkrétnych výskumných teórií, ale vyvierali z nej aj všeobecnejšie, filozoficky a epistemologicky ladené otázky o tom, či je ideál autonómnosti vedy dosiahnuteľný, udržateľný a či je vôbec želateľný. Bolo by však chybou domnievať sa, že vyššie načrtnuté, ako aj ďalšie, v podobnom duchu vedené kritické analýzy, inšpirované feministickými teoretickými i politickými východiskami, vedú k úplnému a absolútnemu odmietaniu vedy ako spôsobu a prostriedku poznávania prírodného a sociálneho sveta. Ich autorky sa skôr snažia odhaliť a odstrániť isté nedostatky a jednostrannosti, vyskytujúce sa v súčasnom vedeckom poznaní. Poznanie, ktoré v počiatkoch feministickej reflexie vedy vystupovalo skôr ako nejaký „vedľajší produkt" kritiky niektorých všeobecne uznávaných vedeckých teórií, sa postupne s rozvojom feministickej epistemológie a teórie vedy stalo jedným z najvýznamnejších záverov takto orientovaného bádania – ide o poznanie, že ideál autonómie vedy je ideálom nielen nedosiahnuteľným, ale aj falošným, že veda, podobne ako aj ďalšie formy ľudskej duchovnej aktivity, je votkaná do siete sociálnych, kultúrnych i politických významov. Vo svetle feministickej kritiky vedy sa ukazuje, že historické a kultúrne, ale aj sociálne a politické

faktory, to znamená aj hodnoty a záujmy, vstupujú do procesov tvorby vedeckého poznania a prenikajú celkom vedy.

LITERATÚRA

[1] ANDERSON, E.: *Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense*. Hypatia. Vol. 10. No. 3, 1995.
[2] BLEIER, R.: Sex Differences Research: Science or Belief? In: Bleier, R. (ed.): *Feminist Approaches to Science*. Teachers College, Columbia University, 1991.
[3] FARKAŠOVÁ, E.: Situovanosť vedeckého poznania verzus jeho objektivita. Filozofia, ročník 57, 2002, č. 6.
[4] GILLIGAN, C.: *Jiným hlasem. O rozdílné psychologii žen a mužů*. Portál, Praha 2001.
[5] GOULD, S. J.: Tri aspekty evolúcie. In: Brockman, J., Matsonová, K. (ed.): *Ako sa veci majú*. Archa, Bratislava 1996.
[6] HARDING, S.: *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press, Ithaca and London 1986.
[7] HUBBARD, R.: Have Only Men Evolved? In: Harding, S., Hintikka, M. (eds.): *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983.
[8] KOHBERG, L. – LEVINE, Ch. – HEWER, A.: *Moral stages: A Current Formulation and a Resposes to Critics*. Karger, Basel, 1983.
[9] NELSON, L. H.: *Who Knows*. From Quine to a Feminist Empiricism. Temple University Press, Philadelphia 1990.
[10] TANESINI, A.: *An Introduction to Feminist Epistemologies*. Blackwell Publishers Inc., 1999.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 1/0015/03.

PhDr. Mariana Szapuová, Csc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
SR

VIRTUÁLNA REALITA – STRAŠIAK ALEBO NEVYHNUTNOSŤ?

JANA KOTRUSOVÁ

Od nepamäti si človek kladie otázku „Kto je?“ a „Kam smeruje?“

Odpovedí je veľmi veľa, ale povedať, že len jedna je správna je odvážne. Mne sa páči odpoveď Aristotela, že človek je „zoon politikon“. Alebo podobná odpoveď iných, o človeku ako tvorovi, ktorý sa dokáže prejaviť iba v spoločnosti iných ľudí.

Ľudstvo sa nachádza na vývojovom stupni homo sapiens sapiens, ale myslím že ktomuto mysliacemu tvorovi môžeme pridať aj termín „technikus“ či „elektronikus“.

Človek svojim poznaním preniká do takých oblastí, ktoré kedysi predstavovali sci-fi román a dnes sú našou neoddeliteľnou súčasťou. Narážam na problém umelej inteligencie. Niekedy sa zdá, že mozog predbehol dušu a teda, že to čo sme dosiahli po technickej stránke nedokážeme duševne spracovať a to nás môže uviesť do problémov. Zápasíme s novou dobou, s novým svetom, do ktorého sa vkráda aj nové myslenie a my musíme opustiť niečo staré v nás. Či ide o morálku, etiku alebo o celý systém hodnôt rôzneho druhu je otázne. Momentálne sa stretávame s vývinovou nevyhnutnosťou a stojíme pred otázkou, čo zmeniť k lepšiemu a novému, pretože zmena je nevyhnutná. Je dôležité dosiahnuť túto zmenu, čo najprirodzenejšie bez bolestných zásahov v našom živote. Do nášho sveta vchádza počítač a ním vytváraný virtuálny svet. Táto virtuálna realita nám má zabezpečiť lepšie pochopenie seba ale aj ľudí okolo nás, rýchlejšie a kvalitnejšie spracovávanie a riešenie problémov bez toho, aby sme si správnosť riešenia overovali na živých bytostiach a tým sa dokázali vyhnúť chybám a ublíženiam. Snažíme sa stvoriť dokonalého človeka avšak akosi podceňujeme nebezpečie našej nepripravenosti na novú éru virtuálneho človeka. To nebezpečie ukrýva v sebe nepotrebnosť človeka. Stačí existovať v sieti a nemusíme byť v kontakte s iným človekom. Oberáme sa o dotyk s inou dušou aj tak už oklieštený našou prácou, stresom a honbou na lepším životom a ľahko sa vnárame do sveta vlastných predstáv. Stávame sa menej citliví voči reálnemu životu či reálnym problémom. Meníme hodnotový systém sami v sebe pretože virtualita nám to umožňuje stačí sa ponoriť do hrania nejakej virtuálnej hry, kde sa meníme z človeka na zabijaka a s radosťou počítame mŕtvoly neuvedomujúc si celú hrôzu, ktorá spočíva v násilnej smrti. Vedome a niekedy aj s radosťou zabíjame a zabúdame, že porušujeme právo jedinca na život a taktiež aj na slobodu pretože vlastnou vôľou túto slobodu udusíme. Povieme si „veď je to len hra“, ale pri hlbšej analýze prídeme na to, že čosi

z tej hry ostáva v nás. Koľko krát sa stalo, že sem jednoducho sledovali správy o katastrofách alebo o masových vraždách a v nás to nevyvolalo nič podobné súcitu, pristihneme sa pri tom, že to berieme ako čosi prirodzené či nevyhnutné. Ba dokonca si robíme štatistiky koľko ľudí zomrie každú minútu na nejakú chorobu, vraždu, úraz, nehodu a podobne a pritom je to celé obludné. Áno, môže to slúžiť ako prevencia, ale aj akísi morbídny obraz o našej spoločnosti. Najhoršie je to, že tieto zmeny v našom správaní si prenášame aj do styku s inými ľuďmi. Koľkí sú ešte ochotní pomôcť niekomu cudziemu pri problémoch? Radšej otočíme hlavu na opačnú stranu a ideme ďalej. Toto sú známe problémy, ale ich podstata môže byť aj v tom, že začíname existovať virtuálne a nie reálne. Meníme sa vo virtuálnom svete, kde je všetko dovolené, ale tým meníme aj realitu pretože podvedome preberáme narušené vzorce správania a aplikujeme ich v komunikácii alebo pri riešení problémov. Psychológovia ako aj psychiatri často upozorňujú na túto hodnotovú zmenu. Napríklad P. Nawka vo svojom článku Virtuálna *spoločnosť 21. storočia a duševné zdravie*, píše: „Virtualita na rozdiel od fyzikálneho, existujúceho predstavuje niečo potencionálne. Kým simulácia chce vysvetliť skutočnosť virtualita ju chce nahradiť. Internet prekonáva priestorovú a časovú bariéru a tým mení spoločnosť: cyberspace vedie k prerušeniu komunikácie z hľadiska času a priestoru. Virtuálna realita je technológia pre globalizačné procesy a vyvíja vlastnú dynamiku. Tým, že komunikácia cez internet je oslobodená od geografických predpokladov a fyzickej prítomnosti, dochádza k znepokojujúcemu poklesu solidarity. Vlastná identita je v dôsledku zmien v spoločnosti vystavená náročným výzvam. Rozdiel medzi realitou a možnosťou mal vždy zásadný evolučný význam pre ľudstvo. Terajšia doba umožňuje viac slobody, možnosti osobného vývoja zároveň však je to strata istôt, stres, frustrácia, ktoré sa môžu prejavovať v agresivite, ale aj v rezignácii. Stále častejšie sa využíva možnosť úniku do virtuálnej reality. Namiesto reálneho uspokojenia potrieb, ktoré je obmedzené, iluzijné techniky umožňujú uspokojenie nevyčerpateľných túžob, napríklad sledovanie jedného televízneho seriálu za druhým“ ([1], 93–34).

Myslím, že úlohou nielen pedagógov, ale aj rodičov a ľudí vôbec je nájsť stred, dokázať využívať virtualitu na vlastný duševný rozvoj, alebo na vzdelávanie, ale snažiť sa nepodľahnúť jej zhubnému vplyvu. Avšak problém je v tom, ako včas rozpoznať závislosť na virtualite. Myslím, že princíp je ako pri iných závislostiach, kedy až okolie nás upozorní, že kdesi sme prekročili hranicu. Ale opäť použijem P. Nawkov článok, kde popisuje ako internet môže meniť našu realitu a viesť k začarovanému kruhu preťaženia a závislosti.

„1. virtualita ako regresia k dennému sneniu podľa princípu slasti alebo hyperaktivita versus realita.

2. narcistické prekonávanie hraníc času, priestoru a osoby (Kohout 1991), vrátane výmeny rôl a pohlavia versus spoľahlivosť, záväznosť a zodpovednosť.

3. prevaha konzumného, pasívneho správania (viac obeť ako tvorca svojho života) stres (preťaženie na viacerých úrovniach z informácii, straty kontaktu s realitou atď.) versus kreatívneho správania.

4. izolácia, svet bez sveta, komunikácia so strojom versus komunikácia so sebou a druhými, partnerstvo, solidarita, sociálna integrácia.

5. závislosť strata identity (fragmentované a mnohonásobné ja) odtelesnenie a iné duševné poruchy versus duševné zdravie" ([1], 94).

Práve body tri a štyri považujem za kľúčový problém, pretože práve porušením rovnováhy v partnerstve, v komunikácii prílišným stresom, pasivitou sami seba vháňame vo virtuality, kde hľadáme únik, pretože obranné mechanizmy sa nejako prejaviť musia. Buď skolabujeme alebo sa staneme závislí. Je ťažké hľadať riešenie v tak zložitej spoločnosti a dobe, ktorá sa v polovici 20teho storočia odštartovala. Naskočili sme do naštartovaného auta a nie sme si istí, či ho vieme riadiť. Možné riešenie vidím v istom návrate k samým sebe k svojej podstate, k tomu čím sme. Najmä k tomu, že sme v prvom rade ľudia a až potom všetko ostatné a že máme nielen racionálnu stránku osobnosti, ale ja emocionálnu a na rozvoji tejto by sme mali pracovať, pretože je tu veľká snaha potláčať práve túto časť nášho ja. Emócie a s nimi súvisiacu komunikáciu zanedbávame alebo ju obetujeme práci, či inej zábave a zabúdame, že práve city nás robia ľuďmi. Veď to, že vzrastá počet duševných chorôb, a čoraz viac ľudí vyhľadáva pomoc odborníkov nám poukazuje na to, že človek nedokáže existovať bez iných ľudí, bez komunikácie s nimi, len vo svete virtuality, ale že jeden druhého potrebujeme pre šťastný a spokojný život, ktorý by mal byť pre nás prioritou. Takže mohli by sme povedať: začnime od človeka a dostaňme sa až sami k sebe cez harmóniu, lásku a porozumenie.

LITERATÚRA

[1] NAWKA, P.: Virtuálna spoločnosť 21. storočia a duševné zdravie. In: Psychiatria 9/2 2002. ISSN 1335-423X

Mgr. JANA KOTRUSOVÁ

NIEKOĽKO POZNÁMOK K AXIOLOGICKÝM ASPEKTOM VÝTVARNÉHO UMENIA V MINULOSTI A DNES

ADRIANA RÉCKA, Katedra výtvarnej tvorby a výchovy PdF UKF, Nitra

V každej ľudskej bytosti je geneticky zakódovaný inštinktívny záujem o tvar, túžba po zanechávaní vlastnej „stopy" v podobe grafického znaku, záľuba vo vyzdobovaní predmetov, radosť z vlastnej tvorby i z výsledkov tvorivosti druhých. Z tejto špecificky ľudskej psychologickej a v podstate životnej potreby uplatniť sa v prostredí, „zviditeľniť sa" vo svete, vznikla umelecká, resp. estetická tvorba. Podľa Reného Huyghea „umenie sa začína vo chvíli, keď človek už netvorí s utilitárnym zámerom, ako to robia zvieratá, ale aby niečo zobrazil alebo vyjadril". Umenie je azda najstarším dorozumievacím prostriedkom, významným nositeľom hodnôt rôzneho druhu a práve táto z jeho charakteristických vlastností determinuje skutočnosť, že od začiatku svojej existencie komunikuje univerzálne ľudské skúsenosti. Všeobecne platné „odkazy" vyjadrené rozmanitými, pritom pre každého „zrozumiteľnými" umeleckými (výtvarnými) prostriedkami od začiatkov existencie človeka po dnešok, sú z axiologického aspektu kultúrneho človeka trvalými hodnotami.

Miesto, význam a hodnotové aspekty výtvarného umenia počas dejín ľudstva sa vytvárali a menili v závislosti od mnohých objektívnych geografických, etnických, spoločensko-politických, ekonomických, religióznych a kultúrnych faktorov, ako aj od širokej škály subjektívnych determinánt podmieňujúcich individuálnu recepciu. Rozsah tohto príspevku nám prirodzene neumožňuje komplexný historický prehľad problematiky, priblížime aspoň niektoré zaujímavé a významné momenty. V starovekom Grécku dôležitým kritériom „dobrého" umenia bolo, aby dielo bolo dostatočne napodobňujúce, idealizujúce a iluzívne. Najmarkantnejším však bol pre nich motív správnosti, čiže „ortótes" (známy najmä z úvah Platóna, podľa ktorého zhoda so všeobecným zákonom zabezpečuje dokonalosť diela a je kritériom hodnoty), vo výtvarnom umení uplatňujúci sa v podobe „kánonu". Tieto termíny boli vyjadrením presvedčenia, že pre každú umeleckú tému jestvuje všeobecné a absolútne záväzné pravidlo. Charakteristickou črtou v hodnotení umenia u Platóna je morálny a výchovný aspekt, podľa ktorého sa umenie rozlišovalo na užitočné a škodlivé. O tom, ktoré umenie je užitočné a ktoré škodlivé, mala rozhodnúť spoločnosť, t. j. rada starších. U Rimanov sa v hodnotení umenia z výchovného aspektu modifikovali tieto kategórie na užitočné a zábavné. V období stredoveku hodnotenie umenia bolo determinované náboženskými a etickými aspektmi, teória umenia však nebrala do úvahy súveké umenie. Skutočnosť, že disciplíny výtvarného umenia neboli

súčasťou tzv. „slobodných, resp. teoretických umení“ (tie tvorili gramatika, rétorika, dialektika – tzv. trivium, aritmetika, geometria, astronómia, muzika – tzv. quadrivium), architektúru klasifikovali ako mechanické umenie a maliarstvo a sochárstvo boli v spoločenskej praxi hodnotené ako remeslá, náležite ilustruje vzťah stredovekej teórie umenia ku „krásnym“ umeniam, ktorá sa viac než samotným umením inšpirovala filozofiou a teológiou. Novoveká estetika a teória umenia vytvorila ucelené koncepcie o umení, nové postavenie umelcov oproti cechovej viazanosti značne ovplyvnilo vzťah spoločnosti k umeleckej tvorbe i k umeleckým hodnotám. V období renesancie sa objavujú prvé monografie umelcov aj s prvkami obsahovej kritiky (L. Ghiberti, G. Vasari), výtvarným umelcom sa dostane spoločenského uznania (Michelangela dokonca už počas jeho života považovali za génia). Estetika osvietenstva stavia o. i. do popredia pozornosti otázky individuálneho vkusu, obdobie romantizmu vnáša do problematiky „prvok“ nepochopeného a izolovaného umeleckého génia. V 19. storočí sa zmeny v hodnotení umenia premietnu aj do oblasti spoločenského uznania, prijatia a prezentácie výtvarných diel. Keď konzervatívna porota francúzskej Kráľovskej akadémie, ktorá rozhodovala o prijatí a prezentácii diel v oficiálnom Salóne Carré v Louvri, kde sa od roku 1737 každoročne konali výstavy, odmietla v roku 1863 Manetove obrazy a diela ďalších umelcov, povolil Napoleon III. otvorenie Salónu odmietnutých (Salon des Refusés). Tu vystavil Manet svoj obraz Raňajky v tráve. Moderní umelci, nespokojní s rozhodnutiami oficiálneho Salónu, v roku 1884 usporiadali nový Salón nezávislých (Salon des Indépendats), tu po prvýkrát vystavovali neoimpresionisti.

Na začiatku 20. storočia sa na umeleckej scéne objavil výtvarník Marcel Duchamp, ktorý so svojimi „ready-mades“ (hotový, pripravený objekt) radikálne vyjadril svoj negativistický postoj voči základným a tradičným hodnotám klasického umenia, jednoznačne poprel význam umeleckého štýlu a výrazových prostriedkov v tradičnom ponímaní. Jeho meno sa spája s nihilistickým hnutím dadaizmu, ktoré sa formovalo počas prvej svetovej vojny, bolo pacifistické, pritom zamerané proti všetkým tradičným hodnotám. Dadaisti vojnové hrôzy pripisovali práve zlyhaniu, neúprimnosti a pokrytectvu dovtedajších hodnôt, preto odmietali všetky platné idey i kultúrne dedičstvo a chceli sa vrátiť k nulovému bodu, odkiaľ by sa mohlo znovu začať. Deštruktívne a škandalózne aktivity dadaistov sa najprovokatívnejšie prejavili v Kolíne nad Rýnom, kde začiatkom roka 1920 organizovali výstavu „Dada-Ausstellung, Dada-Vorfrühling“. Návštevníci podujatia, aby sa dostali k expozícii, museli prejsť pisoárom a pri vchode ich čakalo dievčatko, oblečené ako na prvé prijímanie, recitujúce obscénne básne. V strede nádvoria bol inštalovaný objekt – klát z tvrdého dreva, „dielo“ Maxa Ernsta, na ňom priviazaná sekera, pripravená pre návštevníkov, ktorí mali vystavený predmet postupne zničiť. Súčasťou expozície bolo aj akvárium („Fluidoskeptrik“ od

J. Th. Baargelda) naplnené na červeno zafarbenou vodou pripomínajúcou krv, na jeho dne ležal budík, ženské rameno, na hladine plávali dlhé vlasy. Na stenách výstavnej siene boli inštalované provokatívne diela s rúhavým charakterom a neobhájiteľným obsahom. Šokované a urazené obecenstvo exponáty zničilo (vzápätí boli nahradené inými), výstavu však o niekoľko dní zakázali. Z veľa známych „poburujúcich" diel Duchampa spomeňme „Stojan na sušenie fliaš" z roku 1914, v ktorom išlo v podstate o povýšenie obyčajného priemyselného výrobku na úroveň umeleckosti púhym signovaním „artefaktu" svojim podpisom, alebo dielo „Parížsky vzduch" v podobe vyprázdnenej a potom znovu uzatvorenej sklenenej fľaštičky, ktorým chcel obdarovať svojich priateľov pri návšteve New Yorku v roku 1919. Veľké pohoršenie a odmietnutie vyvolalo jeho dielo s názvom „Fontána", ktoré predložil porote salónu Nezávislých umelcov v New Yorku v roku 1927, v skutočnosti to bol pisoár situovaný tak, že jeho zadná stena tvorila základňu vodostreku. Napriek nepochybne rozvratnému charakteru jeho diel, nemôžeme mu uprieť nápaditosť a originálnosť, Duchamp sám bol presvedčený, že už len výberom daného predmetu prejavil umeleckú tvorivosť. I keď patrí medzi prvých hlásateľov „antiumenia", teória dejín umenia jeho dielo i hnutie dadaizmu paradoxne zaraďuje medzi významné umelecké prejavy v kontexte avantgardných smerov prvej polovice 20. storočia. Na hnutie dadaizmu nadviazali v 50-tych rokoch 20. storočia predstavitelia neodadaizmu v americkom umení, ktorí sa inšpirovali Duchampovými readymade, ako i tzv. nájdenými objektami („umenie z odpadu", resp. tzv. „merz") Kurta Schwittersa. Je zaujímavé, že americký neodadaizmus si našiel kritika práve v osobe Marcela Duchampa, ktorý im vyčítal prevahu estetických hodnôt readymadeov: „Keď som objavoval readymades, myslel som na odmietnutie estetiky. V neodadaizme použili moje readymade a našli v nich estetickú krásu. Hodil som do ich tváre sušič fliaš a pisoár ako výzvu, a oni ho teraz obdivujú...". Myšlienky a postoj Duchampa adekvátne ilustrujú, ako veľmi sa v priebehu 20. storočia menili a zmenili hodnotové i hodnotiace aspekty výtvarného umenia, či už zo strany tvorcov alebo spoločnosti. Axiologické aspekty však ani v minulosti neboli konštantné. Dejepis umenia disponuje početnými príkladmi negativistických, ba ničiteľských postojov k umeleckým hodnotám predchádzajúcich období, najmä z ideologických pohnútok (napr. ikonoklazmus, čiže obrazoborectvo v byzantskom umení v 8. storočí). Relatívnosť axiologických aspektov výtvarného umenia náležite dokladá „osud" známeho „Portrétu doktora Gacheta", namaľovaného Vincentom van Goghom, za ktorý istý japonský zberateľ zaplatil niekoľko miliónov amerických dolárov, pričom je všeobecne známe, že autor tohto diela počas svojho strastiplného života nepredal ani jedno vlastné dielo.

V súčasnosti, kedy sa výtvarné umenie prezentuje o. i. minimalistickými (minimal-art), konceptuálnymi (concept-art), zámerne nekultivovanými

a hrubými prejavmi (bad painting), rôznymi intermediálnymi a multimediálnymi tendenciami, objektovým umením a inštaláciami reflektujúcimi aktuálne dianie vo svete, sme svedkami toho, že „publikum", čiže vnímatelia, ako aj teoretici umenia sa k vznikajúcim výtvarným hodnotám (?) stavajú flexibilne, tolerujúc i akceptujúc aj tie najextrémnejšie, najšokujúcejšie a „najneumeleckejšie" podoby „tvorby".

LITERATÚRA

[1] TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky. Staroveká estetika.* Tatran, Bratislava 1985, 61-763-83
[2] TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky. Stredoveká estetika.* Tatran, Bratislava 1988, 061-046-88 DEI
[3] DEMPSEYOVÁ, A.: *Umělecké styly, školy a hnutí.* Nakladatelství Slovart 2002, ISBN 80-7209-402-5
[4] Kol. aut.: *Slovník svetového a slovenského výtvarného umenia druhej polovice 20. storočia.* Kruh súčasného umenia Profil, Dobrá kniha, Trnava 1999, ISBN 80-968283-0-4
[5] PIJOAN, J.: *Dejiny umenia/9*, zv. 9. Tatran, Bratislava 1991, ISBN 80-222-0249-5

Mgr. Adriana Récka
Katedra výtvarnej tvorby a výchovy
Pedagogická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa
Javorová 13
949 74 Nitra

ANIMAL RATIONALE JE ANIMAL METAPHYSICUM ALEBO KUBISTICKÝ OBRAZ AKO DEFORMÁCIA A DEKONŠTRUKCIA

VIERA JAKUBOVSKÁ, Katedra filozofie FF UKF, Nitra

I. Sklon k transcendencii

Problém „prekračovania" zmyslami daného sveta nie je nový ani vo filozofii, ani v estetike. Ak by sme ho hľadali v dejinách estetického myslenia, určite by sme ho našli v staroveku u Demokrita, v jeho úvahe o napodobňovaní ([7]). Ďalej sa objavoval priamo alebo nepriamo v každom historickom období, no „po novom" a s nebývalou intenzitou sa objavil v novovekom estetickom myslení, ktoré sa spájalo s novou predstavou o človeku – subjekte, ktorý prestal byť súcnom medzi inými súcnami (aj keď na najvyššom stupni ich hierarchického usporiadania), stal sa subjektom, kvalitatívne odlišným súcnom, cez prizmu ktorého boli nazerané ostatné súcna.

Umenie je zvláštny spôsob reagovania na svet. Vytrháva nás zo všednosti, každodennosti, automatizmu, nudy a nezáujmu. Umelecká činnosť je ontotvornou a autonómnou činnosťou na konci ktorej je umelecké dielo ako špeciálny model sveta – fiktívny svet, ktorý obsahuje okrem mimetickej zložky aj poesis. Základom ontologického statusu umeleckého diela je to, že dielo je variabilnou reprodukciou sveta (reprezentáciou alebo simuláciou/napodobovaním alebo podobnosťou). V intenciách existencializmu to znamená, že zrodenie diela je tvorením a preto dielo neslúži na znázorňovanie skutočnosti, ale na ozrejmenie skutočnosti, t. j. k reprodukcii bytnosti. V umeleckom diele nehľadáme podobnosť medzi tým, čo je v diele znázornené, a tým, čo vieme o svete, ale hľadáme v ňom to, „čo sa v ňom deje", v diele sa ukazuje to, čo nebolo predtým vidieť ([4]). Vzniká fiktívny svet, ktorý pomáha osvetľovať skutočný reálny svet, no neredukuje sa len na poukazovanie na každodenný svet, ale nadobúda aj vlastnú váhu a hodnotu.

Aktualizáciu alebo ozvláštnenie vnímania, predmetu, diela, štruktúry diela a pod. považujeme za jeden z mnohých prejavov ľudskej transcendencie. Aktualizácia vnímania sa zvykne skúmať v dvoch rovinách: v rovine estetického postoja a v rovine fenomenologického skúmania ontologického rozmeru umenia. S estetickým postojom je aktualizácia vnímania spojená v tom zmysle, že je jeho ozvláštňujúcim momentom a s ontologickým rozmerom umenia sa spája vtedy, keď skúmame vzťah umenia a skutočnosti, keď umenie urobí predmet cudzím a predsa známym a keď vzniká zvláštny druh ľudského bytia – umelecké dielo.

Pokiaľ ide o estetický postoj a jeho vzťah k aktualizácii vnímania, vychádzame z myšlienky, že predpokladom akéhokoľvek vzťahu medzi subjektom a objektom je objekt so svojimi špecifickými vlastnosťami a špecifický postoj, alebo zorný uhoľ pohľadu, ktorý sme zaujali k nemu. Nezávisle od toho o aký vzťah ide (utilitárny, teoretický, magicko-nábožensky, estetický, etický a i.), ide o špecifický druh intencionality, ktorý má svoje historické, antropologické, filozofické a iné predpoklady. Rôzne formy intencionality, ktoré z času načas vyčleňujeme z ich pôvodnej jednoty a vytvárame rôzne abstraktné typológie, majú svoje špecifické črty. Estetický postoj je postoj, v rámci ktorého predmet vnímame, hodnotíme a vyvolávame estetický zážitok aktualizáciou vnímania, ktorá sa uskutočňuje prostredníctvom nového prístupu k predmetom alebo ich vnímaním z iného, netradičného uhlu pohľadu. Filozofi a estetici (Kant, Hegel, Bakoš, Vaněk a iní) sa snažili nielen charakterizovať tieto postoje, robili aj demarkáciu medzi nimi, pričom najčastejšie išlo o demarkáciu medzi konceptuálnym myslením a imaginatívnou tvorbou.

V modernej estetike sa uvažuje o ontologickom rozmere umenia technicky a fenomenologicky. Technicky skúmať ontologický rozmer umenia znamená skúmať umelecký proces a jeho etapy ako články tzv. ontologického reťazca. Na rozdiel od neho, fenomenologický prístup sa zakladá na skúmaní umenia ako zvláštneho druhu ľudského bytia ([3]). Ak sa pozrieme na tento problém z hľadiska filozofie umenia, ontologické skúmanie umenia by sme mohli rozčleniť na skúmanie toho, čo robí umenie umením a na to, čo existuje, konkrétne umelecké diela. Pritom je treba uvedomiť si, že vzťah medzi tým, čo robí umenie umením a konkrétnym umeleckým dielom je taký, že nemôžu existovať nezávisle od seba. Túto myšlienku vyjadruje Martin Heidegger slovami: „bytie nie je žiadna existujúca vlastnosť jestvujúcna. Bytie si nemožno predmetne predstaviť alebo určiť ako nejaké jestvujúcno. Toto úplne iné voči jestvujúcnu je nejestvujúcno. Toto nič (nič z hľadiska jestvujúcna) však bytuje ako bytie... totiž k pravde bytia patrí, že bytie nikdy nebytuje bez jestvujúcna, a že jestvujúcno nikdy nie je bez bytia“ ([4]).

Dôležitým východiskom pre ďalšie naše úvahy je výrok nemeckého estetika a filozofa G. W. F. Hegla o „konci umenia“. V jeho teórii umenia sa stretávame s paradoxom, pretože pokiaľ bol na jednej strane presvedčený o tom, že umenie musí byť autonómne, na druhej strane ho poveril veľmi dôležitou úlohou – zobrazovať pravdu. Vo svojom filozofickom systéme Hegel asocioval umenie s duchom (myslením) a nie s prírodou alebo so zmyslovosťou ([5], 81–82). „Koniec umenia“ spájal s tým, že sa umenie sa pohybuje v oblasti zmyslov, jeho obsahové a formálne možnosti sú obmedzené, už neposkytuje záväzné vzory vysvetlenia, jednania, nie je normou ani symbolom jednania a zostalo len hrou obrazotvornosti. S takýmto pesimistickým konštatovaním sa môžeme stretnúť v jeho Estetike.

II. Možnosti výtvarného výrazu

Tradične sa vychádzalo z toho, že predpokladom pre vznik umeleckého diela a zároveň podmienkou pre jeho vnímanie a interpretovanie je estetický odstup, dištancia ([1]). Moderné umenie sa zvykne označovať ako umenie, ktoré si vyžaduje nezainteresovanú kontempláciu a odstup, na rozdiel od postmoderného umenia, v ktorom sa zdôrazňuje angažovanosť a zainteresované prijímanie. „Uvedená zmena pozície sa často zjednodušeným spôsobom označuje ako polarita aisthésis versus poésis, ako nezlúčiteľné protirečenie medzi nezainteresovaným dívaním sa, vedúcim k hedonizmu a zainteresovaným tvorením, ako protiklad „galérie a ateliéru" ([13], 298). Takýto prístup postmoderného umenia obhajoval aj Wolfgang Welsch. Videl v ňom východisko z toho stavu, do ktorého sa dostala estetika dištancie. Videl v ňom východisko z estetického presýtenia.

Estetický odstup sa zvykne chápať ako špecifický stav mysle alebo postoj, ktorého podstatou je „odpojenie sa" od reálneho sveta prostredníctvom jeho potlačenia. Dištancovaný pohľad nie je našim normálnym, bežným pohľadom. Napriek tomu, že sa v procese kontemplácie dištancujeme od existenciálneho postoja na úkor estetického, to ešte neznamená, že sa vzťah medzi objektom a mnou stáva neosobným. Dištancia neimplikuje neosobný, čisto intelektuálny vzťah, naopak, vzniká zvláštny, osobný, emocionálne zafarbený vzťah, ktorý tým, že bol „očistený", nestratil svoju pôvodnú konštitúciu. O dištancii sa hovorí v rôznych podobách, v podobe „nezainteresovanosti" (Kant), „bezzáujmovej záľuby" (Hanslick), ako o „dehumanizačnom" princípe (Gasset), ako o zastavení bežnej skúsenosti a všetkých intelektuálnych dispozícií (Brémont), ako o dištancii od reálneho sveta s vylúčením praktickej (životnej) orientácie, dištancia ako vyklonenie sa do „ničoho", dištancia od aktuálnej prítomnosti, aktuálneho Ja a podobne.

Moderné umenia sa charakterizuje koexistenciou dvoch snáh: neustálym implikovaním inovácií a zmien spojených s efektom prekvapenia, šokovania, pokroku na jednej strane a na druhej strane snahou o návrat k tradícii. Moderna priniesla zmeny v názoroch na možnosti výtvarného výrazu. Kreativita a novátorstvo, ktoré sa objavili v prvých desaťročiach 20. storočia priniesli so sebou novú, nezriedkavo aj protikladnú interpretáciu. Jedni ich interpretovali v duchu tradície a hodnotili ich negatívne, lebo nerešpektovali základnú axiómu, t. j. že výtvarné umenie zobrazuje skutočnosť podľa akýchsi večných zákonov, na rozdiel od iných, ktorí ich hodnotili pozitívne v tom zmysle, že toto umenie je hľadaním nového výtvarného výrazu. Na jednej starne týchto hodnotení bolo najvyšším kritériom umelecké majstrovstvo a krása a na druhej strane originalita v duchu slov Pabla Picassa, že maliar už nemôže zobrazovať len to, čo vidí, ale to, čo o veci a svete vie, čiže

nadišiel čas na to, aby oživoval dušu a dávať jej formu. Tak sa stalo moderné výtvarné videnie nielen registráciou zrakovo dostupného, ale viac alebo menej uvedomelou synergiou zmyslového, duchovného a technického. Pod vplyvom toho, že sa výtvarný výraz začal vymaňovať z tradičných hraníc vnímateľnosti, vzrastal odstup medzi výtvarným výrazom a jeho vnímateľsko-hodnotiacim prijímaním. Súvisí to s tým, že podľa tradičnej paradigmy výtvarný výraz prenáša svoju informáciu prostredníctvom materiálnej a duchovnej (ideovej) roviny, pričom materiálna rovina je nositeľom vonkajšej informácie a duchovná vnútornej informácie. Prvá sa realizuje bez väčšej námahy na rozdiel od druhej, významovej roviny, ktorá by sa nezrealizovala, keby neexistovala možnosť jej interpretácie. Vzhľadom na to hovoríme, že výtvarné vnímanie má estetickú a umeleckú podobu. Vo väčšine prípadov sa vnímatelia realizujú ako estetické subjekty vychádzajúc pri posudzovaní z toho, čo sa im páči, t. j. nepristupujú k výtvarnému dielu ako ku špecifickej znakovej sústave, ale ako ku zdvojeniu vizuálnej skutočnosti a svojej skúsenosti. Snažia sa začleniť umelecké dielo do kontextu svojej skúsenosti. Len máloktoré subjekty sa realizujú ako umelecký subjekt, teda ako subjekt, ktorý sa snaží osvojiť si výtvarné štruktúry, významy, funkcie a hodnoty.

Recipientské možnosti sa menia v intenciách spoločensky, historicky a psychologicky premenného a antropologicky konštantného fungovania. Napriek tomu, že sa výtvarný výraz menil od epochy k epoche, od jedného programového prúdu k inému, resp. od jednej osobnosti k druhej, túto relatívnosť nemôžeme považovať za bezhraničnú, pretože výtvarný výraz je determinovaný najrozličnejšími umeleckými a mimoumeleckými (ekonomickými, sociálnymi, ideologickými a i.) faktormi. Všetko toto ovplyvňuje pomer medzi tradičným/netradičným vo výtvarnom výraze, profiláciu umelca ako aj postavenie a kompetencie vnímateľa. Moderné umenie vťahuje diváka do diela a on sa stáva súčasťou kompozície. Tento fakt komentovali futuristi vo svojom manifeste, keď tvrdili, že donedávna maliari stavali predmety a osoby pred nás, teraz stavajú diváka doprostred obrazu.

Problém deformácie mimetického obrazu predmetného sveta nie je vo výtvarnom umení 20. storočia nový. V dejinách umenia existuje veľa autorov a diel, ktorí deformovali mimetický obraz svet, a tiež existujú štúdie, ktoré konštatujú a vysvetľujú tento fakt. Ich spoločným menovateľom je to, že tento problém nemôžeme pochopiť a vysvetliť, ak ho budeme rozoberať len ako parciálny problém. Dôraz je potrebné klásť na jednotu ontologického, noetického, semiotického, axiologického, umeleckého a sociologického aspektu, na základe všeobecných zákonitostí a špecifík umeleckej tvorby. Iba takto je možné dosiahnuť subtílny a pružný výklad tohto problému. V dejinách výtvarného umenia sa stretávame s rôznymi deformáciami mimetického obrazu sveta. Pojem deformácia budeme chápať ako zmenu tvaru, podoby, resp. pôvodnej formy (tela, gesta, proporcií a pod.). Existujú deformácie,

ktoré sú výsledkom neobratnosti umelca a tie, ktoré sú zámerné, motivované potrebou subjektívneho vyjadrenia a túžbou po slobodnom stvárnení prostredníctvom výtvarných prostriedok.

Zámerné deformácie sa delia na subjektívne/expresívne a objektívne/systematické. Expresívne deformácie sa objavujú v primitívnom a románskom umení, v manierizme, v baroku a expresionizme. Tieto deformácie nepopierajú skutočnosť, naopak zdôrazňujú jej niektoré charakteristické črty: deformáciou sa môže dosiahnuť predĺženie ľudskej postavy (románske umenie, manierizmus), vyvoláva sa dojem pohybu (barok) atď. ([6]). Príkladom objektívnej/systematickej deformácie je tvorba Paula Cézanna, ktorý deformoval skutočnosť v snahe, aby boli jeho myšlienky čitateľnejšie alebo tvorba kubistov, ktorí sa snažili uchopiť realitu komplexne a objektívne pomocou prelínania jednotlivých pohľadov, resp. ruskí futuristi deformovali písmená, aby dosiahli vizuálne zvýraznenie obsahu. Dejiny umeleckej tvorby nás presviedčajú o tom, že deformácia objektívneho sveta v umeleckom diele (expresívna alebo systematická) nie je len záležitosťou moderny, ale je prvkom modernity a novosti, nezávisle od toho, že moderna a modernosť majú v rôznych jazykoch rôzne konotácie, ktoré sú dané konvenciou, historickými, sociálnymi a inými podmienkami života ([8], 62–64).

III. Kubistický obraz ako deformácia a dekonštrukcia mimetického obrazu sveta.

Pretože charakteristickým prvkom tvorby kubistov (Picassa, Braqua) bolo vytváranie tvarov podľa „vnútornej logiky duševného života umelca, smerujúcej k syntéze videného, prežitého a predstavovaného“ ([2]), kladieme si otázku, či je kubistický obraz deformáciou alebo dekonštrukciou mimetického obrazu sveta, či je cieľom kubistického maľovania skutočnosť svojvoľne deformovať, alebo ide len o ukazovanie skutočnosti pomocou odlišného výtvarného jazyka ([9], 16).

Klasické chápanie obrazu vychádzalo z prirodzenosti videnia (videnie je spoločné všetkým ľuďom), toto umenie chcelo byť prenášaním videného na plátno (zrkadlom prírody). Nemalo byť podmienené časom, dejinami, malo hovoriť prirodzeným jazykom a nie nezrozumiteľným (resp. ťažko zrozumiteľný) jazykom umenia. Ak kubistický obraz porovnávame s klasickým chápaním obrazu, tak nevyhnutne musíme konštatovať, že je zvláštny, špecifický a netradičný. Predmety a osoby, ktoré sa na kubistických obrazoch objavujú sa len málo podobajú na tie, ktoré dôverne poznáme a s ktorými sa bežne stretávame: fajka, muž, továrenské komíny, lode, muž s gitarou a iné.

Kubistický obraz nie je pohľadom do priestoru, ktorý opakuje našu každodennú psychofyziologickú skúsenosť a predmety, ktoré sú zobrazené na týchto obrazoch sú viditeľne deformované. Príznaky takéhoto deformo-

vania majú aj obrazy analytického kubizmu (od roku 1910), ktorý sa definitívne rozišiel s renesančným videním skutočnosti (odmietali tradičnú perspektívu a modeláciu), spochybnili tradičné základy výtvarného umenia, narušili obrysovú líniu, do centra pozornosti sa dostali plochy. Kubisti sa oslobodili od monokulárneho videnia predmetov, zobrazovali ten istý predmet z niekoľkých zorných uhľov. Takéto zobrazenie predmetu im umožnilo podať (podľa ich presvedčenia) oveľa komplexnejší obraz predmetu, lebo takto ho zobrazili zároveň spredu aj zboku. Niekedy však takýto rozklad foriem mohol viesť k hermetickosti, k nejasnosti, ku ktorému objemu patria jednotlivé zobrazované plochy „analytický kubizmus napriek novote a nespornému významu ukrýval v sebe určité nebezpečenstvá (...) jedným z hlavných nebezpečenstiev bola strata homogénnosti a pevnosti objemov, z čoho vyplývalo ohrozenie ich celistvosti, dokonca ich vlastnej identity“ ([10], 134). Farbu nanášali krátkymi ťahmi štetca, používali okrové farby a sivé tóny. V snahe urobiť obrazy zrozumiteľnejšími vkladali kubisti do svojich kompozícií detaily, ktoré mali pomôcť identifikovať plochy ako súčasti jednotlivých predmetov. Napodobovali drevo, mramor a iný materiál, čím sa snažili poukázať na látku z ktorej boli predmety zhotovené (husle, stôl). Okrem toho z výstrižkov novín, poštových známok, navštíveniek a podobne vytvárali koláže (Portrét pani Renoirovej, pani čítajúcej Figaro). Všetky tieto zmeny pôsobia v porovnaní s tradičnými prístupmi a formami zobrazovania ako deformujúce.

Domnievame sa, že zmena v kubistickom maľovaní, čiže posun v smere od deformácie k dekonštrukcii nastala v syntetickom kubizme, v ktorom dominovalo priestorové prvenstvo pred figuratívnym a tónové kontrasty, ktoré sa tradične uplatňovali v kontexte vzdušnej perspektívy už nepodliehali perspektíve, vyvolávali nové priestorové vzťahy, lokálny tón sa nezhodoval s formou, nastalo rozpojeniu tvaru a farby. Telesá stratili svoju pevnosť v prospech plôch, priestor stratil homogénnosť a izotropiu, začal sa vytvárať celkom nový priestor v ktorom telesá stratili svoju nepriehľadnosť a stávajú sa transparentnými, priestor sa už nedefinoval cez monokulárne videnie. Kubisti brali prvky reality a dávali ich do nových súvislostí. Ich cieľom bolo vystihnúť nepokoj, ktorý pociťuje autor. Zobrazenie objemov v priestore bolo podriadené procesuálnosti myslenia. Do obrazu zaviedli procesuálnosť a dynamiku tým, že zrušili trojrozmernú kontinuitu. Boli presvedčení o tom, že predmety nemajú absolútnu formu, že nemajú jednu, ale viac foriem. Na rozdiel od impresionistov, ktorí dôverovali svojej senzibilite, kubisti podstatné hľadajú v sebe, a nie mimo seba, v absolútne, v prírode a podobne.

Kubisti uzatvárali priestor do obrazu, pričom tento priestor bol vytváraný predmetmi, ktoré boli vytrhnuté z reálneho kontextu (priestoru) a prenesené do nových súvislostí. Na rozdiel od perspektívneho zobrazo-

vania predmetov pri ktorom neboli dôležité vzťahy medzi predmetmi, resp. boli druhoradé, a štruktúra priestoru, od ktorej sú odvodené bola primárna, tento pomer sa v obrazoch kubistov menil a tak „predmety vyslobodené z moci perspektívy odhalia hlbšiu, fundamentálnejšiu štruktúru geometrických vzťahov, štruktúru, ktorá je za normálnych okolností prekrytá perspektívou“ ([11], 614). Pri zobrazovaní predmetov si kubisti vyberali iba najtypickejšie (najpodstatnejšie) stránky objektov a tie bolo treba zjednotiť do obrazu a tak vytvoriť nemennú esenciu pozorovaných predmetov, ktoré nemohli ovplyvniť žiadne deformácie (ani atmosferické zmeny, osvetlenie a pod.).

Vzhľadom na hore uvedené skutočnosti je možné konštatovať, že kubistický obraz je objektívnou deformáciou predmetného sveta o čom svedčí technika zobrazovania analytického kubizmu a tiež je dekonštrukciou na základe tých zmien a postupov, ktoré pozorujeme v syntetickom kubizme.

LITERATÚRA

[1] BULLOGH, E.: Psychická distance – dialog sebereflexe. Estetika, 32, 1995, č. 1.
[2] ŠVEC, A.: Zátišie ako model sveta. Výtvarný život 10/34, 1989
[3] PROKOP, D.: *Obecná uměnověda*. Odeon, Praha 1994.
[4] HEIDEGGER, M.: Co je filozofie? In.: *Konec filozofie a úkoly myšlení*. Odeon, Praha 1984.
[5] HEGEL, G. W. F.: *Estetika*. Tatran, Bratislava 1979.
[6] SOURIAUOVÁ, A.: Deformácia. In: *Encyklopedie estetiky*. Prel. Zdeněk Hrbata a kol. Victor publishing, Praha 1994.
[7] TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky I*. Bratislava 1985.
[8] LORENZOVÁ, H.: Co je a co není moderní estetika? Estetika, roč. XXX, 1993, č. 1.
[9] DERRIDA, J.: *Texty k dekonštrukcii*. Prel. Miroslav Petríček. Archa, Bratislava 1993,
[10] PIJOAN, J.: *Dejiny umenia. 9*. Prel. Anna Škorupová. Neografia, Martin 2000.
[11] KVASZ, L.: Epistemologické aspekty moderného maliarstva. Filozofia, roč. 55, 2000, č. 8.
[12] VÁROSS, M.: Premeny výrazu a premeny divákov dejinách umenia. Výtvarný život, 33, 1988, č. 8.
[13] SOŠKOVÁ, J.: Rekonfigurácia skúsenosti súčasným umením. In: *Filozofia a doba*. Iris, Bratislava 2000.
[14] WELSCH, W.: *Estetické myslenie*. Prel. L. Kiczko. Archa, Bratislava 1993.

VPLYV ETICKO-SOCIÁLNEHO STATUSU UČITEĽA NA HUMANIZÁCIU JEHO VÝCHOVNÉHO ŠTÝLU

IVAN PODMANICKÝ, Pedagogická fakulta TU, Trnava

Človek je vo svojej prirodzenosti spoločenský tvor. Niekedy sa síce z rôznych dôvodov správa protispoločensky a budí dojem odcudzenia, ale v konečnom dôsledku je existencia a prežitie ľudského druhu možné len vďaka spoločenskému charakteru ľudského života. Z doterajšej poznanej histórie ľudstva nebolo zatiaľ zistené, že by niekedy žili ľudia v úplne nespoločenskom stave. Zaistenie obživy, vytvorenie podmienok pre výchovu detí i v neposlednom rade zabezpečenie vlastnej ochrany viedlo a vedie ľudí k združovaniu sa do organizovaných spoločenstiev. *„Dokonca aj samotársky život je treba chápať vo vzťahu k spoločnosti, z ktorej sa daný pustovník snaží uniknúť"* ([7], 54).

Spoločnosti sú systematizované, t. j. vnútorne diferencované na špeciálne zložky, funkčne vzájomne prepojené a doplňajúce sa. Príznačným znakom je ich určitá ekonomická i politická samostatnosť, čo umožňuje vnímať spoločnosť ako organizované združenie ľudí s danými pravidlami určujúce práva i povinnosti jednotlivcov a skupín, ktoré ju tvoria. *„... spoločenský život je možný práve preto, že spoločnosti sú určité systémy, ktoré vnášajú do neustále prúdiaceho zmätočného toku ľudskej interakcie istý poriadok"* ([7], 54), ktorý umožňuje pochopiť zmysluplnosť i zrozumiteľnosť ľudského správania sa a zároveň predvídať reakcie komunikujúcich strán.

Podľa Lévi-Straussa (In: [7]) je dôvod prečo sa ľudia združujú s ostatnými výsledkom procesu potláčania vlastných prianí s cieľom uspokojiť požiadavky druhých. Ľudia sa vzdávajú svojho šťastia v prospech iných kvôli očakávaniu, že im to bude v budúcnosti vrátené. Tento akt reciprocity je charakteristickým pre ľudské vzťahy. Na jednej strane zvýrazňuje ľudskú spätosť i vzájomnú závislosť a na strane druhej im pomáha prekonávať rozdiel medzi vlastným ja a ostatnými ľuďmi práve formou obojstrannej výmeny hodnôt, pomoci a darov.

Okrem svojej jedinečnosti reprezentujúcej osobnú stránku má človek v spoločnosti i určité postavenie (verejnú stránku), na ktoré sa viažu typické práva a povinnosti. V spoločnosti sa nachádzajú učitelia, politici, lekári, remeselníci, chudobní i bohatí, muži i ženy, otcovia a synovia atď. Ľudia sú tu delení podľa kritérií, ktoré spoločnosť považuje za dôležité, lebo pomocou nich sú jednotlivci zaraďovaní do spoločensky účelných kategórií. Dôležité pritom je, akým spôsobom, v aký čas a kým bude toto postavenie zaujaté.

Spomínali sme, že človeka vnímame ako jedinečnú a originálnu bytosť, ktorá je svojimi potencionalitami, prežívaním i spôsobom myslenia odlišná od ostatných. Voľne parafrázujúc Murphyho ([7]) si preto môžeme

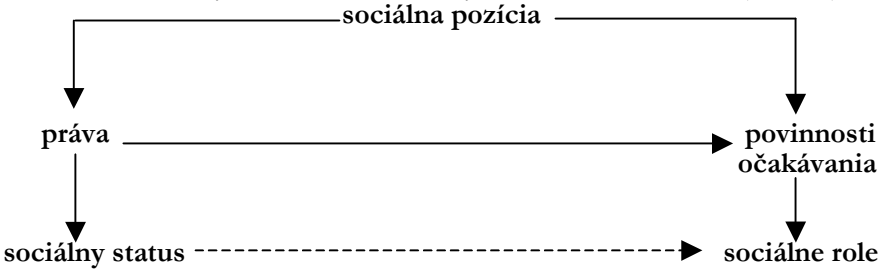
položiť základnú otázku: Ako preniesť túto mozaiku rôznorodých osobností do zrozumiteľného popisu spoločenskej kultúry a do aspoň čiastočne usporiadaných pravidiel pokúšajúcich sa regulovať ľudské správanie? Pri hľadaní odpovede je dôležité upriamiť pozornosť na vzťah medzi správaním sa jednotlivca v jednotlivých situáciách (pozíciách) a spoločenskými očakávaniami.

Postavenie človeka v sociálnom systéme ako prvý systematicky rozpracoval antropológ Linton. Vo svojej práci Štúdium človeka (In: [11], 92) vypracoval koncepciu statusu a role. Podľa neho pojem status vyznačuje postavenie človeka v sociálnom systéme a pojem rola vyjadruje činnostnú stránku statusu. *„... spoločnosť a sociálne skupiny vyžadujú, aby si každý jednotlivec v rámci svojich spoločenských pozícií plnil určité role a správal sa v súlade s právami a povinnosťami, ktoré vyplývajú z jeho statusov"* ([11], 93). Sociálny status zároveň považoval za univerzálny znak každého člena v každej spoločnosti, ktorý naplno charakterizuje všetky aspekty jeho sociálneho postavenia ([13], 1226).

Chápanie stavovskej úcty v zmysle Weberovského komplementárneho vnímania cti a stavu sa neskôr stalo predmetom empirických výskumov novej kategórie – **prestíže**, ako prejavu osobnej dôstojnosti, sociálneho prejavu či úcty, ktorú jednotlivec požíva nezávisle od výšky svojho majetku či veľkosti jeho podielu na moci. Prestíž je ale len jednou z mnohých charakteristík napĺňajúcich pojem status. V tomto zmysle dodávame, že mieru prestíže ovplyvňuje i vykonávaná **profesia** ([13], 1226). Aj v súčasnosti u členov niektorých profesií môžeme pozorovať prvky stavovstva (lekári, úradníci,...).

Z hľadiska vzájomnej hierarchizácie uvádzaných pojmov sa prikláňame k názorom niektorých autorov Geist ([3]), Páleník ([10]), ktorí ako východiskovú vnímajú sociálnu pozíciu skladajúcu sa z dvoch nedeliteľne spojených (aj keď analyticky rozlíšiteľných) pojmov – sociálneho statusu a sociálnej role. S každou pozíciou v sociálnom útvare sa nevyhnutne spájajú práva a z nich vyplývajúce povinnosti a očakávania. Sociálny status, v klasickom právnom zmysle ako súbor zdedených legálnych práv, tvorí tú časť sociálnej pozície, s ktorou sú späté práva na ňu sa viažuce. Druhú časť sociálnej pozície, s ktorou sú spojené povinnosti a očakávania tvoria sociálne role.

Tieto vzťahy môžeme schematicky znázorniť nasledovne ([3], 293):



Iný pohľad na rolu a status bude mať jednotlivec a iný ostatní členovia skupiny. To, čo z pohľadu držiteľa určitej pozície znamená rola, to z hľadiska členov sociálnej skupiny je sociálny status.

Pri nazeraní na človeka cez prizmu statusov a rolí sa nám ponúka Shakespearova vízia sveta ako divadla, v ktorom každý človek je hercom hrajúcim určenú rolu. Pri povrchnom pohľade na spomínanú víziu môže vzniknúť dojem, že ľudia sú len bábkami v niečích rukách, bez možnosti ovplyvnenia svojho života vlastným úsilím či schopnosťami. To by bolo ale značne nepresné, pesimistické a demotivačné, čo nie je našim cieľom. Shakespeare však na jednej strane demýtizuje „absolútnu slobodu" a na strane druhej ponúka hlbšie zamyslenie nad osudom i možnosťami človeka.

Podľa Lintona (In: [11]) si všetci členovia spoločnosti v procese socializácie osvojujú určité kultúrne prvky (kultúrne univerzá), čím sa formuje tzv. základná osobnosť. Rozumie ňou všetkými zdieľané osobnostné jadro odrážajúce typické vlastnosti a hodnoty danej kultúry, čo vysvetľuje spoločné chápanie hodnôt i podobné emotívne reakcie na situácie súvisiace so spoločnými hodnotami. Na takejto spoločnej psychickej báze vyrastá konkrétna osobnosť určená statusom, t. j. charakteristikami vychádzajúcimi z pozícií a rolou, ktorú v spoločnosti hrá. *„Každá spoločnosť má svoj vlastný typ základnej osobnosti a svoju vlastnú škálu osobností statusových, ktoré vymedzujú príslušné role – postoje, hodnoty, spôsoby reagovania."* ([11], 93)

Statusová osobnosť je so základnou osobnosťou vo vzájomnej integrite a napriek tomu, že ju prekrýva je predsa v čomsi odlišná. Odlišnosť sa prejavuje najmä v špecifičnosti jej vonkajších reakcií, vyplývajúcich z práv a povinností daného statusu, ktorý osobnosť zaujíma v sociálnej štruktúre.

Prijatie statusu, plné realizovanie príslušných rolí a rast prestíže ovplyvňuje profesionalita, kompetentnosť a hlavne autenticita osobnosti. My sa v krátkosti dotkneme iba pojmu autentickosť.

Latinská podoba pojmu autentický je *authenticus* – spoľahlivý, hodnoverný. Tvar *authentic*o znamená prehlásiť niečo za pravé, potvrdiť pravosť niečoho ([9], 144). Slovník cudzích slov ho uvádza ako prídavné meno – autentický – pôvodný, pravý, hodnoverný v zmysle napr. prameňa a pôvodu textu alebo informačného zdroja.

Pri pojme autenticita sa ponúka základná myšlienka, či človek v spoločnosti, ktorá mu od detstva predkladá a niekedy i vnucuje spôsoby myslenia, správania sa, očakávania, môže byť vôbec sám sebou. Ľudia v súčasnosti často chápu svet ako miesto, kde je človek akceptovaný len na základe vonkajšieho úspechu a neúspechu, ktorého hodnotia okolití ľudia podľa toho, či sa správa „externe" konformne alebo rebelantsky. Preto človek v snahe vyhnúť sa sebadeštrukcii sa snaží, aby bol v ich očiach uznávaný. Obava pred úsudkom iných, mnohokrát zvýraznená neuspokojenou potrebou byť akceptovaný, vyvolávajú snahu páčiť sa druhým a prispôsobiť sa ich

želaniu. Človek sa takto stáva pasívnym napodobňovateľom spoločnosti, priam *„otrokom skupinovej mienky"* (porovnaj [4]). Autentické ja, ktoré robí človeka tým jedinečným a originálnym je v tomto prípade zatlačené do úzadia, prekryté navonok hranou profesionálnou rolou.

Keď zoberieme do úvahy názory zakladateľov humanistickej psychológie C. R. Rogersa a A. H. Maslova, zvlášť vypracovanú hierarchiu ľudských potrieb posledne menovaného, prichádzame k tomu, že okrem fyziologických potrieb a potreby bezpečia, potrebuje každý človek milovať a byť milovaný, uznávaný a pozitívne hodnotený druhými i sám sebou. V neposlednom rade potrebuje možnosť vlastného rozvoja a sebarealizácie (porovnaj [2]).

Tieto potreby sa naplno môžu realizovať za predpokladu, že človek bude autentický, sám sebou, čo bude podľa Rogersa v prípade, keď bude zhoda medzi vnútorným prežívaním a vonkajším správaním sa. Táto kongruencia je odrazom zdravého života, spôsobu komunikácie a úrovni medziľudských vzťahov. V reálnom živote je však kongruencia často narúšaná. Dokonca Rogers prichádza k názoru, že v poslednom období hrozí zánik autentickosti. Podľa neho, čím viac je komplikovanejší a organizovanejší sociálny život, tým je väčšia závislosť ľudí od seba, a autentickosť je čoraz viac nahrádzaná kompromismi, tzv. diplomaciou a nerovnocennými prístupmi. Konvencie, predsudky, nátlak rôznych sociálnych skupín sú jednou z hlavných príčin disharmónie u dospelých medzi mysleným a hovoreným. Pri deťoch je to o to komplikovanejšie, že spomínaný rozpor nielenže cítia a vnímajú, ale zo strany dospelých je od nich predstierané správanie v mnohých prípadoch aj žiadané. Každá pretvárka vedie k neautentickému správaniu, čo dlhodobo je pre deti i dospelých značne zaťažujúce a má nepriaznivý vplyv na vývin ich osobnosti. Prichádza totiž len k zdanlivému preberaniu noriem a povinností, lebo jednotlivec sa s nimi vnútorne nestotožňuje, čím sa dostáva do rozporu medzi vonkajšou formou role a vnútorným postojom a prežívaním (porovnaj [2]).

Pre zmysluplnú, vzájomne rozvíjajúcu interpersonálnu komunikáciu je potrebné mať odvahu byť samým sebou, navonok to komunikovať, čo nie je jednoduché. Autentickosť nie je podľa Rogersa (In: [4], 54) *„... výsledkom jednoduchých foriem správania, ale vyjadrením osobnosti v jej hĺbke a celosti"*. Byť sám sebou znamená nerobiť a necítiť nič „ako že alebo ako by" (ako že milujem, ako by prechovávam vrelé city, prijímam názory iných, ...), ale konať a cítiť to tak skutočne. Dať tomu svoj vnútorný súhlas.

Autentickosť, pravosť, hodnovernosť je v podstate vyjadrením hodnoty človeka a *„dôležitým aspektom jeho identity"*. Pochybnosti o vlastnej autenticite sa premietajú aj do spochybnenia identity, *„lebo sú to dve stránky tej istej mince"* a majú svoj pôvod v rôznych zdrojoch *„... ale spoločným menovateľom, je tu vždy vedomie zlyhania, predovšetkým mravného..."* ([8], 259).

Idea sebaurčujúcej slobody je úzko spätá s autentickosťou. Môžeme dokonca povedať, že autentickosť je nosnou myšlienkou slobody. Zahŕňa realitu, že človek si svoju cestu nachádza sám, pričom sa snaží odolať požiadavkám vonkajšej konformity.

Herder vidí v autentickosti originálny spôsob každého jednotlivca ako sa stať človekom. Každá osoba má vlastné merítko a je vyzývaná k tomu, aby žila vlastným spôsobom a nebola imitáciou niekoho iného. Tu pristupuje k autentickosti okrem slobody ďalšia hodnota – vernosť. Vernosť sebe samému, svojim hodnotám, svojej vlastnej prirodzenosti a originalite. Vernosť zároveň umožňuje takú realizáciu bytia, ktorá prináleží danému človeku. Takto vnímaný ideál autentickosti zmysluplne napĺňa predstavu „vlastnej úlohy" človeka, ktorej by sa chcel venovať alebo „vlastnej sebarealizácie", ktorú by chcel nájsť ([12], 34).

Typickým príznakom ľudského života je jeho dialogický charakter – schopnosť jednotlivca porozumieť sebe samému a definovať vlastnú identitu prostredníctvom dialógu. Určenie seba samého znamená objavenie zmysluplnosti vlastnej odlišnosti od ostatných, čomu napomáha blízkosť ľudí, ktorých milujeme.

Dominantnou podstatou aj výchovno-vzdelávacieho procesu je láska. Spranger ([12], 53) pokladal pedagogickú lásku za súčasť osobnej lásky, ktorá pochádza z metafyzického prazákladu. Tá dáva človeku naplnenie a núti ho pracovať aj na sebe samom. Nik sa nerodí „majstrom" vychovávateľom, ale musí sa vytríbiť a zušľachtiť na úroveň, ktorú táto duševná činnosť vyžaduje.

V súčasnosti novohumanistické pedeuto-logické koncepcie taktiež kladú dôraz na rozvoj etickej dimenzie v profesijnom statuse učiteľa, keď z normatívnej „kodifikácie" sa čoraz viac dostáva do pozornosti práve etický, axiologický a prosociálny rozmer. Nejedná sa o nový rozmer pedeutoetiky, ale o jej renesanciu s novým obsahom ([14], 37).

Každé povolanie, najmä práca s ľuďmi, si vyžaduje od vykonávateľa vytváranie mravných postojov a osobnostnej hodnotovej štruktúry. Vtedy, v súlade so Žilínkom (tamtiež), môžeme povedať, že každý dobrý výkon v povolaní spĺňa kritérium „morálneho výkonu" a práca sama o sebe má pozitívnu hodnotu.

K povolaniu učiteľa sú viazané požiadavky sebaurčenia, pravdivého života, zodpovednosti nielen za seba, ale i za druhých, schopnosti nadstavenia sa pre druhého, lásky k ľuďom i k svojmu povolaniu, kooperácie, neustáleho zdokonaľovania sa. Aby sa mohol stať tlmočníkom pravdy, musí ju najprv hľadať, objaviť, spoznávať a pochopiť potvrdzujúc slová Senecu ml.: „Patet omnibus veritas, nondum est occupata" (pravda je prístupná všetkým, ešte si ju nikto neuchvátil pre seba). Učiteľovi nestačí iba odvaha vstúpiť do „tajomnej jaskyne" nevedomosti. Na to, aby mohol vyvádzať iných z tmy

nepoznania na svetlo poznania je potrebná jeho metanoia – premena ([5], 47), ktorá je okrem uvádzaných atribútov podmienená i láskou k pravde, k dobru a túžbou ich ďalej odovzdávať. Toto je spojené s osobnou obetou, ktorá v etickej rovine je výrazom nadobudnutých arété – cností. Spomínané reálne skutočnosti významne zasahujú celý profesijný a etický status učiteľského povolania.

Z uvedeného môžeme pre učiteľskú prax vyvodiť následovné základné východiská:

- Pochopenie života mladých, zmien v spoločnosti, mravných hodnôt je problematické bez nadstavenia sa učiteľa pre druhého a bez jeho osobnej zainteresovanosti na vlastnom mravnom posune;
- Etické správanie vychádza zo schopnosti prekročiť hranice záujmu vlastného ja, vidieť problémy druhých, čo predpokladá zvnútornenie takých hodnôt ako sloboda, ľudská dôstojnosť, úcta k životu. Pokiaľ sa tieto hodnoty nepremietajú aj do osobného života a konania učiteľov, ťažko sa k nim vedie. Moralizovanie a neosobné teoretizovanie nemá výchovný úspech. Tu je dôležitý najmä osobný príklad. Nikto neodovzdá to, čo ne-vlastní;
- Povolanie učiteľa obsahuje značne diferencované, náročné a zložité úlohy. K plneniu týchto úloh neexistuje univerzálny prístup, ktorý by bolo možné aplikovať v každej edukačnej situácii a v každom sociálno-výchovnom poli. ([15], 193) Je tu veľká miera jeho slobodného uvažovania, rozhodovania a konania, čo bez uvedomovania a prijatia mravnej zodpovednosti nie je možné;
- Autorita učiteľa a humanizácia výchovného štýlu je závislá od jeho mravných a profesionálnych kvalít. Vo vzájomných vzťahoch učiteľ – žiak je dôležitá atmosféra dôvery, plné nasadenie učiteľa, jeho autentickosť a láska k deťom.

Naplnenie týchto východísk je náročné na osobnú i profesionálnu kompetentnosť učiteľa lebo predpokladá zvládnutie určitých sociálnych zručností ako:

a) Otvorená komunikácia, aktívne počúvanie;
b) Úcta k sebe – prijatie seba;
c) Úcta k iným – prijatie iných;
d) Tvorivosť v medziľudských vzťahoch;
e) Identifikovať a komunikovať city;
f) Empatia, všímavosť a citlivosť pre druhých;
g) Asertívne hájiť svoje oprávnené nároky i nároky detí jemu zverených;
h) Riadiť sa pozitívnymi vzormi a sám byť príkladom;
i) Schopnosť spolupracovať, deliť sa darovať;
j) Angažovať sa za sociálne dobro.

Humanizáciu výchovného štýlu učiteľa neovplyvňuje len úroveň vnímania sociálno-etického statusu či profesionálnej prestíže, ale aj jeho schop-

nosť sebareflexie ([1], 6, 7) to vystihuje vo svojom príbehu: Veliteľ policajtov vo väzení sa pýta rabiho Šneur Zalmana: „Ako sa má rozumieť tomu, že Vševediaci Boh hovorí Adamovi – kde si?“ – Rabi mu nato odpovedá: „Na každého človeka, v akejkoľvek dobe Boh volá – z vymeraného času si už 46 rokov prežil, kde si, kde sa nachádzaš, pokiaľ si už prišiel?“ Každý môže byť týmto Adamom, keď buduje „*z bytia nástroj k ukrývaniu*“... Rabi ďalej pokračoval „*keď sa takto Boh pýta, nie je to preto, že by nevedel čo robí alebo kde je; chce vyvolať u človeka sebareflexiu na prehodnotenie seba a uvedomenia si svojho momentálneho stavu ... Adam sa skrýva, aby sa vyhol zodpovednosti a v takejto situácii je každý človek*“.

Snaha uniknúť zodpovednosti za prežitý život je výsledkom nežitého života, vedúceho k deštrukcii. Aby učiteľ mohol robiť dobré rozhodnutia, musí byť sám sebou, lebo dobré rozhodnutia môžu vzísť len z pravdivého ja.

LITERATÚRA

[1] BUBER, M: *Cesta člověka podle chasidského učení*. Votobia, Olomouc 1994.
[2] ČÁP, J. – MAREŠ, J.: *Psychologie pro učitele*. Portál, Praha 2001.
[3] GEIST, B.: *Sociologický slovník*. VIKTORIA PUBLISCHING, Praha 1992.
[4] MILAN, G.: *Interpersonálne vzťahy v škole*. Univerzita Padova 1989.
[5] MRÁZ, M.: Antické inšpirácie výchovy. In: ACTA TU, séria D, Trnava 2001.
[6] MURPHY, R. F.: *Úvod do kultúrnej a sociálnej antropológie*. SLON, Praha 1998.
[7] NÁKONEČNÝ, M.: *Sociální psychológie*. Academia, Praha 2000.
[8] NOVOTNÝ, F. a kol.: *Latinsko – český slovník. L-Z*. SPN, Praha 1955.
[9] PÁLENÍK, Ľ. – SOLÁROVÁ, E. – ŠTEFANOVIČ, J.: *Vybrané kapitoly z psychológie*. MC, Bratislava 1995.
[10] SOUKUP, V.: *Přehled antropologických teorií kultury*. Portál, Praha 2000.
[11] TAYLOR, CH.: *Etika autenticity*. Filozofia AV ČR, Praha 2001.
[12] *Veľký sociologický slovník*. 1. vyd. UK, Karolinum, Praha 1996.
[13] ŽILÍNEK, M.: Prosociálnosť a učiteľská profesia. In: Pedagogické spektrum, IV., 1995, č. 11–12.
[14] ŽILÍNEK, M.: *Étos a utváranie mravnej identity osobnosti*. IRIS, Bratislava 1997.

Mgr. Ivan Podmanický
Katedra psychológie a etickej výchovy
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity
Priemyselná 4, 918 43 Trnava

PREMENY HODNOTOVÝCH ORIENTÁCIÍ V OBLASTI RODINNÉHO A MANŽELSKÉHO ŽIVOTA

JOZEF MATULNÍK, Katedra sociológie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity

Od začiatku 90. rokov 20. storočia zaznamenávame na Slovensku dramatické zmeny v demografickom správaní obyvateľstva. Pôrodnosť klesla hlboko pod hranicu zachovania jednoduchej reprodukcie obyvateľstva, výrazne sa znížila i sobášnosť, z roka na rok narastá počet a podiel detí narodených mimo manželstva, rozvodovosť je relatívne vysoká a pod. (podrobnejšie pozri [5]; [4]; [6]).

Jednotliví odborníci interpretujú tieto fakty rozmanitým spôsobom a zaujímajú rôzne hodnotiace postoje k tomuto vývoju. Niektorí hovoria o kríze rodiny a iní o „pluralizácii rodinných foriem".[1] Pritom sa zdá, že sa často priamo či nepriamo propagujú tzv. „alternatívne životné štýly" t. j. sexuálne styky mimo manželstva a socializácia detí mimo úplnej rodiny. Niekedy akoby sa tvrdilo, že je súčasný vývoj nezvratný a je v súlade s civilizačným pokrokom. V tejto súvislosti je treba poukázať na nebezpečenstvo demografického determinizmu. Postupuje sa pritom tak, akoby reprodukčné správanie nebolo vôbec motivovaným správaním, uskutočňovaným na základe uvedomeného rozhodovania – akoby demografický vývoj (podobne ako vrtochy počasia) nebol ovplyvniteľný racionálne zameraným konaním. Procesy demografického vývoja tak vystupujú ako subjekty vlastného smerovania. Ako vidíme dochádza tu k substancializácii atribútov. K. Popper (1994, s. 91) zdôrazňuje: „Trendy existujú, alebo presnejšie premisa o existencii trendov je často užitočným štatistickým nástrojom. Trendy však nie sú zákony. Tvrdenie o existencii trendov je existenciálne, nie univerzálne" a pokračuje" „Zatiaľ čo vedecké predpovede môžeme založiť na zákonoch, nedokážeme ich podložiť len existenciou trendov (čo vie každý obozretný štatistik)."

V západných krajinách dochádza k takýmto zmenám v demografickom správaní obyvateľstva a k oslabeniu nukleárnej rodiny už skôr, od druhej polovice 60. rokov 20. storočia. Jednou z najznámejších teórií, ktoré sa snažia vysvetliť tento vývoj je teória druhej demografickej revolúcie, ktorú vypracoval holandský demograf Dirk J. van de Kaa. V tejto teórii sa zdôrazňuje kultúrna zakotvenosť zmien demografického správania, hlboké zmeny v hodnotovom systéme a zmeny noriem a postojov, ktoré sa týkajú osobných vzťahov, pôrodnosti a rodiny. Aj americký sociálny vedec Francis Fu-

[1] Týmto otázkam sme sa podrobnejšie venovali v našej monografii o poklese pôrodnosti na Slovensku (pozri [2], 94–106)

kuyama poukazuje na zásadné zmeny v spoločnosti, ku ktorým dochádza od polovice 60. rokov 20. storočia – na oslabovanie sociálnych väzieb a spoločne uznávaných hodnôt a najmä na zmeny noriem, ktoré sa týkajú reprodukcie, rodiny a vzťahov medzi pohlaviami. (porovnaj [1], 27–49).

S ohľadom na prebiehajúce zásadné spoločenské zmeny je treba pri vysvetľovaní zmien v demografickom správaní a v oblasti rodinného života na Slovensku počítať aj s pôsobením sociálno-ekonomických faktorov (sociálno-ekonomická situácia mladých rodín, bytový problém a ďalšie).

Z hľadiska prognózovania budúceho vývoja je osobitne dôležité poznanie o tom do akej miery sú súčasné zmeny prejavom pôsobenia kultúrno-hodnotových faktorov a do akej miery je tento vývoj ovplyvnený sociálno-ekonomickými faktormi. Ak by bol súčasný demografický vývoj v rozhodujúcej miere dôsledkom pôsobenia sociálno-ekonomických činiteľov, mohli by sme očakávať, že v budúcnosti, po prekonaní súčasných hospodárskych ťažkostí, by sa mohli ukazovatele demografického vývoja vrátiť na úroveň na akej boli pred tým ako sa začala celková transformácia našej spoločnosti. Ak je však tento vývoj spätý so zmenou v hodnotovom systéme, je perspektíva pre návrat oveľa menej priaznivá.

Na túto tematiku sa zameral výskumný tím Katedry sociológie Fakulty humanistiky Trnavskej univerzity pri riešení grantovej úlohy VEGA č. 1/7244/20 „Makrospoločenské faktory vývoja pôrodnosti na Slovensku“, ktorá sa riešila v rokoch 2000-2002 a v súčasnosti na ňu nadväzuje grantová úloha VEGA č. 1/0454/03 „Sociálne a zdravotné dôsledky zmien demografického správania na Slovensku“. Pri riešení prvej z týchto úloh sa uskutočnili dva sociologické výskumy. Teraz uvedieme niektoré výsledky, ktoré sme získali.

Hodnota manželstva

Hodnotu prisudzovanú respondentmi manželstvu sme zisťovali otázkou, ktorá mala takéto znenie:

”Uvážte prosím, či súhlasíte alebo nesúhlasíte s týmito tvrdeniami, ktoré sa týkajú manželstva:

1. *Manželstvo je už zastarané.*
2. *Manželstvo je zväzok muža a ženy, ktorý by sa mal uzatvárať na celý život.*
3. *Manželstvo by sa malo v zásade skončiť vtedy, keď si muž a žena prestanú dobre rozumieť.*
4. *Ak si manželia dobre nerozumejú a už majú deti, mali by určite nájsť k sebe cestu.*
5. *Ak si manželia dobre nerozumejú a ešte nemajú deti, mali by sa čím skôr rozviesť.*
6. *Je jedno, či partneri žijú v manželstve alebo nie, hlavne ak im to klape.“*

Respondenti označili pri každej položke jeden z variantov odpovedí na škále: úplne súhlasím, vcelku súhlasím, skôr nesúhlasím, vôbec nesúhlasím. Na tejto báze sa vypočítal špecifický index, ktorý sme nazvali index hodnoty manželstva. Index sa vypočítal tak, že sa bodovali odpovede respondentov pri jednotlivých položkách, pričom pri položkách č. 2 a č. 4 narastali rovnomerne body od variantu vôbec nesúhlasím („0" bodov) po variant úplne súhlasím (4 body) a pri ostatných položkách narastali hodnoty indexu v opačnom poradí variantov odpovedí. Súčet všetkých získaných bodov sa prepočítal na interval od 0 do 100. Tento index sme osobitne vypočítali pre jednotlivé podsúbory respondentov podľa ich stavu (ženatí/vydaté, slobodní atď.) a podľa ďalších znakov.

Na základe zistenej veľkosti indexu hodnoty manželstva sme rozdelili respondentov do skupín. Najprv sme respondentov rozdelili do troch skupín, pričom prvú skupinu tvorilo 25% respondentov, ktorí mali najnižšiu hodnotu indexu t. j. pod dolným kvartilom, druhú skupinu 50% respondentov, ktorí mali vyššiu hodnotu indexu (skupina v strede) a tretiu skupinu tvorilo 25% respondentov, ktorí mali najvyššiu hodnotu indexu, t. j. nad horným kvartilom.

Zistili sme rozdiely v zamýšľanej plodnosti podľa indexu hodnoty manželstva. V nasledovnej tabuľke (tab. 1) uvádzame hodnoty zamýšľanej plodnosti osobitne za podsúbor slobodných a osobitne za podsúbor ženatých/vydatých:

Tab. 1 Zamýšľaná plodnosť podľa indexu hodnoty manželstva – kvartily (priemerné hodnoty)

n (slobodní/é)= 458, n (ženatí/vydaté)= 637

Index hodnoty manželstva	**Zamýšľaná plodnosť Slobodní/é**	**Zamýšľaná plodnosť ženatí/vyd.**
Nízky	1,74	2,20
Stredný	1,89	2,31
Vysoký	2,27	2,58
Spolu	1,95	2,35

Postoje k mimomanželskému spolužitiu

Zisťovali sme postoje respondentov k mimomanželskému pohlavnému styku ženatých resp. vydatých osôb, k mimomanželskému spolužitiu slobodných osôb (kohabitáciam) a k sexuálnym stykom neplnoletých. Zistili

sme, že ak v prvom prípade zaujíma výrazná väčšina odmietavé postoje, v ďalších dvoch prípadoch je odmietanie oveľa menej výrazné. Výsledky prezentujeme v tabuľkách č. 2, 3 a 4.

Tab. 2 Odpovede na otázku: Aké je Vaše stanovisko k mimomanželskému pohlavnému styku u ženatých resp,. vydatých osôb?

n= 1220

Variant odpovede	**%**
Nie je na tom nič zlé, vôbec nie som proti tomu	3,0
Z času načas prečo nie, ak je manžel/ka tolerantný/á	8,0
Odmietam to, lebo z toho môžu vzísť nepríjemnosti	15,7
Odmietam to, lebo je to podraz voči manželskému partnerovi	40,4
Odsudzujem to zo zásadných dôvodov	32,9
Spolu	100,0

Tab. 3 Odpovede na otázku: Predstavte si teraz, že by raz Váš dospelý syn (dcéra) chcel/a žiť spolu so svojou priateľkou (priateľom) v jednej domácnosti bez toho, aby sa zosobášili. Aký by bol k tomu Váš postoj, vadilo by Vám to?

n(otázka týkajúca sa syna) =1217, n(otázka týkajúca sa dcéry)=1217

Variant odpovede	**Syn %**	**Dcéra %**
Nevadilo by mi to	33,9	29,7
Skôr by som povedal/a/, že by mi to vadilo, ale nesnažil/a/ by som sa ho/ju v tom ovplyvňovať, nechal/a by som to na neho/ňu, je to jeho/jej život	38,7	36,9
Vadilo by mi to a snažil/a/ by som sa ho/ju ovplyvniť, aby to nerobil/a	22,2	26,0
Vadilo by mi to a urobil/a/ by som všetko preto, aby s tým prestal/a, aj za cenu, že sa rozvadíme	5,2	7,3
Spolu	100,0	100,0

Tab. 4 Odpovede na otázku: Vadilo by Vám, keď by mal Váš syn (dcéra) sexuálne styky skôr, ako by bol plnoletý (vo veku do 18 rokov)?

n(otázka týkajúca sa syna) =1216 n(otázka týkajúca sa dcéry)=1214

Variant odpovede	**Syn %**	**Dcéra %**
Vôbec by mi to nevadilo, robia to aj iní	7,3	4,9
Nevadilo by mi to, ak by účinne predchádzali otehotneniu	29,9	22,5
Skôr by som povedal/a/, že by mi to vadilo, ale nesnažil/a/ by som sa ho/ju v tom ovplyvňovať, nechal/a by som to na neho/ňu, je to jeho/jej život	17,7	18,4
Vadilo by mi to a snažil/a/ by som sa ho/ju ovplyvniť, aby to nerobil/a	34,1	39,1
Vadilo by mi to a urobil/a/ by som všetko preto, aby s tým prestal/a aj za cenu, že sa rozvadíme	10,9	15,2
Spolu	100,0	100,0

Zistili sme signifikantné rozdiely v zamýšľanej oplodnosti podľa postojov respondentov k mimomanželskému spolužitiu slobodných osôb.

Tab. 5 Zamýšľaná plodnosť podľa odpovedí na otázku: Predstavte si teraz, že by raz Váš dospelý syn (dcéra) chcel/a žiť spolu so svojou priateľkou (priateľom) v jednej domácnosti bez toho, aby sa zosobášili. Aký by bol k tomu Váš postoj, vadilo by Vám to?

Variant odpovede	**Slobodný/á**		**Ženatý/ vydatá**	
	Syn	**Dcéra**	**Syn**	**Dcéra**
Nevadilo by mi to	1,92	1,90	2,20	2,21
Skôr by som povedal/a/, že by mi to vadilo, ale nesnažil/a/ y som sa ho/ju v tom ovplyvňovať, nechal/a by som to na neho/ňu, je to jeho/jej život	1,87	1,89	2,28	2,29
Vadilo by mi to a snažil/a/ by som sa ho/ju ovplyvniť	2,13	2,08	2,46	2,36
Vadilo by mi to a urobil/a/ by som všetko preto, aby s tým prestal/a, aj za cenu, že sa rozvadíme	2,39	2,26	2,84	2,86
Spolu	1,95	1,95	2,35	2,35

Slobodní: v prípade syna $F(3,452)=3,902$, $p=0,009$, a v prípade dcéry $F(3,453)=2,951$, $p=0,032$. ženatí/vydaté v prípade syna $F=(3,629)=7,872$, $p<0,001$, v prípade dcéry $F(3,631)= 8,812$, $p<0,001$.

Záver

Z uvedených údajov vyplýva, že časť obyvateľstva si už osvojila nové postmoderné zmýšľania vo vzťahu k rodine a reprodukcii. Vidíme aj to, že sa hodnota prisudzovaná manželstvu aj postoje k mimomanželským sexuálnym stykom slobodných prejavuje v hodnotách ukazovateľa zamýšľanej plodnosti.

Pri analýze sociálno-ekonomických faktorov sme zistili, že medzi prekážkami vyššej plodnosti vystúpili do popredia tieto faktory: bytové pomery, finančné problémy a neistota v spoločnosti.[2] Možno predpokladať, že u časti respondentov je posun hodnôt týkajúcich sa rodinného života vynútený okolnosťami – keďže nemám prostriedky na založenie rodiny, budem hľadať uspokojenie inde.

LITERATÚRA

[1] FUKUYAMA, F.: *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*. The Free Press, New York 1999, 354 s.

[2] MATULNÍK, J.: *Pokles pôrodnosti na Slovensku: Sociologická perspektíva*. Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity, Trnava 1998, 162 s.

[3] MATULNÍK, J. – RITOMSKÝ, A. – PASTOR, K.: *Analýza makrospoločenských faktorov súčasného vývoja pôrodnosti na Slovensku*. FH TU Trnava 2003, 232 s.

[4] MLÁDEK. J. – CHOVANCOVÁ, J. – BÁTOROVÁ, S.: Dynamika obyvateľstva Slovenska. In: *Demografia Slovenska, vývoj obyvateľstva, jeho dynamika, vidiecke obyvateľstvo*. Vydavateľstvo UK, Bratislava 1998m s. 69–148

[5] PASTOR, K.: Zmeny demografického správania na Slovensku po roku 1990 podľa okresov. In: *Súčasný populačný vývoj na Slovensku v európskom kontexte*. 8. demografická konferencia, Rajecké Teplice 10.–12. 9. 2001. Zborník príspevkov, SŠDS Bratislava 2001, s. 151–155.

[6] VAŇO, B. a kol.: *Populačný vývoj v Slovenskej republike 1999*. VDC, Infostat Bratislava 2000, s. 17–32

Doc. PhDr. Jozef Matulník, PhD,
Katedra sociológie Fakulty humanistiky
Trnavská univerzita
Trnava

[2] Podrobnejšie pozri [3].

POHĽAD NA HODNOTOVÚ ORIENTÁCIU MLADÝCH ĽUDÍ

PETRA LAJČIAKOVÁ, Katedra pedagogiky a psychológie FSV UKF, Nitra
ANDREA BLAŠČÍKOVÁ, Katedra etiky a katechetiky FF UKF, Nitra

V dnešnej spoločnosti sa často hovorí o pluralite a relativite hodnôt, čo v praxi znamená, že za jednotlivými ponukami sa skrývajú neraz protirečivé hodnoty a tieto sa zvyčajne ďalej vyvíjajú a menia v závislosti od času a kultúry. Mladí ľudia majú mnohokrát problém situovať sa v tejto spletitej realite a vytvoriť si vlastný hodnotový svet.

Pojem hodnoty

Z hľadiska ontológie si môžeme položiť otázku, či existujú nejaké stále a nemenné hodnoty, respektíve čo spôsobuje premenlivosť a relatívnosť hodnôt. Tu len na okraj môžeme spomenúť materiálnu etiku hodnôt, ktorú vypracovala fenomenologická filozofia. Podľa jej zástancov existuje apriórne štruktúrovaný svet hodnôt, ktorý sa v čase a priestore nemení. To, čo sa mení, je naše cítenie hodnôt. Človek vstupuje stále plnšie do sveta hodnôt tým, že rozvíja svoje cítenie. Hodnoty teda čakajú na ľudské objavovanie, sú tu odjakživa a budú trvať aj naďalej ([5], 71), majú charakter absolútnosti a sú nezávislé od poznávajúceho subjektu ([9], 476). Anzenbacher poukazuje na nedostatočnosť tejto teórie, ktorá chcela zabezpečiť hodnotám ich ontologický status: „V prípade divergencii v hodnotách sa osoby odvolávajú v podstate len na individuálne cítenie hodnôt, pričom absolutizujú stav subjektívneho vývoja tohto cítenia alebo ho zaisťujú autoritami. Ale práve tým etika hodnôt napomáha subjektivistickým a relativistickým tendenciám, proti ktorým vystúpila s tvrdením objektivity hodnôt jestvujúcich osebe“ ([1], 215).

Prílišnú relativizáciu i absolutizáciu hodnôt chce vo svojej definícii hodnoty obísť Váross. „Hodnoty nie sú v jeho koncepcii ani subjektívnymi projekciami, ani prírodnými alebo neprírodnými kvalitami objektov, ale výsledkom zložitej subjektovo-objektovej vzťahovej konštelácie“ ([12], 124). Váross tvrdí, že „hodnota je kvalita funkcie meraná adekvátnou normou“ ([13], 224). Mierou hodnoty je teda jej norma. Táto nemusí byť nutne všeobecne uznávaná a napriek tomu môže byť ňou meraná hodnota objektívna ([2], 15). Inú hodnotu bude mať vystúpenie známej kapely na internáte pre jej zanieteného fanúšika a inú pre mladého človeka, ktorý sa pre hluk nemôže pripraviť na skúšku. Realita každého jednotlivca je komplexná a neopakovateľná, a preto aj normy, ktorými veci, udalosti, deje a situácie hodnotíme, sú jedinečné. Vzťah medzi hodnotou a normou je veľmi blízky. „Nor-

ma je vlastne konceptuálnou, myslenou hodnotou“ ([2], 84). Konkrétnu hodnotu, o ktorú sa usilujeme, porovnávame v predstave s normou a tento zložitý proces nazývame hodnotenie. Na hodnotenie vplýva tak subjekt hodnotenia, ako aj výber normy, ktorou hodnotíme. Človek ako subjekt hodnotiaceho procesu je jedinečný a vždy v jedinečnej situácii, zároveň hodnotiaca norma je výberom z viacerých noriem; „preto ani predmet hodnotenia nie je raz navždy a za každých okolností ten istý“ ([4], 102). Pre komplexnosť hodnotenia je nutné uplatniť čo najviac jestvujúcich druhov noriem, ale aj tak ostane hodnotiaci proces v mnohých ohľadoch vecou psychológie: „normy, pomocou ktorých sa orientujeme, nie sú nikdy iba vecou poznania, ale vznikajú súbehom vplyvu viacerých kognitívnych a snahových faktorov“ ([2], 88).

Hodnotové orientácie

Človek je intencionálna bytosť, a preto koná vždy s istým zámerom, no nie vždy si zámer rozumovo uvedomuje, ba niekedy koná aj v rozpore s ním. Výberovú zameranosť osobnosti na tvorbu a osvojovanie si určitých hodnôt nazývame *hodnotová orientácia* ([2], 120). Človek sa stáva osobnosťou práve voľbou istých hodnôt a ich hierarchizáciou v hodnotovo-orientačnej činnosti. Táto je ešte komplikovanejšia ako proces hodnotenia, nakoľko do nej okrem osobnostných charakteristík, skúseností, predstáv a noriem vstupuje aj stav našich potrieb, schopností a možností. Systémovosť hodnotových orientácii človeka je podmienená skúsenosťou, ktorú človek preberá ako sumu poznatkov, zvyklostí, ako sústavu noriem, spôsobov ich tvorby a uplatňovania, ale aj skúsenosťou celkom aktuálnou, prežívanou tu a teraz (por. ([2], 126).

Vychádzajúc z naznačených teoretických súvislostí, v našom prieskume sme sa zamerali na sledovanie hodnotovej orientácie vybraných skupín mládeže a pokúsili sme sa nájsť prípadné rozdiely v systéme hodnôt vzhľadom na odlišný spôsob využívania voľného času.

Cieľom našej pozornosti bola špecifická skupina mladých ľudí – dobrovoľníci. Ide o chlapcov a dievčatá, ktorí pomáhajú ľuďom vo svojom voľnom čase bezplatne a dobrovoľne. Vykonávajú množstvo činností – manuálne práce, opatrovateľská a ošetrovateľská služba, práca na PC, administratívna práca, asistenčná, organizačná, inštruktorská práca, osveta, propagácia atď. Svojím dobrovoľníctvom zasahujú takmer do všetkých sfér spoločenského života.

Je samozrejmé, že naša práca je len určitým čiastkovým zmapovaním, ktoré si nenárokuje na zovšeobecnenie výsledkov, ide skôr o sondu do skúmanej problematiky a snahu priblížiť formovanie hodnotového systému dnešnej mládeže.

Cieľ prieskumu sme sformulovali do nasledujúceho predpokladu:

Predpokladáme, že existuje signifikantný rozdiel vo *vybraných zložkách hodnotovej orientácie* dobrovoľníkov a študentov, ktorí sa nevenujú dobrovoľníckej činnosti.

Metódy a prieskumná vzorka

Na realizáciu prieskumu sme použili:

HO-PO-MO – dotazník Hodnoty, postoje, motivácie od autora Jána Vonkomera (1991), ktorý pozostáva z troch častí zameraných na spolu úzko súvisiace oblasti: hodnotové orientácie, postoje k hodnotám a motivačné prostriedky prispievajúce k zvyšovaniu aktivity spoločensky aktuálnej činnosti.

9-položkový dotazník vlastnej konštrukcie zameraný na zistenie dôvodov dobrovoľníckej aktivity.

Prieskumnú vzorku tvorilo 80 probandov vo veku 17–23 rokov. Približne 65% tvoria vysokoškolskí študenti univerzít v Žiline, Nitre, Bratislave a Banskej Bystrici. Zvyšnú časť dobrovoľníkov predstavujú stredoškolskí študenti prevažne zo Žiliny.

Dievčatá medzi dobrovoľníkmi prevažovali, zastupovalo ich asi 59%.

Skupinu dobrovoľníkov sme porovnávali s kontrolnou skupinou mladých ľudí, ktorí sa nevenujú vo svojom voľnom čase dobrovoľníckej aktivite. Počtom sa kontrolná skupina rovná experimentálnej a prislúchajú jej analogické charakteristiky. Na VŠ študuje 62% a zostatok navštevuje prevažne žilinské gymnáziá alebo obchodnú akadémiu. Mužské pohlavie v tomto prípade dominuje – 56%.

Výsledky a diskusia

Ako dôvody dobrovoľníckej činnosti uviedli probandi viaceré motívy: dobrý pocit, ktorý im nikto nevezme, preverenie nadobudnutých vedomostí, zručností a schopností v praxi, získanie nových informácii, zoznámenie sa s novými ľuďmi, zmysluplné využitie voľného času, zábava, zvýšenie svojej vlastnej hodnoty pomocou druhým, sociálna angažovanosť a nezištná pomoc tým, ktorí to potrebujú viac ako ja.

Napriek tomu, že škála motívov samotných dobrovoľníkov tvorí relatívne široké spektrum, ich hodnotová orientácia sa výrazne líši od preferencie hodnôt kontrolnej skupiny. Výnimku tvoria vzdelávacie hodnoty, ktoré majú pre obe skupiny probandov približne rovnaký význam (v priemere 64% oproti 66%). Tiež hodnotu estetična považujú zhodne obe skupiny za rovnako dôležitú a umiestnili ju na posledné miesto v poradí dôležitosti hodnôt.

Ako potvrdila štatistická analýza t-testom (viď tab. 1), najradikálnejšiu odlišnosť môžeme sledovať v pohľade na ekonomické hodnoty. Zatiaľ čo experimentálna skupina im priradila štvrté miesto, v kontrolnej skupine sú prvou najdôležitejšou oblasťou hodnotového zamerania.

Štatisticky významne rozdielny stupeň dôležitosti prislúcha i sociálnym hodnotám. V porovnaní s dobrovoľníkmi, ktorí ich valorizujú priemerne na 84%, probandi kontrolnej skupiny sociálnym hodnotám pripisujú asi 59%. Mravné hodnotové orientácie sa tiež štatisticky signifikantne odlišujú pri jednotlivých skupinách. Zatiaľ čo ich experimentálna skupina zaradila na druhé miesto, v kontrolnej skupine sa nachádzajú až na predposlednom štvrtom mieste.

Tab. 1 Významnosť rozdielov v hodnotovej orientácii medzi sledovanými skupinami

Hodnoty	**t´**	**f(2α)**	**t´ > f (2α)**
Vzdelávacie	-0,23	1,66	−
Estetické	-0,43	1,66	−
Mravné	2,95	1,66	+
Ekonomické	-1,71	1,66	+
Sociálne	2,49	1,66	+

Z uvedených výsledkov a na základe štatistickej analýzy možno potvrdiť štatisticky významný rozdiel medzi experimentálnou a kontrolnou skupinou v hodnotovej orientácii v oblasti mravnej, ekonomickej a sociálnej.

V našom prieskume sme nerozlišovali typ školy, tiež sme sa nezamerali na diferenciáciu hodnôt z hľadiska pohlavia, čo sú ďalšie významné premenné. Avšak napriek tomu sme zaznamenali niektoré pozoruhodné skutočnosti. V kontexte celospoločenského smerovania uvádzajú viaceré výskumy po r. 1991 (por. [3]; [6]; [7]; [8]; [10]) nízku valorizáciu morálnych hodnôt a naše výsledky poukazujú práve na dôležitosť mravnej zložky hodnotového systému. Rovnako pozitívne vnímame i fakt, že sociálne hodnoty sa umiestnili na poprednom mieste. Domnievame sa, že preferencia uvedených hodnôt vo veľkej miere súvisí s voľnočasovými aktivitami. Efektívne využívanie voľného času dobrovoľníckymi aktivitami významne koreluje s hodnotovou orientáciou.

Hoci získané výsledky negeneralizujeme, už tento parciálny pohľad nám môže pomôcť urobiť si úsudok o hodnotovej orientácii mladých ľudí v súčasnosti. A tiež si treba uvedomiť, že hodnotový systém človeka má dopad na jeho spôsoby správania, myslenia, rozhodovania, na jeho životný štýl a pod.

LITERATÚRA

[1] ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Academia, Praha 2001².
[2] BROŽÍK, V.: *Hodnotové orientácie*. UKF, Nitra 2000.
[3] DIEŠKOVÁ, V.: Výskum hodnotovej orientácie stredoškolákov. Vychovávateľ, 38, 1994, č. 7–8, s. 19–20.
[4] DIATKA, C.: *Etika a súčasnosť*. Nitra, UKF 2001.
[5] HODOVSKÝ, I.: *Etika Maxe Schelera z pohledu dneška*. In: Zborník Filozofia a doba. IRIS, Bratislava 2000. s. 67–73.
[6] JURČOVÁ, M. – OKRUHLICKÁ, A.: Hodnotové orientácie, záujmy a motivácia žiakov gymnázií. Pedagogická revue, 43, 1991, č. 6, s. 330–338.
[7] MACHÁČEK, L.: *Hodnotová orientácia slovenskej mládeže v celoeurópskom kontexte*. Pedagogická revue, 45, 1993, č. 7–8, s. 435–440.
[8] ODDELENIE PASTORÁCIE MLÁDEŽE SDB: *Výskum mládeže v saleziánskej rodine 1997-1998*. Don Bosco, Bratislava 1999.
[9] ONDREJKOVÁ, A.: *Axiologická etika*. In: Filozofia, 55, 2000, č. 6. s. 472–483.
[10] POPELKOVÁ, M.: *Pohľad na hodnotovú orientáciu adolescentnej mládeže*. In: Zborník II. VšPg, Nitra 1998.
[11] SEVEROVÁ, J.: *Hodnotově-postojová sféra adolescentní mládeže*. Psychológia a patopsychológia dieťaťa, 13, 1983, č. 5, s. 461–468.
[12] SISÁKOVÁ, O.: *Otvorenosť axiológie Mariana Várossa*. In: Zborník Filozofia a doba. IRIS, Bratislava 2000. s. 119–126.
[13] VÁROSS, M.: *Estetično, umenie a človek*. Bratislava 1969.
[14] VONKOMER, J.: *Hodnoty – postoje – motivácia – príručka*. Psychodiagnostika, Bratislava 1991.

Mgr. Petra Lajčiaková
KPgPs FSV UKF
Piaristická 10
949 74 Nitra
t. č. 037/7721663
e-mail: plajciakova@ukf.sk

Mgr. Andrea Blaščíková
KEK FF UKF
Hodžova 1
949 74 Nitra
t. č. 037/ 7720646
e-mail: ablascikova@centrum.sk

KONCEPCIA ZMYSLU ŽIVOTA V SÚČASNOSTI

MARIANNA HUPKOVÁ – LUJZA KOLDEOVÁ

Problematika zmyslu života veľmi úzko súvisí s riešením otázok: *„Prečo žijem ?“, „Aký zmysel má môj život ?“ „Kam smerujem ?“, „Čo chcem vo svojom živote dosiahnuť ?“, „Čo má v živote hodnotu?“*. Tieto otázky sa v rôznych rozmeroch objavujú v živote takmer každého človeka a odpovede na ne určujú celkové zameranie jeho života, jeho životnú orientáciu, hierarchiu hodnôt, postojov a životného štýlu, konštatuje Boroš et al ([1]).

Skôr ako k tejto problematike začali zaujímať stanoviská psychológovia vo svojich teóriách, bola centrom pozornosti filozofov, antropológov, literátov a kňazov.

Jej korene preto môžeme vidieť v existenciálnej filozofii (Heidegger, Husserl), ktorá v psychológii našla uplatnenie v teóriách Binswangera, Bossa, Maya – daseinsanalýza, ako aj logoterapii Frankla a jeho nasledovníkov.

Ďalším východiskom sú teleologické a finalistické koncepcie psychológie osobnosti, ktoré J. Křivohlavý označuje spoločným názvom hormická psychológia – psychológia účelu diania. Podľa týchto teórii je ľudská aktivita určená svojim cieľom, pričom ciele človeka považujú za určujúci faktor správania osobnosti. Tento prístup nachádza v súčasnosti najväčšie uplatnenie v kognitívnej psychológii ([5]).

Psychologické uvažovanie o zmysle života výrazne podporili i humanistické koncepcie Rogersa a Maslova, ktoré zdôrazňujú „motívy rastu“ a podľa ktorých sú ľudia zameraní na budúcnosť, resp. motivovaní rozvíjať svoje možnosti na najvyššiu úroveň ([8]). Predstavitelia humanistickej psychológie zdôrazňovali sebarealizáciu ako spôsob rozvíjania zmyslu života.

Za zmienku stoja i prístupy v kognitívnej psychológii, ktorých spoločnou črtou je i orientácia na cieľavedomú činnosť a vypracovanie racionálnej životnej filozofie človeka, ako uvádza Kratochvíl ([11]).

1. Všeobecná charakteristika zmyslu života

Paralelne s pojmom zmysel života sa používajú pojmy *zmysel v živote*, *životný zmysel*, ktoré sa viažu s obsahovou stránkou zmyslu života a vyjadrujú súbor cieľov, hodnôt, presvedčení, ktoré dávajú človeku pocit hodnoty a účelnosti jeho života.

Pojmy *životná zmysluplnosť*, *pocit zmysluplnosti života*, *prežívaná zmysluplnosť*, *naplnenosť potreby zmyslu* vyjadrujú stupeň, na akom človek prežíva a vníma svoj život ako zmysluplný a na akom má rozvinutý zmysel života. Pojmy *vôľa k zmyslu*, *potreba zmyslu*, *túžba po zmysle* a iné vyjadrujú špecifickú ľudskú tendenciu nájsť a naplniť zmysel života ([6]).

V odbornej literatúre existujú dva úplne odlišne teoretické prístupy na posudzovanie zmyslu života. Prvý z nich tvrdí, že zmysel života je *konečný (ontologický), alebo kozmický*, existuje oddelene od jeho vnímania človekom a môže byť objavený. Druhý prístup tvrdí, že zmysel života je *pozemský*, založený na relatívnom chápaní reality a odmieta vieru v externý zdroj zmyslu života, tvrdia Connor a Chamberlain ([9]).

Na základe rôznych teroretických prístupov môžeme konštatovať, že existujú rozličné definície zmyslu života.

Definície osobného zmyslu života s kognitívnym pozadím reprezentuje definícia Baumeistera (In: [6], 220), ktorý vymedzuje zmysel života ako: *„mentálnu reprezentáciu možných súvislostí medzi vecami, udalosťami a vzťahmi"*.

Z existenciálneho základu vychádzajú Wong a Reker ([13], 221), ktorí osobný zmysel života definujú ako: *„uvedomenie si poriadku, pevnosti, súvislosti a účelu vo vlastnej existencii, sledovanie a dosiahnutie cenných cieľov, ktoré je sprevádzané pocitom naplnenia"*.

Halama ([6], 3) v tejto súvislosti osobný životný zmysel popisuje ako: *„osobný systém hodnôt, cieľov a presvedčení, ktorý človeku umožňuje prežívať svoj život ako hodnotný, účelný a naplňujúci"*. Pri osobnom zmysle života ide o konkrétne ciele a hodnoty, ktoré človek napĺňa a realizuje vo svojom každodennom živote.

Frankl ([2]) zastáva prvý teoretický prístup na posudzovanie zmyslu života, ktorý tvrdí, že zmysel života je kozmický. Hovorí, že konečný zmysel a účel života vo svete už existuje, ale každý človek ho musí objaviť sám, pomocou sebatranscendencie, t. j. prekonaním záujmu o seba a upriamením svojej pozornosti na druhých ľudí, spoločenské či duchovné hodnoty. To znamená, že človek pomocou praktizovania zodpovednosti a záväzkov voči sebe i voči druhým ľuďom smeruje k sebatranscendentnému stavu a objavuje hlbší význam zmyslu a účelu života. Súhlasíme s Franklom, že priame zameranie sa na pôžitok, šťastie a slasť vedie k existenciálnemu vákuu, zatiaľ čo sebatranscendencia k naplneniu.

Teoretici a výskumníci, zaoberajúci sa zmyslom života, určili rôzne dimenzie osobného zmyslu života.

Wong a Reker ([13]), ktorí vychádzajú z Franklovej konceptualizácie zmyslu života, navrhli štyri odlišné črty zmyslu života:

1. *štrukturálne komponenty* – vyjadrujú ako človek prežíva zmysel života,
2. *zdroje zmyslu života* – sú zamerané na to, odkiaľ zmysel života pochádza,
3. *šírka zmyslu života* –znamená rozmanitosť, akou človek zmysel života prežíva,
4. *hĺbka zmyslu života* – vyjadruje stupeň zahrnutej sebatranscendencie hodnôt.

2. Štrukturálne komponenty zmyslu života

Reker a Wong ([13]) uvádzajú, že osobný zmysel života je multidimenzionálny konštrukt, ktorý sa skladá z troch štrukturálne prepojených komponentov (kognitívny, afektívny a motivačný), ktoré ovplyvňujú stupeň prežívania zmyslu života. Ľudia s dobre vytvorenou štruktúrou, poskytujúcou životný rámec, z ktorého sa môžu pozerať na život, vnímajú svoj život ako zmysluplný a zažívajú pocity integrácie, spätosti, dôležitosti. Môžeme ich znázorniť trojuholníkovým modelom, podľa ktorého je kognitívny komponent základným „stavebným kameňom" zmyslu života.

Autori bližšie špecifikovali svoj model troch štrukturálnych komponentov zmyslu života:

Kognitívny komponent predstavuje systém presvedčení a postojov, na základe ktorých si jedinec vytvára pohľad na svet a interpretáciu svojich životných skúseností. Na ich základe jedinec môže odpovedať i na konečné otázky života, ako: *„Čo je konečným zmyslom života – existencie ?", „Existuje vôbec ?", „Je vo vesmíre poriadok ?"*, ako aj osobné otázky: *„Prečo sa oplatí žiť ?", „Čo je účelom môjho života ?"* Kognitívny komponent tiež pomáha človeku nachádzať zmysel jednotlivých skúseností v živote človeka.

Frankl ([2]) chápe systémy presvedčení ako morálnu a kognitívnu mapu vesmíru. Táto mapa pomáha človeku vyberať, respektíve nachádzať zmysel zo širokého rámca jeho skúseností. Podľa autora ďalšou úlohou systémov presvedčení je tiež poskytnúť protilátku na úzkosť, beznádej.

Motivačný komponent sa týka hodnotového systému človeka. Ide o hodnoty, ktoré sprevádzajú človeka v živote, určujú aké ciele má sledovať, napĺňať a ako má žiť svoj život. Sú určované potrebami a presvedčeniami človeka, ako aj spoločnosťou. Motivačný komponent teda zahŕňa hodnoty, ciele ako aj ich napĺňanie a realizáciu.

Reker a Wong ([13], 220) v tejto súvislosti konštatujú, že: *„Je cenné, ak si človek pestuje a zachová postoje, ktoré ho budú hnať napriek všetkým prekážkam a neúspechom"*.

Afektívny komponent vyjadruje pocity uspokojenia, naplnenia a šťastia, ktoré sprevádzajú realizáciu vytýčených cieľov a hodnôt. Autori tvrdia, že aj keď sledovanie osobného šťastia nemusí vyústiť v zmysluplnosť, uskutočňovanie osobného zmyslu života je vždy sprevádzané pocitmi uspokojenia a naplnenia, pretože: *„Čokoľvek, čo je zmysluplné, musí tiež sledujúcemu poskytnúť uspokojenie"* ([12], 221).

3. Zdroje zmyslu života

Zdrojmi zmyslu života rozumieme všetky oblasti ľudského života, v ktorých človek nachádza zmysel života ([9]). Podľa Connora, Chamberlaina ([9]) sa zdroje zmyslu života menia podľa sociálno-demografického pozadia,

kultúrno-etnického pozadia, ako aj vývinového štádia. Výskumy mnohých autorov potvrdzujú, že zmysel života môže byť odvodený zo širokej škály zdrojov, kam patria medziľudské vzťahy, osobný rast, tvorivosť, náboženské, spoločenské aktivity a presvedčenia.

Pozoruhodné je i tvrdenie Halamu ([5]), ktorý medzi zdroje života zaraďuje všetko zo života, z čoho človek čerpá zmysel a čo mu slúži ako prostriedok na naplnenie špecifickej ľudskej potreby zmyslu. Zdroje zmyslu označuje pojmom *hodnoty*, medzi ktoré zaraďuje životné ciele, presvedčenia, ideály, aktivity a činnosti.

Hodnota sa vymedzuje ako špecifická vlastnosť všetkých spoločenských, prírodných javov, v ktorých sa prejavuje jej pozitívny alebo negatívny význam pre človeka. Predstavuje najvyššiu motivačnú úroveň človeka a poskytuje mu existenciálnu pohodu. Hodnoty sa utvárajú vplyvom prostredia, výchovy, samotnej osobnosti v priebehu celého života, stotožňujeme sa s tvrdením Boroša et al ([1]).

De Vogler, Ebersole (In: [9]) vo svojom výskume s adolescentmi zistili 9 obsahových zdrojov: vzťahy, aktivity, škola, rast, zisk, vzor-zovňajšok, zdravie, trvalé hodnoty a ideály, tradície a kultúra.

Yalom ([15]) na základe prípadových štúdií určil 5 všeobecných hodnôt, ktoré sa viažu ku kategórii zmyslu života: hedonizmus, riešenie príčin, tvorivosť, sebarealizácia a altruizmus.

Spolu so zdrojmi zmyslu súvisia i pojmy – šírka a hĺbka zmyslu života, ktoré sú predmetom nášho výskumu a budeme sa im teoreticky venovať v nasledujúcej časti.

4. Šírka zmyslu života

Šírkou zmyslu života rozumieme podľa Halamu ([5]) rôznorodosť zdrojov, ktoré slúžia naplneniu potreby zmyslu. Ide o rôzne oblasti, v ktorých sa človek angažuje a ktoré mu pomáhajú vnímať svoj život ako zmysluplný.

Reker a Wong ([13]) navrhli dimenziu zmyslu života – dimenziu šírky na základe pravdepodobnosti, že človek bude prežívať zmysel života z viacerých zdrojov a že väčšia rozmanitosť týchto zdrojov bude mať kladný vzťah k vnímaniu svojho života ako zmysluplného. Autori na základe svojich zistení konštatujú rôznorodosť zdrojov zmyslu života, ktoré slúžia k naplneniu potreby zmyslu.

5. Hĺbka zmyslu života

Hĺbkou zmyslu života rozumieme kvalitu zážitku zmyslu života ([5]). Aj napriek tomu, že sa tejto problematike v minulosti nevenovala dostatočná

pozornosť, môžeme poukázať na niektoré výskumy, ktoré sa hĺbkou zmyslu života zaoberajú.

De Vogler, Ebersole a ich spolupracovníci (In: [9]) rozumejú hĺbkou zmyslu života intenzitu a komplexnosť prežívania zmyslu života. Určili 5 znakov hĺbky pri opisovaní zmyslu života: hlboký, nadpriemerný, priemerný, podpriemerný a plytký.

Reker a Wong ([13]) definujú hĺbku zmyslu života ako stupeň sebatranscendencie hodnôt, ktoré jedinec realizuje. Autori na základe Franklovho tvrdenia, že plný zmysel života môže človek dosiahnuť iba vtedy, ak prekročí svoje osobné záujmy a Rokeachovho hiearchického systému hodnôt, v ktorom niektoré hodnoty majú väčší význam ako tie druhé, stanovili rôzne úrovne, respektíve stupne osobného zmyslu.

Konkrétnu klasifikáciu 4 stupňov – úrovní hĺbky, zvolili na základe výpovedí probantov o ich zmysle života. Určili tiež požiadavku hĺbky, podľa ktorej stupeň osobného zmyslu života sa zvyšuje priamoúmerne s jeho záväzkami na vyššej úrovni zmyslu života:

1. *Na najnižšej úrovni* sa človek zaoberá hedonistickými pôžitkami a komfortom.
2. *Na druhej úrovni* venuje svoj čas a energiu na uskutočňovanie vlastných možností, príkladmi sú osobnostný rast, tvorivosť, sebarealizácia.
3. *Na tretej úrovni* človek prekračuje okruh osobných záujmov smeruje do oblasti, ktoré zahŕňajú službu druhým ľuďom, zaoberanie sa verejnými, spoločenskými a politickými záležitosťami.
4. *Najvyššia úroveň* predstavuje pestovanie hodnôt, ktoré presahujú jednotlivcov a týkajú sa zmyslu celého sveta a konečného zmyslu ([12]).

6. Koncepcia zmyslu života v adolescencii

Výraznou a zároveň prirodzenou ľudskou charakteristikou je hľadať a nachádzať osobný zmysel života v ľudskej existencii, ako to potvrdzujú i viacerí významní autori. uvedení v našej publikácii. Wong a Fry ([14]), v tejto súvislosti tvrdia, že boj o zmysel a účel v živote je najväčší v období adolescencie, kedy sa mladý človek zamýšľa nad existenciálnymi otázky zmyslu života. Vývoj osobného zmyslu chápu ako celoživotný proces, ktorého potenciál je zrejmý už v období dospievania i napriek mladému veku a nedostatku životných skúseností týchto jedincov.

Ďalšia skupina psychológov na čele so Skinnerom (In: [14]) tvrdili, že adolescenti sa zúčastňujú iba takých aktivít, ktoré vedú k odmenám a sebauspokojeniu a ešte nedosiahli takú úroveň, ktorá sa riadi i potrebami druhých ľudí.

Naopak Wong a Fry ([14]) však tvrdia, že keď jedinci dosiahnu obdobie adolescencie a získajú formálne operatívne myslenie, sú rozumovo schopní si vytvoriť niektorú z možných alternatív vo významoch, situácií a udalostí, prijať nové informácie, ktoré im dávajú väčšiu stabilitu v ich osobnej uvedomelosti o vlastných cieľoch, snaženiach a záväzkoch, ako aj zvážiť dôsledky, aké budú mať ich osobné ciele, konanie pre nich samotných, ale i pre iných ľudí. Môžeme konštatovať, že sú dostatočne intelektuálne a citovo vyspelí na to, aby prekročili rámec orientácie na samých seba v smere budúcej perspektívy, ako aj prijatia hodnôt všeobecného univerzálneho charakteru. Autori na základe hĺbkovej analýzy rozhovorov s adolescentami tiež odhaľuje ich túžbu po sebapoznaní, poznaní zmyslu života, ktoré korešpondujú s potrebou účelu, sebariadenia a potrebou zachovať si sebaúctu pomocou sebazvyšujúcich hodnotení, ako aj túžbu po tom, aby konštruktívne zvládali vlastný život a boli prínosom i pre život druhých ľudí.

Stotožňujeme sa s názormi, že u adolescentov je hľadanie zmyslu života charakterizované omnoho väčšou úzkosťou, trápením ako u jedincov na inom stupni vývoja. Vyplýva to najmä zo skutočnosti, že mladšie deti v porovnaní s adolescentami ešte nerozmýšľajú o svojich prioritách, netrápia sa pochybnosťami o tom, kto sú a kam smerujú a len zriedkavo zažívajú neistotu vznikajúcu z konfliktných volieb – výberov, ktoré musia denne uskutočňovať. Na druhej strane sú však adolescenti denne konfrontovaní s množstvom nových otázok a pochybností o sebe samých.

V období adolescencie má zmysel života svoj pôvod v medziľudských vzťahoch a sociálnych interakciách, ktoré vyžadujú, aby sa adolescenti zúčastňovali dialógov s rovesníkmi, s dospelými osobami a zrelými referenčnými skupinami, ktoré zároveň považujeme za faktory úspešného vytvárania zmyslu života ([14]).

Neuspokojenie týchto faktorov a pochybnosti o zmysle svojho života môžu mať za následok vznik, alebo prehĺbenie osamelosti a môžu vyústiť do pocitu bezzmyselnosti, bezcieľnosti, vnútornej prázdnoty, sklamania zo života, do tzv. existenciálneho vákua, či frustrácie. Jej dlhodobé pôsobenie a nenaplnenie potreby zmyslu života môže viesť k depresiám, existenciálnej neuróze, k suicidálnym tendenciám, honbe za niečím, čo ich zdanlivo uspokojí (napríklad za slasťou, majetkom, spoločenským uznaním), ale i k agresivite, k rôznym druhom trestnej činnosti a závislostí, ako konštatujú Wong, Fry ([14]) i Frankl ([2]).

7. K výskumu zmyslu života v súčasnosti

Problematika zmyslu života nie je v psychológii ani v pedagogike dostatočne preskúmaná. Aj napriek tomu, že v minulosti bola považovaná za abstraktnú tému, ktorej sa venovali predovšetkým filozofovia, antropológovia, či kňazi, zmysel života a jeho vnímanie je prístupné psychologickému i pedagogickému skúmaniu a v dnešnej dobe sa teší veľkej pozornosti.

V našom výskume, ktorý sme realizovali v roku 1992 (výskumný súbor tvorilo 120 probantov, vo veku 17 až 18 rokov), sme skúmali osobný zmysel života a jeho dimenzie. Vzhľadom k tomu, že u nás neexistuje štandardizovaná metodika, zameraná na túto problematiku, rozhodli sme sa podporiť domáci výskum v tejto oblasti a použili sme u nás najdostupnejšie metodiky, ktoré sa pokúšajú zachytiť oblasť zmyslu života a jeho dimenzií.

Na zisťovanie šírky a hĺbky zmyslu života sme uplatnili viacúčelový Dotazník zdrojov zmyslu života, ktorého autorom je Halama ([6]). Dotazník sa pokúša zachytávať obsahovú stránku zmyslu života a je kombináciou kvantitatívneho a kvalitatívneho prístupu. Obsahuje zoznam konkrétnych 21 hodnôt, činností, cieľov, z ktorých má probant najskôr vybrať (zakrúžkovať), určiť mieru (významnosť), a potom bližšie charakterizovať tie hodnoty, činnosti, ciele, v ktorých sa angažuje, a ktoré spôsobujú, že vníma (prežíva) svoj život ako zmysluplný.

Šírka zmyslu života reprezentuje počet pre adolescenta najvýznamnejších hodnôt, ktoré realizuje. V našom výskume sme zaznamenali priemernú hodnotu tohto koeficientu na úrovni 6,98. Naše výsledky potvrdzuje aj zistenie Rekera ([12]), že priemerný počet významných hodnôt, ktoré človek realizuje sa pohybuje okolo 6 až 7. Reker zároveň potvrdzuje, že so zvyšujúcou sa šírkou, rastie prežívanie a vnímanie života ako zmysluplného (životná zmysluplnosť) a subjektívna pohoda jedinca (well-being).

Pre určenie hĺbky zmyslu života sme uplatnili štvorstupňovú klasifikáciu, na základe ktorej môžeme hovoriť o štyroch kategóriách, skupinách hĺbky zmyslu života:

Zameranosť na uspokojenie seba, zameranosť na hedonistické uspokojovanie vlastných potrieb, t. j. hodnoty, činnosti a ciele zamerané na hľadanie pohodlia, komfortu, uspokojenie základných potrieb.

Hľadanie sociálnej opory t. j. hodnoty, činnosti a ciele spojené s psychickými potrebami, zamerané na hľadanie opory a istoty zo sociálnych vzťahov ako sú rodinné, priateľské, partnerské.

Sebarealizácia, t. j. hodnoty, činnosti a ciele spojené s psychickými potrebami, zamerané na tvorivé sebavyjadrenie, naplnenie svojho potenciálu, uskutočnenie svojich možností a vlastný rozvoj.

Sebatranscendencia, t. j. hodnoty, činnosti a ciele, prostredníctvom ktorých jedinec prekračuje rámec vlastného uspokojenia i sebarealizácie smerom k vyšším hodnotám – službe, pomoci iným, zameranosť na prospech všetkých, realizácia náboženských, filozofických princípov ([6])

Najviac probantov (62%) dosiahlo štvrtý stupeň, t. j. sebatranscendenciu, ktorá bola zameraná na pomoc druhým ľuďom, službu pomáhania iným, zanechanie odkazu a dedičstva pre ďalšiu generáciu a hodnoty, medzi ktoré patrí napríklad duchovný život, viera, náboženstvo, dodržiavanie Božích zákonitostí a prikázaní. Tieto hodnoty väčšina adolescentov uvádzala ako

najdôležitejšie vo svojom živote nielen preto, že ich k nim viedli ich rodičia, ale aj preto, že si ich dôležitosť sami uvedomujú, sú pre nich cieľom a hnacou silou života. Tieto skutočnosti potvrdzuje i názor Ďurdiaka ([4]), že obdobie adolescencie patrí medzi úseky života, v ktorých sa náboženské otázky hlásia s mimoriadnou intenzitou, pretože im náboženstvo poskytuje bezpečie, dôveru, systém morálnych hodnôt a v neposlednom rade možnosť sebaidentifikácie, či identifikácie so skupinou.

V poradí druhú najpočetnejšiu skupinu podľa hĺbky zmyslu života tvoria adolescenti so zameranosťou na hľadanie sociálnej opory (18%). Ako najdôležitejšie hodnoty vo svojom živote uvádzali rodinu, partnerský vzťah, vzťahy s priateľmi, ktoré pre nich znamenajú zdroj istoty, porozumenia, či pomoci pri riešení problémov, ale aj zdroj zábavy, radosti a potešenia. Podobné výsledky zaznamenal i Wong, Fry ([14]), ktorí zistili, že adolescenti si želajú byť úspešný v nadväzovaní kontaktov s rovesníkmi i dospelými aj napriek tomu, že niektorí z nich boli zodpovední za predchádzajúce pocity izolovanosti, poníženia, či bolesti. Autori tiež konštatujú, že sa adolescenti radi podelia o svoje názory na ľudí, i na rôzne situácie v podporujúcom prostredí.

Jednotlivci so zameraním na sebarealizáciu a sebarozvoj (15%), považujú za určujúce hodnoty vo svojom živote plné rozvíjanie svojho potenciálu a svojich možností, realizáciu osobnostného rastu a zrelosti, poznávanie, štúdium, získavanie vedomostí. Uvádzajú, že človek, má využiť všetko, čo mu život ponúkne, poučiť sa na vlastných chybách a priam za povinnosť považujú rozvíjať vlohy, ktoré ako uvádzajú, človek „získal pri narodení".

Jedinci zaradení do prvého stupňa hĺbky (5%), t. j. orientovaní na seba, na hedonistické uspokojovanie vlastných potrieb uvádzali ako rozhodujúce hodnoty v ich živote materiálne zabezpečenie, užívanie si radosti a potešenia zo života, prípadne prácu, ktorú však uvádzajú ako zdroj pre získavanie materiálneho zabezpečenia. Hodnoty ako sú rodina, vzťahy s priateľmi, služba, resp. pomáhanie iným považujú až za sekundárne a myslia si, že prostredníctvom peňazí si ich môžu zabezpečiť.

Pre porovnanie uvedieme výsledky komparatívneho výskumu, ktorí sme realizovali v rokoch 2002 až 2003 v Slovenskej republike (SR) a Nemeckej spolkovej republike (NSR). Výskumnú vzorku tvorilo 190 respondentov zo SR a 120 respondentov z NSR vo veku 15 až 19 rokov. Našim cieľom bolo zistiť, akým hodnotám pripisujú respondenti vo svojom živote najvyššiu prioritu, ktoré hodnoty predstavujú pre ne ideály. Zároveň sme sa snažili zistiť súlad či protirečivosť uznávaných a fungujúcich hodnôt v hodnotovom systéme respondentov. Zaujímalo nás i to, s ktorými hodnotami sa nestotožňujú a odmietajú ich.

Pozitívnym zistením nášho výskumu je skutočnosť, že respondenti pripisujú veľký význam všeľudským hodnotám, ktoré preukazujú relatívne stabilné postavenie v štruktúre hodnotového systému. Prevláda tu veľmi

silná zhoda názorov respondentov z oboch zúčastnených krajín Toto zistenie nás potešilo, pretože preferencia týchto všeľudských pozitívnych hodnôt je hlavne v súčasnosti veľmi dôležitá. Poradie hodnôt v Nemecku a Slovensku poukazuje na podobnosti i rozdiely medzi týmito krajinami. Do spoločného základu v hodnotovom systéme adolescentov v SR i NSR patria hodnoty zdravia, rodiny, lásky a priateľstva, ktoré respondenti umiestnili na prvé pozície. Avšak v celkovom poradí preferencií hodnôt sa ukázali zaujímavé rozdiely. Výraznejší rozdiel medzi jednotlivými štátmi sa prejavil v nazeraní na dôležitosť mravných hodnôt preferovaných slovenskými respondentami oproti hodnotám pracovnej kariéry a spoločenského postavenia u respondentov z NSR.

Spomedzi týchto hodnôt má centrálne postavenie a na 1. mieste sa umiestnila hodnota lásky a priateľstva s vysokým koeficientom 4,9 ako v SR, tak aj v NSR, čím ju možno zaradiť medzi veľmi významné hodnoty. Dominantné postavenie medzi hodnotami má i priateľstvo, ktoré je v tejto fáze vývinu žiadúce. Pri interpretácii tejto hodnoty je potrebné si uvedomiť, že mladí ľudia sú silne závislí na sociálnom prostredí, ktoré im poskytuje starostlivosť a v rámci ktorého realizujú svoje priateľské vzťahy.

Hodnota zdravie získala s podobnou hodnotou koeficientu 4,8 na Slovensku a 4,7 v Nemecku druhé miesto v poradí. Z toho vyplýva, že respondenti si uvedomujú zodpovednosť voči svojmu telesnému i duševnému zdraviu a vývinu. Dominancia tejto hodnoty nevykazuje diferencie v rámci veku ani v rámci interpohlavných rozdielov.

Popri tejto hodnote si dospievajúci čoraz viac uvedomujú prítomnosť lásky a rodiny a prejavujú lásku k iným ľuďom, najčastejšie k opačnému pohlaviu, ako i lásku k rodine, čo potvrdili umiestnením hodnoty rodiny na 3. miesto a prisúdili jej koeficient 4,7 na Slovensku a 4,6 v NSR a začlenili ju tak do skupiny veľmi významných hodnôt. Tu sa nám potvrdilo, že deti v oboch krajinách sú závislé na svojej rodine a potrebujú rodičovskú lásku, prejavuje sa u nich potreba spätosti s rodinou.

Výraznejším rozdielom medzi týmito krajinami je chápanie morálnych hodnôt, ktoré preferujú respondenti na Slovensku oproti respondentom z Nemecka, ktorí tu uprednostnili hodnoty spoločenské s koeficientom 4,2 a väčší význam prikladajú svojej kariére. (Respondenti zo SR prisúdili spoločenskej kariére s koeficientom 2,8 až posledné miesto v ich hodnotovom systéme). Usudzujeme, že respondenti zo Slovenska kladú tieto hodnoty na nižšie pozície v hodnotovom systéme vzhľadom na odlišné sociokultúrne a ekonomické podmienky života, ako i celkovú životnú úroveň. Predpokladáme, že to môže byť zapríčinené aj odcudzením, egoizmom, nezáujmom o spoločenské kontakty a preferovaním sociálnej izolácie.

Respondenti si uvedomujú i hodnotu dobrých medziľudských vzťahov, úcty k ľuďom, spravodlivosti, ku ktorým sú v rodine a škole vedení. Sú

to vysoko aktuálne hodnoty, ktorých preferencia poukazuje na správanie zamerané na pozitívne postoje k ľuďom. Hodnota spravodlivosti s dosiahnutým koeficientom 4,5 bola respondentami zo SR začlenená do stredu medzi hodnoty významné až veľmi významné. Respondenti v Nemecku jej priradili koeficient 3,4. Dobré medziľudské vzťahy umiestnili respondenti zo SR s priradenou hodnotou koeficientu 3,8 medzi hodnoty významné pre ich život oproti respondentom z NSR 3,2. Čestnosť a pravdivosť s dosiahnutým koeficientom 3,4 v SR a 3,3 v NSR chápu opýtaní respondenti z oboch krajín približne rovnako, ako hodnoty približujúce sa k hodnotám sčasti významným.

Pre študentov stredných škôl je dôležité i vzdelanie, ktoré považujú za potrebné pre osobný rast a úspešné začlenenie sa do spoločnosti. Vzdelanie vnímajú vo všeobecnosti respondenti z oboch zúčastnených krajín ako hodnotu potrebnú pre každého človeka. Táto hodnota má relatívne stabilné postavenie v štruktúre hodnotového systému, o čom vypovedá i koeficient 3,6 v SR a 3,5 v NSR, čím sa táto hodnota približuje k hodnotám pre človeka významným. Chceli by sme zdôrazniť, že je to pozitívne zistenie, pretože mladí ľudia považujú vzdelanie za potrebné pre rast a úspešné začlenenie sa do spoločenského života. Ako hodnotu ju vnímajú vo všeobecnosti potrebnú pre každého človeka a osobnú na dopĺňanie si vedomostí. Rozdiely tu badať medzi respondentmi z rôznych typov škôl. Zistili sme, že vzdelanie je výraznejšie diferencovane chápané z hľadiska veku, pohlavia i sociálneho prostredia. Študenti gymnázií prikladajú intelektuálnym hodnotám väčší význam ako študenti zo stredných odborných učilíšť.

Zaujímavým zistením je výrazne nižšia preferencia presvedčenia a viery vzhľadom na ostatné všeľudské hodnoty v oboch skúmaných krajinách. Na Slovensku ich môžeme so získaným koeficientom 3,3 zaradiť medzi hodnoty sčasti významné. Podobne aj v NSR bol dosiahnutý koeficient 3,1.

Materiálne hodnoty sa umiestnili s koeficientom 3,2 v SR a 3,0 v NSR na posledných miestach z hľadiska dôležitosti významu im pripisovanému. Z toho vyplýva, akoby mladí ľudia v súčasnosti podceňovali materiálne hodnoty a nepripisovali im veľký význam. Myslíme si, že to môže byť sčasti zapríčinené aj tým, že študentom stredných škôl zabezpečujú všetko materiálne ich rodičia, teda sú momentálne materiálne uspokojení.

Spoločenskú kariéru hodnotia respondenti na Slovensku menej výrazne ako respondenti z NSR (koeficient 4,2) a prisúdili jej len malú hodnotu koeficientu 2,8, čím ju zaradili k málo významným hodnotám pre ich život.

Podľa výsledkov nášho výskumu súdime, že je dostatok pozitívnych hodnôt, ktoré mladí ľudia vyznávajú a na základe ktorých ich možno formovať. Prvenstvo v uznávaných hodnotách u mladého človeka má svoj význam, pretože toto poznanie mu pomáha vytvoriť si určitý hodnotový sys-

tém. U mladých ľudí výberom hodnôt ide o vnútorné presvedčenie a plné chápanie ich významu, o ich uplatňovanie vo svojom správaní a konaní. Sú výsledkom pôsobenia rodiny, správneho formovania hodnotového systému pomocou odmien a trestov. Môžeme konštatovať, že na základe našich zistení sa nepotvrdilo, že najpreferovanejšie hodnoty u dnešnej mládeže budú hodnoty materiálne. Hodnoty súvisiace s materiálnym zabezpečením sa pohybovali v strede hodnotového systému. Myslíme si, že faktom, ktorý ovplyvnil postavenie tejto hodnoty v rámci respondentov z oboch krajín je, že mladí ľudia nie sú nútení sami si zaobstarávať financie a materiálne zabezpečenie, ale sú závislí na svojich rodičoch.

Podľa Homplewicza (2001) je výchova neustále smerovanie k hodnotám v mene morálky. Takto do výchovy a školských reforiem vstupuje pedagogická etika, etika edukačných hodnôt. Odporúča sa uvedomiť si, že dieťa samo ako osobná hodnota a jeho dospievanie ako cieľ sú hodnoty a každý pocit zodpovednosti za ne určuje perspektívy pedagogickej etiky. Uvedomujeme si neoddeliteľné prepojenie pedagogiky a etiky. Z pedagogického pohľadu ide o to, ako vychovávať, kým z pohľadu etiky zase o to, načo vychovávať.

Treba sa zameriavať i na hodnotovú výchovu, ktorej základom je poskytovať deťom čo najviac podnetov, aby mohli o hodnotách premýšľať, aby si mohli slobodne vyberať určité hodnoty.

Záver

Boli by sme radi, keby získané výsledky našich výskumov, ako aj celá oblasť tejto problematiky nezostala bez povšimnutia, ale naopak, aby bola výzvou pre budúcich učiteľov, vychovávateľov, výchovných poradcov, či psychológov. Nemali by sme sa totiž orientovať iba na výkony žiakov a ich školský prospech, ale dôležité je porozumieť im, pomáhať im orientovať sa vo svete hodnôt tak, aby ich život nebol plytký, ale naopak naplnený zmyslom. Nedá sa to urobiť iba odprednášaním teórie, pretože ako hovorí V. E. Frankl: „*Hodnotám nemôžeme učiť – hodnoty musíme žiť. A zmysel nemôžeme dať životu svojich študentov my – čo by sme im mohli dať, čo by sme im mohli dať so sebou na cestu, je ďaleko skôr jedine príklad: oddanosť svojmu bádaniu*“ (1997, s. 99).

LITERATÚRA

[1] BOROŠ, J. – ONDRIŠKOVÁ, E. – ŽIVČICOVÁ, E.: *Psychológia.* Iris, Bratislava 1999, 270 s. ISBN 80-88778-87-5.

[2] FRANKL, V. E.: *Vůle k zmyslu*. Cesta, Brno 1997, 212 s, ISBN 80-85139-63-2.

[3] FRANKL, V. E.: *Lékařská péče o duši*. Cesta, Brno 1996, 237 s. ISBN 80-85319-50-0.
[4] ĎURDIAK, Ľ.: *Psychohygiena mladého človeka*. Enigma, Nitra 2001, 149 s. ISBN 80-85471-84-1.
[5] HALAMA, P.: Teoretické a metodologické prístupy k problematike zmyslu života. In: Československá psychologie, roč. 44, 2000. č. 3, s. 216–236.
[6] HALAMA, P.: *Hĺbka zmyslu života a stratégie zvládania*. Prednáška na konferencii Psychologické dny 2000 (ČR) – „Jednota v odlišnosti", Olomouc 7.–9. septembra 2000.
[7] HUPKOVÁ, M.: *Osamelosť a zmysel života u adolescentov*. Diplomová práca. PF UKF, Nitra 2002, 73 s.
[8] HALL, C. S. – LINDZEY, G.: *Psychológia osobnosti*. Media Trade – SPN, Bratislava 1997, 510 s. ISBN 80-08-00994-2.
[9] O'CONNOR, K. – CHAMBERLAIN, K.: Dimensions of life meaning: a qualitative investigation at mid-life. In: British Journal of Psychology. 87, 1996, 3, 461–478, ISSN 0007-1269.
[10] KOLDEOVÁ, L.: *Odmeny a tresty a ich vplyv na formovanie hodnotového systému*. Dizertačná práca. PF UKF, Nitra 2003.
[11] KRATOCHVÍL, S.: *Základy psychoterapie*. Portál, Praha 2000, 392 s. ISBN 80-70017-8-414-1.
[12] REKER, G. T.: Theoretical Perspective, Dimensions, and Measurement of Existential Meaning. In: G. T. REKER, K. CHAMBERLAIN (Eds.). *Exploring existential meaning. Optimising human development across the life span*. Sage publications, Thousands Oaks – London – New Delhi, 2000, s. 39–55. ISBN 0761909931.
[13] REKER, G. T. – WONG, P. T. P.: Aging as an individual process: Toward a theory of personal meaning. In: J. E. Birren, V. L. Bengston (Eds.). *Emergent theories of Aging*. Springer, New York 1988, s. 214–246. ISBN 0826162509.
[14] WONG, P. T. P. – FRY, P. S. (Eds): *The human quest for meaning. A handbook of psychological research and clinical applications*. Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah – London 1998, 400 s. ISBN 0-8058-2503-7.
[15] YALOM, I. D.: *Existential psychoterapy*. Basic Books, New York 1980, 524 s. ISBN 0- 465-02147-6.

O DUCHOVNÍM ROZMĚRU VEŘEJNÉ SPRÁVY

MILOŠ VÍTEK, Ústav filosofie a společenských věd, Univerzita Hradec Králové

Nesprávný systémový přístup, který redukuje nesmírnou složitost skutečnosti na soubor triviálních modelů, ponechává stranou kolem 90 % naléhavých problémů. Přitom imanentizace (zvnitřnění) opovážlivě zasahuje do záležitostí, které člověka přesahují (jsou transcendentní). Stále věříme v naivních představách o možnostech formální (kvantifikované) racionalizace, byrokratizace a tzv. mcdonaldizace. Krizové jevy ve finanční, morální či ekologické oblasti však ukazují na důležitost jiných než ekonomických, sociálních či environmentálních kritérií. Jsou to hodnoty duchovní (dobrá vůle, odpovědnost, povinnost, solidarita, pravdomluvnost aj.), k nimž je třeba obrátit větší pozornost.

Současná veřejná (státní i územní) správa se odehrává v podmínkách rizik, havárií, krizí, pohrom a katastrof. Při řízení rizik, havárií, krizí, pohrom a katastrof vystupují do popředí takové hodnoty jako dobrá vůle, obětavost, vytrvalost, statečnost, naděje, solidarita, věrohodnost, pravdomluvnost a další, které jsme si zvykli považovat za hodnoty duchovní. Naopak běžné ekonomické, sociální i ekologické hodnoty včetně ukazatelů spotřeby, zisku a ekonomického růstu jakoby ustupují do pozadí a mimo centrum pozornosti.

Duchovní rozměr správy, řízení a politiky nabývá zřejmých obrysů až v krizových situacích, kdy je ohrožen člověk, jeho zdraví, majetek a život. Nenahraditelnost lidských, zvláště pak duchovních, hodnot penězi by neměla být přehlédnuta. Jde o to, že některé hodnoty a kritéria nejsou převoditelné na peněžní částky a odškodnění (včetně výplaty pojistných náhrad). Ani předběžné hmotné zajištění neuchrání lidi před destruktivními účinky osobních, institucionálních a společenských selhání.

Duchovní správa je pojmem, rozvíjeným téměř dva tisíce let v katolické církvi a po staletí též v církvích dalších. Správa katolických farností, vikariátů, diecézí, řádových provincií až po vatikánské centrum obsahuje mnoho inspirativních podnětů pro světskou správu. Již proto, že ve výstavbě a působnosti katolické církve jsou zohledněny hluboké myšlenky takových duchovních osobností, jakými jsou Sv. Augustin, Sv. Benedikt, Sv. Tomáš, Sv. František nebo Jan Pavel II.

Nelze říci, že zohlednění duchovních rozměrů správy by mohlo vést k dalším ekonomickým tržbám a ziskům. Naopak, sledování duchovních kritérií, např. slušnosti, mírnosti, připravenosti k dialogu, by spíše mělo ekonomická a politická kritéria nahrazovat. To proto, že globální krizové hrozby

v podobě finanční krize, morální krize nebo environmentální krize jsou neodvratitelné dosavadní metodologií úzce formální racionality.

Na prosazování *formální racionality* ve společnosti a její správě upozornil mj. Max Weber, když vymezil *byrokracii* jako vyspělou formu hledání optimálních prostředků k dosažení cíle na základě přesně stanovených pravidel. Pro Webera byla byrokracie vrcholem formální racionality a to proto, že je

– nejefektivnější,
– předvídatelná,
– propočitatelná,
– kontrolovatelná.

Jak podrobně vysvětlil sociolog George Ritzer ([1]), nabyla formální racionalita až dnešní podoby *mcdonaldizace společnosti*. Došlo k tomu postupně přes vědecký management, montážní linky, panelové byty, nákupní centra, rychloobslužné restaurace, které triumfovaly z hledisek efektivnosti, předvídatelnosti, propočitatelnosti a kontrolovatelnosti. Mcdonaldizace dnes sahá od sendvičů u McDonald´s přes standardizovanou lékařskou péči u McDoctors až po computerizované učební a zkouškové programy na univerzitách.

„Pozoruhodné je přibývání organizací, jejichž jediným důvodem existence je zásobování lidí bezvýznamnými diplomy, často zasílanými poštou… na univerzitách a nástavbových školách mnozí dávají přednost učitelům s hereckými schopnostmi a smyslem pro humor a těm, kteří na ně nekladou příliš vysoké nároky … tlak „publish or perish (publikuj nebo zahyň)“ nutí ke spěchu dát dílo do tisku dříve, než je pořádně zpracované … každoročně jsou publikovány četné citační indexy. Co když pár zásadně důležitých myšlenek je mnohem důležitější než početné triviální citace jiného odborníka?“ ([1], 83–85).

Podobně se dehumanizujícím a iracionálním místem stávají podniky a úřady. I zde je mcdonaldizace podporována materiálními zájmy, ekonomickými cíli a našimi kulturními sklony. V ziskových podnicích mcdonaldizace opravdu vede k nižším cenám a k vyšším ziskům. Je nesmírně obtížné přesvědčovat podnikatele, že existuje významná alternativa k poskytování výrobků a služeb jako chutných, stravitelných a přísně kontrolovatelných (dokonce ve smyslu TQM – Total Quality Management) soust. V úřadech se takovými sousty staly správní úlohy, které jsou standardně formulovány, řešeny i posuzovány (včetně přezkušování úředníků ze zvláštní odborné způsobilosti).

Bylo by utopickým přáním zbavit se formální racionalizace, byrokracie a mcdonaldizace. Domnívám se však, že nad úrovní byrokracie je žádoucí budovat duchovní úroveň správy, která více zohlední etiku, rozum a pravdu.

Za velmi podnětné pro rozvíjení a prosazování duchovních rozměrů správy podkládám též myšlenky Immanuela Kanta, uveřejněné v jeho pozdních spisech (Náboženství v mezích prostého rozumu, Metafyzika mravů,

O věčném míru, Spor fakult). Jen krátce některé z Kantových myšlenek si nyní připomeneme.

Kant zdůraznil *chápání našich povinností jako božích příkazů.* Přitom ovšem morálka svobodného člověka vychází z něho samého a zejména z jeho praktického rozumu. Slušné smýšlení a obyčejná morálka potřebují být převedeny na morální pojmy, aby se staly srozumitelné pro každého. Potom „změna smýšlení je výstupem ze zla a vstupem do dobra" ([2], 92). Morálka „nespočívá ve výrocích a pozorováních, nýbrž v postoji srdce ke všem lidským povinnostem" ([2], 105), což odpovídá její celistvosti.

Nejvyšším dosažitelným ziskem pro člověka je žít ve spravedlnosti. „Jeho potřeby jsou nyní malé a stav jeho mysli při zabezpečování potřeb je mírný a klidný" ([2], 113). Etický stát je pro Kanta „etickou společnou bytostí" a spojuje členy společnosti bez násilí prostřednictvím pouhých zákonů ctnosti. Eticko-občanský stav se tak odlišuje od právně-občanského (politického) stavu, který je založen na veřejných právních zákonech, které jsou vynutitelné. Občané politického společenství mají tedy svobodnou volbu, zda přistoupí na etické společenství.

Moralita jednání je cosi vnitřního a nelze ji postavit pod veřejné zákony. Etickou společnou bytost spojují neviditelná pouta tak, že se podobá společenství rodiny. V tomto svazku je vše rozpoznatelné prostým rozumem, dokonce „láskou rozumíme morální uspokojení lidmi, pokud jsou přiměřeni svatému zákonu" ([2], 177). Zákony jsou „takové praktické principy, jejichž nepodmíněnou nutnost si uvědomujeme a které poznáváme čistým rozumem (nikoli empiricky)" ([2], 200).

Opakem zákonu je statut, který se nám ukládá jako božský, ale našemu morálnímu usuzování připadá jako svévolný a náhodný. Pokud statutární nařízení pokládáme za podstatná, dostáváme se na cestu posluhování, které je opravdové službě protikladné. Protiklad služby lidem, ovládaný fetišismem statutárních nařízení, pravidel a pozorování, nazývá Kant falešnou službou (německý termín Afterdienst lze dokonce přeložit jako „prdelkování").

Eticky dobrá služba zahrnuje vnitřní soustředění, probouzející naši mysl, vnější setkávání jako svůj vnější výraz, povinnost přijímat nové pokolení do svého společenství a udržování společenství veřejnými formalitami. Naproti tomu ve špatné službě se vnitřně soustřeďujeme na přání bez vědomí povinnosti, na veřejnosti dochází k falešnému sebepředvádění, zasvěcování nových členů postrádá posvátnost závazků vůči nim a rovnost členů je nahrazována usurpováváním nadvlády nad podřízenými (něm. der Pfaffenthum, kněžourství).

U nás jsou podobné myšlenky o morálně dobré obci, které uplatňoval Květoslav Minařík (1908–1974): „naše obec se bude držet dvojí činnosti: individuálního snažení na poli mravního a duchovního zdokonalení a osvětové činnosti za účelem obeznámení všech lidí s přirozenými zákony žití"

([3], 4). Jedná se tedy o vzorovou obec, směřující k mravnímu a duchovnímu zdokonalování. Praktické zkušenosti ukazují, že se jedná o mnohaletý proces, protikladný únikovým, okázalým a falešným činnostem.

LITERATURA

[1] RITZER, G.: *Mcdonaldizace společnosti*. Academia, Praha 1996.
[2] KANT, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Metaphysik der Sitten. Werke 5*. Könemann, Köln 1995.
[3] MINAŘÍK, K.: *Pravidla života v obci*. Canopus, Praha 1996.

Doc. Ing. Miloš Vítek, CSc.
Ústav filosofie a společenských věd
Univerzita Hradec Králové
V. Nejedlého 573
500 03 Hradec Králové

PODIEL JANA PATOČKU NA ROZVOJI KOMENIOLÓGIE

VIERA ŽBIRKOVÁ, Katedra etiky a katechetiky, FF UKF v Nitre

K problematike prednesenej Doc. PhDr. C. Diatkom, CSc. ([1]), by som rada pridala niekoľko myšlienok. Všetci si uvedomujeme, že Ján Patočka (1907–1977) bol významným historikom filozofie, no učitelia a študenti odboru pedagogika ho poznajú i ako významného predstaviteľa komeniológie. Patočkov fenomenologicko-hermeneutický prístup v jeho štúdiách, ktoré vychádzali v Čechách, ale v mnohých prípadoch i v Bochumi zásluhou profesora Klausa Schallera sa stali významným metodologickým činom i pre komeniologické bádanie, i komeniológiu ako vedný odbor – i smer interdisciplinárneho bádania vo vzťahu k ďalším disciplínam.

Patočka sám o sebe v jednej z prvých svojich štúdií o Komenskom v roku 1941 sa odmietal nazývať komeniológom ([2], 12), no českí historici napr. Jozef Polišenský, Jan B. Čapek ho o tom už v tom čase presviedčali. Považovali ho za významného historika filozofie, ale i za veľkého znalca Komenského myslenia, interpreta diela De rerum humanarum emendatione consultatio catolica – Obecné porady o nápravě věcí lidských (OP, [3]). Komenský mal medzi filozofmi medzivojnového obdobia i silných kritikov. Nemecký filozof a pedagóg K. Schaller napr. upozornil na významného medzivojnového českého filozofa Emanuela Rádla, (1873–1942) – od roku 1927 spoluvydavateľa Křesťanské revue a od roku 1932 vydavateľa i filozofického časopisu Česká mysl. Jan Patočka si ho vážil a považoval ho za najvýznamnejšieho českého filozofa svojej doby. Rádl však v Biologických listoch ([4], 313), v stati „Prírodní filozofie Komenského" mimoriadne ostro kritizoval Komenského, že sa obrátil proti novej vede a nepoznal najdôležitejšie prírodovedné diela svojej doby. Nazval ho veľmi slabým filozofom, mystikom a peripatetikom. Dnes sa čudujeme. Vieme, že to boli neobjektívne hodnotenia. Postoj ku Komenskému v slovenských i európskych dejinách filozofie i dejinách pedagogiky sa v minulosti i v priebehu 20. storočia menil a mení sa dodnes.

Jan Patočka sa ku Komenskému vracal počas celého života. V roku 1957 na prvej medzinárodnej komeniologickej konferencii v Prahe, keď bol vytýčený program rozvoja komeniológie, Ján Patočka v stati: Některé z dnešních úkolu bádání o Komenském, ([2], 11), medzi prvými vyzýval uplatňovať interdisciplinaritu v komeniológii, a doporučoval rehabilitovať význam pansofie. I ďalšie komeniologické konferencie postupne objavovali nové diela, neznáme doklady o myslení J. A. Komenského. Patočka svojimi štúdiami mnohostranne zameranými pobádal k medziodborovému bádaniu, čím sa postupne zverejnili výsledky českého, európskeho komeniologického bádа-

nia, no sčasti i v celosvetovom kontexte. Mnohé sa však do dnešných dní nestalo samozrejmosťou a neuplatňuje sa vo vedeckých výskumoch.

Keď v roku 1970 pri príležitosti 300. výročia Komenského smrti došlo k oživeniu záujmu o Komenského v Európe, na Slovensku sa konala zásluhou prešovských komeniológov (F. Karšai, A. Čuma) historická medzinárodná konferencia: Komenský a Slovensko. Patočkove názory tam však neodzneli. Boli publikované až zásluhou Klausa Schallera a jeho spolupracovníkov v Heidelbergu v zborníku Jan Amos Komenský, Wirkung eines Werkes nach drei Juhrhunderte ([6], 61–74). Český preklad vyhotovil A. Mandl. Tu pod názvom „Komenský a otvorená duša", Jan Patočka na adresu pedagogiky výstižne i pre dnešok napísal, že oživenie záujmu o Komenského je „v jeho originalite, v jeho odlišnosti od modernej pedagogiky." Komenský stál na prahu epochy uzavretej duše, pretrvával v nej a na jej konci sa objavil znova vo svojej pôvodnej podobe." Patočka apeloval na učiteľov slovami: potrebujeme „pedagogiku obratu", nie náuku o formovaní človeka spočívajúcu na základe odborných vied. Výchovu k novému veku nemožno budovať tam, kde je človek videný ako vec medzi vecami, ako sila medzi silami, skrátka výchova nemôže byť uskutočňovaná dušou uzavretou." Tieto i ďalšie myšlienky o otvorenej duši sú veľmi aktuálne a často interpretované. Podnetné boli i interpretácie Patočku o človeku ako bytosti celku, ktorý nežije v sebe a pre seba, ale z celku, pre celok a celkove. Jeho „myšlienka a čin, filozofia a politika" boli neoddeliteľné. Záverom pri hodnotení prínosu myšlienok Patočku pri poznávaní a interpretovaní jeho humanistických myšlienok možno stručne napísať, že komeniológ Patočka bol skromný a pracovitý človek. Nepochybne v mnohom ho myšlienky Komenského pobádali i v súkromnom živote k náprave vecí ľudských. Boli mu však i cennou inšpiráciou pre českú filozofiu.

V 80. rokoch, už mal silne nalomené zdravie, kolokvií sa nezúčastňoval a v tlači nemohol publikovať. Po podpísaní charty 77 a sérii vysilujúcich výsluchov nakoniec v roku 1977 zomrel. In memoriam mu v roku 1991 bola v Cáchách udelená medzinárodná cena Petra Veľkého. Pri jej odovzdávaní bol Jan Patočka takto hodnotený: „Patočka interpretoval život a dielo Jana Amosa Komenského na základe nových prameňov objavených inými komeniológmi. Jeho výklad umožňuje lepšie pochopiť dnešný svet, poznať jeho vady a konkrétne sa podieľať na jeho náprave. To sa Janovi Patočkovi podarilo práva vďaka tomu, že odmietal neprimeranú aktualizáciu Komenského diela. Svojou interpretáciou nabádal, aby ľudskosť v našom svete mala prednosť pred jeho technickým a ideologickým ovládaním." ([10], 36–37).

Pre európsku, osobitne nemeckú komeniológiu, je dodnes veľkým prínosom, že Patočka sa podieľal na vydávaní Komenského spisov v nemeckom jazyku. Samizdaty sa dostali do rúk českým a nemeckým filozofom. Na Slovensko sa však dostali len ojedinele. Zásluhou K. Schallera a R.

Palouša samizdaty poslúžili v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch k vydaniu i komeniologických spisov Jana Patočku. Komeniologická spoločnosť v Inštitúte pre pedagogiku v Bochumi i Rýnsko vesfálska Vysoká škola technická v Cáchach mu vydania sponzorovali.

Česká akadémia vied udeľuje znalcom komeniologie pamätnú medailu Jana Patočku. Jednou z posledných medailí z rozhodnutia Akademickej rady na pôde AV ČR bol poctený v roku 2000 Werner Korthaasse, predseda komeniologickej spoločnosti v Nemecku. V Nemecku dodnes v Berlíne na Ruhrskej univerzite v Bochumi intedisciplinárne nadväzujú na myšlienky Jana Patočku i J. A. Komenského. Cez Obecnú poradu o nápravě věcí lidských a Patočkove spisy K. Schaller napr. položil základy pedagogiky komunikácie a systematickej pedagogiky v Nemecku ([10], 44).[1]

Pripomíname to i preto, že i v záveroch medzinárodného komeniologického sympózia v roku 2000 bola úvahou J. Peškovej vyslovená myšlienka, že o Komenskom (i Patočkovi, pozn. V. Ž.) už dnes u nás, myslela českú verejnosť i študentov na vysokých školách, nikto nič podstatné nevie. Nejde len o anketové lístky náhodných chodcov, ale i o učebnice dejín, literatúry, pedagogiky či filozofie. To samozrejme nie je len samostatná otázka. Súvisí s paradigmou postmodernej doby, ktorá (ako i moji predrečníci uviedli) protestuje proti metafyzike hodnôt (proti dobru vôbec, pravde vôbec, proti veľkým cieľom a významným súvislostiam (domov, vlasť), ako prázdnym abstrakciám, proti celkom… (národ, Európa). Kritika metafyzických konceptov doby „modernej od 17. storočia po naše časy je iste oprávnená, až na to, že tento metafyzický model diania sveta prešiel oponentúrou už v dobe osláv 300. výročia narodenia Komenského“ ([9], 42–43).

Názory sú však dodnes rôznorodé i keď konferencie k 400. výročiu osláv J. A. K. v Prahe zásluhou fundovaných komeniológov priniesli i nové vzťahy v interdisciplinárnych vedách. Zásluhou pracovníkov oddelenia komeniológie a dejín pedagogiky Pedagogického ústavu J. A. Komenského ČSAV, editorov, vydavateľstva Svoboda a sponzorov sa pri príležitosti 400. výročia narodenia Komenského podarilo vydať komentovaný preklad najvýznamnejšieho diela Komenského: De rerum humanarum emendatione consultatio catolica (OP). Málokto si doteraz všimol, že ako doslov v III. zväzku tohto priekopníckeho diela (obsahuje Pampaediu, Panglottiu, Panorthosiu a Pannuthesiu) pod názvom Komenského Všeobecná porada ([8], III., 533–564) je vytlačený i príspevok prof. PhDr. Jana Patočku, DrSc., z roku 1964. (I pôvodná latinská verzia z roku 1966 vyšla s doslovom Jána Patočku).

[1] V súčasnosti sú nové filozoficky orientované pracoviská v Bambergu a na komeniologický výskum zamerané pracovisko v Pasove (G. Pollak). Toto pracovisko rozpracovalo napr. v roku 2000 projekt reformy učiteľského povolania. Má v programe vydať všetky spisy J. A. Komenského v nemeckom jazyku.

Zaradenie Patočkových štúdií zo šesťdesiatych rokov do prekladov vydaní, zvlášť do posledného vydania Obecnej porady z roku 1992, bolo prejavom úcty českých komeniológov k veľkému filozofovi a komeniológovi. Hodnota Komenského myslenia je v jeho celku a tento celok je v práci OP najlepšie a najúplnejšie vyjadrený. Z tohto hľadiska Patočka v štúdii z roku 1964 podal vynikajúcu analýzu preloženého textu a filozofickú interpretáciu Komenského myslenia v európskom kontexte. Prial si, aby vedecké skúmanie nevynechávalo človeka a jeho svet, rešpektovalo dieťa a jeho detstvo, nezabúdalo na človeka a jeho vzťah k svetu.

Zásluhu na oživení Patočkových názorov v Čechách, ale i vo svete má okrem iných v súčasnosti erudovaná bádateľka prof. PhDr. Dagmar Čapková, DrSc., vedúca vedecká pracovníčka (v rokoch 1956–1992) v oddelení komeniológie a dejín pedagogiky v Pedagogickom ústave J. A. Komenského ČSAV. Zásluha Dagmar Čapkovej na vydaní Obecnej porady zaznamenala veľký medzník v poznaní i v oživení poznania štúdií Jana Patočku o Komenskom. i ku komeniologickému bádaniu.[2] So svojimi spolupracovníkmi a žiakmi obhájili aktuálnosť štúdia myšlienok J. Patočku i veľkosť Komenského[3] pansofických snáh. Z domácich a zahraničných bádateľov možno ďalej vyzdvihnúť Františka Palackého, Josefa Hendricha, Jána Kvačalu, Jozefa Polišenského, Jana B. Čapka, Jozefa Bramboru, Jiřinu Popelovú, Jarmilu Peškovú, Radima Palouša, Martu Bečkovú, Jiří Beneša, Karla Rýdla, Jozefa Pšenáka a i. Na Slovensku výkladu spomínaného Komenského spisu Obecnej porady bola v novembri 2000 venovaná medzinárodná konferencia konaná pod názvom: De rerum humanarum emendatione consultatio catolica a odkaz Jana Amosa Komenského pre tretie tisícročie. Zlatú medailu Univerzity Komenského v Bratislave pri tejto príležitosti prebral prof. PhDr.

---

[2] Dagmar Čapková je uznávanou osobnosťou v európskej i zahraničnej komeniológii. Jej práce majú výrazný interdisciplinárny prienik do oblasti filozofie, histórie, dejín pedagogiky i metodológie. Zaoberala sa vzťahmi filozofie a pedagogiky, skúmala vývojové stupne Komenského pansofie, vychovávateľskej koncepcie Komenského, jeho poňatie človeka, jeho metodológiu, určila metodologický význam pansofickej metafyziky Komenského, sledovala vývoj Komenského k Obecnej porade, korene a tradície v Čechách i v európskych krajinách, jeho ohlas v Čechách a na Slovensku. Od roku 1990 bola predsedkyňou Unie Comenius, hlavný garant pri tvorbe Encyclopaedia Comeniana.

[3] V súčasnosti môžeme študentom odporučiť i štúdium prameňov z aktivít Přerovského múzea Jana Amose Komenského a Muzea Jana Amose Komenského v Prahe cez CD-Rom a digitalizované texty Komenského unikátnych starých tlačí a komeniologických zbierkových predmetov. (Janui vydanej v Lipsku 1633, Orbis senzualium pictus vydaného v Norimberku 1660, Mapy Moravy v Amsterdame 1627. Doprovodný český a cudzojazyčný text k týmto projektom vypracovali poprední komeniológovia Pozri: www.pmjak.cz a e-mail: muzeum.prerov@telecom.cz).

So svojimi spolupracovníkmi a žiakmi obhájila aktuálnosť štúdia myšlienok J. Patočku i veľkosť Komenského pansofických snáh.

Jozef Polišenský, DrSc.[4] Zborník[5] toho istého názvu ako bol názov konferencie obsahuje príspevky z filozoficko-teologickej a pedagogickej sekcie. Možno ho doporučiť k štúdiu.[6] Dnes však mnohí študenti, ba i kolegovia nevidia dôvod pre štúdium minulosti. Tvrdia, že žiadne tradície nepotrebujeme, a pokiaľ ide i o Komenského, či Patočku, že je zbytočné venovať im pozornosť. Ak máme však viesť svojich študentov k zodpovednému rozhodovaniu v nejednoznačných situáciách, ak ich máme učiť poznávať paradigmy inej doby, iného etnika, iného odboru, viesť dialóg, riešiť spoločné problémy, nemožno, nemotivovať študentov k štúdiu i dobových komeniologických prameňov.

Nové komeniologické objavy koncom 20. storočia poukázali na mnohostrannosť a zložitosť diela Komenského. Práce Komenského sa začali skúmať a interpretovať komplexne. Vyžaduje si to hlbší pohľad, aby logicko-analytický a systémový prístup bol dôsledne zjednocovaný s pohľadom historicko-vývojovým ako výsledok celkovej problémovej orientácie. Bol to i J. Patočka, ktorý svojim čitateľom a najširšej vedeckej komunite ukázal akým vývojom prešiel J. A. Komenský pri skúmaní vztahu človeka k svetu. Filozofická interpretácia Komenského myslenia je metodicky mimoriadne precízna. Právom čitateľa oslovuje. Je obdivuhodné ako zodpovedne už v roku 1964 Jan Patočka hodnotil dielo Jana Amosa Komenského: De rerum humanarum emendatione consultatio catolica – Obecnej porady o náprave vecí ľudských. Napísal, že ju považuje za „najobsiahlejšiu a najodvážnejšiu syntézu, akú sa kedy český mysliteľ odvážil" urobiť ([8], 562).

LITERATÚRA

[4] DIATKA, C.: Patočkov koncept filozofie humanizmu ako príspevok k pochopeniu európskej kultúrnej tradície. In: *Acta Nitriensisia. 4. Repre-zentačný zborník FF UKF*. UKF, Nitra 2001.

---

[4] Predniesol príspevok pod názvom Profesor Masaryk a počátky české komeniológie. V januári 2001 zomrel..

[5] De rerum humanarum emendatione consultatio catolica a odkaz Jana Amosa Komenského pre tretie tisícročie. Bratislava, UK 2001, 275s. Editori J. Pšenák, a Z. Bugáňová. Na organizácii podujatia sa podielali J. Pšenák, R. Čornaničová, I. Kips, I. Kišš aV. Tamášová za UK Bratislava, autorka príspevku za FFUKF v Nitre Hlavné referáty predniesli D. Čapková na tému: Obecná porada J. A. K. a princípy univerzální nápravy všech, všeho, veskrze. a I. Kišš. Objasnil zvláštnosti Komenského teológie ako zdroj jeho všenápravných snáh.

[6] Študentom k štúdiu komeniológie možno odporučiť i Studie Comeniana et historica (32. ročníkov), Bulletin Unie Comenius (vyšlo 16. čísel) i pripravovanú Encyclopaedii Comeniana, ktorá pod vedením D. Čapkovej je už daná do tlače v českej a v anglickej verzii. v Prahe. Janovi Patočkovi prináleží v nej čelné miesto medzi heslami o osobnostiach – komeniológoch.

[5] BEČKOVÁ, M.: Komeniológie – vědní obor? Studia comeniana et his-torica. 30, 2000 č. 63–64, s. 10.
[6] ČAPKOVÁ, D.: Schaller a svět Komenského. Studia comeniana et his-torica. 26, 1995, č. 25, s. 7–15.
[7] KOMENSKÝ, J. A.: *De rerum humanarum emendatione consultatio catolica – Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Praha, Svoboda 2002.
[8] KORTHAASE, W.: Emanuel Rádls warnungen vor dem mystiker, peri-patetiker und sehr schwachen philosophen Comenius. Studia comeniana et historica. 30. č. 63–64, s. 74–113.
[9] PATOČKA, J.: Komenský a otevřená duše. (K tristému výročiu Komen-ského smrti). Křesťanská revue 37, 1970, nč. 10
[10] PATOČKA, J.: *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. ČSAV, Praha 1964, s. 295–301.
[11] PATOČKA, J.: Komenského Všeobecná porada. In: *De rerum humanarum emendatione consultatio catolica – Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Svoboda, Praha 2002, s. 533–564.
[12] PEŠKOVÁ, J.: Obraz Jana Amose Komenského u Tomáše Garriguea Masaryka a Jana Patočky – významná inspirace pro českou filozofii a fi-lozofii výchovy na přelomu století. Studia comeniana et historica. 30. č. 63–64, s. 42–46.
[13] SCHALER, K.: Komenský a otevřená duše. Filosofický časopis. XL., 1995. č. 1, s. 35–56.
[14] VÁLKA, J.: České vydání Obecné porady. Studia comeniana et historica. 23, č. 50, s. 83–88.

Prof. PhDr. Viera Žbirková, CSc.
Katedra etiky a katechetiky
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra

SLOBODA AKO ZÁKLADNÁ VLASTNOSŤ 21. STOROČIA

ZUZANA ŽILOVÁ, Katedra filozofie FH, Trnavská univerzita

O slobode polemizuje veľa autorov. Od názorov determinizmu, cez voluntarizmus, novovekú túžbu po neviazanosti až po teóriu absolútnej, ničím neobmedzenej slobody. Zdá sa, že otázka „podstaty slobody" ostáva napriek všetkým pokusom filozoficky ju uchopiť, nezodpovedaná. Väčšina sa však zhoduje v názore, že sloboda nevyhnutne patrí k morálnemu životu. Bez nej by kategórie viny, trestu, zodpovednosti, dobra či zla boli len prázdnymi pojmami. Preto aj my, napriek akceptovaniu zmysluplných námietok, budeme vychádzať z predpokladu, že človek je slobodný, schopný sám za seba rozhodovať. Našou snahou bude preskúmať pojem „sloboda" v praktických etických súvislostiach. Zaznamenáme niektoré zmeny v chápaní jej významu. Podstatnú časť bude tvoriť pohľad na slobodu v súčasnej spoločnosti.

V minulých dobách sa sloboda vnímala predovšetkým v intenciách oslobodenia sa od vonkajšej nadvlády mocenskej či ekonomickej. Žiadali sa nové slobody a privilégia. Verilo sa, že odstránenie vonkajšieho útlaku je dostatočnou podmienkou na získanie vytúženého cieľa – slobody jednotlivca. Táto predstava sa ukázala ako značne skreslená. Po získaní tzv. vonkajšej slobody zostáva človek v obrovskom priestore potenciálnych možností, v rámci ktorých musí realizovať svoje „ja". Problém duality vonkajšia-vnútorná sloboda sa stal námetom mnohých autorov, napr: Fromm, Guardini, Weischedel, Sartre...

Táto túžba po vyslobodení sa vystupňovala v novoveku, ktorý slobodu podstatne interpretuje ako uvoľnenie z viazania – čiže negatívne. Nástupom teórii liberalizmu sa toto vyslobodenie nevzťahovalo len na hospodársku a mocenskú nadvládu. Vytvoril sa všeobecný étos úplnej voľnosti od akéhokoľvek viazania vrátane záväzkov, noriem a zákonov. V tomto momente človek definitívne pretrhol putá vonkajších autorít a rozhodol sa určovať hranice svojho konania sám.

S nástupom autonómnej morálky možno vybadať aj iný znak, objavujúci sa v prežívaní človeka. Fromm o ňom hovorí ako o „strachu zo slobody", Guardini predpovedá „metafyzickú hrôzu" ako prirodzený dôsledok pretrhnutia ochranných väzieb a istôt, ktoré dovtedy určovali pravidlá života. Človek si musí nájsť svoj smer sám. V rámci tejto životnej situácie má podľa Fromma dve možnosti: môže sa zjednotiť so svetom v láske a tvorivej práci, ale sa pripúta na aké istoty, ktoré jeho individualitu a slobodu zničia.

Ak hovoríme o tej druhej možnosti, je emocionálnou i mravnou pohodlnosťou vyriešiť realizáciu „ja" únikom k nespočetným možnostiam kon-

zumnej spoločnosti ako sú: konformita, reklamné a televízne vzory, materialistický spôsob života, workoholizmus, príslušnosť k rôznym druhom „duchovných spoločenstiev". Identifikácia s nimi poskytuje falošnú ilúziu znovunájdenia identity a naplnenia života. Aj keď sa tieto teórie nezdajú najtragickejšie, „stádovitý pud" sa naplno prejavil v ideológii nacizmu. Romano Guardini na viacerých miestach svojho diela varuje: *„ak sa stráca vierohodnosť ľudského nároku na slobodu, sila odolávať tlakom pudu, zisku a moci, potom je človek zrelý na diktatúru"* ([3], 23).

Druhým extrémom poňatia slobody je absolútna neviazanosť. Tomuto názoru každý záväzok prichodí zvonka ako cudzí nárok ohrozujúci človeka. Sloboda je svojvôľa mimo hraníc dobra a zla.

Obidve tieto krajnosti sú dôsledkom zjavnej, ale skutočnej paradoxality slobody. Sloboda sa javí ako nesloboda, nesloboda ako sloboda, podľa toho z akého hľadiska sa na ňu dívame. Slobodným nazývame takého človeka, ktorý môže uskutočniť svoje „ja" v zmysle vyhovieť každej svojej túžbe, každému prianiu.. Bez ohľadu na zákony, konvencie a tabu. Slobodným nazývame ale taktiež toho človeka, ktorý ovláda samého seba, moc svojich pudov a vášní, ktoré sú len zdanlivým podnetom pre slobodu a v pravom zmysle človeka tyranizujú. Vzdorovať im je pravým zmyslom slobody. Tá sa prejavuje v suverenite, v ktorej človek disponuje sám sebou. V oboch prípadoch sa jedná o slobodu „ja", ale v každom prípade je „ja" inak chápané – „ja" ako stotožnenie s pudmi, alebo „ja" ako sebaurčenie.

Morálnu situáciu dneška do značnej miery nesprávne chápanie ambivalencie slobody ovplyvňuje. Podporou je isto aj pragmatická a hedonistická orientácia spoločnosti, ktorej takéto zdôvodnenie značne zjednoduší etickú situáciu. Sloboda však nie je ani slepé podriadenie sa vonkajším autoritám, ani úplné vymanenie sa z ich vplyvu. Sloboda, čiže oslobodenie sa od hatiacich zväzkov vytvára len možnosť, len šancu, ktorú má človek premeniť, len úlohu, ktorú má splniť. Je posunutím rozhodovania z vonku do vnútra s prihliadnutím na prirodzené hranice konania. Pod tými chápeme tak elementárne fakty ako fyzická podmienenosť a konečnosť človeka, jeho časopriestorová a dejinná situácia, existencia iných slobodných subjektov a morálny záväzok. To všetko sú imperatívy, aj keď nie nevyhnutné, s charakterom požiadavky. Nárok na absolútnu slobodu vyplýva z ich nepochopenia, pretože: *„sloboda neznamená právo na bezmyšlienkovitosť a ľubovoľnosť názoru, ale spočíva na pravom vzťahu k pravde"* ([3], 62).

Dnes však vyvstáva iný, podstatný problém: *„Postmoderna zastáva názor, že každý výlučný nárok môže pochádzať len z nelegitímneho povyšovania niečoho partikulárneho na domnelé absolútno.... Základnou skúsenosťou je neprekročiteľná oprávnenosť rozdielnych foriem vedenia, životných rozvrhov, vzorcov konania..."* ([8], 3).

Vzťah slobody a pravdy však nekomplikuje iba radikálna pluralita. Na povrch nebezpečne vystupuje aj charakteristický rys dnešného človek, ktorý

Jolana Poláková príznačne nazvala *„piesočná pohyblivosť"*. Aj keď je sloboda právo mať vlastné presvedčenie, vyjadrovať ho a žiť v súlade s ním, je možné povedať, že dnešný človek má „vlastné" presvedčenie? Má svoj sveto-názor, vieru či nevieru v rámci ktorej koná, premýšľa a vychováva svoje potomstvo? Nie sme ako duny, ktoré sa presúvajú podľa toho, akým smerom fúka vietor? Je príznačné, že dnešný človek mení svoju identitu a názory podľa toho, ako si to situácia žiada. Pragmatizmu či obchodnému úspechu prispôsobuje svoje presvedčenie. Aj v radikálne pluralitnej spoločnosti tak sloboda stráca svoj zmysel, keď niet za čo bojovať. Na odlíšenie práva na pluralitu a pragmatické striedanie názorov zaviedol Wolfgang Welsch tieto termíny:

Bezbrehý postmodernizmus, ktorý vidí ako ľubovôľu, všehochuť, rozlíšenie sa za každú cenu a z toho vyplývajúca neurčitosť a relatívnosť. A *postmodernizmus presnosti*, ktorý sa zasadzuje za skutočnú pluralitu, zachováva skutočnú odlišnosť a rozmanitosť, snaží sa o reálnu konfrontáciu, účinnú kritiku, dialóg, rozlišuje medzi dobrým a zlým a v konečnom dôsledku môže byť obohacujúci.

Ak by sme sa mali oprieť o najväčšieho vyznávača slobody, francúzskeho spisovateľa Jeana-Paula Sartra, takisto by sme nemohli súhlasiť s teóriou slobody ako svojvôle. Jeho myšlienka absolútnej slobody vyjadruje, že o tom, čo prežívame, čo cítime alebo čím sme, nerozhodlo nič cudzie. Avšak tak, ako sloboda, aj zodpovednosť je absolútna. Ak hovoríme, že človek je zodpovedný za seba samého, nie je zodpovedný iba za svoju individualitu, ale za všetkých ľudí. Svojou voľbou si totiž vyberá dobro a nič nemôže byť dobré pre jednotlivca, ak to nie je dobré pre všetkých. Rozhodnutím tak neurčuje len sám seba, ale aj ostatných ľudí a štruktúru celej reality. *"Som zodpovedný za seba i za všetkých, vytváram určitý obraz človeka, ktorého si volím. Voliac si vlastnú cestu volím cestu človeka"* ([5] 22). Osobitne vidno jej ťarchu v intersubjektívnom stretnutí. Napriek tomu, že existencia druhého človeka je limitou mojej slobody, pretože som si ju nezvolil, nemôžem to ignorovať. Uznáva síce konflikt slobôd, keď hovorí o druhom ako o tom, kto mi „ukradol svet", v závere však uzatvára: *„Sloboda ako určenie človeka zaiste nezávisí od iných, ale od chvíle záväzného rozhodnutia som povinný chcieť, aby moja sloboda bola aj slobodou iných. Moja sloboda mi môže byť cieľom len vtedy, ak mi je ním rovnako sloboda iných"* ([5], 57). Tento citát vyjadruje zároveň aj ďalšie pochybenia v presadzovaní slobody ako svojvôle. Rozlišuje totiž chápanie slobody ako hodnoty abstraktnej, o ktorej môžeme uvažovať v teoretickej rovine a konkrétnej, ktorú prežívame a realizujeme.

Ak sme doteraz hovorili o slobode, tak o tom, čím nie je. Pod slobodou sa však rozumie aj *„myslením ďalej neanalyzovateľná, avšak pre vnútornú skúsenosť zrejmá skutočnosť, že človek nie je len miestom premeny energií, ale aj „initium", začiatok, že má iniciatívu, silu začínať vychádzajúcu zo svojho vlastného vnútra" ([3]*

21). V tomto zmysle je aktívnou realizáciou „ja" – pravou slobodou a pravou tvorbou.

Svet voči nám neustále vystupuje ako neúplný. My ho musíme mravným konaním dohotoviť. Konanie je vlastne vytváranie skutočnosti. V tomto momente i sloboda nadobúda jasnejšie kontúry. *„Sloboda je veľkým darom iba vtedy, keď sme schopní vedome ju používať na všetko to, čo je opravdivým dobrom"* ([1], 57). Je výzvou na realizáciu hodnôt. Tomuto tvrdeniu zodpovedá i Sartrova myšlienka: človek nie je ničím iným, iba tým, čo zo seba urobí.

Je mravnou bezradnosťou našej doby, že pod slobodou rozumie len možnosť bez prekážok sa venovať svojim veciam a zabávať sa. Postráda záväzky, obmedzenia i vzťah k pravde, ktorá, akokoľvek je spochybniteľná, znamená aspoň úprimnosť k vlastnému svedomiu. Tak, ako všetko ostatné, i sloboda má svoje práva a svoje povinnosti. Aj za tieto hranice však človek môže ísť a potvrdiť tak teóriu absolútnej slobody. Cenou za ich prekročenie však môže byť poškodenie seba, druhých či celej reality. V dnešných časoch by sme teda mali premýšľať o slobode kriticky a opatrne, aby sme dosiahli vek mravný – vek rozumu.

LITERATÚRA

[15] *Encyklika Redemptor Hominis*. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1997.
[16] FROMM, E.: *Strach ze svobody*. Naše vojsko, Praha 1993.
[17] GUARDINI, R.: *Sloboda a zodpovednosť*. Dobrá kniha, Trnava 2001.
[18] POLÁKOVÁ, J.: *Perspektiva naděje*. Vyšehrad, Praha 1995.
[19] SARTRE, J. P.: *Existencializmus je humanizmus*. Slovenský spisovateľ, Bratislava 1997
[20] SARTRE, J. P.: *Cesty k slobode Vek rozumu*. Slovenský spisovateľ, Bratislava 1994
[21] WEISCHEDEL, W.: *Skeptická etika*. Oikoymenh, Praha 1999.
[22] WELSCH, W.: *Naše postmoderní moderna*. Zvon, Praha 1994.

Mgr. Zuzana Žilová
Katedra filozofie FH TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava, SR

STAROSTLIVOSŤ O DUŠU ČLOVEKA

OBJAV PSÝCHÉ V HOMÉROVSKÝCH EPOSOCH

MATÚŠ PORUBJAK, Katedra filozofie, FF UCM v Trnave

Témou našej sekcie je starostlivosť o dušu človeka. Požiadavku starostlivosti o dušu (*epimeleia* – príp. *therapeia* – *tés psychés*) prvý krát v dejinách európskej filozofie explicitne sformuloval ústami svojho Sókrata Platón.[1] Na to, aby Platón mohol túto požiadavku nastoliť, a aby sme sa ňou konieckoncov mohli zaoberať dnes my, muselo grécke myslenie prejsť dlhú cestu. Ak sa máme starať o svoju dušu, musíme si byť najprv vedomí toho že sme, ďalej poznať čo je „starosť" a nakoniec mať predstavu niečoho takého, ako je duša. Tieto tri nevyhnutné predpoklady sa nám môžu javiť ako samozrejmé, až banálne; akoby tu boli odjakživa. Najsamozrejmejšie veci však často bývajú najmenej samozrejmé. Ak chceme poodhaliť nesamozrejmosť zdanlivo samozrejmej starostlivosti o dušu, mali by sme sa obrátiť k starším vrstvám našej histórie (a možno aj nášho vedomia) – k mýtu. Zhodne s M. Machovcom priznávame, že až na zopár výnimiek, „doterajšie filozofické bádanie mýtus ku svojej vlastnej škode podcenilo" ([9], 66). Nasledovné skúmanie preto oprieme o homérovské eposy, ktoré tvoria prechod medzi písmom neuchopiteľnou živou rečou mýtu a klasickým filozofickým myslením. Z trojice vedomie seba samého, starosť a duša, ktoré asi nerozlučne patria k sebe, sa sústredíme práve na dušu.

Grécke slovo *psyché*, ktoré väčšina moderných európskych jazykov používa ako synonymum pre označenie duše, sa u Homéra vyskytuje 81 krát (33 výskytov v *Íliade*, 48 v *Odysei*).[2] Homérovské *psyché* má blízko k *psychros* – chladný, studený, osviežujúci a k *psýchó* – dýcham, prenesene tiež fúkam. Symbolicky sa nám u Homéra *psyché* ukazuje ako niečo vlhké a vzdušné, ako akýsi skoncentrovaný dych. Na tejto symbolickej rovine sa však podobnosti homérskej *psyché* s našim chápaním duše a psychického prakticky končia. Aby sme sa dostali bližšie k homérovskej predstave, pripomenieme si charakter správania homérovského hrdinu – charakter archaického vedomia.

Archaické vedomie môžeme, podobne ako vedomie „moderné", charakterizovať ako oblasť, v ktorej sa „uskutočňuje ‚zrážanie' a zjednocovanie protikladov – vonkajšieho sveta a vnútorného sveta" ([4], 43). Avšak práve

---

[1] Platón, *Apol.* 29d–30c; porovnaj *Men.* 87d–89a; *Euthyd.* 280d–282d; *Gorg.* 477a–478c; *Charm.* 156d–157c.

[2] Homér **Il**. **1**, 3; **5**, 296, 654, 696, **7**, 330; **8**, 123, 315; **9**, 322, 401, 408; **11**, 334, 445; **13**, 763; **14**, 518; **16**, 453, 505, 625, 856; **21**, 569; **22**, 161, 257, 325, 338, 362, 467; **23**, 65, 72, 100, 104, 106, 221; **24**, 168, 754. **Od**. **1**, 5; **3**, 74; **9**, 225, 423, 523; **10**, 492, 530, 560, 565; **11**, 37, 51, 65, 84, 90, 141, 150, 165, 205, 222, 385, 387, 467, 471, 538, 541, 543, 564, 567; **14**, 134, 426; **18**, 91; **21**, 154, 171; **22**, 245; **23**, 251, 323; **24**, 1, 14, 15, 20, 23, 35, 100, 102, 105, 120, 191, 348.

vonkajšie a vnútorné nie je v archaickom vedomí oddelené ostro a čiastočne sa prelína. Pekne to môžeme vidieť na príklade Achilla, ktorý bojuje vtedy, „keď v prsiach srdce (*thymos*) ho do boja vyzve a božstvo do boja pošle“ (*Il.* 9, 702–703).[3] Takzvané „intervencie“ bohov nájdeme v oboch eposoch veľmi často. Pozemské deje sú založené rozhodnutím bohov. Nie sú to „transcendentní“ bohovia, „vždy sú súčasťou ľudskej spoločnosti, operujú cez sny, proroctvá, veštby, a rôzne znamenia“ ([2], 55). Navyše u Homéra zvyknú so smrteľníkmi aj hovoriť (prevažne v prestrojení za niektorého z hrdinov). Môžu do údov človeka (ale aj napr. koňa) vložiť silu, múdrosť, hlas, odvahu; alebo slabosť, strach, šialenstvo. Pomáhajú hrdinom rôznym spôsobom: niekedy zahalia bojové pole hmlou, alebo odnesú bojovníka do bezpečia; inokedy zastavia jeho napredovanie, odklonia jeho strelu, či zlomia mu zbroj a pomôžu súperovi k víťazstvu.

Popri vonkajších vplyvoch, či už božských, alebo prírodných (obe sú však úzko prepojené), má homérovský človek aj svoj „vnútorný svet“, ktorý je takmer celkom odlišný od nášho. Archaická „psychika“ totiž vôbec nezávisí od *psýché*. Emotívne, vôľové a rozumové rozhodnutia nevychádzajú z nejakého centra a nenájdeme ani centrum, ktoré by koordinovalo jednotlivé aktivity. Konanie a rozhodovanie človeka vychádza z jednotlivých orgánov: hnevá sa žlčou, strach mu prichádza z kolien, srdce mu pookrieva jedlom a pitím, premýšľa v hrudi, či srdci, etc. Príznačné sú verše v ktorých hrdina Medón, naplnený vďaka Poseidónovi chuťou bojovať, hovorí Aiantovi: „Ale aj vlastné moje srdce ma v milých pobáda prsiach, / aby som ešte viac ako prv bil sa a zápasy zvádzal. / Odhora ruky a odspodu nohy zas horia mi túžbou.“ (*Il.* 13, 73–75). To čo dnes nazývame „psychické“ a „fyzické“ je tu úzko prepojené. Nejde o žiadnu Homérovu „básnickú licenciu“; čo odzrkadľuje aj samotný jazyk v ktorom napríklad slovo *fobos* znamená útek aj strach a *treó* trasiem sa aj bojím sa.

Adeptmi na „psychickú funkciu“ by mohli byť často frekventované slová *thymos*, *frén* a *noos*, ktoré však musia byť vždy chápané a prekladané kontextovo. *Thymos* sa zvykne prekladať ako duch, život, ale rovnako môže označovať srdce, alebo útroby zraniteľné kameňom či kopijou. *Frén* sa nachádza vo význame myseľ, pamäť, zmysli, ale rovnako tiež bránica. *Noos* nájdeme ako vedomie, rozum, opatrnosť a súčasne má veľmi blízko k funkcii videnia.[4] Vetu „oÙd' ™nÒhse kat¦ fršna kaˆ kat¦ qumÕn“ (*Il.* 20, 264)

[3] Homéra citujeme v slovenskom preklade M. Okála ([7], [8]); grécky text podľa ([5], [6]). Vlastné mená uvádzame v zhode so slovenským prekladom. V niektorých prípadoch preklad mierne upravujeme pre potreby nášho textu.

[4] Slovné spojenie pre „ostro pochopiť – „*oxy noése*“ doslova znamená „ostro uvidieť a okamžite zareagovať“. K úzkemu vzťahu medzi videním, poznaním a pamäťou u Homéra viď ([sn1], 88–97).

môžeme rovnako dobre interpretovať ako „nepochopil vo svojej mysli a vo svojom duchu“, alebo ako „neuvidel vo svojej bránici a vo svojom srdci“.

Vedomie archaického hrdinu sa utvára na základe popudov jednotlivých „orgánov“. Ten, ktorý prevládne, rozhoduje o konaní celku, pričom každý „orgán“ môže nadobudnúť svoju špecifickú silu a každý môže reprezentovať človeka ako celok, či už na jeho „psychickej“, alebo „fyzickej“ úrovni. Pekne to ilustruje aj výraz „*hormainō*“, ktorý, medzi inými, Homér používa pre „premýšľanie“, a ktorý doslova znamená poháňam, povzbudzujem, horlím („*hormainō*“ je odvodené od „*hormḗ*“ – popud a Homérovská „orgánová“ predstava sa nám v transformovanej podobe vynorila v novovekom pochopení myslenia a správania ako dôsledku hormonálnych procesov a elektrochemických zmien v mozgu). Predstavu človeka ako akéhosi „aglomerátu“ potvrdzuje aj skutočnosť, že Homér nemá výraz pre telo živého človeka. Tam, kde sme my zvyknutí používať slovo „telo“, hovorí Homér najčastejšie o „údoch“ (*gyia, melea*; vždy v pluráli). Dokonca aj kresby postáv ľudí, vzácne zachované z homérovského obdobia, sa vyznačujú silným zdôraznením mäsitých častí, ktorých spojenie je veľmi tenké ([11], 5–8; porovnaj ([3], 77–79). Výraz *sóma*, ktorý sa bude neskôr pre telo bežne používať, u Homéra znamená „mŕtvola“, alebo „zvieracia korisť“. Napriek všetkému hrdinovia nie sú vydaní úplne napospas svojim „orgánom“, ani „intervenciám“ bohov. Aj keď Odysseovo srdce „šteká hnevom“, hrdina ho dokáže pokarhať a umierniť slovami „Vydrž len, srdce! Aj horšiu trýzeň si muselo strpieť“ (*Od.* 20, 13–24; porovnaj *Il.* 22, 346). Schopnosť istej autonómie človeka si uvedomujú aj bohovia – keď človeku dávajú radu, zvyknú dodať „ak pravda ma slúchneš“ (*Il.* 1, 207, 420; 11, 791; 21, 293...).

Akú úlohu teda zohráva u Homéra *psýchē*? E. R. Dodds trefne poznamenáva: „jediným doloženým záväzkom, ktorý má *psýchē* k živému, je opustiť ho“ ([1], 31). Podobne ako *sóma* je aj *psýchē* vyhradená pre mŕtveho človeka. *Psýchē* je popisovaná ako tieň (*skiē*), či matný obraz (*eidólon*), ktorý po smrti (príp. v mdlobe *Il.* 22, 467) opúšťa telo človeka cez jeho ústa (alebo ranu *Il.* 14, 518) a zostupuje do Hádu. Archaické umenie zobrazovalo dušu ako motýľa, vtáka, alebo okrídlený „prízrak“ v podobe človeka ([12], 8). U Homéra si duše mŕtvych zachovávajú podobu, ktorú mali počas života. Keď sa mŕtvy Patroklos zjavil Achilleovi, podobal sa naň „vzrastom i krásnymi očami jeho / ako aj hlasom a mal tiež na sebe to isté rúcho“ (*Il.* 23, 66–67; porovnaj 23, 107). Napriek tejto až „fyzickej“ podobe sa duše mŕtveho nemožno dotknúť. Keď Achilleus natiahol ruky k Patroklovi „nechytil nič, bo duša sťa para sa šustiac stratila pod zem“ (*Il.* 23, 100); a keď sa Odysseus v podsvetí stretol so svojou mŕtvou matkou, tri krát sa pokúsil ju objať, no tri krát mu „utiekla z rúk sťa tieň, či vidina vo sne“ (*Od.* 11, 206). Samozrejme sa tu ešte nedá hovoriť o oveľa neskoršom protiklade medzi „materiálnym“ a „nemateriálnym“ – napríklad tresty Titya, Tantala a Sísyfa v podsvetí majú „telesný“

charakter (*Od.* 11, 576–600; táto predstava pretrvá dlho a bude prítomná aj v stredovekých a renesančných opisoch pekla). Objavuje sa však veľmi významné rozlíšenie medzi tým čo možno uchopiť a tým čo uchopiť nemožno, ktoré zohrá dôležitú úlohu pri vzniku filozofického typu myslenia. Snáď aj vďaka tomuto rozlíšeniu sa u Homéra po prvý krát v gréckom myslení formuluje predstava odlišnosti duše a tela. Viaceré miesta oboch eposov naznačujú, že homérovskí básnici „boli na tento objav náležite pyšní a že si boli plne vedomí jeho novosti a významu" ([1], 139). Staršie doby neodlišovali telo a dušu, obe boli „jedným" a spočívali po smrti v hrobe, čoho dokladom môže byť aj všeobecne rozšírený archaický zvyk vyživovania mŕtvych.

Objavené odlíšenie tela a duše je zatiaľ krehké. Homérovskí autori sa zaujímajú predovšetkým o živého človeka (Hádés je temné miesto, ktoré sa podobá ťažkému snu; nie nadarmo sú Hypnos a Thatatos bratia). Keď sa Patroklova duša stratí pod zem, Achilleus s úžasom vykríkne: „beda, ach! pochyby niet, že taktiež v príbytku Háda / duša či podoba (*eidólon*) trvá, no života (*frenen*) nieto v nej vôbec" (*Il.* 23, 104). Nielen živí smútia nad mŕtvym, ale aj samotný mŕtvy je zdesený svojím stavom. Ilustrujú to aj verše, ktoré sú dvakrát zaradené hneď potom, ako umierajúci hrdina vyriekne svoje posledné slová: „Riekol a smrť, čo ukončí všetko, sa rozstrela nad ním. / Duša mu ulietla z údov a odišla do ríše Háda, / nechajúc mužnosť a mladosť a kvíliac nad jeho skazou." (*Il.* 16, 855–57; 22, 361–63). Môže nám pripadnúť zvláštne, že hoci sa duša fakticky objavuje až po smrti, hrdina o ňu môže bojovať už za života. Nahnevaný Achilleus v deviatom speve *Íliady* hovorí svojim druhom: „Nijaký osoh sám nemám, že toľko som vytrpel (*pathon*) v srdci (*thymos*), / keď som sa so svojou dušou (*psýchē*) zahrával každý deň v boji" (*Il.* 9, 321; porovnaj *Il.* 22, 161; *Od.* 3, 74, 9, 225). Toto „zahrávanie sa s dušou" však nie je „starosťou o dušu", ale prakticky len synonymom boja o život, ktorý končí, keď na scénu prichádza duša. Achilleus síce bojuje o svoju *psýchē*, ale samotná duša sa na boji nezúčastňuje. Účastníkom boja o život je *thymos* – ten bojuje a „trpí", on je žitým životom ktorý „oživuje", a ktorý je smrťou ohrozovaný. Rovnako ako *thymos* so smrťou zanikajú aj *frén*, či *menos* (sila); tak človek naplní osud (*moira*, *potmos*) a zakončí vek svojho života (*aiónos*).[5]

Pre našu tému sú zaujímavé verše, v ktorých sa do blízkosti dostávajú *psýchē* a *sóma*. Smrteľne ranený Hektór tesne pred tým, ako naposledy vydýchne, takto prehovorí k Achillovi, svojmu premožiteľovi: „Prosím ťa pre

[5] Rôzne aspekty „orgánového" života človeka ohrozovaného smrťou môžeme objaviť pri stretnutí Odyssea a jeho – už veľmi starého – otca Láerta. Spoznanie syna po dlhých dvadsiatich rokoch Láerta tak rozrušilo, že sa mu „zachveli údy (*gúnata*) a srdce (*étor*)... / Rukami objal milého syna a Odysseus božský / k sebe pritiahol otca, keď dych mu už opúšťal telo (*apopsychonta*)." / Ale keď nabral zas dychu (*ampnyto*) a duch (*thymos*) sa mu nazbieral v srdci (*frena*), / znovu sa do reči dal..." (*Od.* 24, 345–350; porovnaj *Od.* 5, 458).

tvoju dušu (*psýchés*), nohy (*gúnón*) a rodičov (*tokéón*) tvojich, / nedaj ma pri lodiach achájskych roztrhať hltavým psiskám. / Prijmi však za mňa bronz a nadbytok cenného zlata, / ktoré ti do daru dajú môj otec a velebná matka. / Mŕtvolu (*sóma*) moju im vydaj, by Trójania, muži i ženy, / mohli ma mŕtveho prijať a spáliť" (*Il.* 22, 338–343). Hektór už vie, že Achilleus ukončí jeho život, obracia sa naň s veľmi vážnou prosbou – aby jeho mŕtve telo nebolo potupené, ale riadne pochované; dobre vie, že nepochovať človeka je najväčším ponížením a duša človeka, ktorý nie je pochovaný nemôže vstúpiť do Hádu. Hektór „zaprisaháva" Achilla pri tom, čo je pre oboch tým najcennejším: Pri rodičoch – rode (*tokées* – *tokos*; *genos*), lebo pôvod je to, čo určuje u Homéra význam nielen človeka, ale aj zvierat a vecí. Pri nohách – údoch (*gúna* – *gyia*), ktoré počas života archaického hrdinu rozhodujú o jeho zdatnosti, o poctách a sláve, ktorých sa mu dostane. A nakoniec pri duši (*psýchê*), ktorá po smrti opustí údy (čím sa z nich stáva mŕtve telo – *sóma*) a zíde do Hádu. Línia „rodičia – údy – duša" je zároveň akousi archaickou „časovou osou", ktorá ohraničuje a napĺňa zmyslom život človeka; od zrodu až po smrť.

Homérovská *psýché* súvisí jednoznačne so smrťou. So vzťahom duša a smrť je spojená ešte jedna závažná skutočnosť. *Psýché* je vyhradená takmer výlučne pre ľudí. Svet ľudí sa skrze objav duše začína prvý krát vymedzovať voči dvom stranám. Na jednej strane sa nachádzajú nesmrteľní bohovia; žiaden z bohov nemá dušu – nech už to pre nás znie akokoľvek zvláštne, nepotrebujú ju, lebo hoc sa narodili, neumierajú a *psýché*, ktorá po smrti odchádza do Hádu, by im bola na nič. Na strane druhej sa nachádza svet zvierat, odlišnosť od ktorých si súdobý človek začína jasne uvedomovať. Existujú len dve výnimky, ktoré dovoľujú hovoriť o duši zvieraťa. Obe sú v *Odysei*, a obe môžu byť práve reminiscenciou na staršie časy, kedy hranice medzi ľudským a živočíšnym ešte neboli ustanovené.[6] V homérovských eposoch môžeme naozaj postrehnúť počiatky nesmelého, ale vytrvalého kryštalizovania predstavy duše človeka. S trochou zveličenia môžeme povedať, že Homér pre nás objavil dušu. V relatívne krátkom čase – vďaka lyrikom, dramatikom a prvým filozofom – preberie *psýché* na seba väčšinu „psychických" funkcií, ktoré zastávali *thymos*, *frén* a ostatné „orgány". Svoje miesto nadobudne v centre živého človeka a stane sa tou psýché, ktorú nájdeme

[6] Oba výskyty prekvapovali už gréckych interpretátorov Homéra. V prvom prípade o svoju dušu príde obetovaná sviňa (*Od.* 14, 414–430); v druhom prípade sa síce duša zvieraťa priamo nespomenie, ale Odysseus počas svojej návštevy v podsvetí vidí Órióna naháňajúceho po asfodelovej lúke zvery, „ktoré bol za živa zabil, keď poľoval na pustých horách" (*Od.* 11, 572–575). K starším vrstvám poukazuje aj nespočetne veľa prirovnaní bojovníka k loviacej šelme, ktoré v homérovských eposoch nájdeme. Nie je bez zaujímavosti, že pohrebné rituály, boj mužov a lov sú tri najfrekventovanejšie témy, ktoré sa v archaickom umení objavujú ([ver], 84).

v klasickom období gréckej filozofie. Úzky vzťah medzi dušou a smrťou však ostane zachovaný. Vďaka tomuto vzťahu bude môcť Platón hovoriť, že kto sa správne zaoberá filozofiou, zaoberá sa vlastne umieraním a smrťou (*Phd.* 64a); vďaka tomuto vzťahu bude môcť filozofia rozvinúť viaceré svoje eschatologické predstavy a vďaka tomuto vzťahu sa *psýché* ukáže ako zdroj života, ktorý zároveň vždy odkazuje k smrti, čím nás pobáda nie k životu ako takému, ale k životu zmysluplnému; alebo – parafrázujúc Homéra – k životu zdatnému a cti-hodnému.

Bol to homérovský objav duše, ktorý neskôr umožnil smrteľnému človeku účasť na nesmrteľnosti, dovtedy vyhradenej len pre bohov. A snáď aj preto by sa človek – toto „božské zviera" – mal starať o dušu už počas života. Akoby to v skrytu svojho srdca tušil už Achilleus – archetyp archaického hrdinu, ktorý na rozdiel od chytrého Odyssea neprekročil prah z doby „bronzu" do doby „železa", ale umrel starou hrdinskou smrťou – keď vyslovil slová:

Dušu mi nemôže vyvážiť nič, nie, ani to všetko,
čo si vraj získala Trója, to krásne a ľudnaté mesto
za časov mieru, prv ako sem synovia Achájcov prišli,
ani to všetko, čo Foibov kamenný prah v sebe skrýva
v posvätnej svätyni jeho, tam v priestoroch skalnatej Pýthó.
Lúpežou dajú sa získať jak kravy, tak barany tučné,
trojnožky možno si kúpiť, i kone so žltou hrivou,
ľudská však duša sa nevráti nazad, tú nemožno viacej
ulúpiť alebo chytiť, keď opustí ohradu zubov."
(*Il.* 9, 401 – 409)

LITERATÚRA

[1] DODDS, E. R.: *Řekové a iracionálno*. Oikúmené, Praha 2000. ISBN 80-7298-011-4
[2] Finley, M. I.: *The World of Odysseus*. Chatto & Windus, London 1956.
[3] FRÄNKEL, H.: *Early Greek Poetry and Philosophy*. Basil Blackwell, Oxford 1975.
[4] GÁLIK, S.: *Vedomie a osoba*. Trnava: FH Trnavskej univerzity, 1999. ISBN 80-88774-2
[5] HOMÈRE: *Iliade*. Tom I–IV. Texte établi et traduit par P. Mazon. Les Belles Lettres, Paris 1949.
[6] HOMÈRE: *L' Odyssée*. Tom I–III. Texte établi et traduit par V. Bérard. Les Belles Lettres, Paris 1939.
[7] HOMÉROS: *Ílias*. Preklad M. Okál. Slovenský spisovateľ, Bratislava 1962.

[8] HOMÉROS: *Odysseia*. Preklad M. Okál. Slovenský spisovateľ, Bratislava 1966.
[9] MACHOVEC, M.: *Achilleus*. Akropolis, Praha 2001. ISBN 80-7304-000-X
[10] SNELL, B.: *Jak se Řekové učili, co je duchovní činnost*. In: Mýtus, epos a logos. PomFil, 2; ed. P. Rezek. Oikúmené, Praha 1991. ISBN 80-85-241-07-2
[11] SNELL, B.: *The Discovery of the Mind (The Greek Origins of European Thought)*. Harper Torchbooks, New York 1960.
[12] VERMEULE, E.: *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. University of California press, Berkley, Los Angeles, London 1981. ISBN 0-520-04404-5

Tento príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/9237/02 s názvom „*K diferencii teoretického a praktického: ako myslieť prax – ako konať myslením*“.

Mgr. Matúš Porubjak, PhD.
Katedra filozofie, FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2, 917 01 Trnava
e-mail: mporubja@centrum.cz

MYSTAGÓGIA AKO VRCHOLNÝ VÝRAZ STAROSTLIVOSTI O DUŠU

SLAVOMÍR GÁLIK, Katedra filozofie FH TU v Trnave

The concept of the care about the soul according to author is equal with the idea of the education of Platon. The parable about the cave is the pattern for the education of Platon. According to author is this parable the mysticism or mystagogy, because it contains a bases mystical elements. It means, that recreation of the platonic tradition of education is connect with recreation of the platonic mystagogy.

Pod pojmom „starostlivosť o dušu" rozumiem metaforu pre výchovu človeka, ktorá zahŕňa nielen dušu, ale aj telo, t. j. celého človeka. Tému starostlivosti o dušu alebo výchovy človeka, čo je podľa mňa jej ekvivalentom, môžeme nájsť už v gréckej filozofii a osobitne u **Platóna**. V jeho filozofii je myšlienka výchovy (paideia) veľmi častým a možno aj ústredným motívom. Pod výchovou Platón rozumel ako výchovu jedinca, tak aj výchovu alebo dobré vedenie štátu (polis). Druhý aspekt výchovy bol pre neho tak isto veľmi dôležitý, čo nakoniec môžeme veľmi dobre demonštrovať na tom, aké veľké úsilie vkladal, hoci neúspešne, do založenia ideálneho štátu na Sicílii. Z tohoto hľadiska bol Platón holistický mysliteľ, lebo spoznal, že jedinec a spoločnosť sú komplementárne prepojení, a preto je dôležité rozvíjať oboje. Napriek tomu, výnimočný jedinec, filozof, ktorý prekračuje priemer ostatných ľudí sa má postaviť na čelo štátu a viesť ho k hmotnému a duchovnému blahobytu. Filozof teda môže vychyľovať reciprocitu medzi jedincom a polis, a tak viesť polis ešte k väčšiemu dobru. K tomu však, aby človek dospel nielen k harmonickej osobnosti, ale navyše aj k osobnosti filozofa, je potrebná výchova, ktorú Platón rozdelil na nižšiu, tradičnú a vyššiu, zasväcovaciu do vedenia. Pre filozofa je potom kľúčová predovšetkým tá vyššia. **L. Agathias** tieto dve výchovy interpretuje nasledovne: *„Platónska výchova má dve fázy: prvá je prípravná (propaideia) a jej cieľom je harmonicky zladiť ducha s telom bez akéhokoľvek zámeru dosiahnuť vedenie; ide proste len o tradičné vzdelanie: hudbu pre dušu a gymnastiku pre telo. Táto výchova spočíva v tom, že sa v jedincovi utvárajú názory a že preberá zvyky vhodné pre cnostný a rozumný život."* ([1], 162). K druhej fáze výchovy dodáva: *„Ak sa neoslobodí duša od sveta zmyslovej mnohosti, večné idey a supranoetické mystické roviny sa človeku neodhalia. Pohľad toho, čo je poznateľné len rozumom, oko nús, sa môže zamerať na Svetlo len celým telom a premenou celej duše"* ([1], 163). Druhá fáza výchovy ako obrat ku svetlu, je u Platóna znázornená napríklad podobenstvom o jaskyni ([7], 232–237). Toto podobenstvo o pripútaných ľuďoch v jaskyni, ktorí nazerajú len tiene na stene jaskyne vyjadruje bežný stav ľudí, ktorí síce môžu byť veľmi úspešní v každodennom živote,

ale z hľadiska vyššieho vedenia, žijú v tme. U Platóna ide o to, aby ľudia pomocou výchovy sa obrátili k zdroju, k svetlu, ktoré je pravým vedením. Obrat k svetlu a nazeranie ideí v pravom svetle vedenia je zároveň podmienka aj pre filozofa, ktorý má viesť štát. **Z. Kratochvíl** podobenstvo o jaskyni interpretuje ako obrat k slobode, vedeniu a autentickosti. Kratochvíl k tomu hovorí: *„Filozof alebo vzdelanec vyvlečený z jaskyne (edukovaný človek) sa potom predsa len rozhliadne po skutočnom svete aj vo svetle slnečnom. Vidí prirodzené veci a bytosti v prirodzenom svetle kozmu. Naučí sa vo svete pohybovať, voliť si rôzne pohľady – a snáď sa musí o seba aj nejako postarať. Stane sa obyvateľom kozmu. Potom si však spomenie na svoje „predchádzajúce obydlie" a vracia sa do jaskyne. Vydáva svedectvo o tom, čo videl."* ([4], 32–33). Kratochvíl ponúka viacero výkladov obrazu jaskyne, ale zvlášť jeden, osvietenecký ako nazretie definitívnej pravdy, kritizuje, lebo to by podľa neho mohlo ospravedlňovať aj násilné prostriedky k dosiahnutiu tzv. „pravdy". Ja sa však pýtam, prečo by v Platónovom prípade nemohlo ísť aj o zahliadnutie pravdy? Filozofia platonizmu je charakteristická práve transcendovaním zmyslového sveta a nahliadaním na idey, ideu dobra alebo jedno, čo exemplárne demonštruje pokračovateľ v Platónovej tradície, Plotínos. Vhľad platonikov a novoplatonikov považujem za vrcholnú samopresvedčivú skúsenosť a poznanie. Preto si myslím, že v prípade Platóna by sme sa nemali zriekať u neho toho podstatného, t. j. ideálneho a utiekať sa len k profánnym a nepodstatným výkladom. Osobne si myslím, že aj v Platónovom podobenstve môže skutočne ísť o nahliadnutie pravdy, a navyše aj bez hrozby totality, čo sa pokúsim ďalej preukázať. Vychádzam totiž z toho, že Platónov obraz jaskyne obsahuje plnohodnotnú mystiku, v ktorom celý edukačný proces obratu k svetlu je mystagógiou, t. j. mystickým vyvádzaním človeka k svetlu a dobru. Mám na to viacero dôvodov. Platón sám bol pravdepodobne zasvätený do niektorých zo stredomorských mystérií, a to málo čo o nich vieme, nasvedčuje mimoriadnu zážitkovosť pri zasväcovaní, ktorú sprevádza existenciálna zmena a poznanie transcendentných dimenzií. O dramatickosti zážitku sa môžeme presvedčiť aj citáciou autora z Hymnu na Démétér: *„Blahoslavený ten, kto z pozemských ľudí tieto mystériá videl! Kto však nezasvätený sa ich nezúčastnil, ten nikdy po smrti v podzemí dušnom taký dobrý údel nemá."* ([3], 247). Okrem možnosti samotného Platónovho zasvätenia do mystérií je tu aj jeho bohaté filozofické dielo, ktoré vykazuje známky zasvätenia, ktoré sú pravdepodobne filozofickou transpozíciou jeho skúseností. Môžem napríklad spomenúť dialóg Faidros, v ktorom duša v zásvetnom pohybe nahliada na sprievod bohov a nakoniec na samotné dobro, ktoré je už mimo akýchkoľvek foriem ([8], 822–823). Podobne sa hovorí aj v mýte o jaskyne, lebo vo svetle je možné spoznať skutočné idey a nakoniec aj ideu dobra. Okrem týchto početných obrazov, ktoré vykazujú zážitkovú mimoriadnosť, v podobenstve o jaskyni je významná aj samotná štruktúra procesu obratu, výstupu k svetlu a opätovného zostupu do sveta tieňov, kto-

rá nasvedčuje tomu, že ide o skutočnú mystagógiu, ktorá má zhruba tri fázy: Prvou je fáza tmy a nevedenia, ale zároveň aj prvotného impulzu k hľadaniu pravdy, t. j. úsilia vymaniť sa z neblahého stavu a nazrieť pravé svetlo. Druhou fázou je obrat k svetlu a postupné privykanie na skutočné svetlo a treťou fázou vrátenie sa späť do sveta tieňov, ale samozrejme už s pravým poznaním. Podstatnou udalosťou v tomto mýte je však fakt obratu. Predstava obratu je samozrejme metaforou, lebo nestačí len priestorové pootočenie hlavy, ale pravdepodobne má autor na mysli to, čo **R. Palouš** vyjadril pozoruhodným jazykom ako „vynorenie" ([6], 56). Predstava vynorenia, hoci je tiež metaforická, je podľa mňa vhodnejšia ako predstava obratu. Ak by sme tento pojem využili, tak by sme prišli k tomu, že „vynorenie" tu musíme chápať ako vynorenie sa vhľadom, t. j. naším vnútorným zrakom, ktorý bol predtým v tme a potom prišiel ku svetlu. Väzni v jaskyni najprv nazerajú tiene a ak sa rozhodnú pre svetlo, tak musia presunúť zrak, nie samozrejme otočením hlavy, ale presunutím pohľadu dovnútra, a to na zdroj svojich vlastných predstáv a myšlienok. Sústredenie a analýza vlastných predstáv, či myšlienok, zdá sa, môže viesť k bytostnej zmene, ktorá je v Platónovom mýte označená ako obrat k svetlu. Keďže Platón už hovorí z metapozície, t. j. z pozície oslobodeného a toho, ktorý nazrel, musíme predpokladať, že sústredenie dovnútra a analýza predstáv a myšlienok prichádza k „svetlu na konci tunela". Zablysknutie svetla a uvedomenie si nového stavu bytia je podľa mňa „vhľadové vynorenie sa" do transcendentného sveta alebo sveta pôvodu myšlienok. Pozoruhodné je ešte to, že už aj Platón si všimol, že obrat k svetlu sa nedeje len čiste mentálnou cestou, ale že k svetlu sa obracia aj telo. Podobne je to v mystickom vhľade, v ktorom dochádza aj k bytostnej premene a vlastne len táto premena spolu s procesom uvedomovania je skutočným mystickým zážitkom. Teda nielen myšlienka a vôľa po obrate, ale aj transformácia tela. V mystikách sa táto transformácia, buď implicitne alebo explicitne, často spomína. Ide v nej o uvoľnenie skrytých energií, ktoré zároveň uvoľňujú vedomie do transcendentna. S týmito, pre nás možno skrytými energiami, sa môžeme stretnúť napríklad v hinduizme pod menom kundalíní, kanály nádí a čakry, v taoizme pod menom energie čchi a gong, v kabale pod názvom sefiroty, v kresťanstve je to predovšetkým aura svätcov a mystikov. Popisy a zobrazenia týchto energií sú pozoruhodne zhodné a pokazujú na univerzálnu ľudskú prirodzenosť a zároveň aj na univerzalitu mystiky.

Vráťme sa však opäť k Platónovi. Ako u neho dochádza k mystickej zmene vnímania, t. j. obratu k svetlu? Platón najprv hovorí o vnímaní tieňov, čo by sme mohli nazvať zmyslovým vnímaním. Od zmyslového vnímania sa treba odvrátiť k duchovnému, ideálnemu svetu. Toto odvrátenie však neznamená, že v nazeraní na tiene by dotyčný človek nemyslel, práve naopak. Myslí sa v rámci samotných tieňov. Odvrátenie sa od tieňov podľa mňa znamená zameranie sa na samotný myšlienkový tok. Ten je spočiatku súvzťažný

aj zo zmyslami, ale keďže sa hovorí o obrate, tak musí existovať možnosť transcendovania tohoto myšlienkového prúdu. Mystická zmena prichádza so zmenou nazerania na vlastný myšlienkový tok, a to od skoro nezachytiteľného rýchleho myšlienkového prúdu k uvoľňovaniu myšlienok ako samostatných entít. Mystiky rôznych svetových náboženstiev tento proces poznajú, keď napríklad v buddhizme, taoizme a iných náboženstvách sa hovorí o nazeraní vzniku a zániku myšlienky ([9], 43–48). Táto mystická forma nazerania je však možná len vďaka tomu, že vedomie sa uvoľnilo zo zviazanosti na mentálny tok. Potom už dokáže myšlienku nazerať pred sebou a nie ako predtým, keď časť bola ešte nepoznateľná v nevedomí. Podľa mňa práve takéto nazeranie na myšlienky je to, čo Platón označil ako nazeranie alebo spoznanie ideí.

Rozdiel medzi myslením pred obratom a myslením po obrate si môžeme priblížiť aj **DeKornovou** predstavou dvoch svetov: myseľ-priestoru a priestoru-mysle ([2], 55–62). Pod myseľ-priestorom má DeKorne na mysli naše bežné vedomie, v ktorom myseľ obsahuje priestor a pod priestor-mysľou, takú myseľ, ktorá je necentrovane rozložená v priestore. Prechod medzi týmito dvoma svetmi je však možný len vďaka transcendovaniu „ja" alebo toho, čo bežne myslíme pod našou identitou. Naše „ja" alebo ego si bežne predstavujeme ako centrum nášho bytia. Toto centrum je však ilúzia, ktorá sa vytvára viazaním vedomia na myšlienky. Treba ešte dodať, že viazanie má spravidla hlbšie korene, ktoré jungiánskou terminológiou môžeme označiť ako nevedomie. V postupnom nazeraní na hlbšie uložené sedimenty mysle je možné ich postupne uvoľňovať až sa vedomie uvoľní úplne a myšlienky sa pre neho stanú samostatnými entitami, ktoré v Platónovej terminológii sú označené ako idey. Po tomto uvoľnení sa už nedá povedať, kde je vedomie, lebo ono je vo vzťahu k myšlienkam všadeprítomné alebo je tam, kde sú myšlienky, ktoré však už nie sú kontrolované z nejakej vyššej pozície, t. j. pozície „ja". Ak sa teda vedomie uvoľňuje z identifikácie na mentálny tok, tak sa začne uvedomovať ako čisté, absolútne a blažené, čo by som prirovnal Platónovmu nazeraniu na dobro alebo na čosi, ako vypovedá vo Faidrovi, nad samotnými bohmi.

Vráťme sa však ku kritike osvieteneckého výkladu Platónovho podobenstva o jaskyne. Pokúsil som sa predstaviť, že tento mýtus má mystické pozadie, je mystagógiou v pravom slova zmysle, v ktorej dochádza aj k nazeraniu na pravdu, hoci s možnosťou rozličnej interpretácie. Druhý aspekt osvieteneckého výkladu ako hrozby z totality však odpadá vďaka transcendencie „ja", ktorá je nevyhnutná pri vynorení sa do sveta ideí. Ak sa teda nositeľ moci, „ja" transcenduje, tak už nemožno hovoriť ani o nejakej hrozbe z násilia, lebo nejestvuje arbiter, t. j. vykonávateľ moci. Mystika pri transcendovaní ega je tak podľa mňa zároveň poznávajúca pravdu a zároveň nenásilná.

Platónova mystagógia, ktorá sa skladá z viacerých fáza ako je fáza odvracania zraku od tieňov, nazretia ideí a idey dobra a opätovný zostup do sveta tieňov, je podľa mňa zároveň matricou mystagógii vo všetkých náboženstvách alebo kultúrach. V mojom výskume mystík svetových náboženstiev som sa dopracoval k 5-stupňovej mystickej cesty: fáza očisťovania, uvoľňovania vnútorného svetla, transcendovania „ja", transcendentných dimenzií vedomia a nadindividuálneho zavŕšenia, ktorú považujem za univerzálnu. Mystagogickú univerzalitu odvodzujem hlavne z ľudskej prirodzenosti, ale tiež sa dá odvodiť aj z nábožensko-mystických reálií. Okrem toho aj veľa autorov ako napríklad **M. M. Davyová**, **B. Griffiths**, **K. Wilber**, **A. Huxley**, **H. Küng** a iní zastávajú myšlienku univerzality mystiky. Napríklad **H. Küng** hovorí, že: *„Mystické skúsenosti v rôznych náboženstvách majú bezpochyby niečo spoločné: mystici rôznych náboženstiev dochádzajú k spoločným skúsenostiam. U všetkých rozmanitých formách je možné rozpoznať spoločné hlbinné štruktúry: Jednota, vykúpenie je cieľom; očistenie (purificatio), osvietenie (illuminatio) a zjednotenie (unio) je cestou. Mystici úplne odlišného náboženského pôvodu sú často podobnejší a bližší sebe navzájom ako priemerným veriacim, ktorí sa hlásia k ich vlastnému náboženstvu. Napríklad medzi stupňami mystického ponorenia v Patandžaliho Jógasútrách a modlitebnými stupňami Terézie z Avily je možné zistiť prekvapivé podoby."* ([5], 68).

Univerzalita mystiky, ktorú možno zaznamenať u Platóna je tak podľa mňa zároveň aj univerzálnou výchovou či starostlivosťou o dušu. To isté možno povedať aj naopak, že návrat k Platónovi v otázke starostlivosti o dušu alebo výchovy je aj návratom k mystagógii a k mystike vôbec. To znamená, že súčasné edukačné inšpirácie Platónom, by mali sprevádzať aj mystagogické ambície, hoci ako sa ukazuje, práve tie sú najmenej pochopené.

LITERATÚRA

[1] AGATHIAS, L.: Řecká mystika. In: DAVYOVÁ, M. M.: *Encyklopedie mystiky I.* Argo, Praha 2000.
[2] DeKORNE, J.: *Psychotropní šamanismus*. Volvox globator, Praha 1997.
[3] ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí I.* Agora, Bratislava 1995.
[4] KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí.* Herrmann&synové, Praha 1995.
[5] KÜNG, H. – STIETENCRON, H.: *Křesťanství a hinduismus*. Vyšehrad, Praha 1997.
[6] PALOUŠ, R.: *Čas výchovy*. SPN, Praha 1991.
[7] PLATÓN: Štát. In: *Dialógy II*. Tatran, Bratislava 1990.
[8] PLATÓN: Faidros. In: *Dialógy I*. Tatran, Bratislava 1990.
[9] SAYADÓ, M.: *Pokrok v pěstování vhledu.* Alternativa, Praha 1997.

Mgr. Slavomír Gálik, PhD.
Katedra filozofie FH TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava, SR
e-mail: sgalik@truni.sk

PRAXIS V MYSTIKE OBLAKU NEVEDENIA

MARTIN DOJČÁR, Katedra psychológie a etickej výchovy PdF TU, Trnava

Praxis v kresťanskej tradícii

Niet azda náboženskej tradície, kde by dajakým spôsobom nebola prítomná idea duchovného pokroku. Ani kresťanstvo nie je výnimkou. Veď práve v tomto zmysle sa nazýva *cestou*.

Ak je kresťanský Boh nielen imanentný, ale aj transcendentný, tak má i kresťanská *cesta* charakter postupného prenikania do tajomstva stále väčšieho Boha (*Deus semper maior*), ktorý napriek všetkej blízkosti (*katafatická teológia*) zostáva vždy vzdialeným (*apofatická teológia*).

Aby túto *cestu* názorne priblížili, Otcovia 4. storočia zavádzajú obrazy, ktoré sa stávajú tradičnými: píšu o výstupe na horu, hovoria o Jakubovom rebríku. Aj keď nie úplne bez závislosti od gréckeho vplyvu, no predsa celkom v duchu najstaršej tradície, kresťanský život sa už v prvých storočiach delí na *praxis* a *theoriu*. Tomuto členeniu zhruba zodpovedá neskoršie rozdelenie na *asketiku* a *mystiku*.

V kresťanskej tradícii označuje *praxis* obvykle všetko to, čo patrí k úsiliu o spásu (*praxis* v širšom zmysle). Askéza, zdržanlivosť, sebazapieranie, odriekanie, umŕtvovanie, zvliekanie starého človeka – to sú najčastejšie výrazy, ktoré sa v tejto súvislosti objavujú. Všetky pritom vyjadrujú skôr negatívny aspekt duchovného úsilia. Popri negatívnej však existuje aj pozitívna stránka praxe. Tá spočíva v zachovávaní prikázaní a v pestovaní cností. Predmetom praxe preto nie je len očista od neresti, ale aj cvičenie v cnosti.

Cnostný život splýva pre kresťana so životom podľa prikázaní, s poslušnosťou Božej vôli. Hľadanie Božej vôle tvorí os kresťanskej existencie. Tá sa, podľa všeobecného presvedčenia, zjavuje prednostne v Božom zákone. Základným prejavom poslušnosti je preto zachovávanie prikázaní. Ale až keď odstráni najväčšie prekážky (hriešne skutky, vášne a neresti) a ovládne najhoršie myšlienky (gr. *logismoi*), môže kresťan dokonale rozvinúť cnosti. To všetko by však sotva bolo možné bez modlitby.

Existujú pochopiteľne rôzne druhy a stupne modlitby. V zásade ale ide o modlitbu vonkajšiu a vnútornú. Každý nižší stupeň pritom slúži ako príprava pre vyšší stupeň. Tak napomáha verbálna modlitba modlitbe mentálnej a modlitba mentálna zas modlitbe kontemplatívnej.

Latinský výraz *contemplatio* (slov. *kontemplácia*) je prekladom gréckeho slova *theoria*. Podľa nepravej, ale zato výstižnej etymológie, *theoria* znamená „videnie Boha“ (por. *theos* – *horan*). Grécki Otcovia tak označujú samotný cieľ duchovného života – bezprostredný kontakt s božskou skutočnosťou.

Napriek tomu, že poznanie „logosu vecí“ zásadne interpretujú ako slobodný a gratuitný dar milosti, predsa nikdy nezabúdajú zdôrazniť potrebu vedomej a dobrovoľnej spolupráce s Božím spásnym pôsobením (*synergeia*). Sem patrí na prvom mieste očista srdca, pretože *srdce* (hebr. *lev, levav*; gr. *nous*) je orgánom kontemplácie.

V slovníku askétov sa očista srdca nazýva *praxis* (*praxis* v užšom zmysle). Tá je teda prvou podmienkou kontemplácie. Podľa starej zásady, ktorá sa traduje od Origena, niet totiž teórie bez praxe, rovnako ako niet praxe bez teórie ([3], 393).

Praxis v mystike Oblaku nevedenia

Oblak nevedenia (*The Cloud of Unknowing*) je klenotom klasickej duchovnej literatúry. Spis, ktorý sa spolu s ďalšími pripisuje neznámemu autorovi, uzrel svetlo sveta v období najväčšieho rozkvetu anglickej mystiky a spolu s dielami Richarda Rolleho, Waltera Hiltona a Juliany z Norwichu patrí k tomu najlepšiemu, čo sa kedy zrodilo na Britských ostrovoch.

Dobre strážená anonymita autora Oblaku vytrvalo odoláva všetkým pokusom o odhalenie. Ak to bol zámer, tak celkom isto vyšiel. Len z príležitostných narážok v texte možno usudzovať, že záhadným pisateľom bol muž, a s najväčšou pravdepodobnosťou aj kňaz – možno vidiecky farár, možno mníšsky klerik. To sa ale už asi nikdy nedozvieme.

Ani o živote anonymného autora toho veľa nevieme. Jediné, čo vieme, a čím si na základe analýzy jazyka, ktorý používal môžeme byť vcelku istí, je čas a miesto jeho pôsobenia. Neznámy pisateľ žil v druhej polovici 14. storočia a písal stredoanglickým dialektom (East Midlands).

Autor nenecháva nikoho na pochybách o tom, čo je predmetom jeho záujmu. Hneď titul prezrádza, že je to kontemplácia. Kto teda berie do rúk túto *knihu kontemplácie*, nazvanú „Oblak nevedenia, v ktorom sa duša zjednocuje s Bohom“ prinajmenšom tuší, že tu ide o mystiku.

Aj keď sa nepridŕža vopred stanoveného plánu a svoje myšlienky rozvíja tak, ako mu spontánne prichádzajú na um, pisateľ má jasnú predstavu o tom, čo chce povedať a ako to chce povedať. Z textu vyžaruje istota človeka, ktorý vie čo hovorí – nie preto, že to niekde čítal, ale preto, že to takto poznal. Jeho presvedčenie sa nezakladá na sprostredkovanom tvrdení autority, ale na bezprostrednej evidencii skúsenosti. Autor nepatrí medzi teoretikov (hoci je bezpochyby teológ), ktorí len reprodukujú myšlienky iných, ale medzi mystikov, ktorí interpretujú vlastné skúsenosti, aj keď v tomto prípade viac implicitne ako explicitne, a to vo forme poučenia pre nemenovaného „duchovného priateľa“ ([4], kap. 46).

Kľúčom k porozumeniu celej knihy sú prvé tri kapitoly. Tu autor predkladá základné myšlienky, aby ich v nasledujúcich kapitolách ďalej rozvi-

nul a upresnil. Ruka v ruke sa dielom vinie základná myšlienka Božej nepochopiteľnosti spojená s ústredným motívom ľudskej láskyplnej pozornosti.

Ako čítame v Prológu, text je adresovaný tým kresťanom, ktorí sú pevne rozhodnutí nasledovať Krista až do samých výšin kontemplácie. A nielen to. Želanie samo nestačí. Opravdivosť túžby treba aj navonok prejaviť a v každodennom živote cnosťami osvedčiť ([4], kap. 28). Len tak sa človek pripraví na prijatie daru milosti, pretože kontemplácia je dar.

Kontemplatívny výstup (*extáza*) či zostup (*enstáza*) sa odohráva medzi dvoma pólmi – medzi Božím povolaním na jednej strane a ľudským úsilím na druhej strane. Milosť, ktorá je nezaslúženým darom, by nemala zostať bez odpovede. Kontemplatívny život nie je vecou voľby, tobôž rozmaru, a už vôbec nie techniky. Naopak, je to vec slobodne prijatého povolania ([4], kap. 2). Keď hovorí o ľudskej odpovedi na toto božské povolanie, autor Oblaku sa vyjadruje v termínoch „práca", „ťažká práca", „drina" ([4], kap. 26n). Tak, ako už v staro-kresťanských časoch, i tu sa objavuje motív intenzívneho duchovného úsilia. Že duchovný život je *kopos*, námaha, to vedeli už starí mnísi ([2], 38–43). „Dielo" ([4], kap. 26) kontemplácie vyžaduje námahu, sebazaprenie, vytrvalosť, trpezlivosť, odhodlanosť, a aby nedošlo k poblúdeniu aj duchovné vedenie ([4], kap. 2).

Duchovný návod, ktorý Oblak predkladá, je cestou k Bohu skrze láskyplné sústredenie bez slov a myšlienok. Boha totiž nemožno poznať rozumom, ale iba láskou ([4], kap. 4) – to je základná téza, ktorá sa ako refrén nesie celým dielom.

Aj keď je nepochopiteľný, Boh nie je nepoznateľný. Metóda, ktorá smeruje k jeho poznaniu, však nespočíva v myslení, ale v sústredení. Preto láskyplné sústredenie na Boha takého, aký je sám osebe, a nie na jeho prívlastky či vlastnosti (a už vôbec nie na jeho dielo), tvorí jadro predkladanej praxe.

V stále nanovo obmieňaných formuláciách autor opakovane zdôrazňuje, že to najdôležitejšie zo všetkého je spolupracovať s „dielom", ktoré Boh koná v duši človeka: prijímať dar jeho lásky, otvárať sa jej, neprekážať jej; nechať v sebe rásť túžbu po ňom a v rozumovej temnote oblaku nevedenia sa ňou neustále obracať len a len na neho. Myslieť na Boha, na Boha takého, aký je vo svojej podstate – pre rozum síce tajomného a nepochopiteľného, pre vedomie ale zato nemenej prítomného a existujúceho.

„Zo všetkých síl sa snaž," radí autor, „aby sa ani tvoja myseľ, ani vôľa nezaoberali ničím iným okrem Boha. Odmietaj všetky myšlienky na čokoľvek s výnimkou Boha. Prikry ich oblakom zabudnutia. (...) Nesmieš sa o ne zaujímať, pretože ináč sa postavia medzi teba a Boha" ([4], kap. 43).

V oblaku rozumového nevedenia musí nenávratne zaniknúť každá myšlienka, predstava, emócia, ak má byť Boh vôbec poznaný. To, čo zostáva v tejto „temnote", je pozornosť. Ako čistý duch zbavený každej príťaže, tak

sa čistá, od objektov pozornosti oslobodená pozornosť, obracia k svojmu zdroju, z ktorého kedysi vzišla. Nazýva ho „čistým zámerom" (*naked intention*), toto oslobodzovanie pozornosti od obvyklých, neustále sa meniacich predmetov pozornosti, a tak často ho spája s láskyplnou túžbou, až sa zdá, akoby boli jedno ([4], kap. 12). A predsa nie sú. Túžba či láska je hybnou a zjednocujúcou silou praxe, dáva jej rozlet a smer. Bez nej by sa duchovné snaženie zmenilo na nezáživné trápenie. Na druhej strane pozornosť, ako zameranie či sústredenie vedomia, je oživujúcou a nosnou silou praxe. Jedno i druhé, oboje je potrebné.

Vo svojich dôsledkoch kontemplatívna prax zahrňuje nielen charakterovú očistu, ale aj mravnú transformáciu. Žiadnym iným spôsobom nemožno vykoreniť hriech, ako praxou tichého sústredenia na Boha. Iba tak totiž myšlienky, ktoré sú prvotnou príčinou hriechu, zanikajú priamo v okamihu svojho vzniku, ešte predtým akoby sa rozvinuli či navonok prejavili – a to hneď ako ich pohltí milostivá temnota oblaku zabudnutia. Týmto spôsobom vyschne hriech spolu so svojimi koreňmi ([4], kap. 28).

Spomedzi pomocných prostriedkov Oblak spomína tie, ktoré sú od nepamäti (ale najmä od čias Guiga II.) pevnou súčasťou monastickej tradície. Hoci duchovné čítanie (*lectio*), rozjímanie (*meditatio*) a modlitbu (*oratio*) nepochybne oceňuje, predsa ich nepreceňuje ([4], kap. 34n). Veď ako by aj mohol, keď tvrdí, že kontemplácia je Božím, a nie ľudským dielom ([4], kap. 1; 34).

Zhrnutie

Oblak nevedenia je koncipovaný ako praktická príručka pre horlivých kresťanov, ktorí túžia po spojení s Bohom. Význam tohto stredovekého spisu spočíva predovšetkým v tom, že poskytuje kompetentného sprievodcu po málo známej a málo preskúmanej ceste kontemplácie. Preto sa pochopiteľne nevyhne istej dávke exkluzivity: Táto *kniha kontemplácie* nie je určená pre všetkých, ale iba pre niektorých, a to pre tých, ktorí spĺňajú požadované predpoklady ([4], kap. 2).

Na rozdiel od väčšiny spirituálnej literatúry sa Oblak vyznačuje neobvyklou jasnosťou a praktickosťou. Duchovné poučenie ponúka celkom otvorene a nezastrene, aj keď z obavy pred profanáciou a dehonestáciou varuje pred jeho nerozvážnym zverejnením.

Kontemplatívna prax, ako ju učí anonymný autor, nevyžaduje veľa premýšľania, ale veľa milovania – a hlavne hodne sústredenia. Tiché a láskyplné sústredenie na Boha vedie nielen k Bohu samému, ale vo svojich dôsledkoch aj k dovŕšeniu procesu mravnej transformácie, ktorý s úspechom započal už v prípravnej, kontemplácii predchádzajúcej fáze kresťanského života. Ako askéza nachádza svoje zavŕšenie v mystike, tak mystika nachádza svoje východiská v askéze. Jedno dopĺňa a v komplementárnej jednote pred-

pokladá druhé. A tak sa opäť raz potvrdzuje, že niet teórie bez praxe, rovnako ako niet praxe bez teórie.

LITERATÚRA

[1] AUMANN, J.: *Křesťanská spiritualita v katolické tradici.* Karolinum, Praha 2000. ISBN 80-7184-928-6

[2] *Apofthegmata. Výroky a příběhy pouštních otců.* Praha: Benediktinské arciopatství sv. Vojtěcha, 2000. ISBN 80-902682-2-6

[3] ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu.* Křesťanská akademie, Rím 1983.

[4] *The Cloud of Unknowing and Other Works.* Translated into Modern English with an Introduction by Clifton Wolters. Penguin Books, 1982.

Mgr. Martin Dojčár
Katedra psychológie a etickej výchovy
Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity
Priemyselná 4, 918 43 Trnava

STAROSTLIVOSŤ O DUŠU ČLOVEKA V ČÍNSKEJ FILOZOFII

SVETOZÁR KOREC, Katedra filozofie FH TU, Trnava

L´énergie QI (ČCHI) est l´énergie primaire. QI (ČCHI) dans philosophie chinoise, c´est meditation sur l´ énergie. La vie eternelle est travaille a l´ énergie QI (ČCHI). La souffle l´ énergie est travaille magnifique.

Starostlivosť o dušu je základom špirituálnej cesty človeka. Existencia duše a jej prejavy nie sú riešiteľné teoretickou cestou. Základom poznania duše je osobná špirituálna skúsenosť. Tak ako osobná skúsenosť rastie, tak rastie aj poznanie duše.

Duša a energia v čínskom myslení

So záhadou duše sa konfrontujú ľudia vo všetkých kultúrnych okruhoch sveta. Ani Čína nie je výnimka. Čínsky pohľad na dušu a na starostlivosť o ňu sa do značnej miery líši od pohľadu a starostlivosti o dušu v Európe.

V čínskom taoizme, ako primárnom nositeľovi čínskej filozofickej koncepcie, je duša chápaná ako jeden z prejavov energie ČCHI. Všetky javy-fenomény vo Vesmíre sú iba rôzne formy tejto energie, aj obsah ľudskej psyché, včítane kolektívneho nevedomia je jej prejavom.

Na tajomstvo ľudskej duše je v čínskej filozofii i relígii nazerané cez prizmu narodenia človeka. Vševesmírny duch – JUAN-ŠEN po narodení stúpne do hlavy a je prekrytý naučenými programami v psyché a organizme, pričom individuálna ľudská duša žije a prejavuje sa z energetického meridiánu srdca ([1], 167).

Strata súnaležitosti s Vševesmírnym duchom sa prejavuje ako strata súnaležitosti so svetom, ako uzatvorenie ľudského EGA v koži. Na tento redukujúci prístup k fenoménu JA upozorňujú mnohí bádatelia, napríklad Alan Watts ([2], 53–54). Najpodstatnejším prejavom takejto redukcie uvedomovania je strata šťastia a radosti zo života.

Ako prichádza k zmenšeniu a degradácii Vševesmírneho ducha v človeku? V krátkosti a zjednodušene: Množstvo introprogramov, ktoré človek získa počas života, vpečatených do jeho psyché, energetického tela i somatického corpusu, vedie k zmenšeniu energetickej úrovne ČCHI energie. Degradácia energie vedie k tomu, že človek zabúda na svoje bývalé bytie v stave kozmickej existencie, v stave tzv. plodu nesmrteľnosti.

Ale táto degradácia má aj negatívny dopad v oblasti emocionálnej. Človek prichádza o stav nehybného pokoja a spomínaného šťastia a jeho psychické vnútro je vydané vplyvu silnejších síl ako je on sám – zložitým

kultúrnym a spoločenským stimulom, ktoré zasahujú do ľudského vnútra a berú človeku vnútornú nehybnosť a radosť zo somatickej existencie.

Zjednotenie s TAOM do jedného monistického celku stojí na starostlivosti o energetický princíp človeka – energiu ČCHI. Rozdelenie vesmírneho vedomia a vesmírnej duše na dve časti, je výsledkom upadajúcej energie v človeku. Taoizmus, čanbudhizmus a okrajovo i konfucianizmus učia ako túto regresnú deštrukciu energie zastaviť. Čínska myseľ objavuje cesty a spôsoby na zvrátenie negácie energie už v dávnoveku. Cesta obnovy Vševesmírnej duše je obnova energie v sóme človeka.

Starostlivosť o energiu je starostlivosť o dušu

V Číne už dávno pochopili, že spojenie medzi energiou ČCHI a transpersonálnym duchom je nerozlučné. V podstate ide o jeden fenomén, prejavujúci sa vo viacerých formách. Poznatok, že oživenie energie v organizme je sprevádzané rôznymi špirituálnymi javmi, poznajú staré šamanské kultúry. Mircea Eliade tvrdí, že šamani sú nielen páni duchov, ale aj páni ohňa a zväčšenie tepla – energie v ich organizme je sprevádzané šamanskými víziami ([3], 396–398).

Naučené introsomatizované programy, ovládajúce človeka viažu na seba energiu a neumožňujú kontakt s Kozmickým duchom. I keď organizmus človeka má schopnosť sebaobnovy – regenerácie, táto schopnosť má svoje hranice. (Viď napríklad vyhasínanie „stopy" podmieneného reflexu vo všeobecne známej teórii I. P. Pavlova).

Z primitívnych šamanských tranzových techník sa v starej Číne vyvíjajú sofistikované systémy starostlivosti o ľudskú dušu, teda o obnovu energetického princípu v ľudskom organizme.

Základnou stratégiou čínskeho špiritualistu je udržať svoju energiu, teda svoju dušu nepohnutú. Napríklad v debate žiaka Kung – Suna s majstrom Mengom, sa dozvedáme, že ovládanie vôle – emócií je prostriedok na ochranu energie ([4], 77–78). Teda už dávno sa vie, že stimuly vstupujúce cez biologické senzory vzbudzujú v ľudskom organizme pocitovú reakciu. Obrátenie pozornosti do vnútra ľudského organizmu je prvým krokom k somatizácii vedomia.[1] Tu začína cesta do hlbín individuálneho a kolektívneho psyché človeka.

Človek poznáva, že ako Homo sapiens žije vo veľkej pocitovo-obrazovej anómii, pričom si začína uvedomovať svoju predtým neuvedomovanú energiu. Ak vychádzame z empirických zistení tradičných relígií i starých filozofických systémov, tak existencia energie (bioenergie), v Číne nazývanej ČCHI, je mimo akúkoľvek pochybnosť. Moderné dokazovanie za pomoci

[1] Somatizácia vedomia – proces, ktorý nastáva pri praktizovaní psychotechník a špirituálnej cesty, pozornosť sa upriamuje čoraz viac do organizmu človeka, pričom vnímanie podnetov z prostredia mimo organizmu sa oslabuje.

laboratórnych prístrojov je iba zbytočným dokazovaním faktu existencie niečoho, čo si každý môže overiť osobnou špirituálnou skúsenosťou.[2] Pravda, takéto overenie je možné iba v prípade osobného záujmu a osobnej aktivity.

V taoizme a čínskej filozofii všeobecne je existencia energie ČCHI uznávaná ako fakt, o ktorom sa nepochybuje. Určité spochybňovanie do tohto prístupu priniesol maoizmus. Ale s ideologickou eróziou maoizmu nastáva aj úpadok negatívnych stanovísk k existencii energie ČCHI.

Základom každej špirituálnej praxe, nielen čínskeho typu, je rozvíjanie a vzrast energetického princípu v človeku, bez ohľadu na to, či ide o psychotechniky priamo rozvíjajúce energiu, (taoizmus) alebo nepriamo (napríklad čan budhizmus alebo konfucianizmus).

Neustály rozvoj energie, potlačenej hlavne kultúrno-civilizačnými vplyvmi, je prevádzaný väčšinou spolupôsobením viacerých faktorov, zväčšujúcich energiu ČCHI v organizme.[3]

V taoizme je vyživovanie a zväčšovanie energetického princípu zadefinované termínom: „vyživovanie nesmrteľného plodu". Plod nesmrteľnosti v organizme narastá kvantitatívne i kvalitatívne pod vplyvom psychotechník i širších špirituálnych aktivít, ktorých výsledkom je „zhutňovanie" energetického tela – plodu nesmrteľnosti v ľudskom organizme.

Z hľadiska dominantných európskych názorov na dušu, sa dá duša chápať ako svojbytná entita, oddelená od okolitého prostredia. Ale z hľadiska čínskych názorov na dušu – ŠEN, je duša chápaná do určitej miery inak. Pôvodná duša, Všesmírny duch – JUAN-ŠEN, je obnovou tela i obnovou zhmotneného JUAN-ŠENU – ŤINGU vyživovaná stále viac a získava vlastnú existenciu. Pričom existencia individuálnej duše v oblasti transpersonálneho sveta je považovaná iba za prechod ku konečnému stavu Všesmírnej duchovnej existencie; na rozdiel od názorov v Európe, ktoré považujú špirituálnu existenciu duše ako samostatnej entity za duchovne konečnú v špirituálnom vývoji.

V prechodnom štádiu vývoja je ešte duša odlíšiteľná od sveta a Vesmíru, samostatnú existenciu má aj v kolektívnom nevedomí. Neustály vzrast energetického princípu umožňuje človeku znovuuvedomovanie si prapôvodného JUAN-ŠEN, kozmickej duše, nazývanej aj TAO.[4]

---

[2] V anglickom vedecko-populárnom seriáli venovanom fenoménu ČCHI a ázijskej špiritualite sa hovorí: „Veda musí prejsť ešte kus cesty,aby mohla objasniť spomínané javy...". In: Seriál: Vedci o nadprirodzených javoch, diel nazvaný: Netušené možnosti tela, STV 2, 11. 4. 2002, čas: 22. 40, produkcia a názov v originále: Supernatural Science, BBC, England, 1999.

[3] Taoistický životný štýl používa mnoho metód na obnovu energetického princípu v človeku, zoradené podľa efektívnosti: 1. Psychoenergetické cvičenia, meditácie, 2. Strava – podľa 5 elementov, tzv. taostické varenie, 3. Byliny, 4. Životný štýl, 5. Ostatné – napríklad: ŽU-I – „huby nesmrteľnosti".

[4] Pri každej špiritualite, teda obnove duševného princípu v človeku, ide o psychoenergetickú retroontogenézu.

Vševesmírny JUAN-ŠEN, koniec špirituálneho vývoja a starostlivosti o dušu

Tu by akékoľvek tvrdenia mali končiť. Kozmická duša je znovu objavená, žije samostatným životom a človek v nej.[5] Ale z hľadiska čínskeho prístupu k duši človeka i prístupu k Metaduši, nazývanej TAO, cesta nekončí. Život človeka pokračuje cestou (TAO) aj ďalej. Stav človeka, žijúceho v stave TAO je nemožné opísať slovami. Ale na začiatku existencie takéhoto života je vždy špirituálna obnova energetického princípu ČCHI v organizme človeka. Tu končia akékoľvek definície a procesy pralogického či logického myslenia, je iba „tu a teraz" To je všetko, čo sa dá povedať o bytí človeka nazývaného TAO-človek.

Sumár: Základným princípom v čínskej filozofii je energia. V čínskej špirituálnej starostlivosti o dušu človeka je práca s dušou obnova energie ČCHI. Vzrast energie za pomoci psychotechník a naturálnych prostriedkov prebieha v ľudskom organizme obnova prapôvodnej duše (JUAN-ŠENU) k plne prejavenej existencii, najprv v dimenzii transpersonálneho sveta, neskôr v podobe existencie TAO-človeka zjednoteného s Vesmírom.

LITERATÚRA

[1] ANDO, V.: *Klasická čínská medicína, I*. Svítání, Hradec Králové 1995.
[2] WATTS, A.: *Ta Kniha. O tabu, které nám brání poznat sebe sama*. Ohnisko, Brno 1993.
[3] ELIADE, M.: *Šamanizmus a nejstarší techniky extáze*. Argo, Praha 1997.
[4] *A riekol majster*... Prekl. M. Čarnogurská, Tatran, Bratislava 1990.

Mgr. Svetozár Korec
Blagoevova 18
851 04 Bratislava

[5] Dušu človeka autor chápe skôr ako vedomie, ktoré nemá pevné hranice. Predstava individuálnej duše, majúcej pevné hranice je mylný názor. S. Gálik svojím osobným svedectvom dokladá, že vedomie sa môže rozširovať, nie je produktom hmoty a nie je staticky ohraničené v priestore: „Ak napríklad na holotropnom dýchaní, ktoré sa odohráva v chate a so šatkou na očiach, zároveň dochádza k vnímaniu okolia chaty aj s nepredvídateľnými udalosťami, tak už ide o mimotelové vnímanie a zároveň o zmenu paradigmy chápania vedomia, lebo nie je možné, aby vedomie (moja pozn.: duša je nositeľ vedomia) mohlo byť len biologicky zapríčiňované, pretože presahuje všetky možnosti organizmu, **priestoru** (zvýraznil S. K.) a času." In: Gálik S.: Vedomia a osoba, Trnava, Fakulta humanistiky trnavskej univerzity, 1999, s. 9.

STAROSTLIVOSŤ O PRÍRODU AKO SPOSOB STAROSTLIVOSTI O DUŠU ČLOVEKA

ZLATA ANDROVIČOVÁ, Katedra spoločenských vied, FEE TU Zvolen

Article analyses solicitude as a substance of the moral responsibility. Taking care of nature enables the existence of people in the future. Solicitude of the nature develops new humanism – ecological humanism.

Heideggerovská „starosť" ako charakteristika ľudského pobytu človeka vo svete a pojem starostlivosti majú spoločný jazykový základ. Pre riešenie otázky, ako spolu súvisia starostlivosť o prírodu a starostlivosť o dušu človeka nie je nutné podrobne analyzovať starostlivosť z evolučno-genetického, historického hľadiska, kde by sa nám základné pozície vykryštalizovali podobne ako pri ostatných bádaniach po pôvode a podstate morálnych javov a morálky vôbec – na stúpencov evolučno-biologického pôvodu starostlivosti, ktorí budú hľadať korene tohto fenoménu v samotnej prírode (Táto „schopenhauerovská" tradícia sa neustále renovuje, dnes napríklad v sociobiológii), – a na stúpencov „ukorenenia" morálky a morálnych javov v dejinno-kultúrnom vývoji ľudstva, prekračujúcom (a opúšťajúcom svojou kvalitou) prírodné a tvoriacom „druhú prirodzenosť" človeka. Nič nového v dejinách myslenia, za druhové špecifikum človeka považoval morálku – morálne vedomie – ešte staroveký konfuciánec Sun Čchin v 3. st. p. n. l. V druhom prípade je teda starostlivosť neprírodnou vlastnosťou človeka. Tretie stanovisko reprezentuje náboženská etika a filozofia, ukotvujúca morálku v nejakom transcendentne, v dôsledku čoho i starostlivosť ako kladná morálna vlastnosť a mravne hodnotný spôsob konania bude vystupovať ako prejav transcendentného v človeku.

Nás bude zaujímať starostlivosť ako podstata ľudskej morálnej zodpovednosti, ako vedomý postoj (t. j. relatívne stabilné emocionálno-racionálno-vôľové hodnotenie a zameranie ľudskej duše, ktoré má vplyv na konanie (nekonanie) človeka) a súčasne i morálna kvalita konania človeka ako morálneho subjektu.

Dá sa povedať, že v starostlivom konaní človeka, bez ohľadu na predmet starostlivosti, sa aktivizujú rovnaké morálne – psychologické mechanizmy, aj keď, samozrejme, fungujú v súčinnosti s rozličnými časťami duše i tela v závislosti od predmetu starostlivosti. Ak sa staráme o novorodeňa, v našom vedomí sa aktivizujú všetky naše poznatky z oblasti opatery dieťaťa (medicínske, pedagogické ...), naše predvídanie sa obracia iným smerom a vykonávame iné fyzické úkony (jemnosť dotyku zohľadňuje nielen cit, ale i znalosť o krehkosti kostí a nevyvinutosti svalstva), ako keď sa staráme o záhradku. Aj tú môže niekto milovať ako vlastné novorodeňa, ktoré je zas

v niektorých (napríklad i kriminálnych) prípadoch obeťou rodičovskej bezstarostnosti až ľahostajnosti (či dokonca odporu), podobnej ľahostajnosti a odporu mnohých k flóre či faune alebo k fyzickej práci na záhradke. Starostlivosť o prírodu a starostlivosť o ľudskú dušu sú obsahovo a formálne (poznatky, schopnosti a úkony) často úplne odlišné, z morálne psychologického hľadiska však ide o ten istý jav.

Niekto múdry povedal, že tie ľudské schopnosti a vlastnosti, ktoré človek nepoužíva, začínajú stagnovať a upadať. Starostlivosť, ako morálna vlastnosť človeka, vyžaduje pre svoj zrod a upevnenie, aby sa človek mal o čo starať (príležitosť), aby bol vedený k postoju starostlivosti príkladom či nabádaním a aby sa v starostlivosti neprestal „cvičiť". Ak sa staráme o niečo či niekoho, má to blahodárny účinok na našu osobnosť. Len v samotnom procese „starania sa" o niečo či niekoho upevňuje sa starostlivosť ako morálne zodpovedný postoj človeka, alebo, povedané s Aristotelom, cnosť sa rodí v činnosti, upevňuje a prejavuje v činnosti.

Je starostlivosť naozaj podstatou morálnej zodpovednosti, ako to bolo spomenuté vyššie? E. Lévinas i H. Jonas považujú dokonca zodpovednosť za ontologicko-etický základ človeka.

V akom vzťahu je starostlivosť a zodpovednosť? Skúsme preskúmať krajné prípady. Vieme si predstaviť nezodpovedného človeka, že prejavuje voči niečomu starostlivosť, že sa o niečo stará? Ak sa nezodpovedný človek o niečo stará, tak najčastejšie len o seba, svoje chúťky, povedané tradičným jazykom etiky, najskôr o vlastné blaho a slasti. Pritom sa mu sporadicky podarí mimochodom sa postarať aj o niekoho iného. To však, čo si vyžaduje systematickú starostlivosť, a teda aj istú mieru námahy (nielen fyzickej) a sebazaprenia, či aspoň neegocentrický postoj a vytrvalosť (napríklad aj rozvoj vlastnej osobnosti alebo vlastné zdravie nezodpovedného človeka), je ním ponechané napospas. Subjektívne nezodpovedný človek (hoci objektívne predpoklady, z hľadiska schopnosti konať a jeho miesta v situácii a komunite, má) nevie byť starostlivý, lebo predmety starostlivosti nevníma ako výzvu pre neho: „Postaraj sa!"

Skúsme si predstaviť opak, že totiž zodpovedný človek koná nestarostlivo, ľahostajne. Za akých podmienok sa to stáva? Vieme, že aj tí najzodpovednejší ľudia niekedy niečo zanedbajú, opomenú a pod. Ale vždy ide o prípady, kedy si dotyčný subjekt morálnej zodpovednosti subjektívne neuvedomuje a nepociťuje, že to, čo sa nachádza v stave vyžadujúcom starostlivosť, patrí do jeho sféry zodpovednosti, teda ide o prípad, keď sa miera (subjektívne uvedomovanie a pociťovanie zodpovednosti) a sféra zodpovednosti (objektívna charakteristika situácie spojenia subjektu so svetom, daná jeho mocou konať a tiež zodpovednosťou iných ľudí v situácii) rozchádzajú, neprekryli sa. Je tomu tak aj v prípade, keď človek subjektívne pociťujúci „ťarchu" zodpovednosti, ku ktorej ho vyzýva situácia alebo problém, ne-

koná, nestará sa, iba sa starostí (duševne prežíva). Robí tak z niekoľkých možných dôvodov, ktoré vedú k tomu, že jeho sféra a miera zodpovednosti sa neprekrývajú. Po prvé, hoci dotyčný subjekt zodpovednosti, ktorého konkrétna situácia oslovuje: „Postaraj sa!" cíti zodpovednosť a rozumie, že situácia oslovuje jeho – predsa si nedôveruje – má znížené sebahodnotenie (podceňuje svoju moc konať). Po druhé – subjekt zodpovednosti síce má realistickú predstavu o vlastných schopnostiach, ktoré sú na úrovni situácie, ale nemá dostatočne silnú vôľu na konanie. Po tretie, morálny subjekt vie o svojich neschopnostiach adekvátne sa postarať o niekoho či niečo (realistické kritické sebahodnotenie), ale miesto toho, aby svoje pocity zodpovednosti zameral smerom k hľadaniu spolu – zodpovedného, lepšie pripraveného na starostlivé konanie, negatívne prežíva svoju bezmocnosť (výčitky svedomia a úzkosť) – napríklad šofér, ktorý po nehode nevie dať spolujazdcovi prvú pomoc – ale je pasívny v hľadaní niekoho, kto ho v tejto pomoci zastúpi – t. j. neidentifikuje správne svoju sféru zodpovednosti, adekvátnu jeho schopnostiam a možnostiam. Z uvedeného sa ukazuje vzájomná prepojenosť starostlivosti a zodpovednosti.

Treba si položiť aj druhú otázku, v čom sa starostlivosť a zodpovednosť predsa len odlišujú, veď slová „zodpovednosť" a „starostlivosť" nie sú synonymá. Ja vidím posun medzi nimi predovšetkým na línii prechodu od morálneho vedomia ku morálnemu konaniu, ktoré je hlavným prvkom morálky. Zodpovedné konanie je síce vždy starostlivé konanie, morálna zodpovednosť je však predovšetkým vlastnosť osobnosti, ktorá na to, aby bolo jej konanie zodpovedné, musí mať objektívne i subjektívne predpoklady k zodpovednosti aj ako „ľudská duša", t. j. ako morálna osobnosť s nejakým morálnym vedomím, svedomím a vlastnosťami. Starostlivosť je viac charakteristikou ľudského konania, nie vedomia (hoci, samozrejme, oddeľovanie vedomia a konania, ktoré sa navzájom ovplyvňujú a podmieňujú, sa deje len v rámci teoretického modelu). Preto aj odlišujeme človeka, ktorý sa starostí, (ale nič nerobí pre toho, o koho sa starostí, buď preto, že je to nemožné – starostíme sa o odcestovaných blížnych, alebo preto, že z rôznych dôvodov nie je aktívny v pomoci blížnemu. Niekedy je jeho „starostenie sa" skrytou výzvou pre druhých, aby sa ujali starostlivosti.) od starostlivého človeka, ktorý prejavuje starostlivosť najmä konaním.

Zodpovedný človek svojou starostlivosťou o druhých i seba prejavuje úroveň svojej ľudskosti. Pojem ľudskosti je viacznačný, je potrebné rozlišovať najmenej dva významy ľudskosti. Po prvé, sú to všetky tie charakteristiky, ktoré sú vlastné ľudskému druhu homo sapiens ako typické danosti, t. j. to, čo filozofická antropológia označuje ako antropína. Ide o ľudskosť vo význame človečenského. Druhý význam pojmu ľudskosti je humánnosť ako morálna kvalita človeka. Oproti prvému významu nie je daná každému ľudskému jedincovi, nie je vrodená, ani jednoznačne kultúrne určená, závisí

vždy aj na hodnotovej orientácii jednotlivca či spoločenstva, je vždy aj výsledkom voľby, rozhodnutia, hodnotenia. Podoby humánnosti sú teda v ľudských dejinách rôznorodé, jej obsah i rozsah sa v historickom vývoji mení, ani jeden z možných typov nie je záväzný pre všetkých ľudí dotyčnej kultúry, lebo vo veľkej miere závisí od ich osobného hodnotenia sveta, kultúry vlastnej i cudzích, i od sebahodnotenia ([1], 241). Preto aj dnes existujú popri sebe rôzne typy ľudskosti ako humánnosti.

Charakter dnešnej situácie človeka (globálne problémy v interkultúrnom svete) stavia pred neho požiadavku prechodu od tradičného, antropocentrického humanizmu, ideálom ktorého sú humánne vzťahy medzi ľuďmi a ľudskými komunitami, rešpektujúce ľudské práva, k humanizmu ekologickému, ktorého ideálom je vyššia forma ľudskosti, vyžadujúca humánne správanie nielen k ľudstvu, ale i k ostatnému životu na Zemi, k celému svetu. Dalo by sa povedať s Theillardom de Chardin, že nastupuje „fáza humanizácie", s tým upresnením, že je len jednou z mnohých od ľudstva závisiacich alternatív možnej budúcnosti človeka a pozemskej prírody, ktorej uskutočnenie alternuje s ďalšími reálnymi možnosťami, ležiacimi pred súčasnými generáciami. K tým menej morálne a hodnotovo príťažlivým patrí možnosť zničenia podmienok pre mnohé formy života na Zemi, t. j. aj pre človeka, možnosť záhuby ľudstva i biosférického systému Zeme v tej podobe, v akej je ešte dnes prijateľným domovom (napríklad neustálym zhoršovaním diverzity ekosystémov sa znižuje ich stabilita a v sumárnom efekte môže dôjsť k regresívnej sukcesii celej biosféry, ktorej organické i neorganické súčasti tvoria zložitý systém, a potom – ako spieval Karel Zich pred dvadsiatimi rokmi: „Možno prežije hmyz..."). Nedostatočná etická ľudskosť totiž môže poškodzovať a poškodzuje ľudskosť antropologickú, nezodpovedná ľahostajnosť (ako opak zodpovednej starostlivosti) voči prírode ničí životné prostredie človeka a iných druhov, ničí možnosť budúcej existencie ľudstva.

H. Jonas v tomto duchu sformuloval základný imperatív pre konanie súčasného ľudstva do podoby: „Aby bolo ľudstvo!" – aj v budúcnosti. Starostlivosť o prírodu ako prejav ekologického humanizmu rozširuje aj hranice humánnosti človeka voči človeku o starosť a starostlivosť o budúce generácie, zatiaľ čo v tradičnej európskej humanistickej tradícii šlo vždy o žijúce ľudstvo, súčasníkov. Starostlivosť o ľudské duše sa tak dnes stáva závislou od starostlivosti človeka, ľudstva o prírodu. V opačnom prípade sa gogoľovské „Mŕtve duše" stanú románom o budúcnosti.

Duša je dnes vo vede neveľmi populárne slovo. Tak ako v prípade pojmu ľudskosti, aj slovo duša sa používa predovšetkým v dvoch významoch – zriedkavejšie v spomínanom gogoľovskom použití – ako označenie ľudského jedinca, osobnosti. Častejšie ako označenie komplexnej psychiky – vedomia osobnosti, toho, čo humanistická psychológia označuje ako „Self".

Starostlivosť o prírodu je starostlivosťou o ľudskú dušu v oboch spomínaných významoch.

V prvom prípade ide o vyššie spomínanú závislosť existencie človeka ako druhu od stavu pozemskej prírody. Filozoficko-antropologické domyslenie exaktných poznatkov ekológie, medicíny a ďalších vied nás vedie k pochopeniu, že človek je súčasťou spoločenstva života na Zemi a potrebuje k životu, t. j. aby nebol „mŕtva duša", veľmi konkrétne prírodné podmienky. Ľudská duša je jednoducho POZEMŠŤAN. Aktivity rozvíjané od priemyselnej revolúcie (nielen, hoci najmä výrobné a technologické) prevažne v našej euroamerickej civilizácii poškodzujú prírodu – ľudské i mimoľudské životné prostredie, čím narušujú dynamickú rovnováhu biosféry natoľko, že ohrozujú aj možnú existenciu ľudstva v budúcnosti – európske i slovenské štatistiky konštatujú alergické ochorenia u každého tretieho (zaokrúhlené nahor) dieťaťa. Starostlivosť o prírodu ako imperatív dneška je teda vždy aj starostlivosťou o to, aby v budúcnosti mohli existovať bytosti s dušou – ľudia.

Starostlivosť o prírodu je jedným zo spôsobov starostlivosti o ľudskú dušu aj v druhom význame, význame osobnostného psychicko-morálneho skladu človeka, jeho „Self". Starostlivosť o prírodu, najmä jej živé tvory, poľudšťuje aj ľudskú dušu, a to spôsobom prekračujúcim antropocentrický humanizmus smerom k ekologickému. Starostlivosť prejavovaná voči prírode a jej entitám je aktivita človeka, ktorá ho uschopňuje k skutočnej ľudskosti, vychováva k zodpovednosti za seba i druhých. Poľudšťovanie človeka jeho humánnym zaobchádzaním so zvieratami – to bol hlavný argument pionierov v oblasti ochrany zvierat v 19. storočí. Hlavným dôvodom, zakladajúcim požiadavku slušne a ľudsky zaobchádzať so zvieratami, bolo rozvíjanie ľudskosti a citlivosti u človeka ([7]). A hoci dnes cítime obmedzenosť tejto „antropocentrickej" argumentácie, pretože nejde len o konajúceho človeka, ale i o trpiaceho tvora, neznamená to, že uvedená súvislosť neplatí. Aj nám laikom sú známe niektoré fakty z psychiatrie, napríklad fakt, že temer všetci sadisti už v detstve trápili živočíchov (hoci nie každý, kto z nevedomosti a morálnej a psychickej nezrelosti v detstve trápil hmyz či iné tvory, vyrástol zákonite na sadistu). Starostlivosť o prírodu a životné prostredie človeka si však vyžaduje ešte jedna obava, trefne vyjadrená slovami: „Bude úspešný pokus nahrádzať prírodný svet virtuálnosťou technického sveta? Ostane človek ešte človekom?... Životné prostredie ovplyvňuje človeka nielen chemickou skladbou a svojím fyzikálnym rozvrhom, ale tiež psychologicky" ([2], 45). Hoci psychológia životného prostredia je už konsolidovanou vedeckou disciplínou, jej výskumy pravdepodobne ešte len odhalia hlavné tajomstvá dôležitosti prirodzeného – prírodného sveta pre dušu človeka, pokiaľ má ostať ľudskou.

Ak sa v závere zamyslíme nad prekážkami, ktoré stoja v ceste snahám o aspoň čiastočné približovanie sa súčasného ľudstva k ideálu ekologickému

humanizmu, ktorý predstavuje šancu na prežitie, ovládne naše duše skepsa. Systém bezduchého zneužívania prírody potrebuje ľudí „bez duše“, a k formovaniu typu „homo konsumensis“ sa dnes efektívne využívajú všetky masmediálne a ďalšie prostriedky, ktoré sa prihovárajú celkom obyčajným ľudským vlastnostiam ako sebaláska, túžba po prestíži, pohodlnosť tela i duše, ba i túžba po nasledovania hodných vzoroch atď., ktoré reklama v jej najrôznejších podobách orientuje žiadúcim – konzumným smerom. Nakupovanie ako spôsob odreagovania sa od stresu, vyvolaného moderným životným štýlom, „beh opreteky so sebou samým“ ([8]) i s ostatnými – to všetko ukrajuje z času i schopnosti človeka prejavovať starostlivosť o veci, prekračujúce hranice bezprostrednej každodennosti a bezprostredných osobných záujmov. A tak sa dostávame až k opačnej súvislosti, než je naznačená v názve tohto príspevku: nie je naša nestarostlivosť a ľahostajnosť k prírode ako širšiemu domovu človeka, ktorý tak enormne znečisťujeme, súčasne prejavom iného znečistenia? Znečistenia nášho „vnútorného prostredia“, našej duše?

LITERATÚRA:

[1] ANDROVIČOVÁ, Z.: O princípe zodpovednosti a ľudskosti v ekoetike, In: Odumieranie ľudskosti/?/ zborník zo sympózia Zvolen 1998.
[2] ĎURČÍK, V.: Filozoficko-etické reflexie humanizácie ľudskej spoločnosti, TU Zvolen 2002.
[3] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava 1987.
[4] JONAS, H.: *Princip odpovědnosti*. Praha 1997.
[5] LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Praha 1994.
[6] RICKEN, F.: *Obecná etika*. Praha 1995.
[7] FERRY, L.: *Le nouvel ordre écologique: l´arbre, l´animal et l´homme*. Paris Grasset 1992.
[8] LORENZ, K.: *Osm smrtelných hříchů současného lidstva*. Praha 1990.

PhDr. Zlata Androvičová
Katedra spoločenských vied
Fakulta ekológie a environmentalistiky TU
Masarykova 24
96001 Zvolen

ONTOLOGICKÝ ZÁKLAD SLOBODY

ANDREA JAVORSKÁ, Katedra filozofie FF UKF Nitra

1. Fenomenologicko-ontologické odkrývanie sveta

Samotný pojem sveta je veľmi neurčitý a mnohoznačný. Svet sa rôzne definuje v zmysle kozmologickom, sociologickom, psychologickom a pod. Nás bude zaujímať fenomenologický pojem sveta, na ktorý ako prvý poukázal Edmund Husserl, a tak dal podnet pre hlbšie analýzy sveta u Martina Heideggera.

Svet podľa Heideggera vystupuje ako základné porozumenie, základné určenie pobytu, je horizontom nášho rozumenia, ktoré je podstatnou štruktúrou pobytu. Heideggerov svet je „mojím domovom, ktorí obývajú smrteľní" ([7], 70). Nie je to ani svet zbavený vzdialeností, ale ani svet bez možnosti zblíženia. Svet ako horizont je pôdou možností od-diaľovania a približovania, putovania a zároveň bývania. A keďže fenomenologicky je svet pôdou pre zjavnosť, je vždy výsledkom odstupu, dištancie. „Byť v dištancii" znamená súčasne „mať pozadie", na ktorom sa súcno ukazuje, *necháva sa vystúpiť z nerozlíšiteľnosti.* Dištancia a zároveň blízkosť súvisí s Heideggerovou predstavou o „pripravenosti pýtajúcich sa na to, aby bolo možné nahliadnuť, prijať a rozlíšiť ich v logu" ([11], 16).

Aby sme o svete vedeli, musí sa ukázať akési rozhranie a my sa musíme z neho uvoľniť. Kategória uvoľnenia zohrala v Heideggerovom myslení významnú úlohu, a to najmä v období po vydaní diela *Bytie a čas.* V existenciálnej analytike pobytu vymedzuje vyššie načrtnutú problematiku s tzv. odhodlanosťou, ktorá je „autentickým ‚bytím sebou'" ([2], 328) a autentickou odomknutosťou pobytu. Odhodlanosť faktického pobytu je svojou ontologickou bytnosťou založená v rozumení, rozvrhovaní a autentickom rozhodnutí pobytu ‚môcť byť'. Odhodlanosť tak poukazuje na otvorenosť pre výzvu vymaniť sa zo zabudnutosti a anonymity v neosobnom ‚ono sa'. Bolo by mylné domnievať sa však, že odhodlanosť je len krátkym okamžikom trvajúcim len počas aktu odhodlania. Odhodlanosť, ktorá smeruje k môjmu vlastnému môcť byť je „slobodou pre možnosť" ([2], 424) jednak vo vnútrosvetskom obstarávaní upustiť od odhodlaného rozhodnutia, uvoľniť sa od väzieb, či našich aj tak jednostranných presvedčení, uvoľniť sa od postoja k mať, a od neautentického vykladania a rozumenia prítomnosti len z minulosti. Keďže pobyt je podstatne budúcnostný, je rozvrhom či projektom tak aj Heideggerova analýza poukazuje na časovosť a dejinnosť ľudského bytia a tzv. ek-statickosť pobytu. Odhodlanosť je potom stálosťou vychádzajúcou z „už rozvrhnutej časovosti budúcnostne bývalého obnovovania" ([2], 424).

Heideggerovi sa podarilo zmeniť celkovú naladenosť myslenia na základe dôsledného uplatnenia fenomenologického prístupu k svetu, konkrétne alebo presnejšie povedané k bytiu vo svete. Fenomén odhodlanosti nás núti zamyslieť sa nad základnou ontologickou štruktúrou pobytu ako bytia vo svete. Podrobná analýza tohto fenoménu však prekračuje štruktúru našej práce, preto sa pokúsim zamerať len na niektoré ontologické určenia pobytu, odhaľované v *Bytí a čase*, konkrétne na fenomény možnosti a rozumenia.

Pobyt je podľa Heideggera to súcno, ktoré má bytostnú možnosť pýtať sa. Toto súcno som vždy ja sám, a to ako ‚môcť byť', ktorému ide o to byť týmto súcnom. Pobyt má bytostný záujem o svoje bytie. Jeho bytie mu nie je a ani nemôže byť ľahostajné. Všetko čo robím má základ v tomto bytostnom záujme o moje bytie. Pobyt sa vzťahuje k svojmu bytiu ako k svojej možnosti – „pobyt chápe samého seba vždy zo svojej existencie, z možnosti samého seba, ako sebou samým byť, alebo nebyť samým sebou. Túto možnosť si pobyt buď sám zvolil, alebo do nej upadol, alebo v nej vyrástol. O existencii rozhoduje vždy len ten ktorý pobyt sám spôsobom, či sa jej chopí, alebo ju zanedbá" ([2], 28) – a to tak, že rozvrhuje možnosti svojho bytia. Pobyt sa vždy rozhoduje ‚ako byť'. Má vždy nejaké možnosti, ktoré si môže voliť. Dokonca aj on sám ako vrhnutý do sveta je možnosťou, ktorej svet poskytuje prostriedky, aby sa uskutočňovala. Vždy som už vo svete, ako hovorí Heidegger, a z neho musím prevziať možnosti, ktoré mi poskytuje. Svet potom patrí k spôsobu ako pobyt je. Heidegger pochopil existenciu ako výkon, a to praktický sebavýkon svojho bytia, čím na prvé miesto položil aktuálne rozvrhovanie a možnosti pre jeho uskutočnenie. Možnosť je v jeho chápaní najpôvodnejším ontologickým určením pobytu, je pôvodnejším určením než skutočnosť. Nie je modálnou kategóriou výskytového súcna, charakterizujúcou to, čo je len možné. Možnosť je existenciál pobytu, t. j. jeden zo základných spôsobov ako pobyt už vždy je, nie v zmysle ontickej ľubovoľnosti voľby, ale ontologického rozumejúceho odomykania ‚môcť byť'. Rozvrhový charakter pobytu je u Heideggera v istom napätí medzi slobodným rozvrhovaním svojich možností a už uskutočnenou vrhnutosťou. Pobyt sa rozvrhuje do možností, do ktorých už je vrhnutý. Takto vrhnutý pobyt musí svoje 'bytie základom' prevziať. K tomu Heidegger hovorí: „Pobyt je ako vrhnutý, tzn. svoje „tu" si sám nedal. Ako súcno je určený ako „môcť byť", ktoré patrí sebe samému, a predsa si samé seba ako také nedalo. Vo svojej existencii sa pobyt nikdy nemôže vrátiť pred svoju vrhnutosť" ([2], 314).

Rozvrh vždy uchováva možnosť ako možnosť, čím jej ponecháva možnostný charakter. Heidegger takýmto vymedzením dôsledne uplatňuje fenomenologický postup k veciam samým, kedy *podržanie* či *uchovanie* neznamená definitívnosť, ukončenosť resp. uzatvorenosť, ale ide o ponechanie otvorenej tendencie k veciam samým, teda *oslobodenie* či *uvoľnenie* od nepra-

divých (pozri rozdiel od nesprávnych v druhej kapitole tejto práce)výpovedí a všeobecne klasifikujúcich hypotéz. Tematizáciou možností by sme premenili možnosť na danosť, čím by sme ju zbavili jej bytostného možnostného charakteru. Možnosť a ani skutočnosť nie sú nejakým predmetom rozvrhu, pretože ani samotný rozvrh vo svojom otváraní sa pre umožnenie nemá predmet. Pobyt nie je predmetom rozvrhu.

Na rozvrhový charakter pobytu, ktorý je projektovaním sa na možnosti poukazuje rozumenie. Heideggerov pobyt je to súcno, ktoré sa vzťahuje k svojmu bytiu tak, že mu rozumie. Rozumenie umožňuje pobytu zmysluplne existovať v čase, a týka sa vždy celej základnej štruktúry bytia vo svete. Tak štruktúra rozumenia je štruktúrou rozumenia „bytia vôbec". Heidegger postavil problém rozumenia ako ontologický problém. Akým spôsobom a ako je vôbec možné, že pobyt svojmu bytiu rozumie? Znamená to snáď, že máme *niečomu* rozumieť, *niečo* pochopiť, alebo sa *niečoho* zmocniť? Už sme spomenuli, že pobyt je primárne bytím možností, a preto nie je výskytovým súcnom s vlastnosťou *niečo* môcť. To, o čo nám ide v rozumení ako existenciály nie je žiadne 'niečo', ale je bytie ako existovanie. Potom môžeme spolu s Heideggerom povedať, že „spôsob bytia pobytu v zmysle môcť byť spočíva existenciálne v rozumení" ([2], 171).

To, že pobyt svojmu bytiu rozumie vychádza z bytostného záujmu pobytu o svoje bytie. Tento záujem označil Heidegger termínom starosť. Starosť nevystupuje v zmysle nejakého psychického pocitu znepokojenia. Nie je to obava z niečoho, ale ani tendencia pobytu k bezstarostnosti. Takéto chápanie by bolo len v zmysle ontickom. Starosť je naopak existenciálne-ontologický fenomén, ontologická štruktúra pobytu, ktorá obsahuje fakticitu, teda vrhnutosť, či „bytie-už-v", existenciu, teda rozvrh, či „bytie-predsebou" a upadanie, teda „bytie-u". Keďže pobyt je bytím vo svete rozumie bytiu vo svete vždy najprv z obstarávania, z praktického zaobchádzania s vnútrosvetským súcnom. Takže pobyt si najprv a väčšinou rozumie zo svojho sveta. V konkrétnom rozvrhovaní možností je už anticipované rozumenie bytiu. Heidegger si na začiatku svojej analýzy pobytu položil otázku po zmysle bytia. Zmysel charakterizoval ako to, na základe ktorého sa niečo stáva zrozumiteľným. Práve zmysel má byť chápaný z rozvrhu, ktorý sa objasňuje rozumením a odomyká možnosti pobytu.

Zmysel nie je výsledkom slobodného utvárania pozorujúceho či teoretizujúceho pobytu a ani nesmeruje k reflexívnej výpovedi o súcne, že súcno „má zmysel". Zmysel nie je nikdy mimo pobytu. Je to, „„do čoho' sa rozvrhuje primárny rozvrh a z čoho je možné pochopiť niečo v tom, čím to je, a to v jeho možnosti" ([2], 355). To, čomu rozumieme nie je zmysel, ale bytie. Súcno sa skrze zmysel stáva prístupným vo svojom bytí.

Ontologickú štruktúru zmyslu bytia pobytu Heidegger odhaľuje v mode autenticity starosti, ktorá je vyjadrená štruktúrou autentického

„môcť byť celý“. „Môcť byť celý“ je tým pôvodným, z „čoho“ je možné niečo rozumieť ako ono samo, t. j. v jeho vlastnom bytí.

Rozumenie ako fundamentálny existenciál pobytu odomyká otvorenosť pobytu ako „bytia vo svete“. Heideggerov pobyt je otvorený svetu a zmyslu bytia vôbec, a vyznačuje sa tým, že o tejto svojej otvorenosti vie. Otvorenosťou Heidegger ukázal, že bytie ľudského pobytu je založené v jeho existencii a nie v intencionálnych aktoch vedomia, ako to myslel Edmund Husserl. Existencia práve na základe svojho otvoreného charakteru je vždy súčasťou sveta, t. j. je vo svete. Otvorenosť je podľa Heideggera ontologickým významom „tu“ pobytu, je konštitutívnym prvkom ek-statickej štruktúry ľudského pobytu ako takého. Len človek je súcno, ktoré je otvorené svetu, neprijíma svoj svet pasívne, ale aktívne v ňom pôsobí a pretvára ho. Na základe otvorenosti môže pobyt zaujať k svetu odstup, môže prichádzať k sebe a slobodne uskutočňovať svoje možnosti. Pobyt ako otvorená existencia má rozumejúci vzťah k svetu a k pôvodnej otvorenosti bytia vôbec, ktorú Heidegger bude neskôr označovať ako „nezakrytosť“ bytia, a pojem zmyslu bytia nahradí pravdou bytia, ktorá bude artikulovaná ako miesto bytia, aby sa tým predišlo zamieňaniu pojmu pravdy s tradičným chápaním správnosti.

Najpôvodnejší horizont v rámci, ktorého môže dochádzať k odhaľovaniu zmyslu bytia všetkého, čo je, a zároveň to, v čom sa artikuluje odpoveď na otázku bytia je čas. A podmienkou možnosti porozumenia času (pôvodného), a tým bytia v čase je časovosť.

2. Sloboda a ALETHEIA

Heidegger nastoľuje otázku pýtania sa po bytí a zároveň pýtania sa po ALETHEIA. ALETHEIA sa prekladá ako neskrytosť. Ide o základné slovo gréckeho porozumenia bytiu. ALETHEIA ako neskrytosť patrí k bytiu, ale nie bez opačného vzťahu k skrytosti, LETHE. Napriek tomu, že bytie je najvlastnejšie, že určuje súcno ako súcno ak že má ontologickú prednosť (významnosť) upadá do zabudnutia. Zabudnutím Heidegger nemyslí mentálnu záležitosť ako bežné zabudnutie myslenia. Už samotná bytnosť zabudnutia vždy obsahuje v sebe „vyhýbanie sa sebe samému“ a upadanie pobytu, čím sa súcno v celku zakrýva a bytie zostáva skryté pred „tu“, ktoré je najbližšie, t. j. pred súcnom v jeho spôsobe bytia. Tak najužšia blízkosť je zároveň najväčšou zakrytosťou a zabudnutím. Akékoľvek poznanie súcna je možné len vtedy, keď bude zbavené skrytosti, pokiaľ sa stalo neskrytým. Je to neskrytosť ako odkrývanie, ako ukazovanie sa. O súcne môžeme vypovedať len vtedy, keď už predtým bolo odkryté. Odkrytosť je konštitutívnym charakterom samotného súcna, nie je však produktom ľudskej činnosti a konania. Už sme spomenuli, že pobyt je otvorené súcno. Otvorenosť, ktorá necháva vystupovať všetko zjavujúce sa, je neskrytosť. So spôsobom otvorenosti, do

ktorého je človek vrhnutý sa mení aj jeho vzťahovanie k zjavnému súcnu. Aby sa súcno odhalilo, zjavilo ako to čím je a ako je, je nevyhnutné isté poodstúpenie od súcna, odstup, resp. dištancia. Bez odstupu nie je možné zahliadnuť súcno v celku. Aby sme o celku vedeli, musíme sa z neho uvoľniť. Teda poodstúpiť od súcna a v tomto poodstúpení ho nechať byť pred sebou. Nechať súcno byť neznamená ľahostajnosť, zanedbanie alebo vzdanie sa niečoho. Nechať byť znamená predovšetkým oddať sa súcnu v otvorenom vzťahovaní. Heidegger odhaľuje toto nechanie súcna byť ako slobodu, ktorá je ek-sistentná a ako „odkrývajúca pobyt-tu má človeka, a to s takou pôvodnosťou, že jedine sloboda poskytuje ľuďom nadväznosť na súcno vcelku ako také, nadväznosť zakladajúcu a vyznačujúcu dejiny vôbec“ ([3], 41).

Slobodu v *Bytí a čase* Heidegger myslí ako uchopujúcu možnosť ako možnosť, s čím sú spojené fenomény rozhodnutosti a odhodlanosti ako autentického 'bytia sebou'. Neskôr, sloboda pochopená ako nechanie súcna byť uskutočňuje „bytostné určenie pravdy v zmysle odkrytia súcna“ ([3], 41). Pravdivé je v Heideggerovom chápaní neskrytosťou, ktorá sa necháva vidieť, nazrieť, ale nepôsobí násilne. Pokiaľ sa pravdivé skrýva, zahaľuje, potom prístup k odhaľujúcemu sa bytiu bol nesprávny. Pravdivé je odhaľované v reči, v logu, ako hovorí Heidegger: „logos ako neskryté je nutné vymaniť zo svojej neskrytosti ako apofainesthai, naproti tomu nepravdivé pseudesthai zostáva vo svojej skrytosti. Postaviť niečo pred niečo a vydávať to tak za niečo, čím to nie je“ ([2], 50). Neskrytosť je podmienená schopnosťou logu dostať pravdivé zo zakrytého obsahu. Pravda nie je chápaná v tradičnom zmysle správnosti výpovede, pretože pravda podľa Heideggera nesídli vo vete. Pravda je vždy viac, než ktorýkoľvek ľudský pokus o uchopenie pravdy. Myslenie je vztiahnutím sa k pravde, ktorá je odkrytím súcna, bytostne určujúca istú otvorenosť. To, čo pravdu umožňuje je sloboda ako bytnosť pravdy samej. Sloboda necháva súcno byť tým súcnom, ktorým je, uvoľňuje ho k sebe samému, umožňuje odkryť bytnosť, pretože sloboda pochádza z pôvodného určenia pravdy. Myslieť však to, čo je pravda, môžeme len keď sa zároveň pokúsime myslieť samotné bytie. Toho však čo má byť myslené – bytie – nie je možné sa zmocniť myšlienkovým výkonom poznávania bytia ako nejakého objektu. Je v zmysle oddania sa, tzn. trpezlivosti a v konečnom dôsledku schopnosti čakať, pokiaľ „prehovorí“ to, čo má byť myslené. Otázka po pravde bytia je otázkou otvorenosti a tým aj dosahu rozvrhu. Možnosti nášho vlastného bytia ako bytia bytostne ek-statického, nám nie sú otvorené našou vlastnou slobodou, ale sloboda sama spolu s ostatným zjavujúcim sa súcnom je nám otvorená samotným bytím. Bytie robí človeka „svojim“, preto Heidegger hovorí, že je miestom bytia, v ktorom sa deje osvojenie bytia. O bytí nerozhoduje človek, ani v rozvrhu vrhajúci sa nie je človek, ale bytie, ktoré „udeľuje“ človeku ek-sistenciu ‚bytia tu‘ ako jeho byt-

nosť. Ek-sistencia je „bývaním v blízkosti bytia. Človek je susedom bytia.“ ([4], 33) Týmto Heidegger jasne poukazuje, že pobyt nie je pánom súcna, ani pánom sveta ako si to väčšinou vo svojej každodennosti myslí, a tým upadá do zakrytosti, čím sa mu znemožňuje prístup k súcnu v celku, a k pravde bytia. Vlastné bytie mu väčšinou zostáva, napriek blízkosti vzdialené. Bytie samo ako udalosť pravdy je zakrývajúcim odkrývaním; ontologicky predchádza, umožňuje a dáva bytnosť, resp. súcnosť súcna. Bytie ako „dejúce sa sprítomňovanie“ sa ponúka človeku k dispozícii, týka sa ho a vyzýva ho k účasti na dianí a strážení bytnosti pravdy. Na záver v uvedenom kontexte môžeme povedať, že ontologickým základom slobody človeka je jeho bytie. Myslíme si, že otázka po podmienkach možnosti byť slobodný, prekračuje akékoľvek (aj keď seriózne) úsilie klasifikovať slobodu ako ontickú vlastnosť človeka. Takouto klasifikáciou by bol zničený pôvodný možnostný charakter slobody, ktorý poukazuje na základnú a pôvodnú štruktúru pobytu ako bytia vo svete. Sloboda ako etická, sociálna hodnota, ako vlastnosť, ako voľba, ako výzva totiž pôvodne nepozná hierarchiu. Je ju možné a priam nutné zatriediť až vtedy, keď z nej človek urobí svoj nástroj a zabúda, či každodenným praktickým obstarávaním zakrýva jej pôvodný základ. Naše skúmanie bolo úsilím o zamyslenie sa a vo fenomenologickom význame „podržaním“ tohto pôvodného základu. Aj keď vôbec nie vyčerpávajúcim.

LITERATÚRA

[1] BIEMEL, W.: *Martin Heidegger*. Mladá Fronta, Praha 1995.
[2] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Oikoymenh, Praha 1996.
[3] HEIDEGGER, M.: *O pravdě a bytí*. Mladá Fronta, Praha 1993.
[4] HEIDEGGER, M.: *O humanizmu*. Ježek, Praha 2000.
[5] HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Oikoymenh, Praha 1993.
[6] HEIDEGGER, M.: *Básnicky bydlí člověk*. Oikoymenh, Praha 1993.
[7] HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Oikoymenh, Praha 1993.
[8] HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem Metaphysik*. Frankfurt am Main 1965.
[9] HEIDEGGER, M.: Gelassenheit – Zdržanlivá uvolněnost. In: Filosofický časopis 2001, č. 1, s. 71–79.
[10] HEIDEGGER, M.: Fenomenologická interpretace k Aristotelovi. Nástin hermeneutické situace. In: Filosofický časopis 1995, č. 1.
[11] HOGENOVÁ, A.: Poznámky k Alethei. In: Filozofia 1997, č. 1, s. 10–20.
[12] HUSSERL, E.: *Idea fenomenologie*. Oikoymenh, Praha 2001.
[13] HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Academia, Praha 1996.

Mgr. Andrea Javorská
Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra

HĽADANIE DUŠE

JOZEF BUGÁR

Myslím si, že filozofia nemôže dokázať existenciu duše. Môže len uviesť dobré dôvody, prečo by sme mali v existenciu duše veriť a prečo by sme sa ňou mali zaoberať. Dôkaz existencie duše by mohla poskytnúť len skúsenosť, ktorá by musela byť nevyhnutne privátna, takže by ju ako dôkaz uznal iba ten, kto by ju mal. Je nepredstaviteľné, že by sme existenciu duše mohli dokázať nejakým opakovateľným experimentom s prístrojom na meranie činnosti mozgu.

Duša sa niekedy stotožňuje s naším prežívaním. Ak by bol tento záver správny, nemohli by vzniknúť o jestvovaní duše žiadne pochybnosti, lebo nikto nemôže poprieť, že má nejaké myšlienky, city a emócie. Ide tu skôr o to, či naše myšlienky, city a emócie majú nejaký spoločný zmeny pretrvávajúci substrát alebo niečo, čo je im všetkým spoločné. Stotožnenie duše s prežívaním je problematické aj z hľadiska náboženstva, kde hovoríme o nesmrteľnej duši a aj z hľadiska psychológie, podľa ktorej naša psychika zahrnuje rozsiahlu oblasť nevedomia, ktoré neprežívame. Preto je vhodnejšie v súvislosti s prežívaním používať termín myseľ.

Vzťah medzi mysľou a dušou je predbežne ťažké určiť. Pokiaľ však ide o filozofické hľadanie duše, je myseľ nástrojom tohto hľadania. Presnejšie povedané, je to rozum alebo schopnosť myslieť, ktorá je jednou z funkcií mysle. Prednosťou mysle v porovnaní s dušou je to, že sme s ňou v každodennom styku, kým dušu poznáme len z kníh alebo z počutia. Telo môžeme z hľadania duše vynechať, lebo nepredpokladáme, že duša, pokiaľ jestvuje, je vnímateľná telesnými zmyslami. Ide tu teda o filozofické, t. j. rozumové hľadanie duše.

To, čo vymedzuje filozofiu ako filozofiu je pochybovanie a kladenie otázok, ktoré vyplývajú z istého odstupu voči skutočnosti, ktorý by sme mohli označiť ako údiv. Filozofia je teda čosi ako boj proti začarovaniu nášho myslenia samozrejmosťami. Keďže odstup filozofie je takmer všezahrnujúci, môžeme pochybovať takmer o všetkom, až na jednu vec. Na to, aby sme mohli o niečom pochybovať, musíme mať od toho odstup, to znamená, že o tom, od čoho nemáme odstup pochybovať nemôžeme. Takže, môžem pochybovať o možnosti dosiahnuť pravdivé poznanie, o tom, či existuje mravný pokrok alebo trebárs o existencii nehmotnej duše, ale nemôžem pochybovať o svojej vlastnej existencii. Keby som skutočne nejestvoval, nemohli by pochybnosti ani vzniknúť. Takže ak vo filozofii je nejaká prvá istota, je to istota vlastnej existencie. Podobnú úvahu môžeme nájsť aj u Descartesa. V jeho prípade viedla táto úvaha nakoniec k dualizmu mysliacej

a rozpriestranenej substancie. Mysliacu substanciu stotožňuje s ľudským vedomím alebo mysľou, rozpriestranenú substanciu tvorí ľudské telo a celý materiálny svet. Jadrom ľudskej bytosti je však myslenie, rozum alebo v širšom poňatí jej vnútorný svet, ktorý poznáva bezprostredne. Descartesov záver by teda mohol znieť: Ja som myslenie resp. ja som myseľ a mám telo. Tento záver však z uvedenej úvahy nevyplýva. To, čo z nej skutočne vyplýva je, že jestvujem resp. som si vedomý, že jestvujem a že som to ja, kto jestvuje. Správny záver úvahy by teda mal znieť: Ja som. Som seba si vedomé bytie, ktoré neviem predbežne bližšie určiť, neviem zatiaľ, bytím čoho je toto bytie a aký je jeho zmysel.

Najdôležitejším krokom Descartesovej úvahy je stotožnenie sebavedomého bytia (Ja som) s myslením. Ak by však bolo toto sebavedomé bytie totožné s myslením, znamenalo by to za prvé to, že vtedy, keď prestanem myslieť, tak vlastne prestávam existovať a za druhé to, že by som si myslenie nemohol uvedomiť. Wittgenstein v § 5. 633 svojho Traktátu hovorí: „Hovoríš, že je to presne tak ako s okom a zorným polom. Ale oko fakticky nevidíš. A nič v zornom poli nenasvedčuje tomu, že je videné nejakým okom.“ Oko nevidí samo seba, môže vidieť len to, čo je mimo neho. V zrkadle síce oko môže vidieť samo seba, v skutočnosti však oko nevidí samo seba, ale len svoj odraz, ktorý je mimo neho. Preto, ak by sme stotožnili vedomie s myslením, nemohli by sme si byť vedomí toho, že myslíme, lebo medzi vedomím a myslením by nebol odstup.

Ak stotožníme vedomie s myslením, musíme pripustiť, že to, čo nám umožňuje uvedomiť si nejakú myšlienku je iná myšlienka. Myšlienka by bola potom nositeľom vedomia. Keď uvažujem o svojich myšlienkach, mám myšlienky, ktoré sa vzťahujú na iné myšlienky. Z toho by mohol vzniknúť dojem, že sú to práve tieto myšlienky, čo nám umožňuje si uvedomiť myšlienky, na ktoré sa vzťahujú, keďže sú od nich odlišné a majú od nich odstup. Keby sme si chceli uvedomiť tieto „metamyšlienky“, urobili by sme to prostredníctvom iných myšlienok a tak až do nekonečna. Oveľa čitateľnejší je však tento problém v rámci jazyka. Ide tu o problém mladého Wittgensteina, ako je možné hovoriť o jazyku, keď aj slová a vety, ktoré na to použijeme patria do tohto jazyka. Podľa Wittgensteina nemôžeme vystúpiť z jazyka a hovoriť o ňom ako o objekte, lebo to by znamenalo buď mlčať, alebo hovoriť nezmysly. Väčšina autorov rieši tento problém postulovaním metajazyka, teda jazyka vyššieho rádu. Hovoriť o jazyku, rozmýšľať o ňom alebo si ho uvedomovať môžeme len vtedy, keď máme od neho odstup. Pretože jazyk nemá odstup sám od seba, predpokladáme, že to, čo nám umožňuje voči nemu zaujať odstup je iný jazyk. Z tejto úvahy vyplýva, že vedomie môžeme eliminovať, lebo rozumenie, uvedomovanie si alebo myslenie je funkciou jazyka. Takže napr. byť si niečoho vedomý je to isté ako mať pre to slovo. V rámci tohto spôsobu myslenia je možné nahradiť vedomie jazy-

kom, ktorý sa tak stáva nositeľom zmyslu a preberá všetky funkcie vedomia. Keďže to nakoniec vedie k záveru, že jazyk je poslednou realitou, zdá sa mi byť vhodné označiť tento spôsob myslenia ako lingvistický solipsizmus (Dobre to vyjadruje Derridov bonmot „Nič nie je mimo textu"). Hoci stúpenec metajazyka pripúšťa, že z jazyka môžeme vystúpiť, môžeme to urobiť len prestúpením na iný jazyk.

Jeden z dôvodov, prečo sa vo filozofii začalo hovoriť o metajazyku je presvedčenie, že nám to pomôže odstrániť niektoré paradoxy. V týchto paradoxoch ide o to, či sa nejaké tvrdenie môže vzťahovať samo na seba. Známym paradoxom je napríklad veta „Som nepravdivá". Väčšina filozofov by riešila tento paradox konštatovaním, že hovoriť o pravdivosti vety môžeme len v metajazyku a uvedený paradox vzniká len preto, že nerozlišujeme medzi metajazykom a objektovým jazykom. Problém je však v niečom inom. Hovoriť o niečom, znamená mať od toho odstup. Oko nevidí samo seba, pretože nemá od seba odstup. Rovnako tak veta nemôže hovoriť o sebe, lebo nemá voči sebe odstup. Pri hovorení je tu vždy niečo, čo hovorí a niečo, o čom sa hovorí. Veta musí byť mimo toho, o čom hovorí. Veta a myšlienka sú niečím bytostne sebatranscendujúcim. Ak by niekto chcel rozmýšľať a súčasne rozmýšľať o tom, že rozmýšľa, dostal by sa do patovej situácie. Nie je však problém v tom, aby sa nejaká veta vzťahovala na inú vetu a je zbytočné hovoriť, že táto veta patrí do metajazyka, lebo tu nehrozí vznik paradoxu. Paradox, v ktorom by sa jedna veta vzťahovala na inú by nebolo možné odstrániť rozlíšením objektového jazyka od metajazyka. Najväčšie nedorozumenie v prípade vety, ktorá o sebe hovorí, že je nepravdivá, spočíva v tom, že táto veta sa správa akoby bola sebavedomou živou bytosťou. Je to podobné, ako keď v nejakej animovanej rozprávke zvieratá hovoria a konajú ako ľudia. Lenže bábkami vo filme musí niekto pohybovať a niekto im musí prepožičať svoj hlas. Sami osebe sú to len nehybné kusy dreva, ktoré si neuvedomujú sami seba. Žiadna bábka nemôže o sebe sama od seba povedať napr., že má chuť na zmrzlinu. Bábka si nemôže uvedomiť samu seba lebo nemá sebavedomie a preto si nemôže uvedomiť ani inú bábku. Ani veta nemá sebavedomie a preto si nemôže byť vedomá inej vety. Veta si nemôže uvedomiť samu seba, lebo uvedomovanie si predpokladá dualitu. Musí tu byť niečo, čo si uvedomuje a niečo, čo je uvedomované.

Filozofi, ktorí hovoria o metajazyku pripúšťajú, že existuje nekonečná hierarchia metajazykov. Vzniká tu niečo, čo by sme mohli označiť ako nekonečný odklad. Dá sa to ozrejmiť pomocou metafory. Povedzme, že mám dlh. Po uplynutí výpožičnej lehoty za mnou príde veriteľ a bude chcieť, aby som mu peniaze vrátil. Ja ho presvedčím, aby mi počkal ešte rok. Keď príde o rok, znova ho požiadam, aby počkal ešte rok. Keď uplynie aj druhý rok, tak sa to znova zopakuje. Je jasné, že takto to nemôže pokračovať do nekonečna. O nekonečnom odklade si môžeme dovoliť hovoriť len v rámci nezá-

väznej akademickej úvahy. Ak by bol metajazyk skutočnosťou, znamenalo by to, že svojmu jazyku nerozumiem a neuvedomujem si ho, kým nemám jeho metajazyk a tento metajazyk si môžem uvedomiť len vďaka jazyku ešte vyššieho rádu. Jazyk by som si tak mohol uvedomiť len v nekonečnej budúcnosti. Ja si ho však uvedomujem už teraz. Žiadny obchodník mi nepredá chlieb, za ktorý mu zaplatím v nekonečne. Predá mi ho iba za peniaze, ktoré mám reálne v ruke. Takže to, vďaka čomu môžem transcendovať jazyk (ale aj myslenie) nie je jeho metajazyk, ale nelingvistické vedomie.

Hore som uviedol, že jedinou istotou, ktorú môžeme vo filozofii mať je vedomie „Ja som", vedomie seba si vedomého bytia. Aký je zmysel tohto bytia? Hovorí sa, že bytie je vždy bytím nejakého súcna. Môžeme heideggerovsky povedať, že toto bytie je vždy moje? Ak to formulujeme takto, vzniká otázka, kto je ten, ktorého je to bytie? Ak otázku zodpoviem tak, že ja som ten, ktorého je to bytie, znamená to, že ja a moje bytie sme dve rôzne veci. Potom však vo vzťahu k ja je bytie niečo vonkajšie a teda ja je samo osebe bez bytia takže nejestvuje. Ale keď ja nejestvuje, zostáva napokon bytie, ktoré nie je ani moje, ani nikoho iného. Toto zvyšujúce bytie je preto prázdne ako bublina. Keby som chápal sám seba na základe svojo bytia, ktoré je vždy moje, chápal by som sa nie na základe toho, kto alebo čo som, ale na základe toho, čo mám, čo je voči mne vonkajšie, lebo to môžem stratiť. Ak by bolo bytie mojím bytím, potom som nikdy nejestvoval a ani nikdy nebudem jestvovať. Správna formulácia teda neznie „Bytie Ja som je moje bytie", ale „Ja som toto bytie" prípadne „Ja som, ktorý som". Bytie „Ja som" nemôžeme stotožniť s mysľou, ani s jazykom a pre tie isté dôvody ani s telom a je jasné, že ho nemôžeme stotožniť ani s nejakým kusom odevu alebo nábytku. Toto bytie nie je bytím žiadneho súcna, lebo súcna ako súcna nemajú identitu.

Cieľom mojich úvah je uviesť niektoré dôvody, ktoré hovoria v prospech existencie duše, pričom dušu stotožňujem so sebavedomým bytím. Ak by toto vedomie nejestvovalo, nebol by tu nikto, kto by mohol povedať, že niečo jestvuje alebo, že vedomie nejestvuje. Byť si vedomý toho, že vedomie nejestvuje môžem len za predpokladu existencie vedomia, ktoré si to uvedomuje. Toto vedomie, ktoré by sme mohli označiť ako transcendentálne tvorí fundament identity ľudského indivídua.

Problematika vedomia a myslenia bola v 20. storočí zatlačená do úzadia problematikou jazyka. Napr. vo Wittgensteinovej neskorej filozofii je nositeľom funkcie transcendentálneho vedomia spoločenstvo, ktoré hovorí istým jazykom a zdieľa spoločnú životnú formu. Toto spoločenstvo je nositeľom zmyslu skutočnosti. Svojimi myšlienkami o jazyku som sa snažil ukázať, že fungovanie jazyka nie je možné vysvetliť bez vedomia v mojom ponímaní. Z hľadiska filozofie mysle môžeme povedať, že tak myseľ ako aj telo sú objektmi vedomia(duše), sú jeho „vnemami". Telo a fyzické predmety

môžeme z tohto pohľadu redukovať na mentálne, zatiaľ čo myseľ a vedomie by sme nemohli bez toho, aby to neviedlo k neriešiteľným problémom redukovať na fyzické.

Záver. Nemyslím si, že som svojimi argumentmi dokázal existenciu duše, pretože proti každému argumentu existuje protiargument, ktorý sa niekomu inému môže zdať minimálne tak dobrý. Možno má pravdu Jung, ktorý hovorí, že človek nemá metafyzické presvedčenie, ale ono má jeho, je svojím metafyzickým presvedčením posadnutý.

LITERATÚRA

[1] LEŠKO, V. – MIHINA, F.: *Dejiny filozofie*. Iris, Bratislava 1994.
[2] PETŘÍČEK, M.: *Úvod do současné filosofie*. Herrmann a synové, Praha 1997.
[3] WITTGENSTEIN, L.: *Filosofická skoumání*. Filosofia. Praha 1998.
[4] WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. OIKOYMENH, Praha 1993.

Mgr. Jozef Bugár

NAPÄTIE A HARMÓNIA DVOCH PRÍSTUPOV KU SKUTOČNOSTI

ADRIÁN SLAVKOVSKÝ, Katedra filozofie FH TU, Trnava

In confronting reality it seems useful to alternate two different approaches. The first approach manifests its strength and its advantages above all in technical instruments that humans managed to produce with its help, but also in situations where a rational approach forms societal structures as a barrier against injustice. We could describe it as factual or analytical, corresponding to Buber's type I-It. It is characterised by a search for precise limits, rationality and it is based on the principles of classical logic. The other approach proves valuable in cases where wholeness is sought: harmonisation of inter-human relationships, search for meaning and the Absolute, relation to the totality of reality. It corresponds to Buber's type I-Thou, it is an approach which is rather intuitive and personal. It is open to mystery, it admits paradoxes and it is guided by sensitivity to the present moment. The difference and the tension between these two approaches can become a driving force in the process of maturing of an individual human, as well as of humankind itself. A sensitive discernment of the place and value of both of these approaches in human life can have a therapeutical effect.

„*Stále sa domnievam, že vo svete sa vyskytujú určité fakty, ktoré určujú, akú logiku je v každom jednotlivom prípade vhodné použiť, a že žiadna logika nie je lepšia než iná.*“ ([2], 111)[1]

Viackrát sa mi stalo, že niekto vyjadril počudovanie nad tým, že učím logiku, ale tiež filozofiu transcendencie a religionistiku. Akoby to bolo tak, že kto sa venuje logike, má blízko k pozitivistickému typu myslenia, a koho zase zaujíma filozofia transcendencie a problematika náboženstiev nielen z hľadiska rozumovej kritiky, ten je asi málo racionálny. Pre mňa samého takéto spojenie nebolo problémom, ale podobné reakcie boli dobrou príležitosťou a výzvou prinajmenšom sám pre seba si sformulovať svoj postoj. Tento príspevok je pripomenutím toho, že aj zdanlivo protikladné skutočnosti môžu mať v živote svoje miesto a môžu prispieť k jeho harmonizácii. Z mnohých autorov, ktorí majú podobný názor, vyberám amerického religionistu W. E. Padena: „*Ten istý človek môže svet podľa situácie vnímať vedecky, nábožensky aj básnicky bez toho, aby cítil, že sa tieto pohľady vzájomne vylučujú...*“ ([5], 23).

[1] Tento výrok autori knihy vkladajú do úst amerického filozofa Hilary Putnama nie ako presný citát, ale ako výrok, ktorý charakterizuje jeho názory.

S rozvojom západnej civilizácie a s rozširovaním výsledkov jej prístupu ku skutočnosti do všetkých oblastí života a do všetkých kútov zeme sa objavuje stále viac mysliteľov, ktorí upozorňujú na nebezpečnosť takejto generalizácie. Môžem tu spomenúť rozvoj personalistickej filozofie, z ktorej je širšej verejnosti asi najviac známe Buberovo dielo „Ja a Ty", Husserlova kritika európskych vied a zrod fenomenológie. Toto kvasenie je prítomné nielen vo filozofii, ale aj v iných oblastiach kultúry: hovorí sa o alternatívnom životnom štýle, o alternatívnej medicíne, alternatívnom umení, rastie záujem ľudí o múdrosť dávnych kultúr, mení sa štýl vedeckej práce, experimentuje sa v oblasti vzdelávania.

Osobne sa domnievam, že polarity dvoch prístupov ku skutočnosti, uvedené v resumé, nie sú vylučujúcimi sa protikladmi, ale že sa skôr vzájomne dopĺňajú v zmysle Kuzánskeho **coincidentia opositorum** alebo **princípu komplementarity** Nielsa Bohra. Ešte ináč by sa o vzťahu týchto dvoch prístupov dalo hovoriť aj tak, že ide o hľadanie primeraného miesta pre racionalitu v novom umelom prostredí, ktorý si človek vďaka rozumu vytvoril. Adaptovať sa v takomto svete neracionálne nie je možné, ale na druhej strane prehnaný dôraz na racionalitu negatívne vplýva na ľudí západnej civilizácie ([7], 23). O týchto dvoch prístupoch alebo o tomto hľadaní podľa mňa hovoria z rôznych aspektov mnohí autori, aj keď používajú zdanlivo dosť odlišné vyjadrovacie prostriedky. Uvediem niektoré pohľady.

Problém a tajomstvo

Francúzsky filozof Gabriel Marcel v knihe „K filozofii nádeje" rozlišuje medzi **problémom** a **tajomstvom** a ukazuje, že to najdôležitejšie v živote sa netýka problémov, ktoré je možné riešiť nejakým technickým postupom, ale tajomstva. Keď uvažujeme o tajomstve zla a smrti, o zmysle života, o láske ako najplnšom medziľudskom stretnutí, o Bohu... nemôžeme sa postaviť bokom ako nezaujatí pozorovatelia, akoby sa nás to netýkalo, ako keď sa opravár zamyslí nad tým, kde asi môže byť chyba, že prístroj nefunguje. Zlo, láska, zmysel života, Boh pre mňa skutočne existujú len vtedy, ak ma zasahujú, ak som do nich zapletený. A práve takýto „problém", z ktorého sa nemôžem vymotať, od ktorého nemôžem poodstúpiť, lebo ma strháva so sebou, ktorý ma presahuje, nazýva Gabriel Marcel tajomstvo. Hneď však upozorňuje, že nie je možné viesť nejakú deliacu čiaru medzi tajomstvom a problémom, lebo keď začneme uvažovať o tajomstve, máme vždy tendenciu znížiť ho na problém. A tak je veľkou vecou udržiavať tento rozostup plný napätia, otvárať sa svetlu tajomstva, ale neznížiť ho na technicky zvládnuteľný problém, na niečo, čo môžeme mať pod kontrolou svojho poznania, a tým akosi vo svojej moci ([4], 8–16).

Rozumieť a vyznať sa

O rozdiele medzi týmito dvoma postojmi, ktoré Gabriel Marcel vystihuje slovami problém a tajomstvo, hovorí trochu ináč, ale v podobnom duchu český filozof Miroslav Petříček. Vo svojej knihe „Znaky každodennosti čili krátké řeči téměř o ničem" dáva do protikladu inú dvojicu slov: **rozumieť** a **vyznať sa**. Každé z tých slov reprezentuje inú dimenziu skutočnosti, v ktorej platia iné zákonitosti. Ten, kto sa vyzná, dokáže veci odlíšiť a pomenovať, pozná každú súčiastku a jej miesto a funkciu v celku, či už ide o mixér, konštrukciu mostu, alebo štruktúru nejakej veľkej inštitúcie. Rozumenie je skôr to, čo sme, než to, čo môžeme mať, lebo v rozumení sa vždy otvára trhlina medzi tým, čo držím, a tým, čo je za menom a čo mi uniká. Ak hovorím, že rozumiem počítaču a že by som sa chcel vyznať v sebe, zamieňam tým rôzne oblasti života. Na jednej strane poľudšťujem to, čo má povahu prístroja, ale na druhej strane by som chcel mať jasno o sebe tak, ako mám jasno o mixéri: chcem vedieť kam patrím a aká má byť moja funkcia, aby som sa v sebe vyznal. A možno túžim takto sa vyznať aj v živote a v Bohu, aby ma nemohlo nič len tak ľahko prekvapiť.

Sebe, Bohu aj životu však môžem len rozumieť. Nevyznať sa, ale predsa čosi chápať. Rozumenie smeruje do diaľky, ktorá sa stráca, ale tiež je čistým stretnutím. Je stretnutím s tým, čo sa ukazuje len vtedy, keď sa zákonitosti miest a funkcií rozrušia a v medzerách sa objaví čosi, čo ma provokuje svojou blízkosťou. A tá blízkosť ma pohýna vstať a ísť.

Myslenie otvorené pre tajomstvo, teda myslenie zdanlivo negatívne, je vo výhode práve preto, že je v ňom niečo hlboké a pozitívne – totiž fakt, že si je vedomé svojej obmedzenosti, negativity, zahalenosti. Zdanlivo jasné a pozitívne „myslenie, ktoré sa vyzná", má prázdne ruky práve preto, že sa klame, keď sa domnieva, že vie. Rozumenie nevie, ale rozumie. Nechce sa vyznať v ľuďoch, usmerňovať ich alebo mať nad nimi kontrolu. Stále viac otvára dvere lásky ([6], 31–34).

Ostrosť hranice

Podľa P. Vopěnku, tvorcu alternatívnej teórie množín, to, čo charakterizuje novovekú vedu, je predovšetkým ostrosť hranice. Nesieme si hlboko v sebe grécky ideál presného myslenia, ktorého exemplárnym prejavom je Euklidova geometria alebo Aristotelova logika. Prostredníctvom nich sa nám totiž otvára „... *svet javov pozoruhodne sklbených, do krajnosti vyostrených, celkom určitých, nemenných a nadčasových.*" ([8], 33). Podľa neho od čias antiky „... *bola ostrosť spájaná s pravdou a stala sa takmer príznakom opravdovosti vedy hľadajúcej pravdu v priebehu celého jej putovania európskymi dejinami.*" ([8], 39). Tiež sme poznačení rímskym právnym myslením. Keď sa pokúšame tento typ myslenia

vtláčať svetu, narážame na odpor. „*Láska a súcit sú javy nemenej hodnotné než kývanie kyvadla a aj ich poznávanie musí začať od toho, ako sú nám dané, a nie od merania krvného tlaku. Aj svedomie hovorí hlasom, ktorému rozumie ten, kto mu rozumieť chce. Kto toto nevníma a pyšne sa domnieva, že len chladný rozum dobýva pravdu, skĺzava k nepravde rodiacej zločin.*“ ([8], 31). Skutočnosť má záľubu v neostrosti a neurčitosti. Toto sa pokúšajú reflektovať aj ďalšie teórie ako napr. teória fraktálov alebo teória deterministického chaosu ([3]).

Identifikácia a vyhranenie sa

Ideál ostrosti, určitosti, uchopiteľnosti a manipulovateľnosti vedie napríklad aj k tomu, že na každého jednotlivca v spoločnosti je vyvíjaný dosť silný tlak, aby sa začlenil do presne vymedzenej sociálnej skupiny. Ľudia, ktorí tieto hranice nejako rozmazávajú alebo dokonca prekračujú, sa nutne takému mysleniu javia ako cudzorodý prvok.

K životu človeka patrí to, že sa identifikuje s niečím, napr. ja sa identifikujem so svojou slovenskou národnosťou, s tým, že som muž, dominikán, filozof, pedagóg, syn... Najmä pre západného, racionálne orientovaného človeka je typické, že sa do tejto identifikácie nebadane vtiera vyhranenie sa voči druhému pólu inakosti: napr. voči Čechom, ženám, jezuitom, psychológom, zamestnancom banky, politickej opozícii... Musím priznať, že mne samému trvalo veľmi dlho, kým som si tento rozdiel uvedomil a so stále väčšou bolesťou si všímam, koľko zbytočných konfliktov sa rodí z podobného nerozlišovania medzi identifikáciou a vyhranením sa. Pre západných ľudí je trochu nepochopiteľné, keď sa napr. dozvedia, že v Japonsku, keď sa pri sčítaní ľudu spočítajú percentá vierovyznaní, ku ktorým sa ľudia hlásia, výsledok ďaleko presahuje 100%. Pre Japonca nie je problémom prihlásiť sa súčasne k šintoizmu, budhizmu a prípadne ešte aj k inému náboženstvu.[2]

Rozdiel v chápaní polarít

V rámci technického prístupu sa polarity navzájom vylučujú a to aj umožňuje jeho úžasné aplikácie, akými sú počítače, kozmické lety, televízia... Celá elektronika stojí na tom, že jej súčiastky môžu nadobúdať práve jeden z dvoch stavov, symbolicky označovaných 1 a 0. Dôležitú úlohu pritom

[2] Pozri napríklad: http://inic.utexas.edu/asnic/countries/japan/japreligion.html: „*The total membership of all religious organizations exceeds the total population of the nation (121 million). The number of adherents to either Shinto or Buddhism alone comes close to the national population. This results from the fact that the same person is often counted as a member by the Shinto shrine of his neighborhood and again by the Buddhist temple with which his ancestors became affiliated.*“ Text je uvedený na stránke ASNIC – Asian Studies Network Information Center. Tento inštitút patrí pod University of Texas at Austin v USA.

zohráva formálna logika. Ona je v pozadí štruktúry a fungovania modernej techniky.

Čím viac sa však vzďaľujeme od oblasti prístrojov a sféry každodenného praktického obstarávania a blížime sa k sfére medziľudských vzťahov, rozhodovania sa človeka v závažných otázkach, hľadania zmyslu a duchovného hľadania, tým viac sa polarity javia v inom svetle, ako komplementárne a vzájomne sa podporujúce. Tento prístup nie je v myslení nijako nový. V najprepracovanejšej podobe je asi prítomný v taoizme, kde cesta tao sa realizuje vzájomným pôsobením polarít jin a jang. Ale je prítomná aj v západnom myslení, najmä u Herakleita a v tradícii dialektického myslenia ([1], 47–61; [9], 117–124).

Dosiahnuteľnosť a hĺbka stretnutia

Jedným z aspektov napätia medzi uvedenými dvoma prístupmi je vplyv moderných technických prostriedkov na medziľudskú komunikáciu. Pošta, telefóny, faxy, internet, knihy, televízia, vlaky, lietadlá... umožnili rýchlu dosiahnuteľnosť tých, ktorí sú fyzicky od seba vzdialení. Tak človek môže neustále zvyšovať počet tých, s ktorými komunikuje, ktorí nejako vstupujú do jeho života, môže ich striedať, a okrem toho sám sa vystavuje možnosti byť dosiahnuteľný. Každý, kto toto zakúsil vo väčšej miere, skôr či neskôr pochopí, že zvládanie takejto situácie už nie je vecou dokonalejších technických prostriedkov. Plnosť ľudského stretnutia, vzťahu, vyžaduje čas, a ten čas sa nedá vopred vykalkulovať ako pri technickom riešení nejakého problému podľa určitého návodu. Vzťah má svoje zákonitosti, ale prehlbovanie, rast, zrenie sa nedajú prepísať do nejakého všeobecného postupu. A tak moderné komunikačné prostriedky robia oveľa viditeľnejšou skutočnosť, že nemôžem byť plne človekom pre všetkých, pre ktorých som dosiahnuteľný. Ak by som sa o to pokúšal, moja prítomnosť v stretnutiach – fyzických, ale aj tých, ktoré sú akokoľvek sprostredkované – by sa stávala stále viac „technickou“, skratkovitou, povrchnou... Nebol by som dosť prítomný ani tam, kde sa fyzicky nachádzam. Na druhej strane keď sa pozrieme na životy veľkých postáv z dejín, môžeme skonštatovať, že ich prítomnosť v životoch miliónov ľudí bude pokračovať, hoci to nezamýšľali.

Jeden z možných pohľadov na to, čo sa deje v západnej kultúre, je aj ten, že v jej pozadí prebieha zápas o primeranejší postoj k racionalite alebo o harmonizáciu dvoch prístupov ku skutočnosti. Nie náhodou je moderná filozofia naratívna a ťažko prevoditeľná do definícií, téz a vôbec nejakých prehľadných štruktúr... Západná kultúra sa ťažko vzdáva prevahy prístupu založeného na rozume kvôli úspechom svojej vedy a techniky. Podľa mňa ani nejde o to vzdať sa tohto prístupu, ale nájsť jeho primerané miesto. Oba

prístupy, s ostrou aj s neostrou hranicou, technický aj umelecký atď. majú svoje miesto a svoju hodnotu.

LITERATÚRA

[1] ADŽAJA Svámí (WEINSTOCK, A.): *Psychoterapie Východu a Západu*. Sjednocující paradigma. Chvojkovo nakladatelství, Praha 2000.
[2] CRYAN, D. – SHATIL, S. – MAYBLIN, B.: *Logika*. Portál, Praha 2002.
[3] GLEICK, J.: *Chaos. Vznik nové vědy*. Ando Publishing, Brno 1996.
[4] MARCEL, G.: *K filosofii naděje*. Vyšehrad, Praha 1971.
[5] PADEN, W. E.: *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*. Masarykova univerzita, Brno 2002.
[6] PETŘÍČEK, M. jr.: *Znaky každodennosti čili krátké řeči téměř o ničem*. Herrmann a synové, Praha 1993.
[7] ROLLO, V.: *Emocionalita a racionalita aneb jak ďábel na svět přišel*. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 1993.
[8] VOPĚNKA, P.: *Meditace o základech vědy*. Práh, Praha 2001.
[9] WEISSMAHR, B.: *Philosophische Gotteslehre*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln 1994, 2. Auflage.

RNDr. Mgr. Adrián Slavkovský, PhD.
Katedra filozofie FH TU
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: adikregi@szm.sk

ĽUDSKÁ OSOBA, KRÍZA JEJ IDENTITY A CESTY K RIEŠENIU

MILAN FULA, Katedra filozofie, Detašované pracovisko RKCMBF UK, Žilina

Všetci si dnes uvedomujeme vážnu krízu, ktorou prechádza západná demokracia. Jednou z jej hlavných príčin je neadekvátna koncepcia človeka. Keďže idea osoby významným spôsobom prispela k vzniku modernej demokracie, nazdávame sa, že znovuobjavenie človeka ako osoby predstavuje výzvu i šancu na prekonanie súčasnej krízy. Nejde len o znovuobjavenie osoby v myslení, ale aj v morálnom vedomí jednotlivcov, a dôsledkom toho aj v centre právneho poriadku a sociálneho usporiadania.

Už Sokrates tvrdil, že ak spoznáme seba samých, snáď spoznáme aj starostlivosť, ktorú máme mať o seba, v opačnom prípade ju nikdy nespoznáme. Nemožno sa totiž starať o človeka, ak sa nevie, kto je človek, nakoľko bez poznania identity človeka nemožno poznať skutočné dobro človeka ([1], II, 129 a–b). Nejde pritom o obyčajnú otázku, pretože pýtať sa na identitu človeka znamená klásť otázku o samotnom človeku. Súčasná neistota v jasnej odpovedi na túto otázku je neudržateľnou duchovnou situáciou, ktorá nás núti nanovo uvažovať a hľadať riešenie.

S týmto cieľom v prvom bode v krátkosti priblížime odpoveď, ktorú na otázku „Čo je človek" dalo kresťanstvo prostredníctvom racionálnej reflexie obohatenej o teoretické poznatky gréckeho myslenia. Následne poukážeme na postupné spochybnenie tejto odpovede, ktoré viedlo k súčasnej kríze identity človeka i západnej demokracie a nakoniec naznačíme cestu, ako vyjsť z tejto krízy.

1. Človek ako „osoba"

Termín osoba patrí k našej každodennej reči až natoľko, že nám dnes nehovorí takmer nič: mnohí ho považujú za vágny a kultúrne variabilný pojem. V skutočnosti tvrdenie „človek je osoba" označuje najhlbšiu definíciu človeka, ktorá vošla do vedomia západnej civilizácie ako jeden z najcennejších príspevkov kresťanského myslenia. Bez toho, aby sme sa zaoberali dejinným postupom, ktorý viedol k definícii človeka ako osoby, treba povedať že vďaka Boethiovi (480–526) sa termín osoby prvýkrát obohatil o formálnu, rigoróznu špekulatívnu definíciu, ktorú neskôr v podstate prijal aj Tomáš Akvinský (1225–1274).[1]

[1] Pojem osoby má pôvod v kristologických a trinitárnych diskusiách 4. a 5. storočia, ktoré boli obohatené stredovekou reflexiou, osobitne Tomáša Akvinského. Pri uvažovaní o osobe sú

Definíciou človeka ako osoby sa opisuje jednotlivý človek vo svojej úplnosti, *konkrétnosti* a duchovno-telesnej *jednote* metafyzického *subjektu* (substancia = podstata), schopný *myslenia a slobody*, a preto schopný vytvárať *vzťah* s Bohom, inými ľuďmi a s inými súcnami, ktoré tvoria vesmír. Vďaka týmto vlastnostiam možno ľudskú osobu charakterizovať ako jedinú a neopakovateľnú vzhľadom na iné prírodné súcna a ako taká je subjektom neodcudziteľných práv a povinností voči spoločnosti a štátu ([4], 334).

Ako vidieť *z opisnej definície človeka ako osoby*, k jej základným teoretickým bodom patria tri tvrdenia: o *metafyzickej subjektívnosti* (je podstatou), o schopnosti *myslieť a slobodne chcieť* (je duchovnou podstatou) a o *štrukturálnej orientácii k spoločenstvu* s inými osobami (je duchovnou podstatou v spojení „s"). Bez nároku na úplnosť syntetickým spôsobom charakterizujeme tieto body.

1. Základným bodom je tvrdenie o substancii: človek je bytie, ktoré je v sebe samom a ktoré patrí sebe samému a nie inému. „Substanciálnosť" znamená, že každý človek vo svojej konkrétnej a celkovej jedinečnosti a neopakovateľnosti a vo svojej psycho-fyzickej jednote nie je niečím, čo sa vzťahuje k niečomu inému, nie je akcidentálnou realitou založenou na niečom inom (napr. na spoločnosti alebo na hmote): má charakter *samojestvujúceho bytia*, ktoré je v sebe samom: *ens in se*. Z toho vyplýva, že žiadny konkrétny človek nemôže byť myslený ako „súčasť celku": nakoľko je osoba samostatne jestvujúci celok, nemožno ju koncipovať *vo funkcii* iného bytia.

2. Substanciálnosť osoby je podstatne vyššieho stupňa ako substancionálnosť živočíšneho alebo vegetatívneho bytia: hovoríme, že osoba je *duchovnou* podstatou. Tvrdenie, že „osoba nemôže byť nikdy len akcidentom alebo kvalitou vzťahujúcou sa k inému bytiu", platí u osoby v podstatne vyššom zmysle ako v prípade iných bytí. Dôvodom je schopnosť osoby myslieť a chcieť. V akom zmysle konštituuje rozum a sloboda každého jednotlivého človeka ako „podstatu", nám plnšie objasňuje fakt, že človek na základe svojho rozumu a slobody vlastní sám seba a je *príčinou seba* (*causa sui*). Už vďaka rozumu, ktorý sa prejavuje v sebauvedomení a predovšetkým v poznaní, v schopnosti formovať pojmy a vyjadrovať úsudky, rozlišovať pravdivé a nepravdivé tvrdenia, osoba vlastní seba. V slobode nachádzame ďalšiu rovinu tohto sebavlastnenia, sebaurčenia. Znamená to, že osoba nie je len schopná vedome zapríčiňovať svoje úkony, ale cez ne sa sebaurčuje a sebaprejavuje, čím je vďaka svojej slobode *pánom seba* ([5], B, 6, 1223). Človek, ako personálne bytie, sa javí ako stred, ako *vedomé, slobodné a sebaurčujúce „ja"*

stálym vzťažným bodom definície vypracované S. Boethiom – «nedeliteľná podstata rozumovej prirodzenosti» (*rationalis naturae individua substantia*) (BOETHIUS, M. S., *De duabus naturis et una persona Christi*, III, v *PL* 64, 1345) a Tomášom Akvinským – «samostatne jestvujúci jednotlivec rozumnej prirodzenosti» (*subsistens in rationali natura*) ([2], I, q. 29, a. 3). Podrobnejšie: [3].

a súčasne sa javí ako *spirituálno-telesný celok*, v ktorom a podľa ktorého sa jeho „ja" sebarealizuje.[2] V tomto zmysle človek, schopný morálnych činov, môže byť nielen objektom (obeťou) *drámy života*, ale aj jej protagonistom.[3]

3. Skutočnosť, že človek dosahuje svoju ontologickú dokonalosť uskutočňovaním slobody, čím sa stáva príčinou seba, neznamená, že človek je izolovaný svet o sebe alebo uzavretá monáda. Práve preto, že každý jednotlivý človek je subjektom, podstatou v plnom zmysle slova, je štrukturálne schopný vyjsť zo seba a vstúpiť *do vzťahu* s Bohom, inými ľuďmi a svetom. Vďaka svojej slobode sebaurčenia môže človek rozumne a slobodne priľnúť k pravde i dobru a je schopný obrátiť sa k inej osobe a vojsť s ňou do osobného vzťahu.[4] Každá osoba je štrukturálne zameraná na spoločenstvo s inými osobami.

Z definície človeka ako osoby odvodilo filozofické myslenie *dôsledky*, na ktorých je vybudovaná západná civilizácia. Pojem dôstojnosť, ktorý je v recipročnom vzťahu s pojmom osoba,[5] je nezničiteľným vlastníctvom každého jedného človeka. Dôstojnosť sa vzťahuje predovšetkým na kvalitu bytia, na jeho hodnotu ([2], I, q. 29, a. 3). Treba pochopiť nesmiernu silu tohto tvrdenia: človek je obdarený osobnou dôstojnosťou, ktorá „sa odvodzuje z jednorázovosti a neopakovateľnosti každého jedného človeka" ([9], č. 37). Preto má každý človek, muž i žena *nekonečnú cenu*, čiže *osobitnú hodnotu*, *výnimočnú vzácnosť*, na základe ktorej má hodnotu sám v sebe a kvôli sebe. Ľudská osoba je vo viditeľnom svete jedinou skutočnosťou, pred ktorou je rozumné povedať: „Je dobré, že si". Inak povedané, každá osoba je jediná, neopakovateľná a neredukovateľná na nič iné, a teda je *nenahraditeľná* ([10]).

Z personálnej dôstojnosti pramení významný dôsledok: každá osoba si zaslúži, aby bola chápaná, chcená a jednalo sa s ňou podľa jej vlastnej dôstojnosti. Znamená to, že je *subjektom nezrušiteľných práv*, ktorých porušenie tvorí praktické popretie toho, čo je vo svete najvzácnejšie. „Na základe svojej osobnej dôstojnosti je človek sám osebe a sám pre seba vždy hodnotou a ako taký sa musí chápať a s ako takým sa s ním musí zaobchádzať. Nesmie sa chápať a nesmie sa s ním zaobchádzať ako s použiteľným predmetom, ako s nástrojom, ako s nejakou vecou. [...] Osoba nie je pre svoju jedinečnosť ani

---

[2] Autonómia osoby, a teda jej substanciálna identita je zakorenená predovšetkým v jej duchovnej duši. V radikálnom zmysle identita človeka pochádza z jeho duše; prijíma a sprítomňuje jeho telo, ale rovnako ho aj prekračuje v hľadaní pravdy a v láske. Por. ([6], 429).

[3] K autorom, ktorých antropológia je vnútorne, štrukturálne dramatická (z gr. *drao* = činnosť), patrí K. Wojtyla a H. U. von Balthasar. Por. ([7], 1. zv., 113–114, 167, 317).

[4] Podľa Jána Pavla II. totožnosť každého človeka «spočíva v schopnosti žiť v pravde a v láske; ba ešte viac, spočíva v potrebe pravdy a lásky ako zakladajúceho prvku osobného života. Táto potreba pravdy a lásky otvára človeka Bohu, ale aj stvoreniam: otvára ho voči iným osobám, voči životu „v úzkom spoločenstve", zvlášť voči manželstvu a rodine». ([8], 8).

[5] Preto nechýbali myslitelia, ktorí definovali osobu na základe dôstojnosti ([2], I, q. 29, a. 3; II–II, q. 32, a. 5).

číslom, ani článkom reťaze, ani časťou systému“ ([9], č. 37). Preto „vždy, keď vnútim živému človeku identifikovať sa s jednou zo svojich funkcií alebo keď sa k nemu fakticky správam tak, že ho na ňu redukujem, prehrešujem sa proti osobe“ ([11], 51). Žiadna osoba nikdy *nemôže byť prostriedkom* na dosiahnutie cieľa.[6]

2. Kríza identity človeka

Nazdávame sa, že uvedené tri základné tvrdenia definície človeka ako osoby boli v dejinách postupne popierané a dnes sa nachádzame v situácii, že človek stratil pravdu o sebe. Osobitne to platí o konkrétnom človeku 21. storočia, ktorý si v každodennom živote uvedomuje, že hoci vlastní toľké veci, stratil seba samého: človek v mene „mať“ prestáva „byť“. Keďže sa adekvátna antropológia usiluje prinavrátiť človeka k plnej pravde o jeho osobnom bytí ([13], XIV, 3; XXV, 2), naznačíme tri teoretické dôvody krízy identity súčasného človeka a cestu jej riešenia.

Človek sa dostáva do krízy identity od momentu, keď je postupne popieraná jeho substancionálnosť. Bez toho, aby sme pripomínali dejiny tohto popierania od čias Descartesa až po súčasnosť, poukážeme na výsledok tejto negatívnej snahy. Viac-menej ide o popieranie, že jestvuje človečenstvo vlastniace meta-dejinnú konzistentnosť. Množstvo našich súčasníkov je presvedčené, že nejestvuje „pevné jadro“ vlastné každému človeku alebo prirodzenosť človeka, ako prejav metafyzickej nutnosti a konštitutívnych požiadaviek človeka ako takého. Obsah pojmu „človek“ je výsledkom konsenzu v danej kultúre: označuje len to, čo sa dohodou skupiny ľudí rozhodne, že označuje. Evidentným znakom tohto výsledku je, že aj základné skúsenosti, v ktorých sa osoba definuje ako otcovstvo, materstvo (rodina a manželstvo) sú považované za konvencie, čo sa týka ich obsahu, ako to dokazujú verejné diskusie vo svete i na Slovensku.

Druhý aspekt krízy identity človeka sa vzťahuje na postupné popieranie jeho duchovnosti, presnejšie schopnosti človeka vykonávať psychickú činnosť duchovného typu, ktorou je racionálne myslenie a slobodné rozhodovanie. Hoci popieranie duchovnosti ľudskej osoby nie je novosťou (materializmus), v súčasnosti sa prekladá ako prírodovedecká pravda.[7] Zabúda sa

[6] „Nikto nemá právo slúžiť si osobou, používať ju ako prostriedok, ani Boh, jej Stvoriteľ“ ([12], 19). Môže k tomu dôjsť aj vtedy, keď pristupujem k inej osobe s úmyslom uskutočnenia spoločného plánu. Hoci takýto vzťah má pozitívne aspekty, predsa v ňom hrozí riziko nevnímať druhého ako osobu, ale ako nástroj na dosiahnutie určeného cieľa, v miere, v akej sú prevažujúcimi kritériami kompetencia, účinnosť, užitočnosť.

[7] Príkladom takéhoto chápania je kniha *Veda hľadá dušu* F. Cricka ([14]), nositeľa Nobelovej ceny za objav stavby DNA, v ktorej popularizuje poznatky vied o mozgu, hoci nie je odborník na neurofyziológiu.

pritom na rozlišovanie medzi psychickými činnosťami duchovného typu, ktoré majú v určitých oblastiach mozgu a centrálneho nervového systému len svoj vzťažný bod a nie orgán alebo nástroj, a psychickými činnosťami na neurofyziologickom podklade (napr. vnímanie), ktoré tam majú aj vzťažný bod, aj orgán alebo nástroj.[8] Ak sa toto rozlišovanie zoberie do úvahy, popieranie existencie vyšších psychických aktivít (myslenie, chcenie) na základe faktu, že počas ich realizácie časti mozgu alebo centrálneho mozgového systému prejavujú charakteristickú aktivitu, na ktorú poukazuje EEG (elektroencefalogram) alebo PET (pozitrónová emisná tomografia), nemá teoretickú opodstatnenosť. Veď nikto spomedzi zástancov duchovnosti človeka nepopiera, že aj pre vyššiu psychickú činnosť jestvuje organická aktivita ako vzťažný bod. Dôležité je uvedomiť si, že keď hovoríme o vyššej psychickej činnosti, zamýšľame hovoriť o tej činnosti, prostredníctvom ktorej osoba nielen narába s logickými symbolmi podľa presných pravidiel, ale je schopná aj vytvárať nové logické symboly. Slobodný úkon vytvára čosi nové, čo nenachádza žiaden nutný dôvod v tom, čo ho predchádza.

Predchádzajúce dva aspekty krízy identity človeka vedú v podstate k redukovaniu človeka-osoby na indivíduum. Ak sa totiž poprie substanciálnosť a duchovná subjektívnosť človeka, zostáva len jednotlivec, chápaný ako „centrum túžob" v službách, ktorých je jeho racionálnosť. V súčasnosti nielenže jestvuje nedostatočné rozlišovanie medzi indivíduom (jednotlivec chápaný len sám o sebe) a osobou, ktoré sa v bežnej reči považujú za synonymá, ale súčasne dochádza *k postupnému redukovaniu* bytia-osoby na bytie-indivíduum ([15]). S Maritainom a Von Balthasarom sa nazdávame, že chápanie seba len ako *indivídua* (jednotlivca) alebo ako *osoby* je základnou alternatívou, pred ktorou stojí súčasný človek ([16], 81–105).

V našej západnej kultúre poznačenej formálnou demokraciou a reálnymi individualizmami je potrebné preskúmať filozofickú koncepciu jednotlivca, ktorá je často používaná nesprávne. Ukážkou toho je individualizmus ako základná šifra, ktorou dnes človek označuje seba samého. Definovať človeka ako jednotlivca znamená opísať jeho štrukturálnu nerelacionálnosť voči iným. Podľa individualistického pohľadu nie je teda človek konštitutívne vo vzťahu s iným: z prirodzenosti je uzavretý v sebe. Táto uzavretosť spočíva v tom, že jeho túžba je vždy a len túžbou po vlastnom dobre alebo individuálnom šťastí. Každý vzťah s iným môže byť preto vytvorený len ako stretnutie dvoch protikladných egoizmov, ktoré si vyžadujú paritu medzi dávaním a prijímaním. Dôsledkom toho každá ľudská spoločnosť sa stáva krehkou zbiehavosťou dvoch protikladných záujmov: hľadanie môjho dobra môže odhliadať od dobra iného, dokonca sa môže postaviť proti jeho dobru. Preto jedinou rozumnosťou je využiť druhého ako nástroj na uspokojenie vlast-

[8] AKVINSKÝ, T., *De Anima* I, 2,

ných potrieb a jediná možná komunikácia je na základe zmluvy uzatvorenej s iným. Evidentným znakom tejto antropologickej situácie je súčasný pohľad na ľudskú sexualitu a tendencie pozitívne akceptovať homosexualitu ako rovnocennú alternatívu heterosexuality.

Vidieť, že aplikovanie samotnej kategórie indivídua na osobu vedie človeka k riziku uzavretia sa v horizonte individualizmu: prevažuje koncentrácia na seba, zneužívanie druhého, relacionálnosť chápaná ako kalkulácia, konkurenčný boj a karierizmus. Spoločnosť, poznačená svojvoľnosťou a antisolidarizmom, sa potom mení na zoskupenie obyčajných jednotlivcov, ktorí sa usilujú brániť svoje práva. Horizont človeka je potom ovládaný absolútnymi kritériami vlastníctva a moci, ktoré vytláčajú uvažovanie o existenciálnych otázkach vynárajúcich sa zo svedomia. Tým sa falšuje koncepcia osoby, ktorá sa stáva takmer terminologickým protirečením. Videli sme totiž, že osoba zahŕňa tak kategóriu individuálnosti (v sebe nedeliteľného, kompaktného bytia), ako aj relacionálnosti ([17], 118–120). Ontologická kompaktnosť je len jeden aspekt dialektickej reality osoby, ktorý veľmi dobre zdôraznil Boethius a scholastika používaním kategórie „individuus" ako v sebe nedeliteľného bytia. Dnes, zoči-voči individualizmu je potrebné viac zdôrazniť a prehĺbiť druhý aspekt – jestvovanie pre iných.

3. Naliehavosť komunitárneho personalizmu

Človek ako osoba nie je svet sám o sebe, oddelený od každého iného jednotlivca: nejestvuje ako „izolované ‚ja' bez iných" ([11], 56). Jeho život sa odohráva v neustálej sieti slov a gest, ktoré vytvárajú jeho existenciu: každý subjekt, vďaka princípu individuácie, nadobúda vedomie seba, vychádzajúc z konfrontácie a dialógu s celým radom alterít, ktoré ho obklopujú. Z tohto dôvodu mimo *dialogickej antropológie* nemožno adekvátne pochopiť človeka. Práve preto, že každý jednotlivý človek je subjekt, substancia v pravom zmysle slova, je štrukturálne schopný vytvárať vzťah s Bohom, s inými ľuďmi a svetom. Primeraný pohľad na osobu zahŕňa tvrdenie, že každá osoba je podstatne zameraná na spoločenstvo s inými osobami: *osoba je vzťah s inými osobami* ([15]).

Klasické stredoveké myslenie nevenovalo primeranú pozornosť relacionálnemu rozmeru osoby, až súčasná personalistická filozofia (E. Mounier, J. Maritain, M. Buber, G. Marcel, E. Lévinas, E. Steinová atď.) zdôraznila štruktúru človeka pre iných:[9] „ľudský život je ‚koexistenciou' v každodennej

[9] [11], [18], [19], [20], [21], [22]. Postupne sa uskutočnil významný vývoj a rast od individualistického pohľadu na perspektívu integrujúcu sociálny a komunitárny rozmer. Aj keď sa tradične vždy potvrdzovala sociálna povaha ľudskej osoby, zdôvodňovala sa potreba iných pre dosiahnutie vlastnej individuálnej dokonalosti: sociálny vzťah je nutný prostriedok, ale ne-

dimenzii – ‚ty' a ‚ja' – a tiež v absolútnej a definitívnej dimenzii ‚ja' a ‚Ty'" ([23], 49). Človek sa plne ukazuje vo svojom bytí, nakoľko ako osoba prijíma ontologickú kompaktnosť ako bohatstvo, ktoré ponúka v otvorenosti voči inému až po sebadarovanie. Táto schopnosť vyjsť zo seba, presiahnuť seba pramení práve z ľudskej schopnosti myslieť a z jeho slobody. Byť osobou teda znamená byť *ontologicky*[10] *zameraný k* osobnému bytiu druhého: „Človečenstvo znamená povolanie k medziosobnému spoločenstvu" ([24], č. 7). V tomto zmysle možno takmer povedať, že človek „jestvuje len v miere, v akej jestvuje pre iných": ak sa komunikácia s iným zablokuje, osoba stráca seba samu: „*alter* sa stane *alienus*", a moje „ja" sa odcudzí sebe samému ([11], 47). V samote človek nemôže pochopiť seba, nemôže sa uznať a identifikovať, a tým menej realizovať v plnosti vlastného človečenstva. Vlastnú zrelosť môže človek dosiahnuť len v stretnutí s inou osobou ako darom, ktorý si vyžaduje, aby sa aj on sám stal *darom*. Úkonom lásky uskutočneným v sebadarovaní sa osoba nielen plne potvrdí a realizuje, ale súčasne vytvára maximálne spoločenstvo. Preto je každý človek povolaný žiť v recipročnom uznaní a dare, v láske a harmónii s inými osobami všetky bohatstvá a krásy stvorenia. V uskutočnení personálneho vzťahu ku konečnému osobnému bytiu druhého a nakoniec k absolútnemu a nekonečnému osobnému bytiu Boha dosahuje človek svoju plnú osobnostnú realizáciu a rozvinutie ([25], 33–34). Z uvedeného vidieť, že relacionálnosť možno adekvátne pochopiť len ako *dynamický* a *dialektický* pojem. Znamená to, že jedna bytosť sa nachádza zoči-voči druhej dialekticky odlišnej a obidve bytosti sú na ceste k sebe práve vzájomným vzťahom.

Na jednej strane treba uznať, že ľudské *Dasein* je bytie v sebe, ale zároveň treba poukázať na personalistické bohatstvo obsiahnuté v *Mit-sein*, čiže bytia *s iným* a *pre iných*. V tejto perspektíve možno porozumieť, ako sa paradigma vzťahu muž-žena, charakterizovaného sebadarovaním v láske, stáva príkladom pre každý vzťah, ktorý chce byť plne ľudský ([24], č. 7).

Na úsvite tretieho tisícročia je ľudstvo povolané budovať novú civilizáciu lásky, s pozitívnym uznaním alterity a so znovuobjavením interpersonálnosti. Pozitívnym znakom na tejto ceste je stále rastúce presvedčenie, že neredukovateľnú diferenciu medzi „ľudským" a „nie ľudským" treba objavovať nielen v jeho „racionálnej prirodzenosti", ale aj v jeho „responzibilnej štruktúre", nielen v jeho „mysliacom" bytí, ale aj v jeho „dialogickom" bytí ([26], 7). Treba sa teda tešiť z faktu, že došlo „k premysleniu témy ľudskej osoby vo funkcii recipročného ‚byť pre iného' v medziosobnom spolo-

patrí k podstate človeka. Neskôr sa prešlo k potvrdeniu podstatnej hodnoty medziosobného vzťahu ako takého pre sebapochopenie a sebarealizáciu osoby.

[10] Ontologická konštitúcia osoby poukazuje na vnútorné napätie medzi dvomi pólmi osobného bytia: pólom subjektivity (subsistentná singularita) a pólom relacionálnosti voči inej osobe.

čenstve“ a že „dnes sa koncipovanie osoby v jej oblatívnej dimenzii stáva základným výdobytkom“ ([27], č. 2). Aj preto možno s nádejou hľadieť na budúcnosť západnej demokracie.

LITERATÚRA

[1] PLATÓN: *Alkibiadés I.* OIKOYMENH, Praha 1996.
[2] TOMÁŠ AKVINSKÝ: *La Somma teologica*, 6 zv. ESD, Bologna 1996–1997.
[3] MILANO, A.: *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Dehoniane, Roma 1996.
[4] BASTI, G., *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna 1995.
[5] ARISTOTELES: *Etica eudemica, Opere*, VI. zv. Laterza, Bari-Roma 1986.
[6] HIBON, G.: Identité, alterité et différence sexuelle. In: Anthropotes 15/2 (1999).
[7] WEIGEL, G.: *Svedok nádeje. Životopis pápeža Jána Pavla II.*, 3 zv. Slovart, Bratislava 2000.
[8] JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list rodinám*. SSV, preložil A. Košťál, Trnava 1994.
[9] JÁN PAVOL II.: *Apoštolská exhortácia Christifideles laici*. Lúč, Bratislava 1990.
[10] SEIFERT, J.: Per una filosofia della persona, v Fondazione Rui 9/70 (1998), v http://www.fondazionerui.it/riviste/argomenti/storici/seif70.html.
[11] MOUNIER, E.: *Il personalismo e cristianesimo. Compiti attuali di un pensiero d'ispirazione personalista*. Ecumenica, Bari 1992.
[12] WOJTYŁA, K.: *Amore e responsabilità. Studio di morale sessuale*. Marietti, Torino 1980.
[13] JÁN PAVOL II.: *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*. Città Nuova-LEV, Roma 1995.
[14] CRICK, F.: *Věda hledá duši. Překvapivá domněnka*. Mladá Fronta, Praha 1997.
[15] CAFFARA, C.: *Torniamo a chiedersi cos'è l'amore*. In: Liberal fondazione 7/2 (2001), www.liberal fondazione.it/archivio/Fl/numero7/torniamoachiederciamore.htm.
[16] SEIFERT, J.: Person und Individuum. Über Hans Urs von Balthasars Philosophie der Person und die philosophischen Implikationen seiner Dreifaltigkeitstheologie. In: Forum katholische Theologie 13 (1997).
[17] PALUMBIERI, S.: *L'uomo, questo paradosso. Antropologia filosofica II*. Urbaniana University Press, Roma 2000.

[18] MARITAIN, J.: *La personne et le bien commun*. Desclée de Brouwer, Bruges 1946.
[19] BUBER, M.: *Das dialogische Prinzip*. Schneider, Heidelberg 1984.
[20] MARCEL, G.: *Homo viator. Prelégomenes a une métaphysique de l'espérance*. Aubier, Paris 1952.
[21] LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*. Oikoymenh, Praha 1994.
[22] STEIN, E.: *Die Frau: ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, *Edith Steins Werke*, V. zv. Nauwelaerts, Lovanio 1959.
[23] JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*. Nové mesto-SÚSCM, Bratislava 1995.
[24] JÁN PAVOL II.: *Apoštolský list Mulieris dignitatem* (= Magistérium 36) SÚSCM, Rím 1991.
[25] GRYGIEL, S.: *«Dolce guida e cara». Saggi antropologici sul femminile*. Ares, Milano 1996.
[26] DI SANTE, C.: *Responsabilità. L'io-per-l'altro*. Esperienze-Lavoro, Fossano 1996.
[27] JÁN PAVOL II.: Impegno per la promozione della donna (24. 11. 1999), v http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1999/documents/hf_jpii_aud_24111999_it.html.

ThDr. Ing. Milan Fula, PhD.
Katedra filozofie
Detašované pracovisko RKCMBF UK
Rajecká 17
010 01 Žilina
fula@pobox.sk

UVEDENIE DO PROBLÉMU POZITÍVNEJ VIRTUALIZÁCIE

JOZEF PIAČEK, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave

Historickofilozofickým zmyslom synkriticizmu[1] je uvoľňovať potenciálny zmysel vygenerovaný predchádzajúcimi generáciami mysliteľov a nereduktívne zapájať tento zmysel do svojej vlastnej inscendencie (zduchovňovania) s cieľom pozitívnej virtualizácie nášho pobytu na svete. Ide tu v prvom rade o uvoľňovanie procesu expanzie zmyslu z neho samého. Dôležité je spojenie *z neho samého*, pretože primárnym tu nemôže byť vonkajšie kritérium, ktorého uplatňovanie zväzuje významové dianie do už známych konfigurácií významových útvarov čiže vedie iba k replikovaniu zmyslu a koniec koncov pobytu človeka na svete. Synkriticizmu v pozitívnej virtualizácii (o nej bude reč v sekcii) ide práve o prerušenie replikovania pobytu človeka na svete.

S vedomím vyššie naznačeného nebezpečenstva však teraz na pléne predsa len začneme obhliadkou niektorých prístupov ku konkordancii tak, ako nám ich zachovala filozofická tradícia. Synkriticizmus má slúžiť ako akási náhražka za ko–re–kreáciu významov vtedy, keď našich partnerov pri rekreovaní významov tu už fyzicky niet.

Zdroje synkritickoontologickej tematizácie fenoménu konkordancie sú roztrúsené po celých dejinách filozofického, špeciálnovedného, náboženského a umeleckého myslenia. Z filozofie sú to napríklad didaktické a metodologické úvahy Petra Abélarda v jeho diele *Sic et non*, ktoré vášnivo, či až posadnuto orientujú európske (nielen scholastické) myslenie na to, čo Abélard označoval spojením *concordare discordantia* a čo, nazdávame sa, netreba zužovať na militantné „prekonanie alebo prekonávanie rozporov", ale čo by sa dalo chápať aj ako „srdečný alebo prajný pohľad na inakosť druhého" alebo „súsrdečnenie odlišného". Synkriticizmus v podobnom didaktickom a metodologickom úsilí o toto „zosrdečňovanie odlišností", ktoré nemusí, no

[1] Synkriticizmus je filozoficko-metodologická koncepcia, ktorú autor rozpracúva od polovice osemdesiatych rokov minulého storočia predovšetkým v nadväznosti na synkritizmus J. A. Komenského, kriticizmus I. Kanta a asubjektívnu fenomenológiu J. Patočku. Synkriticizmus vyrastá z rozpoznania metodologickej a terapeutickej (či dokonca soteriologickej) potencie fenoménu neredukovateľnosti usúvzťažňujúcich sa a usúvzťažňovaných duchovných i materiálnych útvarov a procesov. V súlade s tým potom metodologicky a heuristicky čerpá z metódy synkritiky a zo synkritizácie filozofických, všeobecnovedných a špeciálnovedných disciplín; odtiaľto potom aj koncept synkritických špeciálnovedných disciplín. Pozri: Piaček, J.: Úvod do synkriticizmu. In: Brnianske prednášky. Brno, Masarykova univerzita v Brně 2003, str. 230–248 (tu aj ďalšia literatúra).

môže vyústiť do objavenia alebo ustanovenia ich harmónie (ako sa o to snažil Tomáš Akvinský a tomizmus), sleduje skôr transcendentálne (rozumej: synkritickoontologické) podmienky možnosti súsrdečnenia zdanlivo sa vylučujúcich prúdov intrapsychického a kultúrneho diania: viery a rozumu, citov a kognitívneho, vedy a náboženstva, filozofie a umenia, tzv. imanentného a transcendentného poznania, budhizmu a kresťanstva atď. a pod.

Naše pertraktovanie konkordancie ako opätovanej lásky čiže maxima lásky sa v mnohom inšpiruje premýšľaním tohto fenoménu na príklade Eckhartovho *spôsobu myslenia*, ako ho podáva vo svojej výnimočnej knihe E. Waldschütz ([4]).

Synkritickoontologickú konkretizáciu hľadania podmienok konkordancie možno podľa našej mienky zahliadnuť o. i. v Eckhartovom tematizovaní odovzdanosti (*Gelassenheit* z nemeckého *lassen* (nechávať)) (cf. [2], s. 41 a n.).

Dôvodom, prečo vychádzame práve z Eckharta (presnejšie z jeho Waldschützovej interpretácie), je filozofická polyvalentnosť alebo multifunkcionalita Eckhartovej expozície fenoménu konkordancie, expozície, ktorá zahrnuje (otvára) možnosti jej rozvíjania v rámci synkriticizmu nielen všeobecne smerom ontologickým, gnozeologickým, metodologickým atď., ale aj špeciálne smerom k rozvíjaniu synkriticistickeho chápania maxima lásky, ako sa ho tu pokúšame podať. Zároveň sa nám zdá, že monistickoteistický a kreacionistický duktus či rámec Eckhartovej (i Waldschützovej) expozície fenoménu konkordancie nebráni možnostiam jeho acentristicko-asubstancialistického domýšľania, ktoré je zasa vlastné synkriticizmu.

Keďže tu nemám priestor bližšie rozvinúť výklad Eckhartovu koncepcie konkordancie ako metódy (pozri kapitolu Konkordanz als Methode v spomínanej Waldschützovej práci), upozorním tu na to, čo ma u Eckherta inšpirovalo aspoň dvoma citáciami z Waldschützovej interpretácie: „Worum es Eckhrt geht, ist keine Über- oder Unterordnung des einen über das andere, sondern die Konsonaz und Konkordanz der Lehre der Heiligen Schrift mit der Lehre der Kirchenväter und Philosophe …, wobei in der Auslegung, ex-positio, Schrift und Philosophie in eine Art Dialog eintreten“ ([4], 67). Eckherts Denekn ist nicht ein Denken in Harmonien, sondern eines, das in jedem und allem die Übereinstimmung sucht, den Gleichklang, ohne deswegen Unterschiede verwischen oder vermischen zu wollen“ ([4], 86).

Konkordancia je simultánne inscendovanie žijúcich participantov významového diania. A podstatou tejto simultánnej inscendencie je práve pozitívna virtualizácia. Konkordanciou sa ustanovuje *spoločenstvo* lásky so svojimi časovostnými aj bezčasovostnými parametrami.

Podobne ako možno uvažovať o maxime akéhokoľvek stavu alebo spôsobu bytia ľudí, možno sa zamyslieť aj nad maximom toho stavu alebo spôsobu bytia, ktorý označujeme slovom *láska*.

Konkordancia je koincidencia prianí inakosti koincidujúcich a potešení z nej bez ohľadu na ich počet. Koincidujúci (členovia spoločenstva lásky) ako participanti súsrdečnenia (diania konkordancie) môžu byť okrem spomínaného láskyplného vzťahu nábožnenstva a filozofia aj milujúcou sa dvojicou, účastníkmi jam session, kolektívneho tanca kmeňa, členmi spoločnosti, účastníkmi vedeckého sympózia a pod.

Popri každodenných formách života je fenomén konkordancie ako maxima lásky (vrátane jej tzv. účinnosti, no presnejšie povedané ponematickosti) osobitne výrazný v oblasti fungovania vedy. Veľmi ťažko sa zatiaľ dosahuje konkordancia na sympóziách organizovaných euroseveroamerickými inštitúciami, na ktorých sa medzi participantov vkliňuje prestíž (prestíž osobná alebo prestíž reprezentovaného ústavu, školy, pracovnej skupiny) a preklad do idiolektu participantov sympózia. Predpokladom konkordancie na vedeckom sympóziu je súbežné počúvanie iného participanta a pozorovanie, ako pritom pracuje naša vlastná myseľ – ako súhlasí, ako odmieta, ako chce rozumieť, ako potláča súhlas (hanbí sa súhlasiť), ako nastáva pobúrenie, ako sa rodí sympatia, ako sa rodí *obava* o objektivitu atď. Milujúcno sa ukazuje ako transcendentálna podmienka možnosti existencie vedeckého poznania nielen ako bipolárneho vzťahu vedeckého subjektu a objektu jeho skúmania, ale aj ako multilaterálneho vzťahu vedeckých subjektov medzi sebou.

Od obavy o objektivitu je veľmi blízko k ideologickej predpojatosti. Ideologická predpojatosť vyrastá zo *strachu,* že stratíme svoju identitu, že stratíme to, čo považujeme za *svoje,* a to bez ohľadu na to, či v právnom, ekonomickom či ideovom zmysle. Strach nám je diktovaný našim *záujmom.* Fenomén objektivity má miesto iba v prostredí záujmu, tam, kde niet záujmu, objektivita končí. Otázkou je, či s ňou končí aj veda, vedeckosť: viaže sa vedeckosť na objektivitu? Nestačí k autentickej vede predsa len láska, milujúcno v synkriticistickom zmysle slova, a to láska jednak k predmetu vedeckej práce a k tejto práci ako takej, jednak k spolupracovníkom? Tento nový typ vedeckosti, polyeroticky či presnejšie a širšie – agapicky – fundovaná (súsrdečniaca) vedeckosť preniknutá skrz naskrz prajnosťou úspechu všetkým ostatným vedeckým pracovníkom, už nepotrebuje *polemos* (konkurenciu) ako hybnú silu objaviteľstva. Je to postpolemistický, agapstický historický typ vedeckosti. To samozrejme neznamená, že polemizmus zaniká; nejde tu o lineárnosť, ale skôr o počiatky polemizmu a postpolemizmu, ich simultánnosť, o **možnosť** zvoliť si medzi polemikou a láskyplným prajným rozhovorom. V okamihu nútenia do ktoréhokoľvek z nich, sa obnovuje totalita polemizmu. Artikulujúcnom postpolemizmu už nie je *polemos* ale *eros* alebo (v nevyučovacom zmysle) *agapé.*

Konkordancia nepotrebuje objektivitu, ale účasť, participáciu (*methexis*), čiže čerpanie z prvej ruky. Edmund Husserl si na začiatku *Karteziánskych meditácií* neťažká na nedostatok objektivity (a účinnosti) vedeckých a filozo-

fických poznatkov a ich usporiadaní vo forme filozofických systémov, ale na to, že „chýba *jednotný duchovný priestor* (podč. J. P.), v ktorom by mohli pre seba existovať, vzájomne na seba pôsobiť“ ([1], 11). No tento jednotný duchovný priestor sa neutvára zvonka, ale jedine vnútorným *re-kreovaním* (alebo *ko–re–kreovaním*) významov kreovaných a vyjadrovaných druhými. Vyjadrovaním vnútra každým z participantov významového diania sa utvára jednotný duchovný priestor, týmto vyjadrovaním sa živí jeho nadväznosť alebo kontinuita tak synchronicky, ako aj diachronicky. Veľmi zaujímavým fenoménom tohto jednotného duchovného priestoru je prekračovanie hraníc nielen medzi jeho živými účastníkmi, ale aj medzi jeho živými a mŕtvymi (a možno aj ešte nenarodenými) účastníkmi, medzi živými a mŕtvymi (a eventuálne ešte nenarodenými) členmi vedeckého a vôbec kultúrneho spoločenstva.

Vyššie uvedené leží obzvlášť na srdci, pokiaľ ide o filozofiu, ktorej najväčší predstavitelia „nevideli svoju hlavnú úlohu v tom, aby sa prezentovali so svojou múdrosťou, aby čo možno najviac prívržencov presvedčili o svojich názoroch a inakomysliacich prenasledovali, ale v tom, aby čo možno najviac ľudí získali k spolumysleniu (*symfilosofein*)[2], oslobodili ich od predsudkov, strachov a podliehaniu nutkavým predstavám, otvorili im oči pre krásu prírody, rozum pre ideu dobra a ríšu hodnôt a v neposlednom rade ich motivovali k tomu najnapínavejšiemu, najvzrušujúcejšiemu a najvýnosnejšiemu dobrodružstvu, ktoré existuje, a síce k hľadaniu pravdy“ ([3], 14–15).

Úvahy o konkordancii tematizujú fenomény zastrešené pomenovaním *srdce* (po latinsky: *cor*), majúce svoje usporiadanie a logiku (*ordre du coeur*, *logique du coeur*), ako hovorí B. Pascal, a v ktorých je zapísaný (augustinovsky povedané: Bohom zapísaný) zákon. No na rozdiel od Augustina synkriticizmus nereleguje zdroj štruktúrácie súsrdečnenia do vrcholu hierarchisticky poňatého univerza, ale vidí ho ako smrteľnícky vzťah synkrízovaný okrem božského v celom sústvorení, teda nielen smrteľníkov a božského, ale aj zeme

[2] *Symfilosofein* znamená *súmilujúcno múdrosti* čiže *filozofická konkordancia* v pravom zmysle slova – toto je maximum filozofie a preddverie jej ukončenia (samou múdrosťou) a nástupu toho, čoho filozofiou bola: tu sa ukončuje dianie nielen individuálnych filozofov, tu dochádza nielen k zániku, k ustaniu ich Ja, k deegoizácii, ale k uskutočneniu toho, o čo im „išlo“. Účastník konkordancie je autentickým členom kultúrneho spoločenstva, ktorému je ľahostajné jeho Ja a teda i jeho autorstvo. S nástupom autentického kultúrneho spoločenstva autorstvo vyhasína. Etalónmi kultúrneho spoločenstva v tomto zmysle sa stali niektoré filozofické, vedecké či umelecké školy z rôznych kultúrnych regiónov a z rôznych dôb, kde sa cieľavedome menilo alebo jednoducho neuvádzalo meno autora. Meno autora je súčasťou kultúrobrzdnej konfigurácie Ja podobne ako meno choroby je súčasťou (konštituentom) jej entity: meno/ /názov choroby umožňuje nielen jej identifikáciu a adresovanie, ale (psychosomaticky) spolupodmieňuje aj jej replikovanie alebo prinajmenšom jej intenzitu či hrôzyplnosť. Je ontologický rozdiel medzi zomieraním na smrteľnú chorobu (napr. aids) a zomieraním na chorobu, ktorá je bežná (napr. chrípku). V prípade chrípky si eventuálne zomieranie na ňu nepripúšťame. Ontorodnosť autorstva a názvu choroby by si vyžadovala podrobnejší výskum, ktorý presahuje hranice tejto knihy.

a nebeského. Každú interpretáciu súsrdečnenia treba od neho odlišovať ako tvorbu obrazu od originálu. Súsrdečnenie je živým originálom, od ktorého sa čímkoľvek okrem žitia vzďaľujeme. Niet ničoho živšieho ako konkordancia čiže súsrdečnenie tvoriace maximum lásky. Súsrdečnenie je však nielen sídlom života, ale aj sídlom kreativity. Všetko ostatné je väčším alebo menším vzdialením sa od tohto najživotnejšieho z procesov, a koniec koncov je zbytočné usilovať sa o to, pretože na strane nášho vzďaľovania sa od lásky je viac automatizmu, ako na strane nášho približovaniu sa k láske. Chyba je už v samotnom úsilí, chcení, túžení atď. A navyše – nejde o úsilie, ale o orientáciu, ktorú možno zaujať iba *zarovno* čiže *hneď a tu* (*nunc et hic*), alebo vôbec nie. Rovnako, ako sa nedá „snažiť" milovať, nemožno byť na lásku (a už vôbec nie na jej maximum) orientovaný iba „trochu". Ten, kto sa „snaží" ísť za hlasom „svojho" srdca, za ním nejde a fakticky umiera bez toho, aby žil. Konkrétne sa to prejavuje miznutím kreatívnej potencie ako miesta možných životov alebo ako zmenšovanie množstva možných príbehov ľudského jednotlivca.

Naopak „kráčanie za hlasom srdca" je platónska univerzalizácia lásky, ktorá dosahuje v konkordancii svoje maximum, svoju najvyššiu intenzitu. A podstatou tohto diania je práve rozmnožovanie bytostných síl participanta konkordancie, ktoré rozoberáme pod titulom pozitívnej virtualizácie v rámci rokovania sekcie.

LITERATÚRA

[1] HUSSERL, E.: K*arteziánské meditace*. Svoboda, Praha 1968.
[2] *Mistr Eckhart a středověká mystika*. Zvon, Praha 1993.
[3] SANDVOSSS, E. R.: *Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Indien, China, Griechenland, Rom*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1989.
[4] WALDSCHÜTZ, E.: *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*. HERDER, Wien 1989

Doc. PhDr. Jozef Piaček, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UK
Šafárikovo námestie 6
818 01 Bratislava

PSYCHAGÓGIA AKO AKTUÁLNY PROBLÉM NA POLI STAROSTLIVOSTI

SABÍNA GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, Katedra filozofie FH TU, Trnava, SR

The author speaks about contemporary care. It is often against the human nature. It is the autentical psychagogy, what her absent. The rôle of psychagogy once filled philospohy and religion and their deep generator was mysticism. The question is, who or what this rôle take over today. The spiritual care with traditional religious care about „soul" too is in crisis.

Starostlivosť, resp. aspoň niektoré z jej podôb, poznáme určite všetci. Týmto sociálnym a kultúrnym fenoménom, ktorý vyplýva z hlbšej bytostnej štruktúry človeka, sa zaoberajú aj rôzne vedné discilplíny. Tu sa ním ako takým nechcem zaoberať, ale len v kontexte otázky psychagógie, ktorá sa dnes ukazuje ako problematická.[1]

Najskôr si pripomeňme, že sme si zvykli podľa karteziánskeho dualizmu rozlišovať dva typy starostlivosti. Ide o starostlivosť o „telo" a starostlivosť o „dušu". Obidvom typom prislúchajú rôzne podoby starostlivosti. Tie nám dnes známe zosobňujú napr. naši vychovávatelia, učitelia, lekári, ale tiež politici či verejná moc, psychológovia, kňazi..., ktorí ponúkajú zdravotnícku, sociálnu, pedagogickú, politicko-právnu, psychologickú a religiózno-duchovnú pomoc a starostlivosť. Tieto podoby nadobudli aj inštitucionálny charakter a skrývajú sa za nimi pracovné „povolania", čo je novodobá skutočnosť, pod ktorú sa podpísala civilizácia s jej nárokmi, potrebami, deficitmi, moderný kultúrny životný štýl a novoveká duchovná tradícia. Že to takto nebolo vždy, o tom nás presviedča pohľad do ľudských dejín a do dejín kultúry[2] ([4]).

Možno konštatovať, že práve nám známe formy či podoby starostlivosti sú dnes problematické. Naša starostlivosť potrebuje nielen opravu, ale ako sa ukazuje, radikálnejšiu premenu. Dnešný človek ju totiž akútne potrebuje, no naša starostlivosť sa dnes, bohužiaľ, bežne stáva opakom starostlivosti: Starostlivosť o dokonalosť, zdravie a slobodu nás stavia do konfliktu s našou i ostatnou prirodzenosťou i s dedičstvom našej kultúry. Je zvládaná vedo-technicky a neraz za cenu devastácie prirodzenosti. ([6], 47, 48) Je skôr akýmsi psychickým či fyzickým násilím. Slúži pritom hlavne ma-

[1] Fenoménu starostlivosti je venovaná napr. aj práca Gáliková-Tolnaiová S.: Starostlivosť ako participácia na ochrane života a otázka legitimity jej súčasných podôb [4].

[2] Tu sa tomu nebudem venovať hlbšie, iba poznamenám, že šamani, kňazi, ale aj liečitelia, neskôr lekári a učitelia kedysi zastupovali (niekde samozrejme ešte stále zastupujú) celé spektrum toho, čo my dnes označujeme ako „sociálne role", „kvalifikácie" či „pracovné povolania".

teriálnym hodnotám, jednostranne je poplatná blahobytu, úspechu, úžitkovosti. Altruizmus a láska-caritas sú chápané ako axiologický apendix, hodnota druhého sa aj v rámci nej vníma len cez ekonomickú prizmu spätného zisku. No práve antropocentrizmus, individualizmus, egoizmus postavili súčasného človeka do takej situácie, v ktorej sa nachádza. Súčasná problémová situácia, ktorej súčasťou sú celosvetové sociálno-politické, ekonomické, ekologické, morálne problémy, je výsledkom takto zameraného vedomia ([4]).

Je zrejmé, že potrebujeme starostlivosť, ktorá nie je proti prirodzenosti. Že by táto mala akceptovať aj duchovné, (resp. metafyzické) potreby človeka, je podľa mňa iba konzekvenciou skutočnosti, že sú jej podstatnou súčasťou. To sa čoraz viac ukazuje a potvrdzuje práve dnes.[3] Teda potrebujeme okrem iného určite aj duchovnú starostlivosť, duchovné vedenie.[4] Otázkou však zostáva autenticita a legitimita duchovnej starostlivosti. Dnes totiž možno hovoriť o kríze autenticity a legitimity duchovného vedenia vrátane tradičnej religiózno-duchovnej starostlivosti. Učitelia, politici, lekári a iní nám predstavujúci starostlivosť o nás sú legitimovaní mocensko-politicky alebo vedo-technicky a ich realizácia sa ľahko mení na realizáciu ideológie, hoci sa nájdu medzi nimi našťastie občas aj takí, ktorí sa skutočne starajú a mnohým ľuďom predstavujú aspoň nejaké duchovné vedenie. Prototypom duchovnej starostlivosti je však kňaz s jeho religiózno-duchovnou starostlivosťou o „dušu". No toto konštatovanie hovorí žiaľ aj o tom, ako by to neraz v skutočnosti malo byť. Ide o tie prípady, v ktorých sú autentické duchovné vedenie a starostlivosť zamenené za realizáciu ideologického receptu ([6], 48; [4]).

---

[3] Sme dnes svedkami skutočnosti, že v súčasnej európkej, resp. euroamerickej kultúrnej oblasti stúpa duchovno-náboženská vnímavosť, o čom svedčí aj akýsi „trh" náboženských ponúk a ponúk rôznych duchovných náuk a aktivít. Pozri ([13], 143). J. Pauer napr. pripomína v súvislosti so skúsenosťou sekularizácie, s jej konečným neúspechom, že numinózno nemožno zo života vykoreniť, zmysel pre numinózno prežíva... Pozri k tomu ([12], 109). Poznámka tiež in [4].

[4] Napr. J. Pauer konštatuje, že „potrebujeme opäť preniesť akcent z „ekonomických" istôt na metafyzické a emocionálne, potrebujeme byť v prítomnosti numinózneho, aby sme zotrvávali v normálnom plynutí života v jeho hlbokej vnútornej aj transcendentálnej, a tým aj autentickej sociálnej usporiadanosti." Pozri ([12], 110). S. Gálik spou s K. Wilberom, Enomyia-Lassallom a ďalšími zastáva názor o podstatnosti duchovna a s ním spojených hodnôt pre súčasného človeka a zdôrazňuje nevyhnutnosť evolúcie vedomia k jeho vyšším duchovným úrovniam, resp. k integrovanému vedomiu. V tejto veci podľa neho predstavuje pre človeka pozitívne prispenie mystika. Pozri bližšie práce ([2], 77–80), [3], ďalej odkaz napr. na práce: O premene vedomia človeka. In: A. Ph. T. 5. Osobnosť človeka v jej duchovnej dimenzii. FH TU, Trnava 2000, 91–102; Evolúcia vedomia a otázka jeho vyšších úrovní. In: Filozofia a doba. Iris, Bratislava 2001, 266–272; Mystika – výzva pre človeka v treťom tisícročí. In: Človek, kultúra, hodnoty. Iris, Bratislava 2002, 114–119. Poznámka tiež in [4].

Domnievam sa, že to, čo súčasnému človeku naozaj chýba[5], je autentická psychagógia a myslím si, že súčasná starostlivosť by mala transponovať práve do psychagogickej polohy.[6] Rolu autentickej psychagógie kedysi napĺňala filozofia a náboženstvo, je však otázkou, kto, resp. čo preberie psychagogickú rolu dnes ([7], 158). Môžeme si všimnúť, že určitým spôsobom sa o to zástupne pokúšajú aj veda a umenie. No tieto sú vo svojich psychagogických ambíciách i možnostiach zodpovedajúco svojej aktuálnej povahe obmedzené. Je totiž pravdou, že taká veda, umenie, ale aj filozofia, ktorá sebarozumie ako protiklad či negáciu mýtu, ďalej veda, umenie, náboženstvo i filozofia, ktoré podliehajú garanciám rôznych mocí, ideológií, technokratickej a byrokratickej praxi, nie sú schopné autenticky prevziať psychagogickú rolu.[7] Ale čo je to, čo je autentickej psychagógii vlastné a čo ju robí dôležitou, nenahraditeľnou a nezameniteľnou? Je potrebné ozrejmiť práve toto predtým, než budem hovoriť o psychagogickej polohe starostlivosti.

Autentická psychagógia čerpá zo zdrojov úžasu, úcty a vzťahov, je skutočnosťou, ktorú by sme v tomto zmysle mohli označiť za „náboženskú". Predovšetkým nemožno v tejto súvislosti nespomenúť pojem „duša", ktorý je pre nás zaujímavý pri objasňovaní psychagógie (napr. aj z etymologického hľadiska). Teda v gréčtine znamená „dušu" slovo „psyché", slová „agogé", „agein", „agón" a pod. zasa vedenie, viesť, vy-viesť, zápas.... Pritom „dušu" treba v prípade psychagógie chápať ako metaforu. Porozumenie „duše" zodpovedá najskôr starému porozumeniu „duše" ako „pohybu živého", t. j. napr. starogréckemu, biblickému, ale tiež jungovskému. „Psychagógia" stojí na predstave, že život, živá prirodzenosť je dynamikou, je pohybom a na skutočnosti kvalitatívneho vývoja a zrenia „duše", pričom vedenie a orientácia pohybu „duše", rep. živého, jej správnosť, je vecou, autentickou úlohou a výkonom samotnej „duše". Obrazne povedané, tú „má" každý z nás, každý človek „je" „dušou" a preto jej správna orientácia je vecou a výkonom každého človeka. Ináč môžeme povedať, že každý má svoj život – svoju „dušu" vo vlastnej autonómnej správe, vo vlastnej réžii. „Duša" je nadaná starať sa o seba a napĺňať jedinečnú úlohu dopracovať sa k autentickosti, k vlastnému autentickému životu. Je to celoživotná cesta

[5] Dnes aj podľa Z. Kratochvíla stojíme pred úlohou ponúknuť našej spoločnosti duchovné vedenie smerujúce k zapáleniu vedomia apelom na zrejmosť a vnútornú skúsenosť, a nie dovolávaním sa legality predpisov. Azda ide o úlohu duchovného vedenia oslobodeného od garancie moci. Pozri ([8], s. 158).

[6] Len stručne je psychagogická pozícia starostlivosti spomenutá aj v práci Starostlivosť ako participácia na ochrane života a otázka legitimity jej súčasných podôb ([4]).

[7] Veda nám napr. ponúkla svoju psychiatriu a psychológiu, o ktorých ale nemožno povedať, že by napĺňali klasické nároky a úlohy psychagógie, ako to dokázali filozofia a náboženstvo. Iným príkladom „zastúpenia" psychagógie dnes je umenie. Avšak len veľmi ťažko každé umenie môžeme považovať za psychagogické. Napr. dôslednú psychagogickú rolu možno sotva očakávať (o. i.) od profánneho a „úžitkového" umenia.

smerom k tomu, čo je zmysel. Správnosť orientácie hybnosti „duše" k zmyslu vedie k náležitému „usporiadaniu" „duše" – k harmónii života. A tá je slobodným a tak „božským" bytím mimo konflikt samozrejme s vlastnou, ale i s druhou, cudzou prirodzenosťou.[8]

Ako som už spomenula, sú de facto pôvodne autentickou psychagógiou filozofia a náboženstvo, ktorých hlbinným generátorom je mystika. Filozofia a náboženstvo, filozofický postoj (skepsy) a náboženský postoj (viery) vlastne predstavujú „praxis" starajúcej sa „duše" o „seba", čo nie je nejakým obstarávaním si nejakých istôt, sebazabezpečovaním. Skôr naopak ide o odvrátenie sa od takýchto bežných „svetských" istôt, ktoré je potrebné pre otvorenie sa „duše" podstatnému vzťahu k zmyslu. Ide obrazne povedané o návrat do „vnútra" od „sveta", o znovunadviazanie vzťahu s tým „jedným" pre človeka najpodstatnejším, čo udržuje autentickú integritu „duše", slobodu a disciplínu života. Tento návrat sa v náboženstve nazýva konverzia-obrátenie či metanoia „pokánie", vo filozofii obrat Kehre ([8], 65), ale tiež metanoia.[9]

Filozofia a náboženstvo sú si podobné, ale i vzájomne odlišné. Filozofia smeruje k múdrosti a náboženstvo k svätosti, ktorá je múdrosťou. Filozofickú múdrosť aj náboženskú svätosť sprevádza rešpekt vo vedení o svojom ne-vedení a údiv, úžas, ktoré sú pravým postojom pred tajomstvom, pred realitou presahujúcou ľudské schopnosti. Náboženský postoj viery a filozofický postoj skepsy sa usilujú o integritu, skutočnosť, autentickosť, sú disciplínou i slobodou. Sú výkonom znovudobýjanej jednoty citu a rozumu, pojmov a predstáv, znalostí, schopností i mravov, sú snahou

[8] Je to tradičný pojem pre konkrétnu skúsenosť ontologického tajomstva, resp. všetkého toho, o čo vo filozofii a náboženstve ide, k čomu sa radikálna skepsa i Božia viera vzťahuje, ako hovorí Z. Neubauer ([8], 64) V tomto zmysle porozumenie „duše" nemá nič spoločné s neskorokresťanským porozumením v spiritualistických brožúrkach, ktoré sa vyvíjalo v priebehu stredoveku a hlavne potom v novoveku, t. j. s porozumením „duše" ako opozície „tela". „Duša" nie je vec, nie je to čosi „zásvetné", telo nie je jej „schránkou". Pozri ([5], 7). Napr. R. Palouš uvádza, že vo svätom Písme výraz „duša" označuje často ľudský život alebo celú ľudskú osobu. Označuje však tiež to, čo je v človekovi najvnútornejšie, čo má v ňom najväčšiu cenu, to, v čom je človek obzvlášť Božím obrazom.... „Duša" znamená duchovný princíp v človeku (Katechizmus katolíckej církvi. Zvon, Praha 1995 s. 103, čiastka 363....) Potom vysvetľuje porozumenie „duše" v tomto zmysle: „Duša" je podstatne mnou, subjektom, a je bytostne neredukovateľná na čosi mimo mňa, na objekt. Je to „vnútro", ktoré nie je naprosto a úplne navonok dané. „Dušu" v tomto zmysle má každý. Či chceme alebo nechceme, je tu podľa Palouša ako dar, ale zároveň ako úloha. Nie je niečo čo je alebo nie je, ale môže byť lepšie alebo horšie – „duša" je viac alebo menej „čistá"... „Duša" sa môže, a má podržovať a rozvíjať práve ako o seba sa starajúce stvorenie. Starosť o seba je jej životom, čo však nie je egocentrické obstarávanie seba, samosvojný perfekcionizmus. Pozri k tomu bližšie ([10], 72–73) Ďalej pozri a porovnaj ([7], 23–27), kde sa Kratochvíl dotýka antického, resp, platónskeho porozumenia „duše".

[9] Pozri k tomu bližšie a porovnaj: [9], [5].

o jednotu praktického a teoretického života... V praktickom „staraní sa" o „dušu" sú si veriaci starajúci sa o soteria – „spásu" a filozof starajúci sa o paideia – „výchovu" v mnohom blízki ([8], 62).[10]

Za týmto ešte možno dodať, že vlastne každý „psychagogický akt" je transformácia, ale nie len konkrétnej „duše". Je to transformácia všetkých životných vzťahov, „dušu" totiž z kontextu širších životných vzťahov (zo sveta) nemožno vyňať.[11] Táto kvalitatívna metamorfóza „duše" je ťažko popísateľná a zachytiteľná vedou. Ako sa teda dá o nej vypovedať? Metaforicky, symbolickým jazykom, nie jazykom vedy. Správu o nej nám nepredkladá vedecký popis života, nejaká vedecká antropológia, ale mystériá, náboženstvo, mystika, filozofia, umenie.[12]

Napokon je z hľadiska témy príspevku dôležitá poznámka týkajúca sa fenoménu starostlivosti: Ako bolo povedané, „duša" sa stará „sama o seba". No jej psychagogická autonómnosť nie je osamotenosťou, i keď si vyžaduje samotu „duše". Cesta filozofie a náboženstva pozná „pomocnú" starostlivosť, ktorá prichádza „zo sveta" a predsa nie je „zo sveta". Túto pomocnú starostlivosť zosobňuje autentický filozofický učiteľ a kňaz. Ich postoj skepsy a viery sa premenil na múdrosť a svätosť. Sú to zasvätenci do „pravdy za svetom" a títo sa starajú o tých druhých, ktorí sú na „psychagogickej ceste" alebo ju ešte len chcú a môžu podstúpiť. Samozrejme nie preto, že by ich osobná cesta bola u konca, ale preto, že majú na „psychagogickej ceste" viac skúseností, pretože ju prešli už častejšie. A tiež preto, že túto starostlivosť vnímajú ako „pedagogickú" úlohu.[13]

Ak dnes naozaj potrebujeme premenenú starostlivosť, myslím si, ako som už spomenula, že by mala byť disponovaná transponovať do „psychagogickej" polohy. Tomu netreba rozumieť nejako komplikovane. Podstata spočíva predovšetkým v tom, že v starostlivosti by sa mal dôsledne sledovať a uplatňovať princíp orientácie na zmysel, ktorý uplatňuje, ako bolo ukázané, filozofia a náboženstvo. A ak chceme hľadať „nové" podoby legitímnej starostlivosti, môžeme aktuálne vychádzať napr. z toho, že sa dnes už vyžaduje opustenie „karteziánskeho sveta", odklon od dualistickej paradigmy, mechanistickej koncepcie[14], ktoré sa doteraz bežne v živote, vede, ale aj v podobách starostlivosti uplatňovali. Veď sa v súčasnosti ukazuje, že žijeme v glo-

[10] Bližšie pozri a porovnaj ([9], 59–65; [5], 43–92).
[11] Život, živá prirodzenosť, „organizmus" – to je špecifický typ vzťahov. Pozri aj pozn. 15.
[12] Objektívnosť, predmetnosť je tu vždy deformácia. Život, bytie, osoba, „duša", prirodzenosť, skúsenosť, poznanie, ... prekračujú predmetnosť. Skúsenostný prežitkový svet je tu širší než jazykové možnosti v rámci snáh o systematické metodické výpovede.
[13] Pozri k tomu ([10], 220–222; [11], 107–108) a porovnaj.
[14] Významnou prácou, ktorá sa zaoberá otázkou zmeny paradigmy v oblastiach ľudského života je napr. práca Bod obratu od F. Capru. V uvedenom kontexte pozri ([1], 15–18, 19–22, príp. ďalej).

bálne prepojenom svete, kde všetky biologické, psychické, sociálne a ekologické javy sú na sebe vzájomne závislé. Pre popis tohoto sveta je nutný iný, nový uhol pohľadu. Potrebujeme novú paradigmu, novú víziu reality, zmenu v našom vnímaní, myslení o človeku a jeho vzťahoch k druhým i ostatnému svetu ([1], 15, 16). Ponúka sa nám ako jedno z možných riešení holistický prístup. Čo to ale znamená zvlášť pre fenomén starostlivosti? Mala by byť „psychagogická" práve ako „holistická".[15] To pre ňu znamená, že by ako taká mala prekročiť staré dualistické a mechanistické vnímanie človeka samotného i v jeho vzťahovosti k svetu, k čomu je potrebné uplatnenie princípu celostnosti, komplexnosti, organickej vzťahovosti a systémovosti ([4]).

Takto by sa z nej mali vytratiť jednostranný scientizmus, predmetnosť, masovosť, štandardizovanosť, technologickosť, ekonomické kritériá... Psychagogická starostlivosť a cesta k nej umožňuje vnímať a prijímať človeka ako osobu, celostne, vidieť ho nie-predmetne, vidieť jeho potreby i oblasti, v ktorých treba uplatniť pomoc v organickej vzťahovosti a komplexnosti. Starostlivosť v „psychagogickej" polohe vlastne znamená, že človeka vníma a vychádza mu „na-pomoc" z aspektu organickej zosúvzťažnenosti životných oblastí a potrieb osoby, jej psychofyzickej jednoty a nároku či potrebe zmysluplnosti jej (celku) života. Starostlivosť v psychagogickej polohe má hlboký bytostne etický rozmer, ide jej o to, aby to s tým druhým dopadlo vôbec dobre, celkovo v živote, nie len v tej či onej oblasti života a po tej či onej stránke.[16] Ten, kto sa takto „stará", pristupuje k druhému vždy s rešpektom zmyslu života toho druhého, resp. z aspektu jeho úlohy napĺňania nároku zmyslu života. Ako taký ďalej nezostáva v zajatí predpísanej role, svojho pracovného zaradenia, kvalifikovanosti, často opúšťa ich limity, prekračuje hranice ich jednotlivých „kompetencií".[17] Táto pozícia starostlivosti nie je nimi vymedzená a podstatne ich nepotrebuje, aj keď, samozrejme,

[15] „Holistická" starostlivosť je (aj) „psychagogická", čo môžeme konštatovať na základe aj ďalších výkladov „psyché". V tomto smere sú pre psychagógiu prijateľné aj tradičné porozumenia „duše" ako jednoty „ducha" a „tela", „vnútra" a „vonkajšku", ako princípu života a jeho harmónie, ako obrazu organickej celistvosti a zmysluplnosti. Novším, resp. súčasným jazykom povedané „duša" predstavuje súbor integratívnych a celostných procesov s telesnosťou súvisiacich a vzájomne sa s ňou ovplyvňujúcich. Je to proces dynamickej povahy. Význam „duše" sa tu približuje jej jungovskému porozumeniu. Pozri k pojmu ([6], 7, 8.)

[16] Je zrejmé, že moderný prístup oblasť ľudského života triešti, pričom jednotlivé časti, ktoré tak vznikajú, potom vníma bez vzájomnej hlbšej súvislosti, oddelene a predmetne. Idea „duše" vzťahujúcej sa k zmyslu je vlastne idea o celistvosti života človeka, ktorú starostlivosť v psychagogickej pozícii, resp. „holistická" starostlivosť berie vážne. Poznámka tiež in [4].

[17] Ako príklad môžeme spomenúť zdravotnícku podobu starostlivosti. Napr. pre lekára či zdravotnú sestru to znamená, že už nelieči a nestará sa o „telo" len ako telo, ale z „psychagogickej" pozície pomáha, snaží sa prispieť k prosperovaniu alebo uzdravovaniu „tela a duše" v ich jednote. Bližšie pozri k holistickému prístupu v zdravotníckej starostlivosti napr. ([1], 337–395). Porovnaj poznámku in [4].

kvalifikovanosť v určitej konkrétnej podobe môže, ba určite by mala byť významným prispením k veci starostlivosti. Môžeme tiež povedať, že ich transcenduje. Napokon možno v tejto súvislosti konštatovať, že je slobodná, nezávislá od úradnej moci, jej autenticita a legitimita pochádza z inej „moci". Túto moc môžeme nazvať „charizmou". „Má" ju ten, kto sa stará a menej „mocný" je ten, o koho sa stará. Prítomnosť charizmy znamená, že je osoba „mocnejšia" prosto ako osoba s väčšou účasťou na slobode, zdraví, dospelosti, vzdelaní, svätosti..., a nie „na základe" inej, úradne udelenej moci ([6], 49). Samozrejme nemožno pozabudnúť, že charizma má svoje limity v ľudskej prirodzenosti a reálne dosiahnuteľných či nedosiahnuteľných možnostiach ľudského konania, čo sa tiež odzrkadľuje na vonkajšiej, praktickej úrovni starostlivosti[18] ([4]).

Záverom by som rada upozornila na skutočnosť, že svedectvom a šifrou pre existenciálnu skúsenosť psychagógie je idea paideie (resp. educatio), ktorú poznáme zobrazenú v mýtoch, vo filozofii, umení, náboženstve...[19] Aktuálne sa utvárajúci prístup k svetu a človeku a ich porozumenie prináša spolu zo sebou možnosť skúsenosti paideie i znovuoživenie idey paideie. A to by sa mohlo a malo odzrkadliť napr. aj v súčasnej starostlivosti, jej podobách. Skutočnosť vidím tak, že „holistická" starostlivosť, o ktorú by nám dnes podľa všetkého malo ísť, nemôže neakceptovať filozoficko-náboženskú ideu paideie[20], resp. psychagógiu, ktorá má ako duchovno-existenciálna skúsenosť aj na poli starostlivosti hlboký a nezabudnuteľný, nenahraditeľný antropologický význam ako zdroj ľudskej obrody a renesancie.

[18] Nezohľadňuje sa tu osobitne „nadprirodzený" pôvod charizmy. V tom prípade by sa malo teoreticky počítať aj s jej možnou prirodzenou neobmedzenosťou vďaka jej pôvodu.

[19] Klasickým príkladom je Platónov mýtus o jaskyni, s ktorým sa pracuje ako s archetypom paideie, resp. výchovy. Takto to robí napr. R. Palouš, ktorý tiež vo svojej práci Čas výchovy uvádza pre nás príklady umeleckého zachytenia podstatnej udalosti paideie, resp. „konverzie", „obratu". Spomína Augustínove Confessiones, Dostojevského Zločin a trest, Sen smiešneho človeka, Felliniho La stradu,... Pozri k tomu bližšie ([10], 108–160).

[20] Možno konštatovať, že sa stretávame s „filozofickou" paideiou, ktorou je grécka (širšie než platónska) paideia, aj s "náboženskou" paideiou, napr. starozákonnou a novozákonnou (educatio) paideiou... Paideia pozná tak náboženskú pozíciu, ako aj filozofickú trans-pozíciu mystiky, ktorá je ako taká hlbinným generátorom náboženstva a filozofie „zasväcujúcej" do slobodného života v orientácii k zmyslu, resp. základu každého zmyslu. Nebudem sa tu venovať hlbšiemu vysvetľovaniu uvedeného, nie je tu pre to priestor. Urobím tak inde. Prípadne pozri od M. M. Davyovej a kol. prácu Encyklopedie mystiky 1 a 2. Argo, Praha 2000.

LITERATÚRA

[1] CAPRA, F.: *Bod obratu*. DharmaGaia a Mať a. Praha 2002.
[2] GÁLIK, S.: Evolúcia vedomia a problém personálnej sebaidentifikácie v súčasnej kultúre. In: *Problémy personálnej sebaidentifikácie v súčasnej kultúre*. A. Ph. T. 4. Katedra filozofie FH TU v Trnave, Trnava 1999, s. 77–81.
[3] GÁLIK, S.: Integrácia Východu a Západu – nové možnosti pre porozumenie človeku v 3. tisícročí. In: *Dobrý človek*. FF UKF v Nitre, Nitra 2002 s. 285–293.
[4] GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, S.: Starostlivosť ako participácia na ochrane života a otázka legitimity jej súčasných podôb. Vyjde v zborníku z konferencie Ochrana života IV („Budovanie spoločnosti pre všetkých") organizovanej Fakultou zdravotníctva a sociálnej práce a Trnavskou univerzitou v Trnave dňa 29. 9. 2003.
[5] HEJDÁNEK, L.: *Filosofie a víra*. Oikoymenh, Praha 1990.
[6] KOMÁREK, S.: *Příroda a kultura*. Vesmír, Praha 2000.
[7] KRATOCHVÍL, Z.: Péče o životní pohyb. In: Prostor, č. 25, 1993, s. 47–51.
[8] KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Hermann a synové, Praha 1995.
[9] NEUBAUER, Z.: *Nový Areopág*. Křesťanská akademie, Praha.
[10] PALOUŠ, R.: *Čas výchovy*. SPN, Praha 1991.
[11] PALOUŠ, R.: *Totalismus a holismus*. Karolinum, Praha 1996.
[12] PAUER, J.: Náboženstvo v čase bez boha. In: Filozofia, č. 2, 1998, s. 101–110.
[13] TOLNAIOVÁ, S.: Kresťanstvo a jeho spiritualita v súčasnosti. (Kresťanská spiritualita v postmoderných kultúrnych kontextoch). In: *Súčasné spirituálne podoby ľudského života*. FHV UMB v B. Bystrici, B. Bystrica 2002, s. 143–148.

Mgr. Sabína Gáliková Tolnaiová
Katedra filozofie FH TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
sgalik@truni.sk

OPERUJÚCI THETAN – ROZLÚŠTENIE FUNGOVANIA NAŠEJ MYSLE?

IVANA KADUKOVÁ-ADAMCOVÁ

1. Čo je scientológia a dianetika?

Scientológia z pohľadu scientológov je meno náboženskej spoločnosti založenej v roku 1954 na základe učenia L. Ron Hubbarda. Termín Scientológia je prevzatý z latinského scio, scire (vedenie v plnom slova zmysle) a gréckeho slova logos (učenie, štúdium niečoho). Samo o sebe toto slovo znamená doslova *vedenie, ako vedieť*. Ďalej je definovaná ako štúdium a zvládanie ducha vo vzťahu k sebe samému, vesmírom a iným životom. Jej cieľom je „duchovná sloboda". Zdroje ležia podľa scientológov vo východných náboženstvách, predovšetkým v budhizme.

„Scientológia môže meniť a mení správanie a inteligenciu, a môže pomáhať a pomáha ľuďom študovať život. Scientológia je skôr cesta, spôsob než učené pojednanie alebo sebavedomý súbor znalostí. (nie je vám hneď sympatickejšia?) Táto technológia teda nie je vykladaná ako niečo, čomu má človek veriť, ale ako niečo, čo má robiť. Konečným výsledkom scientologických štúdií a cvičení je obnovené uvedomenie si seba samého ako duchovnej a nesmrteľnej bytosti" ([2], 2–3).

Dianetika je podľa hovorcu scientologickej cirkvi pre Českú a Slovenskú republiku J. Voráčka predchodkyňou scientológie a samo slovo dianetika znamená „cez myseľ" (dia – skrze, cez v gréčtine a nous je grécky duša, myseľ). Obsahuje metódu, pomocou ktorej sa môže znovu obnoviť pôvodný duševný potenciál. Je to cesta ako priviesť dušu k väčšej harmónii so sebou samým a so svojim telom.

Cieľom dianetiky je očistiť myseľ, vyvolať alebo znovuobnoviť zážitky, dojmy, myšlienky z podvedomia a ich uvedomenie nám pomôže ich ovládať, teda staneme sa pánmi vlastnej mysle a seba. Toto je v jednoduchosti povedaný základ. Prvé dielo „Dianetika – moderná veda o duševnom zdraví" ako keby bola viac svetskou knihou a jej základnou otázkou je: Ako sa môže človek oslobodiť? Dianetika je akási metodika. Dielo „Scientológia – Základy myslenia" je už duchovnejšie a prepracovanejšie dielko, kde sa hneď v úvode dozvieme, že Dianetika je duchovná liečebná technológia a Scientológia je aplikovaná náboženská filozofia.

Typické pre tieto diela je, že sú písané akýmsi „vlastným jazykom". Slová sú používane inak, v inom zmysle, na aký sme doteraz boli zvyknutí a tak, chtiac-nechtiac, sme vtiahnutý do nového sveta, i keď v skutočnosti sme stále v tom starom, našom. Po niekoľkých stranách si zvykneme na no-

vý význam starých slov a tešíme sa z toho ako rozumieme tak zložitému textu, ktorý nám len pred chvíľou nič nehovoril…

Pokúsim sa priblížiť ich učenie a princípy hlavne z tej scientologickej strany, aby som nechala, čo najväčší priestor pre váš vlastný úsudok. Kritické poznámky si nechám na záver. Takže priestor pre vaše úvahy a kritické poznámky začína v tejto chvíli:

2. Scientológia ako moderná starostlivosť o dušu človeka

Hneď na úvod si dáme odpoveď na otázku: „Aký vzťah má scientológia ku kresťanstvu?“, aby sme lepšie pochopili, prečo scientológia ako expandujúca „cirkev“ plná zvučných mien má stále väčšie úspechy aj u nás a prečo ju môžeme chápať ako symbol dnešnej modernej „starostlivosti o dušu človeka“…

„Kresťanstvo je jedno z najväčších svetových náboženstiev. Scientológia podporuje jeho vplyv na civilizáciu a váži si slová Ježiša Krista. Rovnako ako v kresťanstve ide tiež aj v scientológii o pomoc človeku a o spasenie. V oboch náboženstvách má byť človek vedený k pravde a k vedomiu svojej nesmrteľnosti. Ježiš Kristus bol spasiteľ ľudstva, syn Boha a sľúbil ľuďom múdrosť, zdravie a nesmrteľnosť. V scientológii rovnako veríme na tieto tri veci. Odkaz Ježiša Krista si veľmi vážime, lebo priniesol do západného sveta nádej a možnosť spasenia“ ([1], 7).

Scientológia a podobné náboženské spoločnosti často prejavujú sympatie k prevládajúcemu náboženstvu, čo neznamená, žeby skutočne mali niečo spoločné s kresťanstvom.

Scientológia nerobí závery o Bohu – podobne ako v budhizme – ani konečné výroky o Bohu. Vychádza však z existencie najvyššej duchovnej bytosti. Skrze večnú prirodzenosť a základné dobro, ktoré tkvie v každej bytosti, je človek v Bohu a Boh v ňom. Tým, že si človek pomôže uvedomiť sám seba, druhých, okolie a nekonečnosť, získa istotu o tom, čo je Boh a čo pre neho presne znamená.

Dianetika ako nová veda o mysli je vraj o sto rokov ďalej ako psychiatria, dokáže liečiť a robiť zázraky vďaka poznaniu ako funguje myseľ. Ak je problém v tvojej mysli, scientológia to zaručene zvládne.

Naša myseľ sa skladá z reaktívnej mysle, analytickej a somatickej. Práve táto reaktívna myseľ je podľa scientológie zlo, ničivá sila, ktorá je zodpovedná za všetko utrpenie na Zemi, za choroby, šialenstvá, vojny a všetky zlé skúsenosti. Je to čosi ako hriech v kresťanstve. Je potrebné vyklírovať každého na tejto planéte, vymazať, zrušiť jeho reaktívnu myseľ. Potom sa človek stáva Klírom. Klírovanie sa prevádza auditingom, čo v scientológii znamená práve starosť o dušu. Auditor (ten, ktorý počúva) pomáha jednotlivcovi, aby spoznal sám seba, aby lokalizoval svoje problémy a to pomocou

presných otázok a E-metra (náboženská pomôcka fungujúca podobne ako detektor lži). Ak sa chceme zvládnuť v prítomnosti, musíme najprv zvládnuť svoju minulosť. Nepoužíva hypnózu, ale v bdelom stave, pri vedomí (je to podmienka) sa človek *navracia*[1] do minulosti. Klír musí zaujať absolútne neutrálne stanovisko, neradí, neneguje, nehodnotí, nekomentuje. Riadi sa presným kódexom auditora. Auditing sa skladá zo stupňov poznania, ktoré nasledujú za sebou a ktoré Hubbard označil ako „MOST", čo symbolizuje dosiahnutie úplnej duchovnej slobody.

Reaktívna aj analytická myseľ ukladá vnemy do tzv. „pamäťových bánk" vo forme akýchsi obrázkov. Avšak analytická myseľ (tá dobrá) ukladá iba tie, ktorými môžeme vedome disponovať. Reaktívna myseľ ukladá aj tie, na ktoré sme zabudli, potlačili ich, sú kdesi v podvedomí ako naše reakcie a obranné mechanizmy. Sú to zážitky a skúsenosti uložené v dobe duševnej či fyzickej bolesti, alebo v bezvedomí. Preto ak sa človek v budúcnosti stretne s podobnou situáciou, dostane sa do záporných emócií bez toho, aby to chcel, alebo dokázal to ovládnuť, dostane strach, zneistí, rozčúli sa, zosmutnie. Klír je osoba, ktorá toto už nepozná. Je slobodný od podvedomých emócií. V skutočnosti cieľom auditingu je dôjsť k plnému vedomiu. Všetko iracionálne, podvedomé, nevedomé, všetko, čo nás ovláda bez nášho vedomia sa stratí a odteraz: všetko máme pod kontrolou my so svojím vedomím.

Scientológia má veľa spoločného so psychológiou, ale dištancuje sa od nej, lebo ako už slovo psychológia naznačuje, je to učenie o duši, ale dnešná psychológia sa už dušou nezaoberá. Vytratila sa zo psychologických škôl. Naproti tomu v auditingu je oslovovaná samotná osoba, duchovná bytosť, duša, THETAN. Auditing nelieči duševné poruchy, ale je to starostlivosť o dušu.

Thetan je podľa nich výstižnejší výraz pre dušu, ale hlavne nezaťažený inými význammi. V niektorých náboženstvách sa hovorí: „Mám dušu", ale v sc. hovoria: „Som duša. Teda – som thetan." Nie je to telo, nie je to meno, ale VY sám, duchovná bytosť, ktorá obýva telo a riadi aj myseľ.

Operujúci thetan sú vyššie stupne nad klírom, ktoré dosahuje človek úplnej duchovnej slobody od nekonečného cyklu rodení a smrti a nadobúda stav úplného vedomia, pamäti a slobody ako duchovná bytosť, ktorá už nie je závislá na ľudskom tele. Nie je to však stav mystického vytrženia alebo od sveta odtrhnutej blaženosti. OT naopak znovu získal iba svoje pôvodné schopnosti.

Jednou zo zásad scientológie je, že človek je dobrý. OT pochopil príčiny ľudského nerozumu a získal lásku k celému životu (kresťanská zásada: Miluj hriešnika, nenáviď hriech.). OT je aktívny a stal sa príčinou vo všetkých oblastiach. Zbavil sa engramov – negatívnych zážitkov v reaktívnej

[1] Toto slovo sa používa namiesto „starého" slova regresia.

mysli, ktoré sú príčinou aberácii, čiže odchýlok, všetkého narušeného a iracionálneho správania.

OT je dokonca neviazaný ani na čas, priestor a energiu.

K stupňom OT sa klír dostane len cez tajnú náuku (sú to veľmi pokročilé materiály z výskumu R. Hubbarda), kde sa dozviete naozaj všetko o svojej minulosti. Obsahuje poznanie, že táto planéta je v skutočnosti väzenie. Každého sem dávno poslali z inej planéty. Každý z nás je zločinec, rebel alebo revolucionár odniekiaľ inde. To je dôvod, prečo na tejto planéte je taký bordel (povedané odľahčene). Minulé životy si nepamätáme kvôli implantovým staniciam. Je to trest. Večné vyhnanstvo. Implantové stanice sú biele budovy vo vesmíre, na ktoré sa podvedome vraciame po smrti. Tam nám pomocou vysokonapäťových elektronických lúčov vymažú prežitý život a naprogramujú na návrat na Zem. Toto sme robili po celé milióny rokov. Ale OT je oslobodený aj od návratových príkazov a nevracia sa už na implantové stanice. Môže slobodne odísť, kde sa mu zachce – na inú planétu, do inej galaxie. Tam vonku sú tisíce a tisíce iných svetov. OT „exteriorizuje", môže opustiť svoje telo. Stačí si pomyslieť a okamžite je tam. A vidí a počuje ešte lepšie ako v tele.

Tieto „pravdy" sa prijímajú na tých najvyšších stupňoch hlavne preto, že skôr by sa ani nedali prijať človekom. Na to, aby človek uveril týmto „tajným" pravdám, musí byť dostatočne dlho v scientológii. Len vtedy sa mu nezdajú čudné a akési nevedecké...

Hubbardove technológie nás postupne naučia zvládnuť akúkoľvek utópiu. Čím viac je človek vtiahnutý do sveta scientológie, tým viac chápe, že sa ocitol v presnom mechanizme, ktorý sa riadi presnými pravidlami a jednotnou disciplínou. Dokonalosť sa dosahuje len vtedy, ak sa všetky pravidlá dodržujú do bodky. Žiadna náhodnosť, žiadna jedinečnosť iného názoru... Pretože utópiu nezaujímajú hodnoty, ale sústreďuje sa na prostriedky. Individualita je pohltená celkovým problémom sveta, celkom ako takým, komunitou... Nestrácame v konečnom dôsledku individualitu v technológii?

Na záver citát, ktorý podľa mňa vystihuje tento prístup a zároveň ich svojskú starosť o dušu človeka:

„Na rozdiel od iných vied, scientológia neučí – len vám pripomína, pretože akákoľvek informácia bola rovnako v prvom rade vaša. Je to nielen veda života, ale je to tiež príbeh toho, čo ste robili predtým, než ste zabudli, čo ste robili" ([2], 80).

3. Moje reflexie a úvahy

Iba stručne niekoľko mojich poznámok.

1. Príťažlivosť scientológie a podobných náboženských hnutí je hlavne v ich postupnom odhaľovaní „večných právd"... je to princíp hier, stúpa-

nie po rebríčku, po jednotlivých leveloch a stále ešte máme, čo objavovať, stále nás čaká niečo nové. Udržuje to našu pozornosť, je to vzrušujúce. Ľudia sú priťahovaní „tajomstvami", všetci chceme vedieť ako to naozaj je (zákulisie politiky, tajných služieb, veľkých firiem má pre nás najväčšiu príťažlivosť). Chceme patriť medzi tých pár vyvolených, ktorí vedia *ako to funguje*. Scientológia nám to umožňuje! Záleží len na nás ako ďaleko sa dostaneme, ako vysoko „vylezieme". Možno budeme sklamaní, možno nie. Kým tam nebudeme, nedozvieme sa...

2. Obavy z budúcnosti, vyčerpanie ekonomických možností, ekologická kríza, kríza hodnôt, kriminalita nás vedie k obráteniu sa dovnútra, k subjektívnejšiemu prežívaniu. Východisko sa čoraz viac hľadá v zmene vedomia, nie v spoločenskom zriadení. A práve to veľmi rýchlo a úspešne reflektuje scientológia. Avšak z riešenia vášho osobného problému sa čoskoro stane riešenie pre celé ľudstvo a zrazu *o váš problém* ide len do tej miery, do akej vám ide *o celé ľudstvo*, teda do akej dokážete zabudnúť na svoje problémy. Jednotná disciplína, mechanizácia osobného života vytvára slušný vládnuci systém.

3. Vedecké myslenie je obmedzené a dielčie, chýba mu nová paradigma. Scientológia ponúka celostnejší model, ktorý zahŕňa aj oblasti, ktoré veda neprijíma ako je parapsychológia, alternatívna medicína, prevteľovanie, kozmické videnie... Umožňuje to práve postmoderna a jej pluralizmus, do ktorej sa zmestí aj nové aj staré, tradičné aj alternatívne, domáce aj cudzie. Synkretizmus pomocou ktorého má byť prekonaný dualizmus zmiešava aj vzájomne si odporujúce názory a učenia. Skrátka scientológia zodpovedá dnešnej dobe a potrebám.

4. Scientológovia sa chcú zbaviť všetkého iracionálneho, všetkého, čo ich ovláda. Sú „čistý rozum", sú „plné vedomie", sú „príčinou"... Je toto naozaj sloboda? Mať všetko pod kontrolou? Vylúčiť z nášho života všetko náhodné a neočakávané? Parafrázujem tu Erazma Rotterdamského v Triumfe a tragike bláznivosti: Veď kto by neušiel pred takým človekom ako pred mátohou a strašidlom? Koho by nestriaslo od hrôzy pri pohľade na tohto filozofa, hluchého k všetkým prirodzeným citom, ktorým nepohne nijaká vášeň, nijaká láska, nijaký súcit? Ten všetko vystriehne, nikdy sa nemýli, do všetkého vidí, je úzkostlivo presný, je spokojný sám so sebou, len seba pokladá za dokonalého, len on jediný je slobodný, slovom, podľa neho všetko je len on sám – ale len podľa neho samého!

Je toto ešte človek?

Východná a západná tradícia sa líšia práve týmto postojom – človek neuteká od života, ale bojuje, myšlienky rozvíja, inšpiruje sa nepokojom, utrpením, ťažkosťami, námahou...

Východná tradícia (aj budhizmus) je odklon od života, ovládanie myšlienok, citov, oslobodenie je ľahostajnosť, zabudnutie na svet, na život... plné vedomie.

Ja ako „západný človek“ nechcem ovládať svoje emócie, nechcem zničiť v sebe náhodnosť a nepredvídavosť, nechcem, niečo mať podľa seba alebo nemať, keď si zmyslím, že to nechcem mať, pretože iba toto všetko ma posúva ďalej, iba vďaka tomu som tu a snažím sa o „niečo“ maličké ako teraz – teda vzbudiť záujem. Chcem aj naďalej robiť chyby a učiť sa z nich, chcem aj naďalej trpieť, cítiť bolesť, neprekonateľné problémy a otázky... jednoducho chcem byť ľudskou, teda človekom.

5. A posledná poznámka. To, že scientológia iba pripomína, čo sme zabudli, čo sme robili predtým, než sme zabudli a teda pripomína nám iba to, čo už vieme, jej dáva neuveriteľné možnosti povedať človeku čokoľvek. Keďže sme zabudli nato, kto sme a čím máme byť, môže nám podľa vlastného presvedčenia obnoviť spomienky a tak úplne nanovo vložiť niečo iné. Preto chytro zabudnite, čo ste sa doteraz učili a čo ste počuli, pretože všetko je aj tak úplne inak.

LITERATÚRA

[1] MEJSTŘÍKOVÁ, I. (neautorizovaný preklad): *Čo je scientológia?* Praha 1992 (Určené len pre vnútornú potrebu Dianetických centier v ČR)

[2] HUBBARD, L. R.: *Scientológia-Základy myslenia.* NewEra, 1999.

ÚROVNE STAROSTLIVOSTI O DUŠU

OLIVER BREZINSKÝ, Katedra filozofie FH TU v Trnave

Hneď na úvod je potrebné poznamenať – aby nedošlo k prípadným nejasnostiam – že táto esej neodvodzuje svoj názov ani svoje smerovanie od Patočkovho chápania pojmu starostlivosti o dušu, pôjde tu vlastne o chápanie problematiky duše a jej pomeru k telu, ako aj vzťahu človeka k (vlastnej) duši. Preto je vari potrebné už teraz ozrejmiť, že pre potreby tejto práce rozumiem pod pojmom telo telesnú konštitúciu človeka a pod pojmom duša subjekt duševného života človeka. Je to pravdaže vymedzenie ad hoc, nemožno ho považovať za iné než pracovné, už i preto, lebo v ňom nereflektujem oblasť ducha, respektíve do istej miery túto oblasť identifikujem s oblasťou duše. Samotný pojem starostlivosti pritom nechcem prezentovať v úzkom etickom rámci, ale hodlám objasniť jeho význam s pomocou vybraných koncepcií náboženstva, psychológie a filozofie. Problematiku vzťahu tela a duše nie je možné podať na tomto priestore tak, aby som vyčerpal všetky jej možnosti. Preto sa budem zaoberať iba úzkou, skôr všeobecnou oblasťou tejto témy, oblasťou, ktorá ukazuje niektoré problémy vzťahu človeka k duši a telu – vzťahu človeka k sebe samému.

V náboženskej oblasti zohráva duša nesmierne významnú úlohu, pretože je vlastne tým, čo intímne sprostredkúva „inú“, „zásvetnú“ realitu človeku, ktorý je naučený považovať za reálne iba to, čo vníma zmyslami. Je akousi spojnicou človeka s Absolútnom. Stvorenie človeka je oživenie pôvodne neživej hmoty dušou, ktorá má božský, alebo aspoň nie svetský pôvod (boží dych a pod.). Už toto je do istej miery rozhodujúci faktor pri pochopení „starania sa“ o dušu – je zrejmé, že tomu čo má božský a teda „vznešený“ pôvod je potrebné venovať i osobitnú starostlivosť. No nie len pre pôvod duše, ale i takpovediac z „pragmatického“ dôvodu. Duša totiž v náboženskom kontexte mení chápanie smrti. Z neodvratného konca sa stáva kvalitatívna zmena a každé náboženstvo upozorňuje, že práve táto zmena v rozhodujúcej miere preukáže, ako sme schopní sa o svoju dušu postarať.

Nechcem však, aby vznikol dojem, že náboženstvo chápe dušu oddelene od tela, ako niečo, čo je možné do tela vložiť a potom zasa vybrať. Mnohé už naznačujú tie koncepcie, ktoré chápu dušu ako niečo materiálne (krv, dych), odňatím čoho napokon prestáva jestvovať samotný človek. Možno vari uvažovať, či v týchto prípadoch nejde o pokus o akési „zrovnoprávnenie“ duše s telom, než o kladenie duše na úroveň hmoty.

Cladue Tresmontant zasa upozornil, že judaizmu je úplne cudzie dualistické chápanie človeka ([7], 81 a n.): judaizmus nemá slovo na pomeno-

vanie tela človeka[1] a človek je často popisovaný výrazom „živá duša“ ([7], 88). Iba ťažko teda možno hovoriť o dôležitej duši a bezvýznamnom tele. Koniec-koncov jedným z momentov náboženskej praxe je askéza, ktorá je bez tela iba ťažko mysliteľná. Na druhej strane je zrejmé, že telo má v náboženstve vďaka svojmu dočasnému charakteru nižšie postavenie než duša, ktorá, podľa rozličných učení, telo prežíva. Nemožno však povedať, že by sa náboženská teória a prax starali iba o dušu.

Psychológia je iným zvláštnym druhom starostlivosti o dušu človeka. Aj ak nechám bokom smery, ktoré odmietajú uznať jestvovanie duše[2], vidí sa mi, že sa psychológia pustila do riešenia „čiastkových“ úloh bez toho, aby venovala väčšiu pozornosť samotnej otázke „Čo je to duša?“, ponechávajúc ju skôr filozofii. Pritom ani psychológia „zavalená“ čiastkovými úlohami nestráca telo zo svojho zreteľa využívajúc najmä poznatky neurofyziologických výskumov.

Pre moje úvahy o starostlivosti o dušu v oblasti psychológie bude nosná koncepcia Carla G. Junga. Jung zásadne chápe dušu spoločne s telom ([3], 19, 20) a tvrdí, že telo a duša „... sú dva rôzne aspekty jednej a tej istej veci“ ([4], 72).[3] Túto prepojenosť dokumentuje napríklad tvrdením, že to, čo chápeme ako fyzické, materiálne, sú vlastne iba dušou sprostredkované informácie, a tak je duša vlastne jediná bezprostredná skúsenosť, ktorá nám je daná ([3], 21, 22).

Môžeme teda i u Junga vidieť istú nadradenosť duše nad telom, nie je to však nadradenosť, ktorá by dovoľovala úvahy o zbytočnosti alebo zanedbateľnosti fyzickej stránky človeka. Naopak, ak je nemožné predstaviť si človeka bez duše, je rovnako nemožné predstaviť si ho bez tela. A tak i napriek spomenutej „prevahe“ duše nad telom, tvoria jednotu.

Napokon je tu oblasť filozofie, v ktorej sa téma duše objavuje od jej počiatkov a nič nenasvedčuje, že to bude oddnes inak. Je samozrejmé, že nejestvuje jednotný filozofický pohľad na dušu; ak by to tak bolo, prešla by táto téma zaiste do „kompetencie“ niektorej z vied.

Znovu sa pritom dostávam k otázke, ktorá už zarezonovala na pozadí predchádzajúcich úrovní. Dualizmus. Dualizmus predpokladá jestvovanie duše i tela, no ich jestvovanie je natoľko ontologicky odlišné, že vyvoláva otázku, ako je vôbec možné, že tieto dve jestvujúcna spolu vytvárajú človeka. A tak nezostáva nič iné, ako riešiť problematiku vzťahu tela a duše pomocou nejakého spájajúceho momentu.

---

[1] Resp. slovo, ktoré by sme na tomto mieste mohli použiť vlastne znamená mŕtvolu ([7], 85, 86).

[2] Čo je prinajmenšom čudné, veď slovo psychológia predsa znamená náuku o duši.

[3] Podobné vyjadrenie nájdeme napr. u M. Schelera: „*Je to jeden a týž život, jehož niternost má podobu psychickou a jeho bytí pro jiné tělesnou podobu.*“ ([5], 94).

Nedualistické riešenie tohto problému ponúkol napríklad Aristoteles, ktorý vzťah duše a tela odvodil od pomeru formy a látky a tak sa v jeho koncepcii telo javí ako potencialita, ktorá je uskutočnená dušou (aktom) ([1], 50–52) ako konkrétne jedno – konkrétny človek. Pritom upozornil aj na jeden z dôsledkov takejto koncepcie a sproblematizoval možnosť oddelenia duše (alebo niektorých jej častí, ak má pravdaže časti, od tela), čo sa z biblického pohľadu pokúsil doriešiť Tomáš Akvinský. Dôležitejšie však je, že v oboch týchto koncepciách sa človek prejavuje ako jednota, nech už rozoznávame koľkokoľvek jej súčastí. Ako však chápať túto jednotu?

V prvom rade je potrebné odlíšiť pojem jednoty od pojmu zjednotenia. Zjednotenie je pojem bližší dualistickému pohľadu na človeka, predpokladá určitú samostatnosť jednotlivých prvkov, ktoré až pomocou špecifického princípu (Boh, nevyhnutnosť, Láska a Svár, spoločný cieľ) vytvárajú štruktúru. Prvotná autonómia prvkov však nezaručuje, že štruktúra zostane štruktúrou i po tom, čo prestane pôsobiť princíp, ktorý ich spojil. Naproti tomu je jednota pojmom odkazujúcim na jedno a svojim významom smeruje k významu pojmu celok. I tu možno identifikovať jednotlivé prvky, no tieto prvky už nie je možné chápať ako prvotne samostatné, ale prvotne podriadené jednote, preto v tomto prípade navrhujem používať presnejší termín súčasti odkazujúci na jednotu, ktorou sú tieto prvky vlastne definované. Človek je skrátka najprv človek a až potom telom, dušou a duchom. V tejto jednote pritom nie je možné presne určiť: tu sa končí duša a začína telo. Naopak, telo i duša sú previazané

Z tohto konštatovania vyplýva i záver tejto krátkej úvahy. Starostlivosť o dušu nemožno chápať úzko ako starostlivosť o súčasť človeka ktorá sa najčastejšie nazýva dušou. Tam sa samotná starostlivosť o dušu môže nanajvýš začať. Duša chápaná ako súčasť však nevyhnutne vyžaduje i starostlivosť o telo (o duchu ani nehovoriac). Napokon psychologické, psychiatrické a fyziologické výskumy upozorňujú na celý rad duševných ťažkostí, ktoré majú telesný pôvod, a takisto na rad telesných ochorení, ktoré pramenia z problémov psychiky. Myslím si teda, že pojem „starostlivosť o dušu“ musíme, ak sa o dušu naozaj chceme zodpovedne starať, chápať metaforicky ako starostlivosť o človeka.

LITERATÚRA

[1] ARISTOTELES: *O duši*. Rezek, Praha 1995.
[2] ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí I.–III.* Agora, Bratislava 1995/ 1997.
[3] JUNG, C. G.: *Člověk a duše*. Academia, Praha 1995.
[4] JUNG, C. G.: *Výbor z díla II*. Nakladatelství T. Janečka, Brno 1997.

[5] SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Academia, Praha 1968.
[6] TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Theologická summa I*. Krystal, Olomouc 1937.
[7] TRESMONTANT, C.: *Bible a antická tradice*. Vyšehrad, Praha 1970.

Mgr. Oliver Brezinský
Katedra filozofie FH TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava, SR

STAROSTLIVOSŤ O HĹBKU DUCHA ČLOVEKA V SÚČASNEJ SLOVENSKEJ LITERATÚRE

IGOR LOMNICKÝ, Katedra etiky a katechetiky FF UKF v Nitre

V súvislosti s nazeraním na súčasnú slovenskú literatúru je žiadúce reflektovať jej vývinové tendencie, v intenciách jednoty jej umeleckosti a etickosti, reagujúce na dynamiku spoločenského života. Bez etickej dimenzie nie je akékoľvek umelecké dielo pochopiteľné. Jeho tvorca je totiž človek, ktorý prezentuje svoj pozitívny dar umeleckého sebavyjadrenia a prostredníctvom či už textu, obrazu, skladby sa usiluje o znovuzrodenie a permanentné oslobodenie človeka-percipienta jeho nasmerovaním na kreatívne hľadanie, objavovanie a dekódovanie samej podstaty umeleckého diela.

Autentickou autorskou pečaťou je jeho osobnostno-intímny životný aspekt permanentného duchovného zrenia vyúsťujúceho v sebaoslobodzujúci tvorivý čin zrodený zvnútra ako prejav morálneho rozhodnutia, morálnej voľby pre to, čo sa dlhodobo starostlivo uchováva, povedané rúfusovsky „nažíva“, aby to vytrysklo ako životodárna miazga, nesúca posolstvo dobra, pravdy a krásy. To sú nevyhnutné etické a estetické atribúty a komponenty tvorby viažuce sa na aspekt hodnotnosti a trvácnosti umeleckého diela. „Každé umelecké dielo je hľadaním zdôvodnenia svojho života, otvoreným alebo transponovaným a rozdeleným do osudov, jeho komentovaním, úsilím o vysliedenie jeho spoločenských, ľudských, psychologických a duchovných zdrojov“ ([7], 147).

Prezentácia tradičných hodnôt posilňujúcich život v mnohorakých podobách má byť nielen kulisou umeleckého sebavyjadrenia autora, ale nevyhnutnou osobnostnou víziou, bez toho, že by skĺzol do mentorskej moralizátorskej pozície. Etický rigorizmus hlboko interiorizovaný a v kongruentnej podobe ľudsky-skúsenostne a umelecko-majstrovsky demonštrovaný, neznamená vypínajúci sa moralizmus. V týchto intenciách etického uvažovania možno konštatovať, že etika je pre literatúru spojencom a chránencom, tak, ako je u jej tvorcu spojencom a chránencom jeho osobné svedomie. Implicitná prítomnosť etického posolstva v literárnom diele je zároveň hrádzou proti individuálnej a spoločenskej patológii. Naopak, je motivujúcim prvkom k premýšľaniu o skutočných pravdách života, ako k tomu nabáda Ján Chryzostom Korec. „Pravá literatúra ako umenie nielen popisuje a zobrazuje svet – ona svet aj tvorí, niekedy aj pretvoruje, žiaľ niekedy aj znetvoruje. Literatúra je sila, je aj moc“ ([2], 75).

V literárnom spracovaní života, či už autentického alebo fiktívneho, prebleskuje jeho zložitosť, prepletenosť a osudovosť v nesení svojho kríža a to tak autorského ako aj čitateľského. Mravné ciele, ktoré si – citujúc Dalimíra Hajka – „literárny tvorca kladie do svojho programu a o ktorých pred-

pokladá, že ich čitateľ príjme za svoje a začlení si ich do svojho hodnotového systému, do svojho spôsobu života“ ([1]), sú skalou trvácnosti a hodnotnosti ním stvoreného diela a tiež signálom istoty pre človeka, ktorý nevyhnutne musí byť až na prvom mieste, aj keď okolnosti a siločiary života nahlodávajú a pokúšajú. Podobný názor má majster slova Milan Rúfus, keď varuje pred odklonom tvorby od človeka a pre človeka, k súboru znakov nenesúcich žiadne mravné posolstvo, nemobilizujúcich duchovný potenciál percipientov. „V čase, keď sa podľa niektorých mysliteľov dejiny skončili a existuje iba hemženie, nepoznávame v nich to jediné potrebné (unum necessarium), a preto potrebujeme rozprávača príbehov. Ten môže pomôcť zachovať to, čo by sa inak stratilo. Ak sa stratilo, môže nám pomôcť znova ho objaviť. Takú úlohu zobral na seba aj Milan Rúfus ako básnik rodu poeta sacer. Stal sa rozprávačom rozprávok v čase, keď sa prehliada podstatné a jedine potrebné: ako sa stať ľudským človekom“ ([5], 89).

Pnutie medzi moralitou a étosom je konštruktívnym prvkom sebavyjadrenia autora zobrazujúceho spoločenské dianie v mnohorakej podobe reflexie. Čím je jeho vnútorné odhodlanie autentickejšie, tým intenzívnejšia je tvorivá invencia presakujúca povrchové reflektovanie problému a prostredníctvom mravnej sily slova odkrývajúca opravdivé hĺbky života. Peter Liba v tejto súvislosti pripomína: „Dynamizmus literatúry sa uskutočňuje v autorskom napätí poznávania (osvojovania) konečnosti priestoru a nekonečnosti ľudského bytia, ak, pravda, berieme do úvahy európsku kresťanskú základňu myslenia o človeku. V súčasnom období protiklad homo sapiens-homo faber ustupuje protikladu homo creationis-homo fabricationis; v postmodernom myslení etika ustupuje estetike, univerzálne subjektívnemu, pravda účelu a pod. V najpodstatnejšej podstate ľudského diania sa neustále derie na povrch vedomé úsilie možnosti rozvinúť plnosť a zmysel existencie človeka a jeho túžby po spravodlivosti a dokonalosti. To sú „zjavujúce“ sa epistémy doby, ktoré raz skryto, inokedy zjavne dostredivo pôsobia v existencionálnom poli moderného človeka“ ([3], 6).

Tvorivé napätie je prameňom zrodu, nového, jedinečného a originálneho. Je však žiadúce, aby to bolo odbornou aj laickou kritickou verejnosťou zaznamenané na plusovej osi. V takom prípade môžeme už k spomínaným charakteristikám doplniť ešte prívlastky: hodnotné, inšpirujúce, mravné. Stane sa tak vtedy, keď tvorivý nepokoj autora je živený vnútorným pokojom osobnostného potenciálu na úrovni emocionálnej, intelektuálnej a duchovnej zrelosti. To je pozícia morálneho odhodlania na pozitívnu konfrontáciu so spoločenskou realitou. Má však rôznorakú podobu: od názorových zjednodušení takpovediac vytŕčajúcich nad hladinou textu, pri ktorých čitateľ nachádza, hotové pravdy, zlaté stredné cesty alebo jasne vyznačené slepé uličky – na čo Rúfus kriticky reaguje: „namiesto medu jednoznačných odpovedí naháňam len bzučiaci roj otázok“; cez poetické vytešovanie sa z textu ukrý-

vajúceho slová do tajničky života ako návod zostaveného autorom, až po zrelú intelektuálnu výpoveď – vycibrenú a vybrúsenú zvnútra – ako darovanie sa, ako spoveď morálneho zmierenia s mravným posolstvom textu, ktorý opúšťa intímno-osobnú dimenziu vnímania reality a zaradí sa do ponuky na trhu duchovnej obživy.

V súčasnej slovenskej literatúre pri náležitej textovej senzibilizácii môžeme objaviť množstvo naliehavých otázok, ktoré hľadajú svoju odpoveď vo sfére mravných hodnôt. Ako konštatuje Dalimír Hajko v Slovenských pohľadoch: „Nestretávame sa síce s mravným nihilizmom, no stretávame sa občas s istým hodnotovým vákuom pri riešení konkrétnych mravných konfliktov: spisovateľ síce vníma problém v mravnej oblasti ľudského života, zobrazuje konflikt, no neraz nevymedzuje dostatočne hlboko a presvedčivo tie hodnoty, ktoré sú aktuálne, ktoré spolupôsobia pri riešení mravného konfliktu a ktoré naznačujú možnosti riešenia podobných problémov v bližšej i vzdialenejšej budúcnosti“ ([1]). Každé literárne dielo, aj keď nie je explicitne orientované na riešenie mravných konfliktov, je nositeľom morálnych obsahov v intenciách osobnej morálky autora, autentického komunikovania pravdy a vťahovania do života ľudsky a umelecky originálnym spracovaním problémov, ktoré sú inšpiráciou ku konaniu dobra. „Literárne plodný sa ukazuje komplex medziľudskej komunikácie a jej zlyhávania, ktorý spája súbor až iritujúco heterogénnych poviedok a noviel V. Šikulu Pôstny menuet, pretože vyznačuje autorovu hlavnú prístupovú cestu k človeku a k určujúcej dimenzii jeho sveta. Tým sa všetky vonkajšie koordináty časopriestoru Šikulových nových próz transponujú do všeľudskej roviny a aktuálne dosahujú nášho súčasníka, ktorý sa dnes musí konfrontovať s komunikatívnymi problémami a bariérami, intersubjektívnou cudzotou medzi ľuďmi väčšmi ako kedykoľvek predtým. Estetický náboj sa v Šikulových textoch exponuje prostredníctvom jazykového aspektu – rozprávaním“ ([8], 119).

V súvislosti s dynamickou akceleráciou života spoločnosti, najmä smerom ku zložitosti, komplikovanosti a konfliktnosti na jednej stane, ale aj ku povrchnosti, plytkosti a konzumnosti na strane druhej, sa očakáva, že literatúra v jej žánrových podobách bude hodnotovým barometrom tejto akcelerácie. Efektne a efektívne v zornom uhle človeka a pre človeka pribrzdí nežiadúcu expanziu, odchýlky od normálu a naopak bude iniciátorom a zvestovateľom pozitívnych trendov mravnej praxe. V intenciách tohto uvažovania Peter Liba konštatuje, že sa treba „rozlúčiť s klasickým chápaním literatúry a kultúry. Treba sa rozlúčiť s predstavou klasického čitateľa, pretože dnešný čitateľ je zároveň aj divákom a poslucháčom masmediálnej literatúry a kultúry. Rastie čitateľská „negramotnosť“, ale zasa stúpa gramotnosť diváka a poslucháča a na to školská literárna a estetická (tu treba dodať aj etická – doplnil I. L.) výchova málo odpovedá, hriešne sa odkladá v nej radi-

kálny rez. Od gruntu treba vypracovať osnovy učenia sa čítať literárny text ako jazykový a umelecký individuálny prejav" ([4], 157).

Čítanie textu je permanentnou príležitosťou na kultivovanie osobnosti človeka prostredníctvom kreatívneho poznávania, tajomného objavovania, hĺbavého premýšľania a chápania vecí v súvislostiach. Interpretácia je doménou autentickej subjektivity čitateľa, ktorý si vytvára subjektívny obraz o diele, majúc na zreteli aj osobnosť autora a jeho posolstvo buď prechádza procesom interiorizácie, alebo ho čitateľ neaktualizuje vo vzťahu k sebe samému. V tejto súvislosti Viliam Obert dodáva: „Aktualizácia je jav komunikačný a recepčný, postavený na princípe paralelizmu, t. j. vzťahu medzi významami v diele a významami potreby, záujmu, presvedčenia, poučenia a i. v príjme. Jednoducho: ide o inovovanie, prispôsobenie literárnych (textových) motívov životným situáciám prostredníctvom aktuálneho (časového) druhotného textu (metatextu)" ([6], 127–128).

Na záver možno konštatovať, že literárne dielo nie je statickým obrazom života, ale mnohovrstvovou štruktúrou zmocňovania sa života pomocou literárnych vyjadrovacích prostriedkov implikujúcich bytostne centrujúcu pozíciu autora, ktorý osciluje a reflektuje súvzťažnosti a dimenzie súradníc na rovine intímno-osobnej a literárno-umeleckej.

LITERATÚRA

[1] HAJKO, D.: *Mravný rozmer kultúry*. Slovenské pohľady 6/1988.
[2] KOREC, Ch. J.: *O kultúre*. LÚČ, Bratislava 2001.
[3] LIBA, P.: *Dostredivé priestory literatúry*. VŠPg, Nitra 1995.
[4] LIBA, P.: *Kultúrnosť vzdelávania*. UKF, Nitra 1999.
[5] NADRASKY, K.: *Milan Rúfus – poeta sacer*. Q 111, Bratislava 2002.
[6] OBERT, V.: Literatúra pre deti a litrerárna výchova. In: *Literatúra pre deti a mládež v procese*. UKF, Nitra 1999, s. 117–130.
[7] STRAUSS, P.: *Človek pre nikoho*. DAKA, Bratislava 2000.
[8] ŠABÍK, V.: *Literárne regenerácie*. TypoSet, Bratislava 1998.

PaedDr. Igor Lomnický
Katedra etiky a katechetiky
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Hodžova 1
949 74 Nitra

PRAVDA, MODERNÁ SKEPSA A VIERA

AKSJOLOGICZNE ASPEKTY WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA

KRZYSZTOF WIECZOREK, Katowice, Poľsko

Aksjologiczne aspekty prawdy i prawdomówności

W dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej zrodziła się idea nowego typu refleksji filozoficznej. Została ona nazwana aksjologią. Wywodziła się z przekonania, że dobro, piękno, prawda, zdrowie, bogactwo, przyjemność i inne cenione przez ludzi pozytywne własności rzeczy, osób oraz zdarzeń mają jeden wspólny mianownik. Nazwano go *wartością* (w języku niemieckim: *der Wert*, w czeskim i słowackim – *hodnota*, lecz w niektórych euro-pejskich językach, jak angielskie *value* czy francuskie *le valeur*, pojawił się termin nawiązujący swą etymologią do łacińskiego rdzenia: *vale*, *valid*, oznaczającego zdrowie, powodzenie, pomyślność).

Czym jest wartość? Młodszą siostrą doskonałości. Człowiek ze swej natury dysponuje nie tylko percepcją typu receptywnego (umiejętnością stwierdzania, że jest tak, jak jest), lecz także wyobraźnią. Dzięki tej ostatniej może nieustannie porównywać to, co jest, z tym, co mogłoby być. Porównanie takie obejmuje wszystkie dające się rozpoznać i pomyśleć aspekty rzeczywistości, a jego niezbywalnym elementem jest wartościowanie. Człowiek potrafi nie tylko porównywać – zestawiać różne *modi* tego samego bytu i przypisywać poszczególnym jego cechom różne miary – ale także waloryzować. Wartościowanie to miara akceptacji czegoś przez naszą wolę. Stwierdzamy, że jest tak, a chcielibyśmy, żeby było lepiej; widzimy, że jest tak, i obawiamy się, by nie było gorzej. Dokonujące się stale w naszej świadomości zestawianie tego, co jest, z tym, co mogłoby być, wraz z towarzyszącym temu poruszeniem woli, to właśnie wartościowanie.

Przypadek graniczny, w którym stwierdzamy: już nie może być lepiej – to doskonałość. Posiadamy więc naturalną ideę doskonałego świata – świata znajdującego się w takim stanie, że wszystkie jego aspekty uzyskują maksymalną akceptację ze strony naszej woli. Taki świat jest nie tylko wytworem biernej wyobraźni, ale również celem aktywnych dążeń. Żyjąc i działając w realnym świecie, staramy się czynić go coraz doskonalszym.

W ramach ogólnej refleksji nad wartościami jako szczególnie ważne i aktualne wyodrębnia się pytanie o aksjologiczny aspekt prawdy: co powoduje, że prawdę oraz prawdomówność postrzegamy jako wartości? Innymi słowy: co wartościowego jest w prawdzie? Jakie jej własności przyciągają naszą wolę i wywołują akceptację? W jaki sposób prawda oraz nasza postawa wierności prawdzie mogą się przyczynić do zwiększenia stopnia doskonałości świata, w którym żyjemy?

Historyk filozofii, który stawia sobie te pytania, z niemałym zdziwieniem stwierdza, że tradycja europejskiej myśli filozoficznej dostarcza kilku różnych, w wielu istotnych punktach zasadniczo niezgodnych z sobą odpowiedzi. Warto poddać refleksji tę niepokojącą zmienność i postarać się odsłonić jej głębsze przyczyny.

Analiza dziejów ewolucji aksjologicznego ujęcia prawdy wykazuje, że ujęcie to każdorazowo zostaje wtórnie ukonstytuowane przez stanowiący jego ontologiczne podłoże, powszechnie akceptowany w danej epoce (bądź w danym typie dyskursu filozoficznego) system przekonań o naturze i strukturze rzeczywistości jako całości. Prawdę bowiem ujmuje się najczęściej jako wyróżniony typ relacji pomiędzy umysłem (świadomością) a rzeczą (rzeczywistością). Funkcje prawdy zaś – to najpierw „dorównanie" (*ad-aequatio*) przez umysł temu, co stoi mu naprzeciw jako przedmiot poznania, a następnie – synchronizacja życiowych celów i dążeń zarówno indywidualnej jednostki, jak też całej wyznającej ten sam światopogląd wspólnoty osób, z wyłaniającym się jako rezultat poznania (permanentnie wartościowanego pod względem prawdziwości) obrazem świata oglądanego jako obszar możliwych działań. Mówimy wówczas o aspekcie poznawczym oraz mądrościowym (sapiencjalnym) prawdy. Skoro zaś ujmujemy ją relacjonalnie, to nie może ona się jawić jako pierwotna względem tych obiektów, które – w *modus* relacji – łączy.

Istotnie, ocena wartości prawdy w poszczególnych epokach historycznych oraz wyszczególnionych typach dyskursu filozoficznego wykazuje wyraźną zależność od generalnych sądów na temat rzeczywistości i jej sensu. Pomijając (gwoli przejrzystości wywodu) szczegółowe rozważania i historyczno-filozoficzne argumenty, skupmy się na wyodrębnieniu dwóch głównych, najbardziej wyrazistych odmian wartościującego stosunku do prawdy. Pierwszy z nich charakterystyczny jest dla filozofii klasycznej w jej dwóch głównych postaciach – starożytnej myśli greckiej oraz średniowiecznej filozofii chrześcijańskiej – które, niezależnie od wszelkich różnic, łączy zasadniczy typ myślenia o prawdzie jako o wartości. Drugi ukształtował się w obrębie filozofii nowożytnej i współczesnej; można tu wprawdzie mówić o wielu różnych odmianach i wariantach aksjologizacji prawdy, lecz istnieje pewna wspólna cecha, łącząca je wszystkie i równocześnie decydująca o jednoznacznie opozycyjnym charakterze w stosunku do modelu pierwszego. Przyjrzyjmy się bliżej owej opozycji.

Starożytność.

W filozofii greckiej prawda pojmowana jest jako pełne zjednoczenie myśli z bytem. Bycie i myślenie są jednym i tym samym – uczy Parmenides. Heraklit zaś dodaje: jest tak dlatego, że zarówno bytem, jak myśleniem rządzi

jeden i ten sam logos. Dalej zwróćmy uwagę na mądrościowy aspekt prawdy. W poemacie filozoficznym Parmenidesa *Peri physeos* prawda otwiera bramę, zamkniętą dla zwykłych śmiertelników, i wprowadza na drogę wyzwalającą duszę z pułapki złudnych mniemań. W nauce pitagorejczyków i Platona powtarza się ten sam motyw: złudne mniemania więżą jak kajdany, prawda wyzwala.

Poznanie prawdy zobowiązuje do jej nauczania – to skarb, którym powinniśmy się dzielić tak samo, jak dzielimy los śmiertelnych istot, których życie pełne jest cierpienia. Kto posiądzie prawdę, ten będzie mógł porzucić krępujące duszę więzienie materialnej cielesności i przejść na wyższy, doskonalszy poziom bytu, wracając do nieskażonego ziemskim złem królestwa doskonałych idei.

Chrześcijaństwo.

W odróżnieniu od filozofii greckiej, gdzie los wszelkiej istoty był zdeterminowany, bo wszystkim rządziło ślepe przeznaczenie – *ananke*, w ujęciu chrześcijańskim człowiek jest bytem dramatycznym, lecz nie – tragicznym. Tragedia grecka nie dawała człowiekowi żadnej szansy w starciu z losem. Tu jest inaczej: los człowieczy jest otwarty, niezdeterminowany, a jego przyszłość – rozpięta między dwoma przeciwstawnymi biegunami: zbawieniem i potępieniem. Każdy może wybrać dobro, opowiedzieć się po stronie Boga-Najwyższego Dobra i w nagrodę otrzymać wieczne zbawienie; ale warunkiem koniecznym jest dokonanie właściwego wyboru. Każdy też może – korzystając z przywileju wolnej woli – wybrać zło; wtedy za karę ściąga na siebie wiekuiste potępienie. Indywidualny los człowieka leży w jego własnych rękach, a zależy od tego, czy umie on dokonać wyboru i czy potrafi konsekwentnie realizować wszystko, co z owego wyboru wynika.

Z pomocą przychodzi człowiekowi logika nakazów i zakazów, będących zapowiedzią nagrody lub kary. U podstaw ludzkiego wyboru stoi Słowo Prawdy: *deka logon* – dziesięć słów – to fundament drogi do zbawienia. Bóg zostawił człowiekowi w darze Słowo, które jest objawieniem i ucieleśnieniem prawdy; szczytem objawienia jest Chrystus – Słowo, które stało się ciałem.

Prawda nie jest w tej logice przedmiotem rozumienia, lecz wiary. Chrześcijanin nie musi rozumieć słów objawienia; niektórych wręcz nie może pojąć, gdyż kryją się za nimi tajemnice wiary. Ale bezwarunkowym obowiązkiem dążącego do zbawienia jest posłuszeństwo prawdzie. Wybór bardziej pierwotny i fundamentalny niż wybór dobra lub zła – to wybór pomiędzy prawdą a fałszem. Bóg dał słowo prawdy, szatan-zwodziciel podsuwa w to miejsce fałsz. Kto wybiera prawdę, ten wybiera życie, nieśmiertelność, wieczne zbawienie, przebywanie twarzą w twarz z Bogiem. Kto idzie za głosem kłamstwa, ten umrze na wieki. Tutaj więc – zgodnie z chrześci-

jańską logiką zbawienia – również, podobnie jak w myśli greckiej, prawda wyzwala. Legitymizuje – zarówno w pierwszym, jak drugim paradygmacie klasycznej filozofii – transformację ku wyższej kategorii bytu. Byt konkretny i przygodny osiąga rangę bytu doskonałego.

Kant – granica epok.

Przejście od modelu świata zamkniętego, statycznego i doskonałego *in statu quo ante* do otwartego, dynamicznego, doskonalącego się (ewoluującego) *in statu fieri* dokonało się za sprawą impulsów intelektualnych, płynacych z filozofii Immanuela Kanta. Jeszcze parę lat wcześniej Leibniz głosił, że nasz świat jest najlepszy z możliwych, a więc doskonały – w tym sensie, że żaden inny nie mógłby być odeń lepszy. W takim świecie – w szczególności – wartość prawdy nie ma w sobie elementu kreatywnego, lecz czysto odtwórczy. Cała prawda, jaką można poznać, jest już wpisana w otaczający nas świat. Człowiek trudzi się, by ją wydobyć; a czyni to w tym celu, aby móc podporządkować się nakazom wyłaniającym się ze struktury rzeczywistości. Nakazy moralne mają charakter apodyktyczny dlatego, że za nimi stoi niezmienna struktura realnego świata.

Inaczej będzie w tych systemach filozoficznych, które swe natchnienie czerpią z nauki Kanta. Źródłem owej przemiany jest fakt, iż Kant zdecydowanie opowiada się za autonomią woli i samowystarczalnością rozumu. Wola – uczy filozof z Królewca – nie jest zdeterminowana przez nic poza nią samą. Jest więc sama dla siebie prawem. Żaden nakaz moralny nie wynika ze struktury bytu. Jeśli wola skłania mnie, bym, coś uczynił, to nie dlatego, że muszę (pod groźbą zagłady lub wymierzonej z zewnątrz kary), lecz jedynie dlatego, że podoba mi się sens tego, co robię, jako ogólne prawo. Mówię prawdę wyłącznie dlatego, że podoba mi się prawdomówność: moja suwerenna wola znajduje w niej bezinteresowne upodobanie. W miejsce nakazu obwarowanego groźbą kary pojawia się powinność (*das Sollen*), rozumiana jako obowiązek wobec siebie samego.

Prawda jest więc immanentną właściwością podmiotu, czyli świadomego bytu osobowego wyposażonego w wolę i rozum. Nie wyprowadza tedy myśli ni ducha ku temu, co absolutnie transcendentne; jest natomiast przedmiotem autonomicznego wyboru, ponieważ podoba się woli bardziej niż jej przeciwieństwo.

Stanowiska w filozofii pokantowskiej.

Tym, co rychło wzbudziło krytykę ze strony kontynuatorów myśli Kanta, jest dokonana przezeń absolutyzacja woli i rozumu. Zasadnicza idea systemu Kanta polegała na tym, że zadowalał się on badaniem stanów ludz-

kiego umysłu i z tego badania wyprowadzał wszystkie swoje wnioski. Opisując obserwowane stany świadomości, zakładał przy tym milcząco, że skoro jest tak, jak głosi opis, to dlatego, że tak być musi. Źródłem owej konieczności jest wedle Kanta aprioryczna struktura podmiotu poznania, która determinuje jego funkcje zarówno w sferze czystego, jak praktycznego rozumu.

Ewolucja form i struktur społecznych, jaka dokonała się w XIX wieku, oraz udoskonalenie technik naukowej obserwacji ludzkich zachowań i aktów spełnianych przez świadomość, dostarczyły jednak silnych argumentów przeciw stanowisku Kanta. Hipoteza apriorycznej struktury okazała się hipotezą *ad hoc*, dlatego ponownie trzeba było zapytać: co naprawdę kieruje naszym rozumem i wolą?

Nas przestrzeni dziesięcioleci wyłoniło się kilka dobrze umotywowanych, konkurujących z sobą hipotez. Z uwagi na szczupłość miejsca musimy znów zrezygnować z drobiazgowej ich analizy i prezentacji; przejdźmy od razu do syntezy. Tym, co wspólne wszystkim liczącym się dziewiętnastowiecznym koncepcjom, jest leżący u ich podstaw nowy model świata: otwarty, dynamiczny, ewoluujący, ale pomyślany nie na sposób teleologiczny. Wedle pryncypiów tego modelu, historia nie polega na realizacji a priori założonego modelu o przewidzianym z góry zakończeniu. Dla każdego „teraz" jest nieskończenie wiele możliwych przyszłości świata.

Wynika stąd, że człowiek nie jest *aktorem* na scenie świata, odgrywającym – wyuczoną czy też nie – rolę, napisaną dlań przez Wielkiego Reżysera. Jest natomiast *agentem* – istotą kreatywnie działającą, aktywnym współtworzycielem przyszłości. W odniesieniu do prawdy wynika stąd tyle, że prawda to nie tylko bierne odtwarzanie wiedzy zawartej w tym, co już jest dane i gotowe, lecz również projektowanie nowych układów przedmiotów i zdarzeń. Zmieniwszy w ten sposób swe generalne nastawienie wobec świata, człowiek odkrył, że sam może być generatorem nowej prawdy. Wywarło to oczywiście zasadniczy wpływ na jej aksjologiczne ujęcie.

Najwyraźniej widać różnicę w zestawieniu z onto-teologicznym modelem świata, charakterystycznym dla klasycznej filozofii starożytnej oraz chrześcijańskiej. W kolekcji paradygmatów filozofii nowożytnej oraz współczesnej przeważają takie, które ani nie wyrastają z Boga jako paradygmatu, ani nie zakładają bytu jako pierwotnej oczywistości. Dlatego prawda musi tu mieć inny sens aksjologiczny, ponieważ funkcjonuje w innym układzie odniesień. Nie stoi już na straży *harmonia prestabilita*, nie określa się też jako regulator zachowań ludzkich w ramach zamkniętego systemu korelacji ze światem rządzącym się niezmiennymi, odwiecznymi prawami.

Z kolei wedle propozycji Kanta – jest zaledwie jedną z apriorycznych zasad czystej, autonomicznej woli. Redukuje się zatem do wewnętrznego imperatywu: *myśl zawsze prawdę i mów zawsze prawdę*. Imperatyw ten motywo-

wany jest upodobaniem czystej woli: prawda jest stanem pożądanym przez wolę każdej istoty rozumnej – i niczym więcej. Rezultat ten jest wysoce niezadowalający, gdyż wyraźnie sprzeczny z intuicją. Pozycja prawdy w systemie wartości domaga się wzmocnienia; a zatem w ślad za filozofią klasyczną, także paradygmat Kantowski zostaje odrzucony. Co nowa filozofia proponuje nam w zamian?

Wszelkie koncepcje oparte na krytycznym stosunku do przeszłości filozofii zmierzają w kierunku relatywizacji wartości prawdy jako instrumentu pomocnego w osiąganiu celów wyżej wartościowanych niż sama prawda. Jakie to cele – tu propozycji pada pod dostatkiem; samo ich przedstawienie, nie mówiąc o dyskusji i ocenie, wymagałoby znacznie obszerniejszych łamów. Jednym z najbardziej znanych stanowisk tego typu jest pragmatyzm, który ideę prawdy podporządkowuje idei praktycznej użyteczności. Generalna logika tego rodzaju zabiegów prezentuje się następująco: wartość prawdy jest pochodną wartości celu, którego realizacji służy. Wola znajduje upodobanie w prawdzie – wbrew aprioryzmowi Kanta – dlatego, że myślenie i mówienie prawdy daje określone korzyści, które zajmują konkretnie wskazane miejsce na skali pożądanych wartości. W konsekwencji: gdyby się okazało, że te same lub wyższe wartości da się osiągnąć kłamiąc i oszukując, wówczas prawda straciłaby swą wartość.

Wraz z relatywizacją następuje więc dewaluacja prawdy. W starożytności była ona postrzegana jako warunek konieczny transformacji człowieka w wyższą, doskonalszą postać bytu. W filozofii chrześcijańskiej – stanowi nie dającą się ominąć drogę do zbawienia, które jest najwyższą dostępną człowiekowi formą doskonałości. Jeszcze u Kanta prawda pozostaje wartością absolutną w tym sensie, że czysta wola czci prawdę dla niej samej. Jednak już w XIX wieku wartość prawdy ulega instrumentalizacji, a wskutek tego zostaje ograniczona przez miarę wartości określonych korzyści, które człowiekowi przynosi myślenie i mówienie prawdy. Wygląda więc na to, że prawdę należy zaliczyć – jak pisał jeszcze w XVIII w. Jean Jacques Rousseau – „do tych wartości, do których upodobanie traci człowiek wraz z nimi samymi".

Powyższe rozważania prowadzą do następującej diagnozy: przez wieki poszukując zrozumienia istoty prawdy, w rezultacie utraciliśmy ją. Została zastąpiona przez fałszywą koncepcję prawdy relatywnej, która z pewnością nie jest prawdą, albowiem – jak napisał w XX wieku Leszek Kołakowski – „jeśli raz zrezygnujemy z idei apodyktycznie pewnej (a nie analitycznej) prawdy, nie potrzebujemy, a nawet nie jesteśmy w stanie zbudować w ogóle żadnego [niesprzecznego] pojęcia prawdy; (...) gdy znika absolutna prawda i metafizyczna pewność, prawda *tout court* znika również; gdy odrzucimy zdania syntetyczne a priori, pojęcie prawdy staje się puste".

Nic więc dziwnego, że do tak zafałszowanej prawdy straciliśmy (jak prognozował Rousseau) upodobanie. Przestaliśmy ją postrzegać jako wartość

lub też lokujemy ją na jednym z niższych miejsc hierarchii aksjologicznej. W zamian coraz częściej zadowalamy się tym, co możemy osiągnąć naciągając i naginając prawdę bądź nawet całkowicie ją odrzucając. Marna to jednak zamiana, a jej dalekosiężne skutki mogą się okazać fatalne. Warto więc zakończyć apelem skierowanym do środowiska filozofów: przez tyle wieków nasi poprzednicy chronili prawdę i uprawiali swą działalność w jej jasnym świetle; dziś my powinniśmy się znaleźć w pierwszym szeregu tych, którzy przywracają blask prawdy – *veritatis splendor*.

LITERATURA

[1] SCHNÄDELBACH, H.: *German Philosophy 1831–1933*. Cambridge 1984.
[2] KANT, I.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1953.
[3] ROUSSEAU, J. J.: *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. Warszawa 1958.
[4] KOŁAKOWSKI, L.: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1987.

Prof. dr hab. Krzysztof Wieczorek
Uniwersytet Śląski
Katowice
Poľsko

DAVID HUME A FAKTY ROZUMU

ANDREJ DÉMUTH, Katedra filozofie FH, Trnavská univerzita

Are there Hume's conclusions really at variance with the facts of the reason? (The analysis of the: term „facts of the reason"; presumption of the common sense; What sort of is a character of the circumstances about which we can have no doubts?; The logical and factual truth, the criterion for the verity of the logical truth (relation of ideas); the reasons for the faith – the role of the intellect in grasping the doubtless knowledge).

Filozofické dielo Davida Huma patrí nepochybne k významným bodom európskeho filozofického dedičstva, a to nielen vzhľadom k tomu, že jeho autor predstavuje vrcholného reprezentanta empirickej línie novovekého myslenia či formujúceho činiteľa asocianizmu a predchodcu kritického spôsobu myslenia, lež i pre jeho vplyv na sociálne a ekonomicko-politické koncepcie svojej doby (Adama Smitha, historicizmus Adama Fergusona) či prínos do britských dejín a do dejín poznávania hraníc a mechanizmov ľudského poznania[1]. „*V gnozeologizovanej verzii dejín novovekej filozofie, známej m. i. z vplyvných učebníc novokantovcov, je Humovi tradične prisudzované miesto toho, kto vďaka svojej dôslednosti a bystrosti reduko*val *ad absurdum predpoklady lockovského empirizmu a pripravil tak scénu pre Kanta*" ([1], 15). Hume je tak zväčša chápaný ako dôsledný empirik a zavŕšiteľ tejto antiracionalistickej línie myslenia.

Ako sa zdá, Humov asocianizmus a empirizmus skutočne odhalili hranice a skrytú povahu nášho poznania, čo spôsobilo výrazné spochybnenie a otrasenie dovtedy celou filozofickou tradíciou uznávaných poznatkov. Jeho koncepcia kauzality a probabilizmu spochybnila princípy, na ktorých stála vtedy sa sľubne rozvíjajúca newtonovská veda a prebrala z „dogmatického spánku" nejednu oblasť vedeckého bádania, či dokonca, pre mnohých sa stala nočnou morou. Domyslenie dôsledkov skrytých mechanizmov združovania ideí, oddelenie reality (skrytých síl prírody) od jej vnímania a explanácie doviedlo Huma k skeptickým pochybnostiam o schopnostiach rozumu, ktorých dôsledkom bolo prehlásenie faktov ako *substancia, kauzalita, identita, zázrak*... za „na zvyku založené" a nezodpovedajúce tomu, čo nazývame sku-

[1] Iste nie je preto zarážajúce, že takto „širokospektrálne" založená osobnosť vyvoláva z času na čas v kruhoch historikov či interpretátorov dejín filozofie polarizáciu svetla osvetľujúce jeho dielo i význam – počnúc jeho hypostazovaním – podľa niektorých ide o najväčšieho filozofického génia v anglickej filozofickej oblasti vôbec (J. Moural [1], 5) – cez rozmanité pokusy o jeho viac-menej historicko-kultúrne zhodnotenie až po úplné marginalizovanie jeho významu a vplyvu na dejiny európskeho myslenia (Bondy [2]).

točnosťou. Tieto závery a najmä spôsob ich argumentácie boli pritom pre dejiny filozofie natoľko závažnými, že ovplyvnili filozofické myslenie nielen v Škótsku, ale i celej Európe, o čom svedčia tak bezprostredné reakcie na jeho diela ako i jeho vplyv na celé ďalšie obdobia.

Humovo dôsledné dopracovanie empiricizmu spôsobilo vlnu odporu hneď po vydaní jeho *Treatise on Human Nature* a hoci jeho čitateľnejšie prepracovanie do podoby *(Philosophical Essays) An Enquiry concerning Human Understanding* mu postupne vynieslo reputáciu uznávaného mysliteľa, jeho názory boli zväčša vnímané ako síce veľmi zaujímavé a pozoruhodné a hodné vážneho zreteľa, avšak predsa len ako veľmi radikálne a problematicky osvojiteľné[2]. Kto by napokon v 18. storočí nepovažoval napríklad presvedčenie, že nejestvuje nemenný a substancionálny základ našej vlastnej identity za natoľko šokujúci, že nás núti zamyslieť nad jeho platnosťou a platnosťou faktov takzvaného „zdravého" rozumu?

Ak sa však zahľadíme na dobovú polemiku i na kontext bežného interpretovania Humovej filozofie dnes pozornejšie, naskytne sa nám otázka, či sú skutočne Humom predkladané závery v rozpore s bežne mu vytýkanými[3] faktami rozumu? Aký je vlastne Humov vzťah k takzvaným faktom rozumu?

Klasická filozofická tradícia považuje za fakty to, čo korešponduje alebo dokonca úplne vystihuje podstatu skutočnosti nezávislej na pozorovateľovi, ktorý má o nej poznatok. Inými slovami: fakty sú skutočnosťou a pravdivé poznanie korešponduje s faktami. David Hume patrí k prvým filozofom[4], ktorý si uvedomuje, že to, čo nazývame faktami v značnej miere nie je „substancionálne" fundované na skutočnosti[5], ale skôr na tom, čo by sme mohli označiť za fakty odvodené z nášho spôsobu uvažovania. Humove fakty teda nie sú vystihnutím reality (použijúc neskoršiu kantovskú terminológiu – an sich), lež skôr sú práve faktami rozumu. To, že niečo považujeme za skutočnosť, dokonca i tak závažné fenomény ako existencia substancie, nositeľa nejakých vlastností, individuálne „ja" – *self*, či dokonca príčinu a účinok, spôsobuje povaha našej mysle spájať spoločne či následne sa vyskytujúce

---

[2] Takmer bezprostredne po vydaní Humových spisov vznikajú polemické reakcie na jeho myšlienky reprezentované najmä Henry Homom (*Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*), Thomasom Reidom (*Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*), Jamesa Beattieho (*An Essay on the Nature and Immutability of Truth*) či celej Common Sense school.

[3] najmä zo strany Common Sense school.

[4] V tomto ohľade však nemožno neupozorniť na paralelu s Agrippovým antickým skepticizmom.

[5] Skutočnosťou pritom zostáva, že Hume nepochybuje o spätosti nami nazeraných faktov s vonkajšou realitou, napokon samotný výraz „impresion", ktorý Hume používa na označenie spôsobu sprostredkovania akýchkoľvek dát pre vedomie jasne zrkadlí potrebu existencie niečoho, čo sa nám vtlačí do vedomia – odtlačok totiž predpokladá pečatidlo.

impresie a vytvárať tak ich konglomeráty, ktorým následne prepožičiavame realitu jednotlivých impresií.

Druhou veľmi dôležitou črtou Humovej filozofie je skutočnosť, že Huma zväčša vnímame ako dôsledného empirika, ktorý predpokladá, že všetky obsahy nášho vedomia pochádzajú z impresií. Zdá sa, že práve tento bod bol najzávažnejším predmetom Humovho sporu s predstaviteľmi Common Sense school, ako i jeho kritiky zo strany kontinentálnych filozofov (Leibniz). Dôvod, ktorý spôsobuje takéto vnímanie Humovej filozofie nie je iste celkom neoprávnený a o jeho posilňovanie sa neustálym zvýrazňovaním úlohy skúsenosti postaral sám Hume. Málokto však už pripomína to, že Hume pripúšťa i možnosť vzniku ideí nezávisle od existencie prípadných im zodpovedajúcich impresií. Teda nie len kombináciou jednotlivých impresií, ktorá nám umožní vznik napríklad kentaura, ale i myšlienkovou operáciou dospievajúcou porovnaním nazeraných impresií k celkom novým poznatkom[6].

Nepochybne k najzávažnejším bodom skepticistických humovských interpretácií však patrí jeho vyjadrenie „*skeptických pochybností o výkonoch rozumu*". Vzhľadom na to, že väčšinu úsilia Hume venuje na osvetlenie úlohy skúsenosti a zvyku na formovanie faktických okolností „*Matters of facts*", mohlo by sa zdať, že sám neprikladá veľmi veľký význam úlohe rozumu v našom poznaní. A to i napriek tomu, že celú prvú oblasť ľudského rozumu, či skúmania tvoria vzťahy ideí, ktorých platnosť či neplatnosť je nazeraná práve rozumom a to na základe nahliadnutia, alebo dôkazu ([1], 48). Tieto pravdy[7] sú podľa Huma nepochybné, pretože je nemysliteľný ich opak a ak by aj v prírode neboli skutočnosti im zodpovedajúce (napr. trojuholník), zostali by (napr. Euklidova geometria) navždy platné a zrejmé. Aká je však povaha platnosti *Matters of facts*?

Hoci sa zdá, že platnosť faktuálnych okolností spočíva na sile skúsenosti a zvyku, predsa len významnú úlohu vo viere v ich platnosť zohráva práve rozum. Ako uvádza Hume, „*múdry človek dopraje dôvery úmerne evidencii. V záveroch, ktoré sú založené na nezlyhávajúcej skúsenosti, očakáva udalosť s najväčším stupňom presvedčenia a považuje svoju doterajšiu skúsenosť za úplne preukázanie budúceho výskytu onej udalosti*" ([1], 154). Vzhľadom na to, že vo vzťahu k faktuálnym okolnostiam sa však zväčša pohybujeme v rovine induktívneho myslenia s neukončenou množinou všetkých možných výskytov, v „*ostatných prípadoch postupuje opatrnejšie, zvažuje protikladné skúsenosti, ... aby sme poznali presnú silu prevažujúcej evidencie*" ([1], 154–155). Inými slovami, finálnym rozhodcom plat-

[6] Porovnaním elementov výseku farebného kontinua s vynechaním farebného odtieňa, s ktorým sa jedinec za celý život nestretol, môže skúmaný jedinec dospieť k predstave a idei onoho farebného odtieňu ([1], 43).

[7] Hoci i o nich v *Treatise* pochyboval – princípy geometrie považoval za odvodené zo skúsenosti.

nosti či neplatnosti právd faktuálnych okolností je teda v konečnom ohľade rozum – rozum ako sudca zvažujúci pravdepodobnosť platnosti evidenciou ponúkaného súdu a možnosti jeho negácie. To je napokon i jadrom Humovho slávneho definovania zázraku, keď vraví, že „*žiadne svedectvo nestačí k dokumentovaniu zázraku, pokiaľ nie je toto svedectvo takého druhu, že jeho nepravdivosť by bola ešte zázračnejšou, než fakt, ktorý sa snaží doložiť*" ([1], 160). V konečnom dôsledku teda o platnosti takzvaných kontingentných právd rozhoduje napokon evidencia rozumu, i keď a v tom je nepochybný prínos Humovej filozofie, v tejto rovine iba s pravdepodobnostným rozmerom.

Aká je teda podľa Huma skutočná povaha okolností, o ktorých nemožno pochybovať a ktoré možno považovať za reálne pravdivé? Je Hume naozaj filozofom, ktorý je úplne skeptický k možnostiam a úlohe rozum? Zdá sa, že napriek tomu, že Hume poukazuje na takmer nezameniteľnú úlohu skúsenosti pre získavanie dát (sám je považovaný za vrcholného predstaviteľa odmietania vrodených ideí), mohutnosťou, ktorá konštituuje fakty je rozum. A to na základe (vrodených ! ([3], 221; [4], 67)) mechanizmov združovania ideí. To spôsobuje, že naše poznávanie odhaľuje len vonkajšie povrchové vlastnosti a kvality nazeraných fenoménov a skutočné hlboké skryté príčiny nám zostávajú zahalené a my sa o nich môžeme domnievať len s istou pravdepodobnosťou. Základom prípadnej platnosti a neplatnosti našich teórií o svete je teda v konečnom dôsledku jeden mechanizmus, a to evidencia presvedčivosti alebo nepresvedčivosti nazeraného faktu – či už logického, alebo faktuálneho, a to rozumom. A tak, hoci je Hume čo do pôvodu dát nášho poznania dôrazným empirikom, od úplného skepticizmu Pyrhónovho či agrippovského typu ho chráni práve jeho viera v rozlišovaciu silu rozumu a viera v platnosť (či už úplnú alebo pravdepodobnú) faktov rozumu. A to i napriek jeho skeptickým pochybnostiam o možnostiach výlučne na seba odkázaných výkonov rozumu a jeho determináciách našimi väšňami. Zdá sa teda, že práve kritickým prístupom k schopnostiam rozumu Hume vlastne odkryl jeho konštitučnú úlohu a význam pre možnosti nášho poznania a tým dal odpoveď na otázku možnosti úplného skepticizmu. Ako totiž naznačuje, ten pragmaticky paralyzuje a to predsa odporuje „zdravému rozumu".

LITERATÚRA

[1] HUME, D.: *Zkoumání o lidském rozumu.* Nakladatelství Svoboda, Praha 1996.

[2] BONDY, E.: *Evropská filosofie XVII. a XVIII. století.* Sdružení na podporu vydávaní časopisů, Praha 1996.

[3] BEAUCHAMP, T. L: Editor's Intrioduction. In: HUME, D.: *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford University Press, New York 1999.
[4] PEARS, D.: *Hume's System. An Examination of the First Book of his Treatise*. Oxford University Press, New York 1990.

PhDr. Andrej Démuth, PhD.
KF FH Trnavskej univerzity,
Hornopotočná 23
Trnava

HODNOTA HISTORICKEJ PRAVDY V POSTMODERNEJ DOBE

JURAJ ŠUCH, Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica

The author points out the nature of the plurality of historical narrartives which became typical in postmodern conditions. He supposes that after postmodern criticism of modernism and its metanarratives, the intrest of historians focused on the issue of memory which could lead to the reestablishment of lost authority in historical writing.

História patrí medzi tú malú skupinu interdisciplinárnych disciplín, ktoré pri otázke, do akej miery majú výsledky ich výskumu rovnakú hodnotu ako výsledky prírodných vied, vyvolajú široké spektrum odpovedí. Aristotelés pri porovnaní básnickej tvorby približujúcej ako sa veci mohli udiať, a dejepisectva, ktoré rozpráva o tom čo sa stalo, poukazuje aj na predmet skúmania historikov, ktorí vo svojich prácach vykresľujú „jednotlivé prípady" ([2], 75). Pomer medzi fiktívnym a reálnym v zobrazeniach historikov bol a naďalej je jedným z hlavných determinujúcich aspektov pre úvahy o hodnote nimi podávanej historickej pravdy.

Počas vývoja dejepisectva v západnej Európe sa hodnota prác historikov odvodzovala najmä so správnym spojením s určitou dejinnou koncepciou (perspektívou), ktorá napĺňala želania a predstavy o vývoji ich súčasníkov. Zásadnejší prielom v dejinách dejepisectva sa črtal v 19. stor. najmä v spojitosti s Rankeho kritickým prístupom k pramenným materiálom odhaľujúcim historickú pravdu o minulosti prostredníctvom ich detailného a faktograficky nespochybniteľného skúmania. Všeobecné prijatie Rankeho zásad pri výskume historikmi do istej miery „privilegujúc" ich zručnosti potrebné k skúmaniu pramenných materiálov z minulosti zdanlivo ich staval do pozície „neutrálnych" pozorovateľov diania v minulosti automaticky objavujúcich historickú pravdu. V nasledujúcich desaťročiach sa ani po tomto významnom Rankeho metodologickom príspevku vo vývoji historického výskumu (snáď) na prekvapenie viacerých historikov postupne nevytváral jeden spresňujúci sa obraz minulosti, ale skôr pretrvávala určitá nejednota ich pohľadov na to, „ako v skutočnosti vlastne bolo" Túto heterogénnosť si časť historikov vysvetľovala subjektivitou a prirodzene dobovými ovplyvňovanými vplyvmi na prácu historika. V histórii sa tak na rozdiel od väčšiny prírodných vied neutvorila jednotná všeobecne uznávaná ako pravdivá predstava,

čo a ako sa udialo v minulosti, ale pretrvávali pochybnosti.[1] Neustále sa objavovali alternatíve priblíženia dejín, ktoré spojené s rôznymi perspektívami nadobudli v spoločnosti vzhľadom k dominujúcej (najčastejšie) vládami podporovaných priblížení len marginálneho významu. Vzájomné hodnotenia historikov pri posudzovaní vedeckých prác poukazovali najmä na ich neprimerané ovplyvnenie (nesprávnou) ideológiou a perspektívou.[2] Medzi historikmi dominujúce tradičné chápanie histórie ako vedy pripúšťalo do istej miery nevyhnutnosť relativity nimi poskytovanej historickej pravdy, ktorá zásadným spôsobom nemohla ovplyvniť neustále len detailmi dotvárajúci obraz minulosti. V posledných desaťročiach minulého storočia sa situácia začala meniť pod vplyvom formovania radikálne novej kultúrnej kritiky modernej kultúry a modernej racionality – postmoderny.[3] Táto postmoderná kritika začala spochybňovať legitimitu (moderného vedenia) odvolávajúcu sa na metanaratívne príbehy (zdôrazňujúce emancipáciu rozumného subjektu alebo pracujúceho človeka, dialektiky Ducha, rozvoj bohatstva, hermeneutiku zmyslu) ([6], 97).

Pod vplyvom kritiky legitimity tradičných (ale najmä pádu totalitných) ideológii sa najprv zdalo, že nastáva akési nezaujímavé historické obdobie. Dôkazom toho je aj krátkodobý záujem o Fukuyamov pohľad na „koniec dejín". Ten by mal podľa neho byť smutným obdobím, kde „úsilie o poznanie, ochota obetovať život za čisto abstraktný cieľ, svetový zápas, ktorý vyvoláva smelosť, odvahu predstavivosť a odvahu budú nahradené ekonomickými kalkuláciami a nekonečným riešením technických problémov, potiažami so životným prostredím a uspokojovaním požiadaviek spotrebiteľov. V posthistorickom období nebude existovať ani umenie, ani filozofia, len stála starosť o múzeum dejín ľudstva" ([4], 24).

Na rozdiel od neho Welsh a Lyotard podávali radostnejšiu predstavu postmodernej situácie, pričom Elizabeth Ermarthová tvrdí, že postmoderné písanie o minulosti sa ponúka v „jeho precíznej, erotickej (možnosti) spájania jeho rytmických sérií: zafarbených kúskami alebo prvkami kaleidoskopických usporiadaní objavujúcich sa vzorov" ([3], 210). Postmoderné písanie sa podľa nej neriadi tradičnou predstavou lineárneho času spojeného so zdanlivo

[1] Pokusy Hempela o „zvedečtenie" histórie na základe uplatnenia zákonov (v jeho stati *Funkcia všeobecných zákonov*) sa stretli takmer s jednoznačným odmietnutím u historikov ([5]).

[2] K. R. Popper pri probléme kritiky „klasických" historikov, ktorí sa bránia akémukoľvek selektívnemu stanovisku pri snahe byť objektívny tvrdí, že prijímajú stanoviská bez toho, aby si to uvedomovali, čo však nutne „zničí ich úsilie o objektivitu, lebo človek nemôže byť otvorene kritický k svojmu vlastnému stanovisku a uvedomovať si jeho obmedzenosť, keď nevie, že vôbec nejaké stanovisko zaujal" ([9], 117).

[3] Podľa Welsha je postmodernu treba chápať ako stav radikálnej plurality a postmodernizmus ako jeho uchopenie" pričom pre postmodernu je charakteristický fakt, že „nepredstavuje len parciálny fenomén vo vnútri celkového horizontu, ale dotýka sa každého takého horizontu" ([11], 12).

neutrálnou pozíciou „všemohúceho“ historika, ale uvedomujúc si konštrukčnú dimenziu objektívnej reality navrhuje rytmickú postupnosť času na základe princípu „Ja swingujem a preto som“.[5] Charakterizujúc postmodernú naráciu Ermarthová tvrdí o nej, že sa podvoľuje následnosti povahe jazyka váhajúco a v každom spojení udržiavajúceho pri živote pre čitateľa vedomie viacnásobných ciest a konštantne križujúcich sa tém. Rytmus je „rovnocenné zlučovanie na horizonte a v pohybe: opakujúci prvok, ktorý nič neposúva ‚dopredu‘ a ktorý je vždy presný, ale nikdy ‚identický‘“([3], 53). S predstavou rytmického času sa mení aj funkcia a pozícia predstavovaných udalostí v narácií a zdôrazňuje sa jej konštrukčná povaha.

Filozofické úvahy reflektujúce dominanciu postmoderných sa nestretli s výrazným záujmom i keď časť historikov postupne začala uznávať, že dovtedajšie vnímanie vývoja ako progresívneho napredovania západnej civilizácie v prebiehajúcej globalizácii bolo unáhlené, ale nič nenaznačovalo potrebu zmenu dovtedajšieho postavenia a chápania povahy historickej vedy.[6] V 80. rokoch sa čoraz častejšie s otázkami plurality a relativity historických narácií začala spomínať Whiteova kritika písania o minulosti, ktorá vyvolávala najmä u historikov v anglosaských krajinách podstatne výraznejšiu pozornosť ako práce postmoderných filozofov. White sa v práci *Metahistória* pokúsil o formalistickú analýzu snažiacu sa o identifikáciu estetických, ideových a explanačných prvkov v narácií filozofov a historikov v 19. storočí.[7] Skúmaním procesu zvýznamňovania a konštrukcie historických narácií dospel ku konštatovaniu, že historické narácie „sú: verbálne fikcie, ktorých obsahy sú rovnako tak *vymyslené* ako *podložené,* a formy ktorých majú viac spoločného s ich proťajškami v literatúre ako s tými v prírodných vedách ([13], 82).

Zdôraznením podobnosti povahy literárnych a historických narácií je prirodzene spätý posun tradičného priveligovaného postavenia histórie ako

---

[5] Ermarthová týmto tvrdením symbolicky nahradzuje karteziánsku tézu „Myslím, teda som“, pričom v tomto „swingovom rytme, *každý pohyb dopredu je zároveň aj odbočujúci* a tiež pohybom nabok“ ([3], 53). Rytmický historický čas je neustálym experimentovaním rušiacim akúkoľvek jednotu a neutrálnosť tvorcu.

[6] Jaroslav Marek v súvislosti s postmodernou zdôraznil zložitosť jej terminológie spojenej s konštrukciami teoretikov vedy, ktoré z jeho pohľadu nezmenilo povahu historiografie a nepretrhli zväzky s dovtedajšou tradíciou i keď sa „objavil pojem a námet, ktorý je nový a je výklad je založený, aspoň v našom prostredí na zvláštnom čítaní, zvláštnom preklade a zvláštnej interpretácii termínov“ ([7], 490). Michael Stanford pripustil charakterizovať obdobie a s ním súvisiace fenomény v poslednej tretine 20. storočia ako za postmodernitu (postmodernity), ale odmietal úplné spochybňovanie historického vývoja v dejinách ako aj napr. „lingvistický obrat v histórii“ ([10], 240).

[7] V tejto knihe poukázal na uplatnenie trópov a literárnou kultúrou determinovaných estetických a ideových (fiktívnych) prvkov v historických naráciách. Keďže akékoľvek naratívne spodobenie minulosti obsahuje tieto prvky, tak pri otázke výberu medzi alternatívnymi víziami histórie, základy pre uprednostňovanie jednej pred druhou sú preto *morálne* alebo *estetické*“ ([12], 433).

vedy a zároveň aj hodnoty ňou ponúkanej historickej pravdy resp. plurality historických právd. K súčasnému spochybňovaniu hodnoty „neotrasiteľných" historických právd (spätých s tradičným chápaním histórie a metanaratívnych príbehov) prispela v oblasti teórie histórie postmoderná kritika metanarácií (Lyotard) a tiež zdôrazňovanie konštrukčnej povahy historických narácií (White, Ankersmit). Pravdepodobne najvýznamnejším faktorom v procese „poklesu" autority zdanlivo neutrálnych odborných perspektív historickej vedy bola najmä ich výraznejšia pluralita spojená s čoraz väčšou kultúrnou diferenciáciou jednotlivých kultúrnych súčastí v slobodnom priestore demokratickej spoločnosti. Vzhľadom na nevyhnutnosť dejinnej orientácie človeka v sociálnom svete otrasenú vierohodnosť historickej vedy dopĺňal a do istej miery aj nahradzoval v 90-tych rokoch jej „protiklad" a pôvodné východisko – pamäť. Na rozdiel od histórie spochybňovanej svojou prirodzenou spojitosťou s modernou racionalitou a abstraktnými projektmi sa subjektívne svedectvá dokumentujúce fragmentárne a subjektívne skúsenosti z minulosti sa stali možno paradoxne takmer nespochybniteľnými sprievodcami v podávaní historickej pravdy v postmodernej kultúre „velebiacej" skepsu.

Jedným z priamych dôsledkov zmeny pohľadu na problematiku pamäte bolo rozšírenie uznávania primárnych prameňov aj na „*ústnou formou podané* svedectvo človeka veľa rokov potom ako prežil holokaust" ([8], 47). S upriamením pozornosti na pamäť sa objavuje otázka priblíženia traumatických udalostí akým, bol napríklad holokaust.

V tejto súvislosti Hayden White navrhuje využívať intranzitívne písanie, ktoré je totožné s písaním v gréckom strednom slovesnom rode (middle voice) nachádzajúcim sa medzi činným a trpným rodom.[8] Zdá sa, že záujem o problematiku pamäte naznačujúci pravdepodobne dočasnú stratu tradičného postavenia historickej vedy môže viesť k vytvoreniu jednej z podôb postmodernéj historiografie, ako aj v prípade „vytratenia" sa produktivity postmoderny byť tak jedným zo zdrojov novej vývinovej etapy v dejinách dejepisectva. Nepochybne obnovenie autority historickej vedy a s ňou späté znovuobnovenie hodnoty historickej pravdy bude súvisieť s konštruktívnym nadviazaním na postmodernou prehodnoteného tradičného pomeru fiktívneho a reálneho v historických naráciách.

[8] Podľa Whitea „zatiaľ čo v činnom alebo trpnom rode subjekt slovesa je predpokladaný ako externý k činnosti, v strednom rode je činiteľ rovnako ako aj jeho objekt predpokladaný ako interný k činnosti" ([14], 38). S modernizmom spojené problémy ostrých hraníc vonkajšieho a vnútorného, subjektu (historika) a objektu (minulosti) sa podľa Franklina Ankersmita odstraňujú, pretože týmto spôsobom písania sa „skutočne dosahuje transcendencia subjekt-objektovej dichotómie" ([1], 189).

LITERATÚRA

[1] ANKERSMIT, F. R.: *Hayden White's appeal to the historians* In: History and Theory, č. 2, 1998, s. 182–193.
[2] ARISTOTELES: *Poetika*. Svoboda, Praha 1996.
[3] ERMARTH, E., D.: *Sequel to History*. Princeton University Press, Princeton 1991.
[4] FUKUYAMA, F.: *Konec dějin?* In: Střední Evropa č. 15, 1990, s. 9–24.
[5] HEMPEL, C. G.: *The Function of General Laws in History*. In: Theories of History. ed. P. Gardiner The Free Press 1959.
[6] LYOTARD, J. F: *O postmodenismu*. Filosofia, Praha 1993.
[7] MAREK, J.: *Historie a postmoderna*. In: Český časopis historický č. 3, 1994, s. 477–494.
[8] MEGILL, A.*: History, memory, identity* In: History od the Human Science, č. 3, s. 37–62.
[9] POPPER, K. R: *Bída historicismu*. Oikoymenh, Praha 1994.
[10] STANFORD, M.: *An Inroduction to Philosophy of History*. Blackwell, Oxford 1998.
[11] WELSH, W.: *Naše postmoderní moderna*. Zvon, Praha 1994.
[12] WHITE, H.: *Metahistory*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973.
[13] WHITE, H.: *Tropics of Discourse*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978.
[14] WHITE, H.: *Figural Realism*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998.

Mgr. Juraj Šuch
Katedra filozofických vied FHV UMB
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica

POZNÁMKY K RORTYHO POLITICKÉ VIZI

TOMÁŠ HAUER, Katedra společenských věd, VŠB-TU Ostrava

The autor try to show, that Rorty s conception of classles society have real importance. That description of his dream is crucial for understanding that, as Rorty thinks, the best thing, that could happen to the American left would be for academics to get back into class straggle. The second, is that the inspirational value of New Testament and the Communist Manifesto is not diminished by the fact, that million s of people were enslaved, tortured or starved to dead by morally earnest people who recited passages from one or other text in order to justify their deeds.

Ve svém autobiograficky laděném eseji *Trotsky and the Wild Orchids* načrtává Rorty s pomocí romantických brýlí svůj filosofický vývoj. Svoji kariéru filosofa, cestu od Platona k Deweymu, prezentuje jako postupné odpoutávání se od svých mladických snů. „Když mi bylo dvanáct let, dvěma velice nápadnými knihami v polici mých rodičů byly v červené vazbě svázané svazky *The Case of Leon Trotsky* a *Not Guilty*. Nikdy jsem je sice nečetl s hlubokou fascinaci s jakou jsem hltal *Psychopathia Sexualis,* nicméně můj vztah k nim byl obdobný, jako vztah jiných děti k rodinné Bibli. Byly to knihy, které šířily vykupitelskou pravdu a morální patos. Vyrůstal jsem tedy s vědomím, že všichni slušní lidé jsou ne-li Trockisty pak socialisty. Věděl jsem, že chudí budou utlačování do té doby, dokud nebude kapitalismus poražen...

...Nicméně měl jsem i soukromou, tajnou, snobskou vášeň. Byly jí divoké orchideje. V horách severo-západně od New Jersey se jich vyskytovalo přes 40 druhů a já jich zde objevil sedmnáct. Byl jsem neskonale pyšný na to, že jsem věděl kde rostly, že znám jejich latinské názvy a čas, kdy kvetou.... Jestliže jsem tedy v době, kdy jsem přišel na Hutchins College do Chicaga nosil něco v hlavě, pak to, jak smířit Trockého a divoké orchideje, jak vytvořit intelektuální či estetický rámec, který by spojil realitu a spravedlnost do jedné jediné verze“ ([1], 5–6).

V recenzi na Derridovu knihu z roku 1994 *Specters of Marx* Rorty píše:“ Při zmínce o Marxovi se, u mnoha Američanů, kteří jej v mládí příliš nestudovali, dočkáte pouze pokrčení rameny. Já jsem jeden z nich. Až do 40 let, jsem se stále ještě ukolébával myšlenkou, že někdy, (možná již příští léto), konečně dočtu Marxův *Kapitál* a *Summu Theologickou* Tomáše Akvinského. Nicméně spolu s tím, jak ve středním věku přichází uvědomění krátkosti lidského života, musil jsem i já připustit, že můj závazek přečíst tyto knihy postupně upadal. Z tohoto hlediska nejsem dobrým recenzentem Derridovy práce *Specters of Marx*. Existuje velká spousta toho, co jsem z Marxe nikdy nepřečetl a dnes již ani nemám ambici to číst“ ([1], 210–211).

Domnívám se, že pro porozumění tomu, proč Rorty tak horlivě nabádá k tomu, aby se americká levice při dosahování svého cíle (beztřídní společnosti) osvobodila od Marxe i Ježíše, je nutno osvětlit jeho vizi levice v Americe uplynulého století. Jádro příběhu, která nám o americké levici Rorty vypráví se dá shrnout takto.

První zlomovou linii americké politiky nebyl zápas bohatých a chudých, leč střet mezi těmi, kteří považovali otroctví za neslučitelné s ideálem amerického bratrství a těmi, kteří si to nemysleli. Plakát aktivistů agitujících za zrušení otroctví zobrazoval umírajícího otroka, jenž se ptá. A já nejsem člověk a váš bratr? Nicméně čtyřicet let po občanské válce konstatovali různí reformátoři, že ono „klasické" otroctví nahradilo otroctví námezdní práce. Naléhavost tohoto tématu prostupuje manifestem Herberta Crolyho z roku 1909 *The Promise of American Life*. Croly argumentuje tím, že ústava a tradice tolerance měly učinit Spojené státy zemí naděje a soudržnosti. Nicméně spolu s první vlnou industrializace v letech 1870–1880 se situace dramaticky změnila.

Otroctví námezdní práce, bída, životní mizérie, dřina bez jakéhokoli smyslu pro spoluúčast na politickém životě, se stává údělem stále více Američanů. Ještě Alexis de Tocqueville popisuje, jak setkání bohatého obchodníka a ševce na ulice ve Philadelphii roku 1840 představovalo setkání dvou občanů, kteří si vyměňují své politické názory, baví se o důležitých otázkách státu a nemohli by se rozloučit bez podáni rukou. Tento druh nenásilného bratrství se dle Crolyho stal od sedmdesátých let 19. století nemožným.

„Od Crolyho", píše Rorty" po Johna Kennetha Galbraitha a Arthura Schlesingera v šedesátých letech, argumentovali různí reformátoři nutností přerozdělování bohatství, aby bylo možno vrátit se zpět k Tocquevillově vizi občanské soudržnosti" ([1], 245). Od Crola k Galbraithovi tedy levice zápasí s konzervativci, kteří tvrdili, že přerozdělování zabíjí ekonomickou prosperitu. Levicoví reformátoři naproti tomu trvali na tom, že to, co Theodore Roosevelt nazýval vládou peněz a Dwight Eisenhower vojensko-průmyslovým komplexem, je skutečným nepřítelem amerických ideálů. Konzervativci namítali, že skutečným nepřítelem demokracie je stát, a že ekonomie musí být chráněna před jeho zásahy.

Právě onen první, výše uvedený typ levice, nazývá Rorty *reformní levicí*. Pro ní je typické spojenectví odborů s intelektuály, s cílem odstranit nerovnost v příjmech a dále teze, že „samotný stát je za takovéto přerozdělování odpovědný" ([2], 48). Všichni Američané, argumentuje Rorty, kteří v průběhu let 1900 a 1964 bojovali za tento projekt uvnitř rámce demokratických pravidel, napomáhali uskutečňovat myšlenky reformní levice.

Po roce 1964 (při této periodizaci Rorty přejímá koncept vlivných amerických historiků Todda Gitlina a Nilsona Lichtensteina), nově se utvářející levice začíná tématizovat otázky *věrohodnosti* svých levicových předchůdců.

V šedesátých letech dospívají ti, jež se narodili v poválečně vlně populační exploze. Tito mladí lidé se liší od starší generace neboť neměli životní zkušenosti ani s ekonomickou krizí ani s velkou válkou. Vyrůstají pod zestejňujícím vlivem televize a kvetoucí konzumní kultury. Nebývalé množství lidí studuje na vysokých školách. Počet studentů se mezi lety 1945–1970 zčtyřnásobil. Konstituuje se tak nová, *radikální levice*, kterou tvoří ti Američané (často studenti a mladí lidé), kteří docházejí k názorů, že slabí potřebují větší ochranu a že, „sociální spravedlnost není možno dosáhnout uvnitř stávajícího systému. Nikoliv zákony leč systém je třeba změnit" ([2], 43). Tito Američané, často dědicové nové levice šedesátých let, odcházejí posléze na univerzity, čímž nepřímo připravují půdu pro třetí druh levice v Rortyho periodizaci, tzv. *kulturní levici*.

Ta se koncentruje na mnohá stigmata a společenské jizvy amerického života. Kulturní levice startuje jako pokus jak přimět bílé muže střední třídy (WASP), aby změnili svůj postoj k těm jednotlivcům a skupinám, se kterými doposud s potěšením manipulovali. Vůči lidem černé a hnědé pleti, ženám, nemajetným, přistěhovalcům či homosexuálům. Kulturní levice vytváří na amerických univerzitách prostor pro semináře a programy jako afro-americká studia, hispanská studia, gay and lesbien studies atd. „Kulturní levice tedy přemýšlí mnohem více o kulturních stigmatech, než o mzdách, o hlubokých a skrytých psychoanalytických motivech spíše, než o egoismu, sobectví a ekonomické nespravedlnosti" ([2], 76–77). Důležitou roli při prosazování požadavků nastolovaných kulturní levicí sehral Nejvyšší soud. Rorty připomíná nález Nejvyššího soudu *Romer* versus *Evans (1996),* první rozhodnutí, které zrovnoprávňuje postavení homosexuálů. Morální pokrok konce osmdesátých a počátku devadesátých let tedy v mnohém zlepšil postavení skupin, které vymezovaly svoji identitu etnicky, rasově či sexuálně. Nicméně ne pro všechny skupiny, které používaly rétoriků práv a myšlenkové koncepty kulturní levice, znamenalo jejich prosazení zlepšení postavení. Rorty chápe a akceptuje projekt kulturní levice pouze jako doplněk v uskutečňování onoho základního, stěžejního projektu – beztřídní společnosti.

Rorty se staví kriticky ke všem třem uvedeným typům americké levice i když je zřejmé, že jeho vlastní kořeny a sympatie tkví v anti-stalinské sociální demokracii newyorkských intelektuálů, jakož i v myšlenkovém potenciálu reformní levice údobí Rooseveltova nového údělu. Zdá se, že Rorty vnímá pozici levice po roku 1989 jako příležitost, jak osvobodit politický slovník od výrazů jako – kapitalismus, buržoazní ideologie, socialismus atd. Měli bychom přestat mluvit o antikapitalistickém zápase, píše Rorty, a začít hovořit o boji vůči konkrétním projevům lidské mizerie ([3], 229). Jistá vybalancovanost Rortyho pozice zaznívá i z následujících řádků. „Jsem zhnusen", píše Rorty, „nad spokojeným zadostiučiněním obdivovatelů Regana a Thatcherové, které projevují nad pádem marxismu a současně zhrozen nad tendencí

mnoha liberálních intelektuálů, hlásících se v zemích Střední Evropy k myšlence, že svobodný trh vše vyřeší“ ([1], 235).

V mnoha dalších textech se Rorty snaží odlišit svou koncepci beztřídní společnosti od Marxovy. Vize, píše Rorty, kterou měli na mysli mnozí intelektuálové po skončení druhé světové války dozajista neobsahovala představu, že „všichni budeme mluvit anglicky a popíjet Coca-Colu, ani že všude bude znít čínština a všichni budeme usrkávat čaj“ ([1], 230). Právě onu neschopnost levice předložit nějakou hodnověrnou podobu příběhu, jak se přenést ze současnosti k onomu strategickému cíli – *classles society*, považuje Rorty za jednu z největších ideových katastrof uplynulého století. Vzhledem k tomu, že mi nejsou známy žádné jiné Rortyho texty z poslední doby, které by zásadně problematizovaly mnou výše naznačenou Rortyho politickou vizi, pokusím se o stručné shrnutí.

Rortyho politická vize zvýrazňuje, dramatizuje to, že současný globální kapitalismus se dostal do fáze, kdy je ve stále hlubším rozporu s hodnotami z nichž vyrostl. To vede k radikální kritice systému a nejasným pokusům o jeho reformu. V tom smyslu, jak roste rozpor mezi demokratickou literou a oligarchickou skutečností se současný globální kapitalismus stále více podoba jím vymítanému komunismu. Neměli bychom se tímto konstatováním cítit zaskočeni. Komunismus a kapitalismus jsou přece pouze dvě vzájemně si konkurující formy evropské modernosti, které se shodují v mnoha podstatných rysech.

Obě vyznávají objektivitu vědy, masovou průmyslovou výrobu, povinnou školní docházku a masové vzdělání, pokrok, jako emancipaci z nedostatku přírodních a společenských omezení, národní teritoriální stát, rovnoprávnost mužů a žen, očkování proti neštovicím, manipulaci medií ve veřejném prostoru, nukleární výzbroj atd. Liberál Rorty tedy akceptuje fakt, že trh, jako regulační mechanismus produkuje majetkovou nerovnost, ta je však legitimní pouze do té míry, pokud jí lidé přijímají jako výhodnou pro celou společnost. Rortyho kritické myšlení je zaměřeno na následující otázku. Nedospěl globální kapitalismus do fáze, kdy vytváří privilegovanou oligarchii schopnou neustále reprodukovat své výhody na úkor zbytku společnosti? Ostrost jeho pera, a břitkost některých formulací tak přímo vyplývají z odpovědi „ano“, na výše položenou otázku.

LITERATURA

[1] RORTY, R.: *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books 1999

[2] RORTY, R.: *Achieving Our Country: Leftist Thought in 20th Century Amerika*. Harvard University Press, Cambridge 1997.

[3] RORTY, R.: *Truth and Progres*. Cambridge University Press 1998

Mgr. Tomáš Hauer, Dr.
Katedra společenských věd
VŠB-TU Ostrava
Tř. 17. Listopadu
708 33 Ostrava
Česká republika

REFLEXIA NAD POVAHOU POJMU HODNOTA

PAVOL LABUDA, Katedra filozofie FF KU, Ružomberok

The aim of this paper is the investigation of the nature of the term „value". Our method is a semantic analysis of the term „value" directing towards the revealing of the causes of frequent use of this term in interdisciplinary context. As a platform of the research is used a thesis of convertibility of the term „value" with the term „being"; representing the term „value" as proprietas transcendentales entis. On the basis of analysis and interpretation of the fundament of this thesis the causes of the existence of various, and sometimes, contradictory axiological concepts are analyzed. The work postulates an operating thesis that the existence of variety of axiological concepts has its basis in possible approaches of the term „value". The conclusions of the work are pointing on the fact that preferring of whatever of these axiological concepts has its roots in the perception of the term „value"; and the criteria of preferring (argumentation) is possible to illustrate on confrontation of the axiological concepts with the operating thesis of convertibility of the given term.

Cieľom štúdie je skúmanie povahy pojmu – hodnota. Metódou práce je sémantická analýza pojmu hodnota, smerujúca k odkrytiu príčin frekventovaného používania tohto pojmu v interdisciplinárnom kontexte. Za východisko skúmania je určená téza o konvertibilite pojmu hodnoty s pojmom súcna; predstavujúca pojem hodnoty ako *proprietas transcendentales entis*. Na platforme analýzy a interpretácie základu danej tézy, sa v práci analyzujú príčiny jestvovania rôznych, mnohokrát protikladných axiologických koncepcií. Práca postuluje pracovné tvrdenie, že existencia rôznorodosti axiologických koncepcií má svoj základ v možných prístupoch k pojmu – hodnota. Závery práce spočívajú v poukázaní na fakt, že preferovanie tej – ktorej axiologickej koncepcie má svoje korene v chápaní pojmu hodnoty; a kritéria preferovania (argumentáciu) je možné ilustrovať na konfrontácii axiologickej koncepcie s pracovnou tézou o konvertibilite daného pojmu s pojmom súcna.

Začnime všeobecnou otázkou povahy pojmu. Nie je to síce otázka ľahká na riešenie, je však možné ju zodpovedať za predpokladu, že za korektný prístup jej riešenia možno považovať i konštatovania nerozhodnuteľnosti definitívnych tvrdení o povahe pojmu. Špecifickosť povahy pojmu a obtiažnosť jej riešenia je problematikou tak inšpirujúcou, ako i ruinujúcou mnohé filozofické koncepcie. Otázka povahy pojmu totiž nevyhnutne stojí na začiatku každého seriózneho bádania. Zaiste nebude nadnesené tvrdiť, že bez jej náležitého riešenia, za ktoré možno považovať aj prijatie určitého východiskového stanoviska sa nezaobíde žiadna seriózna klasifikácia a teória, a tak ani klasifikácia a teória hodnôt.

Pristúpme teda k explikácii špecifickosti pojmu za pomoci uvedenia dištinkcie medzi pojmom a predstavou. Trivialita odlišnosti medzi pojmom a predstavou spočíva v tom, že pojem je na rozdiel od predstavy nenázorný. Je určitou metódou vyčlenenia, ktorá o ľubovoľnom objekte poskytuje pozitívnu výpoveď. V pojme ako metóde identifikácie sa nachádzajú ako zložky zo súboru vlastností iba tie (ktoré pojmom koncipované denotáty vykazujú), ktoré sú vlastné všetkým denotátom, a nie tie vlastnosti, ktoré niektoré denotáty majú a iné nemajú. Jednoducho povedané, náhodné vlastnosti denotátov sa nepremietajú do pojmu koncipujúcemu denotát. Na rozdiel od pojmu je predstava spôsobom identifikácie schopným zachytiť špecifické vlastnosti denotátov. Z toho však vyplýva, že predstava nejakého objektu koncipovaného daným pojmom nie je (na rozdiel od pojmu) reprezentantom všetkých objektov spadajúcich pod daný pojem. Ďalším nezanedbateľný rozdiel medzi pojmom a predstavou, asociovanou s menom daného pojmu je ten, že predstava je spoluurčovaná psychickými osobitosťami predstavujúceho, kým komunikovaný pojem je nezávislý od osobitosti psychiky komunikujúceho. Pojem má teda objektívnu povahu, o čom sa je možné presvedčiť na základe funkčnosti diskurzu. Jednu z najzávažnejších komplikácii (zamieňanie pojmu a predstavy) pri dištinkcii pojem a predstava spôsobuje fakt, že mnohokrát pri percepcii mien pojmov dochádza popri chápaní pojmu aj k pridruženým psychickým predstavám, ktoré sa preto často zamieňajú s pojmami. Ide samozrejme o mylné zamieňanie, pretože pojmy na rozdiel od predstáv sú ako celok komunikovateľné.

Po poskytnutí pracovného riešenia dištinkcie medzi pojmom a predstavou skúmajme povahu pojmu za pomoci dištinkcie medzi pojmom a predmetom vonkajšej reality. Keďže je z reality diskurzu jasné, že pojmy nie sú vlastníctvom myslí jednotlivcov a v tomto ohľade sa pojmy (relatívne) nemenia tým, že ich spoznávame, možno usudzovať, že pojmy „stoja" mimo nášho procesu myslenia a poznania, ale zároveň ho akoby zakladajú. Sú preň nevyhnutnou podmienkou, ale nenachádzajú sa v ňom. V tomto momente je vhodné pripomenúť, že Frege v rámci svojich úvah pojmy a myšlienky zasadzuje do sféry tzv. tretej ríše. Frege v *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung* píše: „Její obyvatelé mají společné s představami to, že nemohou být vnímáni smysly, s věcmi oproti tomu to, že nepotřebují nositele, k jehož obsahu vědomí náleží." ([3], 182). Týmto sa u Fregeho stáva sféra pojmov a myšlienok sférou objektívneho a neprístupného zmyslom. Je však spolu s Kolmanom potrebné pripomenúť, že ide zároveň o sféru závislého na jazyku. Pojmy tak majú podobne ako predmety vonkajšej reality svoju (i keď na rozdiel od predmetov vonkajšej reality výhradne logickú) existenciu nezávisle od toho, či ich niekto myslí alebo spoznáva.

S modernou koncepciou výkladu povahy pojmov, ktorá stála na pozícii antipsychologizmu a zdôrazňovala na pojme jeho logickú skladbu prišiel

práve Frege. Išlo o tzv. funkcionálnu teóriu významu termínov. Inými slovami o to, čo výrazy reprezentujú. Fregeho sémantická schéma je nasledovná. Spôsob danosti predmetu, ktorý je vyjadrený výrazom (menom, slovom) Frege nazýva zmyslom výrazu. Predmet, označený týmto výrazom nazýva denotátom výrazu. Denotát výrazu závisí od zmyslu, ktorý vyjadruje tento výraz. Podľa interpretácie A. Churcha sa zvykne hovoriť, že zmysel výrazu je pojmom denotátu výrazu. Práve terminológiu tohto rozlíšenia medzi zmyslom výrazu, ktorý budeme ďalej v práci stotožňovať s pojmom, a denotátom výrazu môžeme využiť pri skúmaní povahy pojmu hodnota.

Pojem hodnoty (podobne ako i pojem súcna či pojem bytia odhliadnuc od požiadavky ontologickej diferencie medzi bytím a súcnom) tvorí v rámci filozofickej terminológie určité špecifikum, založené na viacerých aspektoch. Prvým z nich je zaiste krajný rozsah pojmu, pri akceptovaní ktorého sa musíme pokúsiť o alternatívne vymedzenie pojmu mimo pravidiel klasickej definície – *genus supremus* a *differentia specifica*. Pokúsme sa vysvetliť príčinu polysémantickosti termínu „hodnota" na základe jazykovej povahy. Termín „hodnota" je substantívum, ktoré označuje všetko to, čo je akýmkoľvek spôsobom žiadané alebo žiadateľné. I preto je pojem hodnoty (podobne ako pojem súcna) v rámci logickej klasifikácie pojmov pojmom rozsahovo maximálnym a obsahovo (relatívne) minimálnym. Maximálny rozsah je mu vlastný, pretože do jeho rozsahu sa zaradzuje všetko, čo je akýmkoľvek spôsobom žiadané alebo žiadateľné. Je nevyhnutné zdôrazniť, že sa môže jednať o všetko, čo akýmkoľvek spôsobom je alebo môže byť, a to tak v reálnom ako i v logickom poriadku. Teda bez ohľadu na to, či ide o aktuálnosť (žiadané) alebo potencialitu (žiadateľné). Minimálny obsah mu zas prináleží na základe toho, že tento termín vyjadruje najmenší súhrn znakov: jestvovanie; alebo jednotu existencie a žiadateľnosti. Použitie prívlastku – relatívne – minimálny, ktorý sme vyššie uviedli v zátvorke, je možné vysvetliť na základe toho, že pojem hodnoty je svojím obsahom v určitom zmysle slova aj maximálny. Ide o to, že do obsahu pojmu hodnoty je po prijatí tézy o konvertibilite pojmu hodnoty s pojmom súcna skryte zahrnutý každý ďalší pojem, ktorý je vlastne len špecifikovaním pojmu hodnoty (pojmu súcna). Z uvedeného vyplýva, že ak je termín „hodnota" možné použiť na označenie viacerých skutočností, o ktorých platí, že nie sú identické, vzťahuje sa termín „hodnota" na tieto skutočnosti v rozličnom zmysle. Z hľadiska zmyslu termínu „hodnota" v rámci jeho zaradenia do systému termínov podľa ich zmyslu potom pre termín „hodnota" prichádza do úvahy označenie – analogický termín.

Termín „hodnota" tak nemôže byť ani termínom univokálnym, pretože tento vyjadruje vždy len jednoznačný pojem a označuje pomocou tohto zmyslu viacero vecí. S poznámkou, že termín „vec" je na tomto mieste práce použitý v najširšom zmysle, v žiadnom prípade sa netýka iba fyzickej

skutočnosti. Preto je možné ho použiť v zmysle určitej hodnoty či súcna; a to či už možného alebo skutočného, v reálnom alebo logickom poriadku. Pri univokálnom termíne sa z mnohosti a rozmanitosti vecí abstrahuje jedno spoločné určenie, odhliadnuc od každej odlišnosti. Termín „hodnota" nemôže byť ani termínom ekvivokálnym (*terminus aequivocus*), pretože ako taký, by musel vypovedať o rôznych jednotlivých veciach v úplne odlišnom zmysle. Špecifikom ekvivokálnych termínov je fakt, že ich zmysel je zrejmý až v rámci vety. A ako taký je termín „hodnota" termínom analogickým, ktorého zvláštnu povahu je pre jasnosť ešte potrebné podrobnejšie priblížiť. V prípade analogického termínu ide o to, že zmysel jedného a rovnako znejúceho termínu, vzťahujúceho sa na viac vecí, je z jedného hľadiska odlišný, z iného hľadiska je zas totožný.

Z doteraz povedaného možno konštatovať, že termín „hodnota" je termínom polysémantickým. Povaha termínu „hodnota" spôsobuje, že pojem hodnoty nie je možné klasicky definovať. Pojem hodnoty v sebe totižto obsahuje všetky druhy a rody a tiež všetky druhové i rodové odlišnosti. V snahe o explikáciu zmyslu termínu „hodnota" sa preto k tomuto termínu najčastejšie priraďujú prívlastky, ktoré ho síce nemôžu konkretizovať (tak ako je tomu napríklad pri jednotlivom fyzickom súcne), môžu však deskribovať jeho jazykovú povahu. Takýmto prívlastkom pojmu hodnoty je prívlastok – transcendentný. Prívlastok transcendentný (ktorý sa v scholastike nerozlišoval, a mnohokrát i v súčasnej „odbornej" literatúre sa na škodu veci nerozlišuje od prívlastku transcendentálny = konštituujúci skúsenosť) znamená, že pojem hodnoty logicky prekračuje všetky určenia a vzťahuje sa ku všetkému analogickým spôsobom. V prísne Kantovskom zmysle Kritiky čistého rozumu ide o prívlastok znamenajúci existenciu za hranicou poznania. Pojem hodnoty je tak ako pojem transcendentní synonymný s pojmom súcna. S Corethom by sa v intenciách reflexívnej metafyziky bolo možné pýtať i ďalej: „Ale klade se otázka, zda tato určení bytí nejsou *transcendetální* také v užším smyslu (podle Kanta), tj. zda je nelze vykázat jako apriorní podmínky našeho vztahování se ke jsoucnu (a nijak jinak)." ([1], 111). Korektnú odpoveď na túto otázku však nie je možné vzhľadom k rozsiahlosti problematiky podať, preto sa vráťme späť k povahe pojmu hodnoty a jej vzťahu k pojmu súcna.

V rámci nášho prístupu inšpirovaného tak tradičnou ako i pokantovskou – reflexívnou metafyzikou navrhujem prijať pracovné tvrdenie, že termín „hodnota" vyjadruje žiadanosť či žiadateľnosť (významnosť, cennosť) *niečoho* pre *niekoho*. Koncentrujme sa na žiadanosť či žiadateľnosť *niečoho*. Označením *niečo* sa tu myslí akékoľvek aktuálne či potenciálne súcno, tak v reálnom ako i v logickom poriadku. Denotátom termín „hodnota" je tak skupina všetkých súcien. Z rozdielnosti v prístupe *niekoho* k povahe jednotlivých súcien potom plynie i rozdielnosť v prístupoch jednotlivých klasifikácií

a hierarchií hodnôt (*niečoho*). Toto tvrdenie podkladá aj názor Šoku, že „Z evidentnej rozdielnosti v teleologickej povahe jednotlivých realít sa konkluduje rozdielnosť v dôležitosti rôznych dobier." ([5], 53). Na základe daného je potom možné rozlišovať a klasifikovať hodnoty z relatívne rozličných hľadísk. Slovo relatívne má odkazovať k hodnotiacemu subjektu, ktorý sám určuje – volí kritéria vlastných klasifikácii. Rozdeľuje potom hodnoty na subjektívne a objektívne, inštrumentálne a finálne, vnútorné a vonkajšie, absolútne a relatívne alebo etické a estetické hodnoty. Novoveké rozdelenie tradičnej metafyziky na 1.) ontológiu ako náuku o súcne ako takom, v zmysle náuky o abstraktných entitách a princípoch, a na 2.) axiológiu ako náuku o hodnote či hodnotách malo a má svoj dopad v rámci dejín filozofie. Zo značnou mierou simplifikácie by sa dalo povedať, že toto rozdelenie vyvolalo vo vzťahu k nami skúmanému problému hodnôt celú škálu postojov s dvoma krajnými pozíciami (Pozri [1], 133). Na rozdiel od nami predstavenej pozície transcendentnej povahy pojmu hodnoty odkazujúcemu k hodnotiacemu, tak ako pojem súcna odkazuje k poznávajúcemu sa na jednej krajnej pozícii začala zastávať téza tzv. čistej identity súcna a hodnoty, a na strane druhej téza o absolútnej odlišnosti súcna a hodnoty. Prvá krajnosť nevidela a nevidí v hodnote nič, čo by konštitutívne vstupovalo do snaženia a chcenia hodnotiaceho, druhá krajnosť predstavuje súcno ako bezhodnotové a v rámci subjektu ostro odlišuje poznávanie súcna od cítenia hodnoty. Obe krajnosti je možné preklenúť spôsobom, v ktorom by bola hodnota založená v súcne a odhalená a uskutočňovaná v činnosti hodnotiaceho. Každý hodnotiaci subjekt (či už to je jednotlivec alebo ustanovizeň) je predsa inšpirovaný aspoň implicitne určitým názorom na človeka a na jeho cieľ. Od daného potom odvodzuje vlastné hodnotiace kritéria, na základe ktorých koncipuje vlastnú hierarchiu hodnôt a usmerňuje vlastné konanie.

Za najkardinálnejšiu a cieľovú otázku v rámci nášho skúmania je potrebné považovať otázku kritéria, pomocou ktorého je možné hodnoty určovať či klasifikovať. Za takéto kritérium, ktoré umožňuje určiť príčiny jestvovania rôznych, mnohokrát protikladných axiologických koncepcií sme v práci považovali konfrontáciu s tézou o konvertibilite pojmu hodnoty s pojmom súcna. Závery práce chceli spočívať v poukázaní na fakt, že klasifikácia hodnôt či preferovanie určitej axiologickej koncepcie na úkor inej sa dá určiť pomocou priblíženia povahy pojmu hodnota a na základe vysporiadania sa s tézou o konvertibilite oboch pojmov.

LITERATÚRA

[1] CORETH, E.: *Základy metafyziky.* Trinitas, Svitavy 2000.
[2] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu.* Nakladateľstvo Pravda, Bratislava 1979.

[3] KOLMAN, V.: *Logika Gottloba Frega.* Filosofia, Praha 2002.
[4] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0, London, 1998.
[5] ŠOKA, S.: *Ontológia. Kritika.* Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1980.

Mgr. Pavol Labuda
Katedra filozofie, FF KU
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok, SR
e-mail: pavollabuda@hotmail.com

OD AUTONÓMNEJ HODNOTY K DISKURZÍVNEJ HODNOTE

PETER KONDRLA, Katedra etiky a katechetiky FF UKF, Nitra

Položenie základov filozofie hodnôt je úzko späté s myslením a filozofiou 19. storočia, pričom sa tu reflektujú základné problémy a potreby tohto obdobia. Jedným z najdôležitejších problémov bolo vyriešenie otázky vzťahu duchovných a iných vied, ktoré sa v tomto období od seba odčleňovali. Snaha položiť duchovné vedy na exaktný základ bola zároveň snahou o zachovanie istých výsadných pozícií, ktoré filozofia stredoveku a hlavne novoveku pridelila človeku. Išlo zároveň o pokus obnoviť metafyziku aspoň v intenciách Kantovej kritiky zameranej na jej nevedeckosť. Tento nevedecký nádych dostala počas svojho pôsobenia v akademickom priestore, nie však preto, že by takou bola, ale že bola takým spôsobom prezentovaná. Miesto klasickej metafyziky a miesto predstáv o dobre ako súcne či veci o sebe sa tu koncipuje nový pohľad či nové riešenie, ktoré chce obnoviť status dobra, pravdy a krásy v myslení a praxi a chce aby človek predsa len zostal oným dokonalým, dobrým a múdrym. 19. storočie vo svojom vývoji prechádza tak romantizmom, ktorý sa obracia k hrdinovi ako záchrane hodnôt, ako aj materializmom či rodiacim sa utilitarizmom. Každá táto orientácia v sebe implicitne nesie otázku hodnotného a každá ju rieši inak. V centre tohto diania sa však neustále generuje nová a nová podoba otázky čo je hodnotné a prečo je to práve toto. Rovina problematiky je teda lomená do dvoch uhlov. Do uhla formy hodnoty, teda či je hodnotné skutočne autonómne existujúcim alebo či ide len o vlastnosť veci, ktorú subjekt chápe ako hodnotnú. Do uhla obsahu sa problematika obracia klasickou otázkou čo je dobré alebo čo je hodnotné.

Bádenské novokantovstvo sa orientuje na formálne hľadisko v zmysle hľadania formy existencie hodnoty. Hodnota je to, čo ťahá beh dejín dopredu, to čo ukazuje smerovanie ľudského konania a celej spoločnosti. Preto je veľmi významné hľadisko ich odhalenia, teda poznania toho čo je hodnota. Formalizácia etiky tu vlastne ústi do vzniku axiológie, kde je dôležitejšie to akú má dobro ontickú konštitúciu, než to, aké sú jeho vlastnosti, teda znaky, ktorými sa prezentuje v praxi.

Novokantovstvo sa nakoniec obracia viac k problematike poznania ako k metafyzickému výkladu, čím sa snaží vytvoriť rovnocennú líniu k spomenutým prebiehajúcim myšlienkovým prúdom. „Novokantovci hľadajú hranice poznania v človeku samom. Iba poznanie, ktoré sa opiera o všeobecne a nutne platné transcendentálno-logické princípy, ktoré sú svojou povahou ideálne a apriórne, si zasluhuje byť vedeckým poznaním. Vedeckosť

nie je znakom dôkladnosti spracovania empirického obsahu našej skúsenosti, ale výsledkom uplatnenia princípov, ktorých pôvod nachádzame v sebe, v mysli človeka“ ([1], 280). Rovnako ako poznanie, má aj hodnotenie povahu činnosti na základe istých noriem alebo pravidiel, ktoré majú všeobecnú platnosť. Novokantovstvo je v určitom zmysle pokračovaním Lotzeho myšlienok, ktoré možno považovať za základ axiológie. Východiskom jeho koncepcie je teória citu, ako základného prostriedku na poznanie hodnoty. Ide o apriórnu skúsenosť so svetom, v ktorej sa nám bezprostredne odhaľuje dokonalosť a majestátnosť napr. mravných ideí, ktoré sú cieľom, vzorom, ale nie sú dané ako zákon. Znamená to, že hodnoty sa tu prezentujú jednak ako autonómne objekty, zároveň je tu cit, ako špeciálny prostriedok na ich odhalenie a nakoniec ide o hodnoty, ktoré sú prototypom a vzorom pre naše smerovanie a konanie. Overenie správnosti nášho citu sa deje cez špeciálny zážitok, ktorý je podľa Lotzeho sprevádzaný pocitom slasti. Nejde však o hedonizmus a subjektivizmus, nakoľko spracovanie tohto „citového materiálu nie je intuitívne ale je striktne rozumové, čiže ide o slasť plynúcu nie z pôžitku, ale z rozumového uchopenia hodnoty. „Třebaže Lotze byl přesvedčen, že hodnotíme bezprostředne citem, přece uznával, že je potřebí, aby rozum hodnotící soudy objasnil a zmenil v obecné poznatky, což je práv úkolem theorie hodnot“ ([2], 117).

Windelband smeruje k pochopeniu povahy hodnoty iným spôsobom, ale výsledok je Lotzemu dosť podobný. Je presvedčený, že človek v sebe nosí vedomie prikázania, podľa ktorého má myslieť, cítiť a chcieť. Je tu akási objektívne platná norma, ktorej úlohou je riadiť naše myslenie, teda oblasť logiky, naše cítenie, teda oblasť estetiky a aj naše chcenie a konanie a teda oblasť etiky. Podobne však ako u predchádzajúceho autora sa aj tu objavuje priestor pre človeka, v ktorom sa necháva miesto slobodnému rozhodnutiu. Je zrejmé, že v oblasti hodnôt etických a estetických máme väčší priestor pre vlastné myslenie a pre vlastné predstavy o hodnotnom. Neplatí to však v absolútne subjektívnom zmysle, nakoľko základ pre hodnotenie je spoločný a transcendentálny, až jednotlivé aplikácie sú subjektívne. Spolu s tým nám Windelband predkladá pocit zodpovednosti plynúci zo slobodného vykonania skutku. Človek nesie zodpovednosť a zároveň sa neustále vracia k tomu, aby korigoval svoje predchádzajúce konania. Hodnota je cieľom, tým, čo má byť. Poriadok v spoločnosti a nastolenie spravodlivosti, to sú ideály, ktoré treba dosiahnuť a odklon od smerovania k týmto ideálom nám pocit zodpovednosti predstavuje ako niečo negatívne. Windelband u naznačuje neskoršiu tendenciu vzájomného prepájania axiológie s filozofiou dejín. Uplatnenie hodnôt však nie je obmedzené iba na oblasť etiky, ako by sa dalo predpokladať, ale naopak je v duchu univerzálnosti aplikované do celého spektra špecificky ľudskej činnosti. „Pre vyspelého kultúrneho človeka nejestvuje len morálne, ale aj logické a estetické svedomie. Berie na seba

zodpovednosť nielen za svoj chcenie a konanie, ale aj za svoje myslenie a cítenie. Chybu v myslení a nevkusnosť si nemenej vyčíta ako mravnú nedbalosť; pozná povinnosť tak vo vzťahu k svojmu chceniu a konaniu ako aj k svojmu mysleniu a cíteniu a vie – pociťuje to bolesťou a hanbou – ako často porušuje tieto povinnosti, prírodou určené dianie, beh jeho života" ([3], 503). Pravda, dobro a krása majú svoje presné normy a nedodržanie normy spôsobuje výčitku. Windelband teda nepredkladá hodnotu ako autonómne existujúcu, ale ako autonómne platnú. Podľa neho sú hodnoty ideálne normy, podľa ktorých sa posudzuje hodnota toho čo sa deje. Tieto normy sú chápané základné kritériá každého hodnotenia. Vízia človeka a spoločnosti je vo Windelbandovom chápaní víziou usporiadaného spoločenstva, ktoré sa riadi rozumom a normou ukazujúcou cestu k skutočnému, dobrému a krásnemu. Norma je zároveň vyjadrením ideálneho. Rozum odhaľuje to, čo je už prítomné a plané a transformuje to do ľudskej reality.

Vyzdvihnutie procesuálnosti vo vzťahu k teórii hodnôt výraznejšie rozpracoval Rickert vo svojej koncepcii duchovných vied. Predkladá nám celú plejádu okruhov realizácie človeka, kde sa stretáme s normami. Môže to byť právo, štát, jazyk, veda, cirkev, hospodárstvo a pod., kde sa vyžaduje akceptovanie spoločných hodnôt, pretože toto akceptovanie je absolútne nevyhnutné pre fungovanie ktoréhokoľvek zo spomenutých priestorov. Ide o vytvorenie akéhosi všeobecného obrazu poznania pre daný priestor, teda obraz sveta pre právo, obraz sveta pre cirkev a pod., čo v konečnom dôsledku môžeme označiť pojmom svetonázor. „Prepojenie filozofie ako teórie vedy a teórie svetonázorov s axiologickou pointou a vyvrcholením je charakteristické pre toto obdobie, reprezentuje ho H. Rickert" ([4], 46). Rickert, podobne ako predchádzajúci autori smerujú k pochopeniu hodnoty v duchu autonómnosti a teda v zmysle jej regulatívnosti vo vzťahu ku konaniu jednotlivca a spoločnosti. Autonómnosť zabezpečuje jednotu hodnotného, ktorému sa človek prispôsobuje a ktorý je absolútne daný. V tomto kontexte ide o tendenciu zachovania jednoty, ktorá je charakteristickým znakom, aspoň pre doznievajúci romantizmus, dokonalosti a prejavom výsostných ľudských schopností, teda schopností vnášať poriadok tam, kde je sloboda. V konečnom dôsledku sa však takto formulovaná teória hodnoty dostáva do pozície uniformity a danosti a stáva sa pre človeka v konečnom dôsledku obmedzujúcim prvkom, hlavne ak na túto otázku pozeráme optikou tzv. postmoderny.

Po premenách myslenia sa v druhej polovici 20. storočia okrem iného nastoľuje otázka, nakoľko sú všeplatné princípy tak, ako boli formulované i v teórii hodnoty, záväzné a nápomocné a nakoľko človeka iba obmedzujú. Z viacerých pohľadov uvedieme niektoré. Voči objektívnemu statusu nielen hodnoty sa rozhodne stavia Rorty. Jeho postoj k tzv. pevným morálkam je jednoznačne negatívny, rovnako i k takto postaveným hodnotovým systé-

mom. „Diskusia o relatívnych výhodách rôznych pevných morálok nepovedie zrejme k nijakým záverom rovnako, ako k nim nepovedie diskusia o tom, či nejaká obľúbená kniha či osoba si zaslúži vyššie hodnotenia než iná osoba či obľúbená kniha niekoho iného“ ([5], 404). Proces subjektivizácie v tomto zmysle začína procesom relativizácie hodnoty a zároveň zdôrazňovania kvality subjektu a jeho individuálnych potrieb. V tomto duchu píše i CH. Morris[1] vo svojej teórii hodnotových polí, kde sa predpokladá rôznosť záujmov jednotlivca, ktorá sa musí nevyhnutne odraziť aj v rôznosti hodnotových orientácií a nakoniec aj v samotnom pochopení hodnoty. V tomto duchu aj Rorty zdôrazňuje, že vyhľadávanie akéhosi jednotiaceho princípu, čoby všeplatnej hodnoty je pomýlené a nevedie k cieľu. „Predstava univerzálneho zdroja pravdy zvaného „rozum“ či „ľudská prirodzenosť“ je pre nás pragmatistov jednoducho predstavou o tom, že takáto diskusia by mala viesť k nejakým záverom. Považujeme ju za zavádzajúci spôsob vyjadrenia nádeje s ktorou sa stotožňujeme aj my, že ľudská rasa ako celok postupne vytvorí globálnu komunitu, ktorá bude zahrňovať pevné morálky európskych vyspelých demokracií. Táto idea je zavádzajúca, lebo predpokladá, že túžba po takejto komunite je akosi vnútorne zabudovaná v každom príslušníkovi nášho biologického druhu“ ([5], 405). Okrem odmietnutia všeobecnej hodnotovej základe, ako sme to už naznačili sa v tomto druhom citáte objavuje i odmietnutie dejinnej zakomponovanosti hodnoty. Niet hodnoty ako méty pre budúcnosť. Sú len jednotlivé ciele každého z nás, ktoré sa môžu a nemusia stretať v jednom spoločnom momente.

Z pohľadu teórie hodnôt v estetickom kontexte sa v podobnom duchu prezentuje Lyotard. V intenciách hľadania krásneho tak, ako to prezentovala moderna, je podľa neho čas na korekcie. Myšlienka jednotného a dokonalého vzoru krásy tvarovej, proporcionálnej a ďalších dimenzií, je rovnako pochybná a nevhodná ako myšlienka jednotného systému pevnej morálky. Ide o zväzujúci faktor, ktorého prítomnosť v umení je vlastne obmedzujúca. Jeho neprítomnosť síce naopak vyvoláva neistotu, no zároveň otvára priestor pre formulovanie nového a „iného“. „Postmoderné bude to, čo v modernom ukazuje nepredstaviteľné v samom predstavovaní; to, čo odmieta útechu z dobrých tvarov, konsenzus určitého vkusu, ktorý by umožnil spoločne prežívať nostalgiu za nemožným; to, čo vyhľadáva nové spodobenia nie pre potešenie z nich, ale pre lepšie uvedomenie si toho, že existuje nepredstaviteľné. Postmoderný umelec, spisovateľ je v situácii filozofa: píše text, ktorý píše, dielo, ktoré tvorí sa v zásade neriadi vopred stanovenými pravidlami a nemožno ich vopred posudzovať pomocou určujúceho súdu, aplikovaním známych kategórií na tento text, na toto dielo“ ([6]). Postmoderný umelec či filozof nemá k dispozícii nijaký záchytný bod, snáď okrem tejto

[1] Morris, CH.: Varieties of Human Value. Chicago 1957.

samej istoty, že sa nedá oprieť o nič všeobecné a všeplatné. Hodnota sa konštituuje v procese jej zrodenia. Hodnota sa realizuje a tým aj vzniká. Nebola prítomná nikde, ani vo svete hodnôt, ani v nijakom všeobecnom vedomí. Vznikla tu a teraz.

Obraz dokonalej hodnoty, ktorý sa pokúsila vytvoriť axiológia v 19. storočí nie je spochybňovaný len v rovine obsahu ale aj v rovine spôsobu existencie. Adorno v tomto duchu ukazuje na fakt, že hodnota, hoci má byť meraná normou, nemôže byť predsa úplne statická, teda otázka nakoniec znie, aké normy sú pre nás platné, ak hodnota je stále iná. „Nemá li však estetika být vůči umění cizím předpisem ani neúčinnou klasifikací toho, co se vyskytuje, pak si ji nelze představit jinak než jako dialektickou; celkem by nebylo nepříhodné vymezit dialektickou metodu tak, že se nespokojuje štěpením na deduktivnost a induktivnost, které zcela ovládá věcně zkamenělé myšlení..." ([7], 451). Dialektika v teórii hodnôt je novým pohľadom na pôvodne položené otázky, nakoľko dynamizmus procesu poznania a tvorby hodnôt sa stáva skutočne procesom vychádzajúcim zo subjekt-objektového vzťahu. V dialektickom procese sa nové tvorí zo starého tak, že ho prekonáva, tak že sa stavia do protipozície a nakoniec do novej syntézy. Dialektika v hodnotovej teórii je procesom vznikania nového, iného odporujúceho. V takto pochopenom obraze hodnôt sa nemôžeme uspokojiť s tým, čo máme, ale sme vyzývaný ku konfrontácii s tým čo máme. Pevné systémy, či už v oblasti morálky, umenia a pod. sú vystavené náporu nového a konfrontácii sa s novým. Charakter týchto systémov však, už vzhľadom na ich vnútornú povahu, nedovoľuje akceptovať či asimilovať do seba iné, nehovoriac o nemožnosti takéhoto systému transformovať sa do iného. Možno súhlasiť s názorom, že ide o systémy jednej pravdy a jednej hodnoty, ktoré sú v neustálej konfrontácii s pluralitnými systémami.

V názve nášho príspevku síce uvádzame predpoklad časového posunu od jedného typu k inému, v konečnom dôsledku však ide o súčasnú existenciu dvoch systémov hodnôt a ich teórií. Romanticko-moderná koncepcia jednej hodnoty je vhodná pre zabezpečenie jednoliateho celku a systému fungujúceho podľa všeobecne záväzných pravidiel formulovaných v norme. Mimo normy je nenormalita a nepochopiteľné. Hodnoty v pluralitnom systéme sú hodnotami síce nie absolútne záväznými, či všeobecne akceptovanými, ale sú blízke subjektu. Diskurzívna povaha hodnoty tu spočíva v jej diskurzovej profilácii, teda v jej verifikácia spočíva v diskurzívnom konsenze. Tento konsenzus je časovo obmedzený, nakoľko diskurz nie je ukončený a konsenzus môže nadobúdať rôzne podoby. Opäť sme v kontakte s dialektikou vznikania hodnôt a hodnotného, ktorá sa nám z tohto hľadiska javí ako atraktívnejšia a príťažlivejšia ako statický model hodnotového systému s centrálnou normou a jednotným systémom hodnotenia a ohodnocovania hlavne v oblasti estetiky a etiky.

Objavuje sa tu však aj negatívna stránka dynamického hodnotového systému, a tou je samotná verifikácia. Konsenzuálne tvorenie hodnôt často mení ich štruktúru a charakter. Čo sa neosvedčí, to je nahradené novým. Otázka však je, či táto dynamika dokáže eliminovať nebezpečenstvo nestability, hlavne pokiaľ ide o oblasť etiky. Nemáme teraz na mysli obhajobu systému s centrálnou hodnotou, ale otázku, či dokážeme zabezpečiť, aby sa predmetom konsenzu nestala negatívna hodnota. Otázka je, že ak sa skupina náboženských fanatikov konsenzom dopracuje k terorizmu ako základnému procesu k dosiahnutiu hodnotného, je možné to považovať za akceptovateľné. Sme v situácii dvoch systémov. Prax poukazuje na možnosť dvojvýberu, teda raz použijem centrálny hodnotový systém a raz použijem pluralitný. V konečnom dôsledku i to je súčasťou postmoderny.

LITERATÚRA

[1] MIHINA, F. – LEŠKO, V.: *Metamorfózy poklasickej filozofie*. Prešov 1994.
[2] ZBOŘIL, B.: *Poznání, hodnocení a tvoření norem*. Ostrava 1947.
[3] WINDELBAND, W.: *Prelúdiá*. In: *Antológia z diel filozofov. Pozitivizmus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava 1967.
[4] SISÁKOVÁ, O.: *Filozofia hodnôt medzi modernou a postmodernou*. Prešov 2001.
[5] RORTY, R.: Relativizmus: nachádzať a vytvárať. In: Filozofia č. 6, ročník 52, 1997.
[6] LYOTARD, J. F.: Odpoveď na otázku: Čo je postmoderna? In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava 1991.
[7] ADORNO, T. W.: *Estetická teorie*. Praha 1997.

PaedDr. Peter Kondrla
Katedra etiky a katechetiky
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa
Hodžova 1
949 74 Nitra

POKUŠENÍ RELATIVIZMU

MARTIN PALEČEK, Ústav filosofie, politických a společenských věd, PdF UHK

Domníváme se, že problematika relativizmu by mohla být vztažena k jakékoli práci ve společenských vědách, neboť jde o otázku zásadní povahy. Bylo by možná na první pohled rozumnější věnovat se například přímo otázce kultury a pak jako doplnění relativizmu, který je možným důsledkem užívaných přístupů ke kultuře. Máme však za to, že v těchto přístupech je obsažen možný relativizmus již jako předpoklad, proto bychom neradi obraceli pořádek úvah a rozhodli jsme se zevrubněji věnovat této otázce na tomto místě.

(1) Nejprve chceme zopakovat úvahy a postřehy filozofů, které k relativizujícím myšlenkám vedou či vedly. (2) Navážeme na koncepci **nesouměřitelnosti***, která je teoretickým konceptem, jenž se snaží vystihnout obzvláště problematiku historického a antropologického přístupu a myšlenku relativizmu v sobě obsahuje. Pokusíme se logiku těchto úvah ozřejmit na práci Kuhnově a Feyerabendově. (3) Navážeme na Davidsonův rozbor myšlenky pojmového schématu, který má ukázat nekoherentnost úvah o nesouměřitelnosti, a (4) na Wongově analýze se pokusíme ukázat důvody, proč má být Davidsonova práce považována sice za konstitutivní, ale s oslabenými důsledky. (5) Vrátíme se k Rortyho epistemologickému behaviorizmu a pokusíme se ukázat, jak by dle jeho názoru mohl být relativizmus odmítnut, a přesto zachován ve svých motivech i důsledcích.*

1. Pragmatický obrat v analytické filozofii

Nejprve chceme zopakovat úvahy a postřehy filozofů, které k relativizujícím myšlenkám vedou či vedly.

Máme-li v krátkosti zopakovat myšlenky, které podle našeho názoru vedly k relativizujícím implikacím, musíme se pozastavit u toho, co se v moderní epistemologii a ontologii odehrálo. Tyto myšlenky navazovaly na filozofii anglických empiristů, jejichž názory očistit od metafyzických předpokladů (zde prostě od toho, co by mělo být „za" či „nad" světem ([10], 116) si za cíl vytklo hnutí *logických empiriků*, nejčastěji spojovaných s takovými jmény jako byl Schlick, Carnap, Neurath a další ([9], 50). Ti si položili otázku, co z dosavadního filozofického bádání má smysl, které otázky je možné brát vážně. Aby se mohli dobrat rozumné odpovědi, potřebovali vyjasnit spojení „mít smysl". *„Tak došli k jednoznačnému kritériu: výrok má smysl, když víme, jak ho (alespoň principiálně) verifikovat; když tedy chápeme podmínky, za kterých je tento výrok pravdivý."* ([10], 115). Celá jejich práce vycházela ze základního dělení našich výroků o světě, které pochází již od empiriků, svou přesnou podobu mu však dal Kant: a to je rozlišení na *analytické* a *syntetické* věty. Takové rozlišení se nám doposud jeví jako odpovídající přirozené intuici – a to je samozřejmě pro každého filozofa či vědce velmi na pováženou. Syntetické věty jsou ve

své podstatě záležitostí empirické vědy a jedná se o výroky kontingentní, které zobrazují svět – není zde však žádná logická nutnost pro to, aby byly pravdivé. Naproti tomu analytické výroky jsou pravdivé nutně, protože jejich pravdivost vyplývá ze samotných významů výroků a jejich jednotlivých „stavebních prvků". Tyto výroky pak mají svou vysokou důležitost pro vědecké teorie: jsou totiž buď axiomem, nebo výrokem z axiomu odvoditelným. *„Přitom primárně nepřidává axiomatizace k našemu chápání analytičnosti nic zásadně nového – jenom formálně rekonstruuje a systematizuje to, co už bylo zřejmé (axiom* □x(**pes**(x)→□ **savec**(x) *jenom „kanonizuje" i bez něj známou nutnou pravdu, že každý pes je savec)… Axiomatizace nám tedy dovoluje nahlédnout analytické pravdy jako výroky, které určitým způsobem fungují v rámci určitého systému* ([11], 16).[1] Jinými slovy představa o vědeckém bádání byla následující: vědec veden pozorováním (prostřednictvím korespondence se světem) vytváří teorie, v jejichž jádru leží nutné pravdy. Testováním prostřednictvím dalšího pozorování verifikuje, resp. falzifikuje tyto teorie. A právě toto základní schéma se stalo terčem analýzy. Quine ve stati „Dvě dogmata empirismu"[2] přesvědčivě demonstruje, že ostrá dělící čára mezi analytickými a syntetickými výroky je dogmatem, které je metafyzičtější, než by se kdo z přesvědčených logických pozitivistů mohl domnívat. Rozdíl mezi analytickými a kontingentními výroky je vlastně pragmatický, a nikoli evidentní. Za kontingentní výroky bereme ty, jejichž zavrhnutí nám ve vztahu s celou teorií nečiní potíže. Quine přitom ukazuje, že některé výroky se mohou stát analytickými i syntetickými, pozměníme-li trochu úhel pohledu. Ilustrativní příklad podává Peregrin ve své stati „Diskuse o analytičnosti v našem století", která je součástí sborníku, v němž najdeme i výše zmiňovanou Quinovu stať. Dovolujeme si tento příklad přebrat:

„Vezměme analytickou větu **pes je savec***; a představme si, že by vědci objevili rasu zvířat, která by byla docela jako psi, nebyli by to však savci. Řeklo by se, že tato zvířata nejsou psi; ale je docela dobře možné si představit, že by jejich ostatní podobnosti se psy byly takové, že by začalo být slovo* **pes** *užíváno i pro ně. (…) Pak by bylo možné říci, že se změnil význam slova* **pes**. *Ale mohlo by se docela dobře říci i to, že objevení nových tvorů znamenalo falzifikaci výroku* **pes je savec**. *"* ([11], 21).

---

[1] Peregrin poznamenává ([11], 18), že v jistém smyslu Carnapovo chápání analytického a syntetického výroku znamenalo jakýsi návrat před Kanta, neboť za analytické výroky byly považovány tautologie, které poukazovaly k užívání jazyka a de facto nevyjadřovaly nic. Tak termíny *a priori* a *a posteriori* ztratily smysl.

[2] *„Moderní empirismus je do značné míry podmíněn dvěma dogmaty: jedním je víra v jakousi hlubokou propast mezi pravdami* **analytickými***, zakládajícími se na významu nezávisle na skutečnosti a pravdami* **syntetickými***, spočívajícími na skutečnosti. Druhým dogmatem je redukcionismus, tj. víra, že každý smysluplný výrok je ekvivalentní určitému logickému konstruktu složenému z termínů, které se vztahují k bezprostřední zkušenosti"* ([16], 79)

V obou případech můžeme popsat zmiňovanou situaci – změna je v úhlu pohledu, který však mění i analytický výrok na syntetický. Quine činí jednoznačný závěr: hranice mezi analytickými a syntetickými výroky nemá žádnou oporu! To ovšem vede k zajímavým důsledkům: (1) odbourává se rozumění pravdě jako korespondenci (a opravdu se zdá, že korespondenční teorie nejde vybudovat v nějakém netriviálním smyslu, má-li náš svět vždy podobu jazykově prokreslené teorie); (2) nikdy nelze potvrdit či vyvrátit samotný výrok, ale vždy pouze celou teorii (Quinův holizmus); (3) korespondenční teorii je nutno nahradit nějakou podobou koherence, která však musí nést pragmatické prvky (neboť pouhá logická konzistence nestačí: existuje možnost vybírat mezi horší a lepší teorií)[3]; (4) objekty teorie v absolutním slova smyslu ztratily význam – vždy můžeme pouze uvádět možnosti rozumění objektům jedné teorie v teorii druhé (Quinova *ontologická relativita*); (5) připouští se tedy možnost existence nesouměřitelných, přitom „stejně správných" teorií světa ([10], 120).

Kritikou empirizmu z druhé strany proslul Wilfrid Sellars. Ten ve své stati Mýtus daného a v knize Empirizmus a filozofie mysli (1956) analyzuje a odmítá představu smyslových dat, která se stávají základními kameny pro naše výroky o světě. Přesvědčivě ukazuje, že „uvědomění si" je jako reakce na podněty kauzální podmínkou poznání, nikoli jeho základem. Z toho názoru vyplývá, že *„poznání partikularit či pojmů nepředchází časově poznání výroků (ale je vždy jejich abstrakcí) a že tedy empirické výklady osvojování jazyka a nepropozičního základu propozičního poznání jsou nevyhnutelně mylné."* ([22], 154). Dovozuje, že máme-li jeden pojem, máme jich už více a popis světa už předpokládá jeho jazykové prokreslení: objekt pozorování je kontaminován teorií. Omyl spočívá v přehlédnutí skutečnosti, že vědění není pouhým „pozitivem" světa a ani jím nemůže být. *„Klíčovým momentem při charakterizování nějaké události či stavu jako stavu* **vědění** *je to, že tuto událost či stav zkušenostně (empirical) neopisujeme; začleňujeme ji do logické oblasti důvodů, zdůvodňování a schopností zdůvodnit to, co říkáme"* ([1], 123).[4]

Domníváme se, že implikace pramenící ze Sellarsovy kritické práce jsou tytéž a vedou k obviňování z relativizmu.[5] Než však přistoupíme přímo

[3] Tyto závěry však nejsou přijímány bezezbytku. Námitky viz [6], [25].

[4] *„In characterizing an episode or state as that of* knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says."*

[5] Jedním z klíčových bodů kritiky je obraz vědy. Je zde zřejmá obava o její výlučné postavení. Ani Quine ani Sellars se vědy nezříkají. Nemůžeme je považovat za členy stejné skupiny myslitelů, kteří vědu hlasitě kritizují na evropském kontinentu. Je známý Sellarsův bonmot: „Mírou všech věcí je věda, soudíc o jsoucím, že jest, o nejsoucím, že není." Co však skutečně padá, je limitní mýtus: blízkost či vzdálenost „skutečnosti". To je podle Quina jen kompliment pro ty teorie, které s úspěchem fungují.

k „relativizmu“, zamysleme se nad konceptem „nesouměřitelnosti“, který je pro něj klíčový.

2. Nesouměřitelnost

Navážeme na koncepci **nesouměřitelnosti***, která je teoretickým konceptem, jenž se snaží vystihnout obzvláště problematiku historického a antropologického přístupu a myšlenku relativizmu v sobě obsahuje. Pokusíme se logiku těchto úvah ozřejmit na práci Kuhnově a Feyerabendově.*

Koncepce nesouměřitelnosti, která souvisí s Kuhnovou ideou paradigmat jako do jisté míry uzavřených pojmových rámců, se stala terčem mnohých kritických útoků. Není divu, neboť podle kritiků tato představa vede k 1) „silnému“ relativizmu a iracionalizmu a k 2) přesvědčení, že věda ani nekonverguje s pravdou, ani není striktně vzato progresivní ([26], 1).

Pro lepší pochopení nesouměřitelnosti bude lépe, když zrekapitulujeme koncept paradigmat, tak jak jej Kuhn navrhl ve „Struktuře vědeckých revolucí“.

Kuhn si při studiu vývoje vědy všiml pozoruhodného rozdílu mezi tím, co o vývoji vědy tvrdila skripta, učebnice a knihy věnující se popularizaci vědy, a tím, co vyčetl přímo z pramenů, které publikovali sami autoři, jakými byli například Kopernik a Galilei. Zarážející byl nejen nesoulad, ale i malá přesnost, dosah a šíře formulovaných myšlenek v kontrastu s pozdější rozpracovanou podobou, kterou na sebe tyto myšlenky vzaly v učebnicích. Vedlo ho to k formulování otázky: O čem skutečně hovořili naši předchůdci?[6] Rozdíly se mu zdály natolik velké a práce samotných vědců natolik rozdílná proti stávajícím epistemologickým názorům, že ho to dovedlo až k odmítnutí kumulativního pohledu na vědu. Respektive tvrdil, že kumulativní sebepochopení vědy je vedlejším produktem vědecké výchovy, která z pragmatického hlediska pouze shrnuje stávající soubory přesvědčení. Umožňuje tak rychlý rozvoj odpovědí na současné problémy/hádanky bez toho, aby se student musel prokousávat originálními pracemi, tak jak je tomu například ve společenských vědách. To, co mu to umožňuje, tedy soubor standardů (lehce převoditelný na symbolické vyjádření), u nichž panuje vysoká míra konsenzu, vyjádřil pojmem „paradigma“. Máme tedy před očima načrtnutý diskontinuitní vývoj vědeckého bádání. Vědci svůj obor vidí skrz „disciplinární matice“[7], tedy jakousi síť, která jim určuje relevantní možnost bádání. Pozo-

[6] *„Mýlil sa Aristoteles, keď rozdeľoval pohyb na prirodzený a spôsobený silou? Alebo nehovoril o tom, o čom hovoríme my, keď hovoríme o pohybe? Odpovedal Newton správne na otázky, na ktoré Aristoteles odpovedal nesprávne? Alebo odpovedali na odlišné otázky?* ([22], 224).

[7] Tento pojem zavádí Kuhn ve svém dodatku z r. 1969, když chce zpřesnit v té době již rozostřený pojem „paradigma“ ([7], 181)

ruhodné však je, že se to neděje explicitně, ale velmi „tiše" skrz opakování vzorových příkladů řešení v tzv. období „normální vědy". V tomto období metody ani standardy nejsou na pořadu dne. Není žádná snaha nic měnit.

Pro přechod z jedné disciplinární matice do druhé je nutné zavést pojem „revoluce". Ne náhodou je to pojem, který byl v 60. letech ve společenských vědách velmi populární. Tuto metaforu si Kuhn vypůjčuje s plným vědomím a analogii se sociální revolucí, s násilnou změnou politických standardů, plně přijímá. Pomocí příkladů z dějin vědy přesvědčivým způsobem ukazuje, že věda se dostává pravidelně do krizí, tedy do fází, kdy se v normální vědě množí tzv. anomálie, případy, které nelze dát do souvislosti s platnými teoriemi, a proto je nutno přidávat a upravovat pomocí *ad hoc* teorií. V této fázi, kdy se věda ocitá v krizi, se zvětšuje i kontakt s filozofií, ve které mnozí nacházejí zásobárnu možných řešení.[8] Tehdy se objevuje nová disciplinární matice, která navrhuje řešení. Oproti běžnému výkladu vědeckého pokroku tato matice nerozšiřuje matici předchozí, dokonce ani nerozšiřuje množství otázek, na které odpovídá (viz Feyerabendova analýza Galilea a heliocentrizmu v Rozpravě proti metodě).

V jakém slova smyslu však nahrazuje nové paradigma to staré? Klasická racionalistická představa nám předkládala změnu ve vědě v analogii k matematické úloze. Jsou-li dva matematici, kteří řeší stejnou úlohu a dojdou ke dvěma různým výsledkům, pak mají možnost vrátit se v postupu až k začátku. A protože axiomy jsou pevné, pak lze snadno ukázat, který z matematiků udělal chybu. Ten pak zcela podle vědecké zásady uzná protiargument a přijme řešení protivníka. Takhle jednoduše to bohužel ve vývoji vědy podle Kuhna nechodí. Naopak, celá historie vědy nás přesvědčuje o tom, že vědecké krize nemají takovouto podobu. Spíš to vypadá, jako když matematici zjistí, že se liší již v axiomech. To ale znamená, že se opouští argumentační pole a zastánci konkurenčních teorií přistoupí k přesvědčování. To je zcela v rozporu s racionální doktrínou. Kuhn tak mění i představu o pokroku. Ten pak přirovnává k Darwinově teorii, která nebyla revoluční v myšlence vývoje, ale v tom, že z představy vývoje vyloučila teleologii. Z vědy tak nutně mizí i limitní pojetí vědy, a to stejně tak, jak jsme viděli u Quina a Sellerse. Otázka blížení se „skutečnosti" nemá smysl a je pouhým prázdným komplimentem těm souborům přesvědčení, které s úspěchem v současnosti používáme.

Vraťme se nyní k nesouměřitelnosti, kterou toto pojetí implikuje, ale kterou jsme dosud přesně nevysvětlili. Domníváme se, že ji můžeme demonstrovat na debatách mezi zastánci a odpůrci interrupcí. Tato debata, která bývá často mediálně přitažlivá, je klasickým příkladem „pseudo-sporu", který je logickým vyústěním toho, čemu Kuhn říká nesouměřitelnost. Díky kumula-

[8] Často se objevuje také představa, že filozofie je ze své podstaty „mimořádnou vědou".

tivní představě, kterou o vědě máme, je však snadno přehlédnutelný. Přou-li se zastánci a odpůrci, přehlédnou často skutečnost, že vycházejí z jiných axiomů a jiných gnozeologických modelů. Odpůrci umělého přerušení těhotenství vycházejí ze substanciálního pojetí poznání, a to nutně, pokud navazují na etické vymezení lidské důstojnosti vážící se ke katolickému pojetí, neboť pro katolictví je substancionální pojetí nezbytné – leží v samotném středu dogmatu o transsubstanciaci. Nelze se jej proto žádnou úpravou zbavit, abychom nezrušili celou věroučnou stavbu. Takové pojetí rozlišuje mezi substancí a akcidenty a z toho logicky plyne, že člověkem se stáváme již v samotném momentu početí. Podstata je lidská, akcidenty zatím nikoli. Oponenti však vycházejí z jiných gnozeologických předpokladů, které se často podobají jakési verzi strukturálního pojetí: Věci jsou tím, čím se odlišují od okolí. Jsou funkcí. Střelce v šachu rozpoznáme podle jeho vztahu k okolí a skrz jeho funkci. Střelec nemá žádnou podstatu – nemá smysl mimo šach. Embryo je tak substrátem, širokou potencí. Až v momentě, kdy se objeví nervová soustava, pak se stává člověkem. Co je na tomto sporu zajímavé? Jiné zacházení s pojmy. Protivníci si nejsou schopni povšimnout, že užívají slov v jiném kontextu, že se jedná o rozdílné **pojmové rámce**. Křičí na sebe, ale žádná rovnice, do které bychom dosadili jejich soudy a která by rozhodla jednoduchým způsobem pro či proti, neexistuje. Spor je principiálně nerozhodnutelný, protože se jedná o nesouměřitelné epistemologické rámce a na ně navazující teorie. Místo argumentace nastupuje přemlouvání: buď prostě nahlédneme, že věci mají substance nebo nenahlédneme.

Jako námitka zde často figuruje pojetí faktů. To opět úzce souvisí s kumulativním pohledem na vědu a říká nám: vědci mají své teorie a ty testují na faktech, které je možné (nutné) od teorií oddělit. Kdo tak neučiní, zpronevěřuje se vědecké objektivitě. V 1. oddíle jsme se pokusili ukázat, proč je takové pojetí neudržitelné. S tím souhlasí i Kuhn a demonstruje na příkladech, proč je principielně nemožné oddělit fakta od teorií.[9] Vědci totiž navrhují své přístroje na základě svých teorií. Je sice možné pozorování formulovat v nezatíženém pozorovacím jazyku. Výsledky takového popisu budou však triviální a bezobsažné. Rozhodně nemohou splnit roli arbitra mezi teoriemi. *„Poznání nepostupuje od pozorování k teorii, nýbrž zahrnuje oba tyto prvk."* ([3], 178).

Jediné řešení ve výběru mezi dvěma teoriemi je pragmatické a souvisí s koherentním pojetím pravdivosti. Musíme vybrat takové tvrzení, které souhlasí se standardy společenství, ve kterém teorii formulujeme plus musíme ukázat užitečnost a dosah naší teorie. To však neznamená, že bychom při

[9] Nečiní tak zela bezezbytku a ve svých pracích osciluje mezi „konstruktivizmem" a „realizmem" ([26])

ukazování implikací při případném přijetí nové teorie přesáhli přesvědčování a dosáhli tak (podle realistů) kýžené argumentace.

Feyerabend jde ve formulacích o nesouměřitelnosti a závislosti faktů na teorii dále než Kuhn.

„Pozorování se stávají relevantními teprve poté*, co procesy popsané těmito novými disciplínami byly vsunuty mezi svět a oko.(…) Zkrátka:* k testování Kopernika se potřebuje zcela nový pohled na svět včetně nového pohledu na člověka a jeho poznávací schopnosti*"* ([3], 140).

„(…) Interpretace observačního jazyka je určována těmi teoriemi, které používáme k vysvětlení toho, co pozorujeme a mění se s e změnami těchto teorií. Jedním slovem: observační tvrzení nejsou jen zatížená *teorií [theory-laden] (názory Toulmina, Hansona a zdánlivě Kuhna), nýbrž jsou* plně teoretická*, a rozdíl mezi pozorovacími tvrzeními ('protokolární věty' v terminologii Vídeňského kroužku) a tvrzeními teoretickými je rozdíl pragmatický, nikoli sémantický; neexistují žádné speciální 'pozorovací významy'"* ([3], 246).

To ovšem znamená, že bychom se dokonce měli rozloučit s představou stabilních významů a měnících se pojmových rámců. Nic takového není užitečné pro naše další uvažování o poznání. Odvážný důsledek takovýchto úvah postřehl Rorty: zrušením stálých významů ztrácí epistemologie (i ve své lingvistické podobě) půdu pod nohama, protože pak neexistuje ani metoda (analýza významu), kterou by mohl filozof použít.

„'Invariantnosť významu' bola totiž iba 'lingvisticky' vyjadreným kantovským tvrdením, že ak má byť skúmanie racionálne, musí prebiehať v stálom rámci poznateľnom a priori – čo bola schéma, ktorá obmedzovala potenciálny empirický obsah a vysvetľovala, ako racionálne nakladať s každým empirickým obsahom. Keď sa však schémy zmenili na dočasné, ocitlo sa v nebezpečenstve aj samotné rozlíšenie medzi schémou a obsahom a zároveň aj kantovský pojem filozofie umožňovanej naším apriórnym poznaním toho, ako my sami prispievame ku skúmaniu (schematickou, formálnou stránkou – napr. 'jazykom')" ([22], 229).

Koncept nesouměřitelnosti, tak jak s ním přicházejí historici a filozofové vědy, tedy znamená, že existují oblasti, které nemůžeme podřídit stejné množině pravidel, která by nám ukázala, jak je možné racionálním způsobem dospět k závěru, co je možné řešit a jakého řešení lze dosáhnout tam, kde se dostáváme do (zdánlivého) sporu.

Je velmi pozoruhodné, jak inspirativní byly tyto úvahy. Záhy překročily pole historie vědy a rozšířily se do dalších oblastí. Pro antropologické myšlení to znamenalo, že se „disciplinární matice" ztotožní s celými socio-

kulturními celky. V jistém smyslu se myšlenka kulturních vzorců stala velmi lákavá a poznámka, kterou bychom u Kuhna našli, že zastánci odlišných paradigmat žijí jakoby v odlišných světech, byla nadšeně přijímána[10]. To ovšem již znamená plné rozvinutí „relativizujících" úvah.

Příkladem antropologické práce s pojmovými schématy a pojmy je „zhuštěný popis", jak jej formuluje Geertz ([4], 15–17). Jako vzorový příklad je zde uváděn rozdíl mezi tikem a mrknutím oka. Na první pohled je patrný rozdíl, který mezi nimi existuje, a který je prostým observačním jazykem nezachytitelný. Antropolog z tohoto rozdílu činí cíl svého oboru: „*rozvrstvená hierarchie významových struktur, v jejímž rámci dochází k produkci, vnímání a interpretování tiků, mrknutí, falešných mrknutí, parodií, nacvičování parodií a bez níž by tyto jevy vlastně neexistovaly, a to bez ohledu na to, co by kdo činil se svými očními víčky*" ([4], 17). Ačkoli zhuštěný popis ještě neobsahuje přímou zmínku o nesouměřitelnosti, obsahuje ji alespoň implicitně, a to právě v pojetí významových struktur a v opuštění rozdílu mezi faktem a teorií. Toto pojetí se stalo významnou pomůckou v případech setkání se s jinými etniky. Antropolog byl konfrontován se situací, ve které se neuskutečňovala běžná očekávání Euroameričana. Pokud chtěl tuto situaci interpretovat, pak měl jen omezený počet možností: buď je cizí etnikum „zvrácené" (ve smyslu odvrácení se od přirozenosti) a nebo jsou jeho hodnoty a standardy nesouměřitelné s těmi našimi, ačkoli nejsou „nenormální", tj. nejsou chápány jako pravdivá přesvědčení. Než však přikročíme k poznámkám o tomto pojetí relativizmu, podívejme se na kritiku pojmového schématu jako takového.

3. Davidson a myšlenka pojmového schématu

Navážeme na Davidsonův rozbor myšlenky pojmového schématu, který má ukázat nekoherentnost úvah o nesouměřitelnosti.

Ačkoli se k relativizmu nikdo přímo a neproblematicky nehlásí (alespoň nikdo, jehož názory bychom mohli považovat za netriviální)[11], přesto je tu soubor přesvědčení, která bychom za relativistická mohli považovat. Kritikou takovýchto přesvědčení proslul Donald Davidson, zvláště ve svém článku „O samotné myšlence pojmového schématu" (In: [12], 109–125).

Myšlenka pojmového schématu je podle Davidsona obsažena v Sapir-Whorfově teorii a také implicitně v Kuhnově a Feyerabendově práci. Co mají tito myslitelé vlastně společného? Společně předpokládají, že historická srovnání konkurenčních vědeckých teorií či práce s antropologickým materiálem

[10] *„V jistém smyslu, který nejsem schopen dále vysvětlovat, provozují zastánci soupeřících paradigmat své řemeslo v rozdílných světech"* ([7], 149).
[11] Čestnou výjimku tvoří Nelson Goodman.

je opravňují rekonstruovat epistemologický postup, a to rozdílným způsobem, než jak jsme to činili dosud, respektive jak tomuto problému rozumí realista a zastánce kumulativního pohledu na vědu. Pracují s ideou nesouměřitelnosti (rozdílných „disciplinárních matic", jak jsme to viděli u Kuhna). To znamená, že okolní svět – přírodu – chápou jako zásobárnu podnětů, které nejsou nijak systematicky uspořádány a jsou naprosto bezpříznakové, i když naléhavé. Jednotlivé podněty jsou uspořádávány na základě pojmových schémat, tj. jazyků. Ty mají tu vlastnost, že vztahy mezi významy mají vnitřní logiku, vývoj. Syntax však neodpovídá ničemu mimo tyto jazyky. Myšlenka odpovídání „skutečnosti" je vyloučena jako nesmyslná. Připouštějí pak myšlenku nesouměřitelnosti takových jazyků/obrazů světa. Kuhn i Whorf mluví o nemožnosti „kalibrace" mezi jednotlivými teoriemi, která by je tak vedla k jedinému vesmíru.

Davidson vychází z předpokladu, že koncept „nesouměřitelnosti" lze nahradit termínem „navzájem nepřeložitelné". Tato myšlenka je ale podle něj vnitřně rozporná a dále neudržitelná. Jak bychom rozhodli, že něco je nepřeložitelné? Vždyť nejprve něco musíme rozpoznat jakožto jazyk. Jestliže to však jako jazyk rozpoznáme, pak musíme již pracovat s významy a přesvědčeními, které jsou od pojetí jazyka neoddělitelné!

Davidson dále rozlišuje mezi možností absolutní nepřeložitelnosti – tu z výše zmiňovaného důvodu zamítá – a mezi částečnou nepřeložitelností. Tady nahrazuje pojem „nepřeložitelnost" pojmem „interpretace", která mu pro jeho potřeby vyhovuje lépe.

Ani částečná neinterpretovatelnost nečiní relativizující úvahy přijatelnějšími. Problémem totiž zůstává, jak *„abstrahovat z evidence fungující teorii významu a přijatelnou teorii přesvědčení"* ([2], 123). To se však ukazuje jako další, třetí dogma empirizmu. Kdykoli totiž narazíme na problém s interpretací jiného jazyka či teorie, můžeme to vysvětlit zároveň jako rozdíl ve významech či rozdíl v přesvědčeních. Jak se rozhodneme, závisí daleko více na obtížích, které by pro naše přesvědčení znamenalo rozhodnout se pro prvé či pro druhé a řešení je tedy obdobné jako odmítnutí rozlišení mezi analytickým a syntetickým. Nemáme však po ruce žádná kritéria, která by nám to dovolovala rozhodnout.

„(…) **V obecném případě** *není nic, co by nám dovolilo* **jednoznačně** *rozhodnout, která z těchto možností je pravdivá, a že tedy rozhraní mezi nimi je opět vlastně pragmatické a umělé: kde je hranice mezi tím, kdy ještě budeme ochotni připustit, že má ten člověk jenom divné názory, a kdy to už budeme jednoznačně připisovat nepochopení slov?…Co přičteme významu a co přesvědčení, je pouze záležitostí naší interpretace, která je vedena úsilím co nejjasněji a nejpřehledněji popsat a vysvětlit jazykové chování"* ([12], 37–38).

Relativizmus je tak v podstatě nadbytečným problémem, který i v tomto bodě podle Davidsona skrytě přichází s možností neutrální půdy, na niž bychom mohli vynést měřítka jednotlivých pojmových schémat a demonstrovat na nich jejich nepřeložitelnost. Tak se však dostáváme do rozporu s první relativistickou premisou o nemožnosti vypovídat o čistých, teorií nezatížených datech. Jedná se tak o defektní konstrukci, kterou musíme odmítnout. Zároveň však Davidson připomíná: Jestliže nemůžeme nalézt rozumné východisko pro tvrzení, že se schémata liší, pak ale také nemůžeme říci, že existuje pouze jedno a že všichni mluvčí sdílejí jedno schéma a jednu ontologii! ([2], 125).

Konstatovali jsme:

Koncept nesouměřitelnosti, tak jak s ním přicházejí historici a filozofové vědy, tedy znamená, že existují oblasti, které nemůžeme podřídit stejné množině pravidel, která by nám ukázala, jak je možné racionálním způsobem dospět k závěru, co je možné řešit a jakého řešení lze dosáhnout tam, kde se dostáváme do (zdánlivého) sporu.

Davidsonova námitka znamená: tento problém zůstává a je konstitutivní pro poznávání. Musíme však k problému porozumění dodat, že konstrukce nesouměřitelnosti pojmových schémat je nevhodná a nelze z ní činit žádné relevantní závěry. Problém porozumění je tedy tím, co Rorty nazývá „etnocentrizmem", tedy přesvědčením, že nemáme jinou volbu, než jiné jazyky interpretovat v těch našich a ukazovat předpoklady a důsledky, inkoherence atd. I kdybychom připustili, že existují podstatně odlišné jazyky a teorie, nemá toto konstatování pro nás žádný praktický důsledek, protože jej žádným rozumným způsobem nemůžeme uvést v platnost či s ním pracovat.[12]

4. Wong a tři typy nesouměřitelnosti

Na Wongově analýze se pokusíme ukázat důvody, proč má být Davidsonova práce považována sice za konstitutivní, ale s oslabenými důsledky.

Námitka, která nás při čtení Davidsonova článku ihned napadne, je ta, zda si Davidson celý problém, který byl zachycen – možná nešikovně – konceptem nesouměřitelnosti, přeformulováním na problém nepřeložitelnosti,

[12] I když nezanedbatelným kladem je otevřenost, která s předpokladem rozdílnosti souvisí a která se ukázala jako přínosná pro naše myšlenkové systémy. Tento přínos a tato otevřenost je však v posledku pragmatická a není založena na žádných kritériích, která bychom otevřenosti snad rádi připsali.

příliš nezjednodušil. Tento postoj nejlépe shrnuje ve své práci David B. Wong. Domnívá se, že v případě nesouměřitelnosti můžeme rozlišovat mezi třemi vhodnými významy pojmu:

1)Nesouměřitelnost pramenící **z potíží s překladem**. Ta nám říká, že významy a reference termínů jiných teorií nemohou být ztotožňovány či uvedeny do souladu s významy a referencemi našich teorií.

2)Nesouměřitelnost pramenící **z potíží se zdůvodňováním** (justification). Ta nám říká, že přinejmenším některé teorie se odlišují od těch našich v respektování odlišných základních premis týkajících se povahy světa či základních forem usuzování.

3)Nesouměřitelnost pramenící **z respektu k hodnocení a hodnotám** (evaluation). Ta nám říká, že přinejmenším v některých případech nemůžeme rozhodnout o přednosti naší teorie před některými teoriemi cizími ([27], 140).

Znovu a z jiné strany je třeba konstatovat, že nesouměřitelnost ve smyslu (1) je vnitřně rozporná a neudržitelná. Po Davidsonově kritice se prostě již na první pohled taková nesouměřitelnost jeví jako absurdní a její nemožnost jako evidentní. Nemůžeme prostě brát vážně žádného etnologa, který by o nějaké kultuře tvrdil, že obsahuje pojmy, jejichž významy jsou do naší řeči nepřeložitelné a pak by svůj výklad čile demonstroval (*přeloženými*) příklady.

Wongův[13] postřeh však souvisí se skutečností známou ze společenských věd: Nesouměřitelnost jako nepřeložitelnost není problém. Naopak, naše přesvědčení o nesouměřitelnosti je přímo úměrné přeložitelnosti. Problém nesouměřitelnosti se vynoří, jakmile vzroste naše porozumění jiné kultuře, jejím základním koncepcím, přesvědčením a modům souzení, které se zdají být tak odlišné od těch našich. Příkladem může být i sám Kuhn: jakmile se toho o historii vědy dozvěděl více, než jen to, co se mu předkládalo ve skriptech, pak dospěl k přesvědčení o nesouměřitelnosti teorií ([27], 141–142).

Vyvracíme snad již v tomto momentu Davidsonovu analýzu? Rozhodně nikoli. Naopak: Davidsonův princip vstřícnosti (musíme nutně předpokládat pravdivá přesvědčení u cizích kultur) je podmínkou této námitky. Zdá se však, že ačkoli Davidsonova námitka platí, problém rozumění, souzení a opodstatňování v cizích kulturách nerozhodla a neučinila jej o nic lehčím.[14]

Wong demonstruje odlišnou interpretaci, která pramení z přesvědčení o nesouměřitelnosti a která s ním – i když různě – pracuje. Uvádí dva případy interpretace magických rituálů u Zandů. První pochází od Petera

[13] A MacIntyrův, kterého Wong cituje.

[14] A ani nechtěla. Davidson sám upozorňuje, že se obírá pouze smysluplností ostrého rozlišování mezi pojmovým schématem a obsahem.

Winche. Ten tvrdí, že rituál je symbolickým vyjádřením nahodilosti lidské situace – používá tak symbolické vyjádření, pro které bychom mohli nalézt předobraz u biblického Joba. Autorem druhého je Charles Tylor. Ten naopak vychází z představy o kontrole prostředí. Podle něj musíme naopak od symbolů abstrahovat a v jeho pojetí jsou rituály jakousi „protovědou". Právě sem směřovala proti Tylorovi (a všem evolucionistům) kritika, která uváděla, že toto pojetí až příliš konverguje s evropskou tradicí. Wong tyto příklady uzavírá: *„Překlad je založen na koncepci obsahující vstřícnost vůči tomu, co považujeme za lidská přání a přesvědčení, ale zároveň je tato koncepce otevřená k rozšíření a modifikaci jako výsledek překladu samého"* ([27], 146).

Jistě, tento závěr přímo navazuje na Tylorovo pojetí a na následnou kritiku. Z jakého důvodu je však Tylorova kritika vhodná? Jistěže ne z toho, který by do hry znovu vstoupil s nárokem na hledání kritéria pro ostré rozlišení mezi pojmovým schématem a obsahem. Pokud tuto možnost zavrhneme (a to zřejmě musíme, neboť Davidsonovy námitky se jeví jako opodstatněné a koherentní), pak musíme poznamenat, že kritika Tylora je vhodná z pragmatických, a nikoli logických důvodů. Umožňuje nám otevřenost ke změně souboru našich přesvědčení o Zandech a rituálech, a to v případě, že se takový soubor ukáže neužitečný a nekonzistentní se standardy té komunity, která k Zandům a rituálům má co říci. To je strategie, která se ukázala jako nanejvýš výhodná a souvisí se Sellersovým hodnocením celé vědy jako systému, který může zavrhnout jakoukoli svou část, i když ne všechny najednou.

Vraťme se však k Wongově kritice. Skutečně se zdá, že pokud se dostaneme nad jednoduché evidence, tak Davidsonova interpretace ztrácí na eleganci. Historické a etnologické knihy jsou plné ohromujícího množství příkladů. Takže, zatímco můžeme zavrhnout pojetí nesouměřitelnosti ve smyslu (1), musíme se zastavit u pojetí (2). Otázka nesouměřitelnosti je zvláštním případem vyjádření záhady: jak to, že k tak jednoduchým věcem se může vázat takové množství rozdílných souborů přesvědčení, která se zdají být z těchto evidencí odvozená? ([27], 146). Wong uvádí příklad z práce antropoložky Joanny Overing, která se zabývá studiem kultury Piaroů.[15]. Ti věří ve sny, které podle nich mají schopnost kauzálně působit na bdící. To jest, máme zde příklad, který musíme vyložit jako *„přísný rozdíl v přesvědčeních o příčinném spojení mezi entitami 'běžného' světa.(…) Tento příklad sice nepopírá Davidsona, ale umenšuje jeho vliv na představu o nesouměřitelnosti a selhává v jeho snaze eliminovat existenci signifikantních rozdílů"* ([27], 146). Zde se již zdají být námitky vůči přílišnému nadšení z Davidsonovy analýzy případnější. Nejsou to však přímo námitky vůči Davidsonovi, jako spíše vůči těm, kteří by z něj chtěli vy-

[15] Mapa na stránce: http://indian-cultures.com/Maps/Piaroa%20map.html.

vozovat závěry pro svůj realizmus. Tyto přemrštěné interpretace se objevují, i když se jim sám Davidson snaží v závěru svého článku vyhnout.[16]

Pro ty vědce, pro které má korespondenční teorie pravdy a kumulativní povaha vědy intuitivní platnost, znamená dostatek příkladů velikých rozdílů na těch nejzákladnějších úrovních odlišných souborů přesvědčení problém, neboť je v přímém rozporu s jejich přesvědčení o možnosti nalézt neutrální a nezávislé standardy, které by umožňovaly rozhodnout, který ze souborů přesvědčení je lepší (v limitním slova smyslu „blíž skutečnosti"). Jde o nesouměřitelnost v (3) případě. Taková představa a obava však není nutná, jestliže se spolu s (post)analytiky zbavíme rozlišení mezi syntetickými a analytickými výroky a odlišnosti mezi jazykem a světem a tím i mýtu muzea a limitního mýtu, jak již jsme naznačili dříve.

Závažnou tedy zůstává pouze nesouměřitelnost ve smyslu (2). Aby ji Wong prohloubil, navrhuje rozlišování různých „stylů argumentace" (style of reasoning), které podle něj zahrnují **materiální pravidla inference**. Tím míní *„pravidla, která nejsou pravidly formální logiky či indukce, ale pravidla, která určují, které skutečnosti budou chápány jako evidence, a určují způsoby, jakými skutečnosti mohou svědčit pro takové nároky"* ([27], 148). Jako příklad uvádí renezanční medicínu, která spojovala rtuť, planetu Merkur, trh a syfilis a vyvozovala z toho závěr, že rtutí lze syfilis úspěšně léčit. Dalším případem je mu dílo čínského mistra Chu Hsi (1130–1200), pro nějž je univerzum vystavěno na principu „ch´i", pro který není v angličtině korelát a překládá se jako „matter-energy" či „material force". Závěr plynoucí z těchto příkladů je ten, že věda musí počítat nikoli s rozdílným stylem souzení/myšlení, ale s rozdílnou množinou základních premis týkajících se světa: univerzum je organizováno podle tohoto vzoru a právě tak lidské morální kvality jistým způsobem tyto vzory reflektují. *„Jakmile uznáme, že pohled na svět může být takto popsán, tj. že tento pohled můžeme vyložit na základě premis teorie, pak je možné, že tyto premisy jsou obsaženy v tradicích a to tím způsobem, že jsou vestavěny do různých koncepcí rozumění"* ([27], 151). Podle Wonga je tak interpretace vedena podle principu vstřícnosti (Davidson), přesto to neoslabuje princip nesouměřitelnosti ve smyslu (2). Musíme podle něj pro lepší pochopení uvést Putnamovo „měřítko racionality" (criterial conception of rationality). Toto kritérium tvrdí, že institualizované normy definují, co je a co není rozumově přijatelné. Musíme tedy zavést „naladěnost" (attunement) pro výklad myšlení mistra Chu Hsi, aby bylo pochopitelné. Zároveň tím však postulujeme „věci a stavy", které jsou rozumově přijatelné pro Číňany, ale nikoli pro nás.

Co však znamená ono „jsou **rozumově přijatelné** pro Číňany, ale nikoli pro nás"? Domníváme se, že v tomto případě nemůže jít o silný argument ve prospěch nesouměřitelnosti. Ona nepřijatelnost pro nás je v pod-

[16] Srovnej část 3.

statě pouze opisem situace, ve které soubor přesvědčení spojených s myšlením mistra Chu Hsi nemůžeme uvést do netriviální koherence s našimi soubory přesvědčení. To souvisí s tím, že si umíme představit i jiné situace, ve kterých (jako zde) je nějaký soubor tvrzení opodstatněný, ale nikoli pravdivý. Zdá se, že se Wong mílí, pokud tento příklad chápe jako oslabení Davidsonovy analýzy. Naopak se zdá, že zde nedochází k rozporu s Davidsonovými závěry, neboť tento příklad můžeme vyložit jako problém porozumění a pochopení bez užití konceptu nesouměřitelnosti. Pokud chceme takovému případu dát váhu a dát tak váhu soupeřícím teoriím či rozdílným kulturám, můžeme o nich mluvit jako o nesouměřitelných. Jde však jen o kompliment a etickou pojistku, která nám pomáhá neuzavřít cestu budoucím pochopením. Povaha takového komplimentu bude opět nikoli argumentační, ale pragmatická, neboť nám ponechá možnost rozlišovat mezi epistemickou opodstatněností držení nějakého přesvědčení a racionalitou držby těchto přesvědčení. Pod racionalitou můžeme myslet důsledky, které z držby přesvědčení vyplývají.

Wong svůj pozoruhodný článek uzavírá v normativním slova smyslu: Nesouměřitelnost (3) je ohrožena pouze naším vlastním nepochopením sebe. Dodejme, že nesouměřitelnost musíme chápat jako ocenění zvláštního případu neporozumění.

Svůj postoj demonstruje následující úvahou:

„Jestliže předmoderní Číňané hodnotili tak vysoko naladěnost (attunement) a nikdy neoddělili porozumění a naladěnost, pravděpodobně nikdy neměli představu pravdy jako korespondence. A jestliže ji neměli, v jakém smyslu můžeme říci, že byli o něčem přesvědčeni, že je pravdivé (v našem korespondenčním slova smyslu)?" ([27], 156).

Odpověď: Ačkoli neměli, přesto jim můžeme připisovat přesvědčení. A smysl se pak už váže na naši tradici. *„Pravda v rámci naší vlastní tradice může být předmětem rozličných interpretací"* ([27], 156).

Je nutné připomenout (a Wong to také činí) zastánce koherenčí teorie pravdivosti, kteří považují pojem korespondence za vágní; tj. tvrdí, že není možné dát dobrý smysl představě „odpovídání". Putnam odmítá korespondenci a namítá, že náš význam „pravdy" je hodnotově zatížen (value-laden) (znamená koherenci, jednoduchost, instrumentální účinnost) a že je srovnatelný s kognitivními hodnotami. Jde o arbitrární termín uváděný jako součást holistické koncepce úspěchu lidské činnosti.

Tím se podle Wonga dostáváme do kruhu, nebo lépe: přibližujeme se Rortyho pojetí etnocentrizmu, o kterém jsme již hovořili.

Pro naši práci je nutné připomenout: Nesouměřitelnost (2) a (3) může sloužit jako etická pojistka. (Není jasné, zda sobě rozumíme dostatečně). Nikoli však ve smyslu kritéria. Základ Davidsonovy námitky je tedy nutné

podržet. Z normativního (nikoli epistemologického) hlediska ji však můžeme chápat jako oslabenou.

5. Rortyho antifundacionalizmus

Vrátíme se k Rortyho epistemologickému behaviorizmu a pokusíme se ukázat, jak by dle jeho názoru mohl být relativizmus odmítnut, a přesto zachován ve svých motivech i důsledcích.

Zbývá ještě vyjádřit se k otázce, jak rozumíme samotné filozofii ve vztahu k relativizmu. Domníváme se, že tak můžeme učinit, když explicitně rozvedeme důsledky „neopragmatického obratu". Pokud platí, že není možné nadále účinně podržovat ostré rozlišování mezi analytickými a syntetickými větami, pak to proměňuje radikálním způsobem náš vlastní pohled na poznávání, povahu a hierarchii poznávání a v důsledku i na ontologii. Vždyť z Quinových a Sellersových závěrů vyplývá, že představa teorie falzifikované empirickými daty, respektive představa světa, do kterého se strefujeme (lépe či hůře) našimi popisy, je od počátku pochybená. To jistě neznamená příklon k idealizmu 19. století a ani to neimplikuje zavržení nutnosti empirického výzkumu. Jde spíše o pootočení pohledu na povahu toho, co a jak zjišťujeme. Rorty k tomu poznamenává: *„Musíme rozlišovat mezi tvrzením, že tam vně je svět, a tvrzením, že tam vně je pravda"* ([18], 5). Jde tedy o postoj, který bývá charakterizován ([19]; [8]) jako *antifundacionalizmus* a *antireprezentacionalizmus*, tedy návrh (vyplývající z předchozích úvah), abychom opustili pokušení předpokládat jedinou verzi světa a jedinou správnou teorii a to hned z jednoho prostého důvodu: celý slovník realistů je totiž *„postradatelný, protože (...) neexistuje způsob, jak formulovat* **nezávislý** *test správnosti reprezentace – jako odkaz či korespondenci s „předchůdně determinující" realitou –; žádný test odlišný od úspěchu, který by byl touto správností hypoteticky vysvětlen"* ([19], 6).[17] Druhý důvod vyplývá z revize našich názorů na funkci slov (a pro Rortyho rozšířeno: slovníků), tj. jako funkcí, které Davidson přirovnává k peněžním měnám. Můžeme si totiž dobře představit slova a významy jako měnové jednotky, které lze „pouze" převádět na jiné (a to je také velmi užitečné a má jedině smysl), ale není smysluplné tázat se na jejich „skutečnou", nikoli relativní, hodnotu.[18] Popisy, jejichž jediným kritériem je koherence, pak volíme podle cílů, kterých chceme dosáhnout.[19]

---

[17] *„Antirepresentationalists think this latter cluster dispensable because they see no way of formulating an* independent *test of accuracy of representation – of reference or correspondence to an „antecedently determinate" reality – no text distinct from the success which is supposedly explained by this accuracy."* ([19], 6).

[18] V souvislosti s tím mluví Quine o „ontologické relativitě" ([12], 49).

[19] *„Nejsme schopni říci, co by mělo být podstatou čísla 17, dokážeme podat jen různé popisy („větší než 16", „menší než 18"; „součet 6 a 11"apod.). Jaký popis zvolíme, záleží na tom, jaké jsou naše cíle"* ([8], 101).

„Tvrzení, že svět je tam vně, že to není náš výtvor, znamená pro zdravý lidský rozum, že většina věcí v čase a prostoru je důsledkem příčin, které nezahrnují lidské duševní stavy. Tvrzení, že tam vně není pravda, prostě znamená, že pravda není tam, kde nejsou věty, že věty jsou prvky lidských jazyků a že lidské jazyky jsou lidskými výtvory.(…) Tam vně je svět, ale nikoliv jeho popisy" ([20], 5).

Zajisté je nutné nastínit gnozeologický rozměr toho relativizmu, který neopragmatisté (nikoli však všichni a bez výhrad) přijímají za svůj a který musí připojit, aby dosáhli koherence svých názorů, u kterého však narážejí na neustálé problémy, neboť je zřejmé, že relativizmus nelze zformulovat jako teorii ([12], 39). Rorty se pokouší dát dobrý smysl vlastnímu postoji, který by mu realisté vyčetli jako relativní, v konfrontaci tří možných (tradičních) obsahů tohoto pojmu. **První** je představa, že všechna přesvědčení jsou stejně dobrá jako jiná. **Druhá** představa chápe relativizmus jako mnohovýznamové a velmi pochybné slovo, které se váže k procedurám usuzování. **Třetí** možný pohled na smysl „relativizmu" je ten, že zde nemůže být nic pozitivně řečeno ani o pravdě ani o racionalitě. Co můžeme, je podat popisy nám důvěrně známých procedur inferencí, které nejsou vázány na pravidla a kritéria stojící mimo, ale jsou ustavované společenskou praxí – naší praxí – a užívané v bádáních, tj. různých způsobech popisu ([19], 23).

Neopragmatisté přijímají za svou druhou, ale důrazně odmítají být spojování se sebevyvracející se první a (podivnou) třetí definicí. Důsledky z toho vyplývající jsou následující: odmítá se zde ostré rozlišení mezi teorií a praxí. Říkat něčemu praxe znamená, že to již dlouho s úspěchem používáme. Není-li teorie pouhým žonglováním s výrazy, pak už je praxí. „Pravda" se tak mění v návrh, doporučení, a je tak de facto nahrazena „opodstatněností" a „koherencí".

„Termín 'pravda' znamená to samé, jako všechny flexibilní a v kultuře dobře známé výrazy, například 'zde', 'támhle', 'dobrý', 'špatný', 'vy' a 'já'" ([19], 23).

To jsou běžně užívané výrazy a podle Rortyho mají stejný význam jako „pravda" (tj. protože jejich užití – funkce – je stejná). Proto však mohou užívat pojmu pravda a není důvodu se mu vyhýbat. Dávají mu však jiný, lepší význam: užívají ho jako pochvaly dobrému popisu či návrhu a to stejně, jak to podle nich dělají realisté. Tak podle Rortyho je objektivita neudržitelná a naopak solidarita, vyplývající z přednosti sociální praxe, by měla objektivitu nahradit. Nejde o to, rozhodnout na základě racionálních teorií. Jde o to ukázat, jaké implikace změna slovníků může obsahovat.

Závěr

Pokusili jsme se předvést určitý typ současného myšlení, který se váže k pojmu relativizmu. Domníváme se, že je vhodné pojem relativizmu zavrhnout jako vnucený a nekoherentní. Klíčovou koncepci nesouměřitelnosti můžeme chápat nadále jen jako arbitrární pojem, který charakterizuje normativní výhodu pluralistické a otevřené koncepce poznání a zvláštní ocenění vážných problémů (nemožnosti snadno uvést jiné teorie do koherentního vztahu s našimi soubory přesvědčení) a který nachází použití ve společenských vědách.

LITERATURA

[1] BRANDOM, R.: Study Guide. In: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press 2000.
[2] DAVIDSON, D.: O samotné myšlence pojmového schématu. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo* (ed. J. Peregrin). Filosofia, Praha 1989, s. 109–125
[3] FEYERABEND, P. K.: *Rozprava proti metodě*. Aurora, Praha 2001.
[4] GEERTZ, C.: *Interpretace kultur*. Slon, Praha 2000.
[5] GOODMAN, N.: *Způsob světatvorby*. Archa, Bratislava 1996.
[6] KOLÁŘ, P.: *Pravda a fakt*. Filosofia, Praha 2002.
[7] KUHN, T. S.: *Struktura vědeckých revolucí*. OIKOYMENH, Praha 1997
[8] MACH, T.: „Jenseits von Sein und Schein". In: Aluze 2002/1, s. 93–116.
[9] PEREGRIN, J.: *Logika ve filosofii, filosofie v logice*. Herrmann a synové, Praha 1992.
[10] PEREGRIN, J.: W. V. Quine a jeho „logický postpozitivizmus". In: *Hledání pravdy*. Herrmann a synové, Praha 1994.
[11] PEREGRIN, J.: Diskuse o analytičnosti v našem století. In: *Co je analytický výrok?* (ed. J. Peregrin – S. Sousedík). Pomfil, Praha 1995.
[12] PEREGRIN, J.: Obrat k jazyku a analytická filosofie. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo* (ed. J. Peregrin). Filosofia, Praha 1998, s. 7–45.
[13] PEREGRIN, J.: *Význam a struktura*. OIKOYMENH, Praha 1999.
[14] PUTNAM, H. – RORTY, R.: *Co po metafyzice?* Archa, Bratislava 1997.
[15] QUINE, W. V. O.: *Hledání pravdy*. Herrmann a synové, Praha 1994.
[16] QUINE, W. V. O.: Dvě dogmata empirismu. In: *Co je analytický výrok?* (ed. J. Peregrin – S. Sousedík). Pomfil, Praha 1995.
[17] RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1982.
[18] RORTY, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. PedF UK, Praha 1996.
[19] RORTY, R.: *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge University Press 1989.

[20] RORTY, R.: Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo* (ed. J. Peregrin). Filosofia, Praha 1998, s. 149–171.
[21] RORTY, R.: Relativizmus: nachádzať a vytvárať. In: Filozofia 1997/6, roč. 52.
[22] RORTY, R.: *Filozofia a zrkadlo prírody*. Kalligram, Bratislava 2000.
[23] RORTY, R.: Metafylozofické nesnáze filozofie jazyka. In: Aluze 2002/1, 2.
[24] SELLARS, W.: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press 2000.
[25] TUGENDHAT, E. – WOLF, U.: *Logicko-sémantická propedeutika*. Rezek, Praha 1997.
[26] WIESER, J.: Kuhn's Idea of Incommensurability. 1993. In: Prométheus 2002/3 (dosud v tisku).
[27] WONG, D. B.: Three Kinds of Incommensurability. In: *Relativism: Interpretation and Confrontation* (ed. M. Krausz). University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1989, p. 140–158.

Mgr. Martin Paleček
Ústav filosofie, politických a společenských věd
Pedagogická fakulta
Univerzita Hradec Králové

K POJMU VIRTUÁLNEJ REALITY

JOZEF SIVÁK, FÚ SAV, Bratislava

Úvod

Zjednodušene povedané, po vláde idealizmu a potom materializmu sme mohli dúfať, že podobné „extrém-izmy" sa už neobjavia a že už žiadna ideológia, tento „Doppelgänger" filozofie, už nebude filozofovanie ovplyvňovať zásadne.

Skutočnosť je taká, že k tomu nedošlo, a že namiesto očakávaného zmierenia predchádzajúcich protikladov, vyúsťujúceho do autentickej filozofie možného, sme svedkami objavenia sa nových „izmov".

Napr. ešte nikdy sme neboli vystavení takej všadeprítomnosti a takému vplyvu masovokomunikačných prostriedkov (MKP) ako dnes, a to natoľko, že miesto (optimálneho) sprostredkovania poznania tieto prostriedky prezentujú vlastnú, kvázi novú skutočnosť, ktorá sa potom berie ako tá pravá. A v súvislosti s rozšíreným používaním počítačovej techniky, ktorú možno radiť tak k technológiám ako aj k masovokomunikačným prostriedkom, sa dokonca hovorí produkovaní, tvorbe reality. V jej poli sa aj r. 1959 ([1], 176) zrodil výraz „virtuálna realita".[1]

Ak budeme aj my akceptovať použitie adj. „virtuálny" v inej než etickej oblasti, možno o virtuálnej realite povedať to, čo napr. o semienku, že je teda virtuálne už stromom? A môže nás časté používanie tohto výrazu aj mimo tzv. technických simulácií oprávňovať k zovšeobecneniu a hovoreniu o vláde „virtualizmu" či možno lepšie posibilizmu? Konečne, znamená to tiež, že túto schopnosť predstavovať, napodobňovať realitu, inými slovami, tento monopol, už teda nemá umenie a jeho žánre (dráma, poézia atď.)? Tento príspevok je pokusom o načrtnutie odpovedí na tieto otázky.

Predhistória pojmu

V dejinách filozofie a myslenia to, čo sa javí ako nové, originálne, je často iba rezíduom predchádzajúcich ideí. Ani virtuálna realita nie je výnimkou v tomto ohľade. Prvou známou formuláciou virtuálnej reality je Platón-

[1] Z lat. „virtualis", cnostný, dokonalý, možný, pravdepodobný a subst. „virtus", cnosť, moc. sila, schopnosť. Aj keď ide o mnohovýznamové slovo, jeho aplikácia na inú než etickú oblasť je problematická a svedčí o laxnosti a rozkolísanosti používania nejedného termínu za posledné desaťročia v zahraničí i u nás.

nova (427–347 pred. n. l.) alegória o jaskyni, tak ako je vyložená v 7. knihe Ústavy.

Táto alegória je symbolickým vyjadrením zmyslovej skúsenosti, ktorá uniká duši. Duša nie je totiž uspôsobená na videnie reálnych vecí, len ich tieňov. Človek prežívajúci zmyslovú skúsenosť je akoby pripútaný reťazami na dne jaskyne, na stenách ktorej vidí tiene artefaktov (napr. vázy) osvetľovaných ohniskom, ktoré je za ním. Vrhané tiene sú vlastne predstavy, obrazy. Aj oheň je predstava: zastupuje Slnko. Predmety videnia vidí vidiaci subjekt vďaka orgánu zraku (oko), schopnosti vidieť a aktu videnia. Ak sa jeden zo subjektov odviaže a vyvedie na zemský povrch, oslepí ho slnečné svetlo. Taký citeľný je prechod od zmyslového sveta k ideálnemu svetu, prístupnému iba rozumu, i k ideám, ktoré sú istejšie, ba pevnejšie ako predmety zmyslového sveta.

Analogicky môžeme povedať, že oslobodený poznávajúci subjekt poznáva predmety poznania vďaka orgánu poznania (*Noûs*, rozum), schopnosti poznávať a výkonu poznania. Prírodné veci, ktoré poznávame, sú len vtelením, inkarnáciou ideí, tiene týchto vecí (ako napr. odraz stromu na hladine jazera) sú výrazom matematických predmetov a aj Slnko samotné je odrazom Dobra. Takto sa poznávajúci subjekt rozpamätáva na idey, ktoré duša kontemplovala, keď bola ešte separovaná od tela, ktoré je podľa Platóna jej hrobom.[2] Aké poučenie si možno zobrať z tejto platónskej mimetiky?

Aj vo virtuálnej realite (jaskynného života) je niečo reálne, ale nie je to realita, ktorú Platón pripisuje ideám. Povrchný, poverčivý subjekt sa necháva unášať ligotajúcim povrchom akoby dúhou vznášajúcou sa na zemou miesto toho, aby hľadal archetypálny originál. Klam je spojený so zdaním. Úlohou filozofie potom je vyslobodzovať z jaskyne tieňov.

Platónska mimetika je založená na analógii zmyslového a zrozumiteľného či pochopiteľného rozumom. Vzťah medzi vzorom (modelom) a obrazom je homologický a pritom obojstranný. Platón si uvedomuje, že alegória potrebuje základ a nejaké medze. Už ju obmedzuje zhora idea Dobra. Ostáva ju obmedziť aj zdola: Dobro je príčinou Slnka (už nie alegorického, ale fyzikálnej entity), ktoré je zas príčinou zmyslových vecí.[3] Lenže, ak je zmyslová kvalita iba javením idey, nestáva sa fantomatickým aj zlo? Môže filozof prebudiť spáčov zo sna a pritom sám unikať svetu?

Imitujúca imaginácia je neschopná si predstaviť „úplne iné“, je vždy spojená s rizikom upadnutia do animizmu alebo spiritismu, ktoré sú empirické. Preto bude potrebné ďalšie transcendovanie, prekročenie predstaviteľného, ktoré uskutoční novoplatonizmus. Jedným slovom, platónska realita je

[2] Touto svojou redukciou sa Platón stane otcom idealizmu.

[3] Neskoršie paralelizmy (mikrokozmos-makrokozmos, monáda-svet, psycho-fyziologické a pod.) budú len prípadmi tejto mimetiky.

sť a výstraha pre budúce generácie filozofov, realitou vo vzduchu, niečo medzi existenciou a neexistenciou či „in-existenciou".

Platónska „virtualizácia" skutočna, ak tak možno hovoriť, je len jednou z podôb a etáp virtualizácie. Ak Platón veril v bezprostrednú silu ideí, po ňom dôjde k ďalšiemu rozpracovaniu sofistiky a logiky ako sprostredkujúcich činiteľov pri „realizácii" či umožnení ideí. V tomto smere vynikne Diodoros Kronos z Megarskej školy so svojím povestným „vladárskym argumentom" (*kyrieyon logos*), ktorého zjednodušená podoba znie: Čo je možné, bude raz skutočné. S jeho logickou formuláciou si lámal v priebehu dejín a dodnes láme hlavu nejeden logik ([2]). Ale aj herakleitovský tok chcel byť vyjadrením svornosti protikladov antickej doby.[4]

V skutočnosti korene tejto virtualizácie siahajú do nepamäti aj s jej pozadím, ktorým je vzťah medzi ľudstvom a prírodou. Možno povedať, že každá civilizačná, hodnotová zmena, či revolúcia je novým riešením tohoto vzťahu. Ktorý termín vzťahu je rozhodujúci príroda alebo ľudstvo? Alebo sú v rovnováhe? Človek dostal prírodu, ktorá je jeho blízkym a vzdialeným okolím pod svoju správu. Čo to znamená? Znamená to postupnú dominániu nad prírodou, o čo usilujú rôzne civilizácie, kultúrne a vedecko-technické revolúcie?

Určite možno konštatovať, že v takej mladšej dobe kamennej o nejakej dominácii nemôže byť ani reči. Symbióza medzi prírodou a ľudstvom, o ktorej dnes snívame, bola vtedy skutočnosťou a príroda bola tým termínom vzťahu, tou hodnotou, ktorá rozhodovala. Kedy nastalo narušenie tohto vzťahu a čo bolo rozhodujúcim faktorom tejto zmeny?

Týmto faktorom bol vynález nástroja a stroja, ich ďalšie používanie a zdokonaľovanie. Budete ako Boh! (Nenačúva tomuto šepotu ešte viac dnešný človek?) S používaním stroja sa úsilie nemierneho vitálneho egoizmu[5] ovládnuť prírodu stalo bezmedzným a bezohľadným.

Nová civilizačná zmena nastane v súvislosti s generalizovaným rozšírením stroja a sériovej výroby, ktoré sa už neodohrávajú v priestorovom kontexte, „topos-e", ale v časovej „u-tópii" novovekej situácie. Privilegovaný je čas a jeho kategórie: pokrok, svetská moc atď. Absentuje priestorové obmedzenie.

Človek kopírujúci techniku nadobúda technomorfnú mentalitu, v ktorej sa stráca predchádzajúci zmysel pre posvätno, ktoré racionalisti zredukovali na vysvetliteľné nevysvetliteľno a nemerateľné merateľno.[6] Zmenou vzťahu k prírode sa zmení aj vzťah jednotlivca k spoločnosti a napokon člo-

[4] Interpretáciu tohoto toku ako nezmyselného a unášajúceho plynutia, ktorú nám zanechali dejiny, by možno bolo treba poopraviť v tomto zmysle.
[5] Aj na toto nebezpečenstvo, známe ako „hybris" poukazoval Platón a ďalší starovekí autori.
[6] Zodpovednosť za tento vývoj sa pripíše Baconovi, Descartovi a Galileimu.

veka k Bohu. Z filozofického hľadiska dochádza k opusteniu Bytia v prospech jedinej kvantity.

Virtuálna realita v pozitívnom zmysle

Tak či onak, tento vývoj, hoci neznamenal vždy pokrok a nebol len pozitívny, nebolo možné a nie je možné zastaviť, možno ho však ovplyvniť, orientovať, kontrolovať za predpokladu, že človek nebude abdikovať.

Prenesúc sa do prítomnosti, výraz virtuálna realita je dnes spojený predovšetkým s generalizovaným používaním počítačovej techniky, od „virtuálnej" pamäti po vytváranie simulácií reálneho života a správania sa v najrozličnejších situáciách.[7] V tomto zmysle virtuálnu realitu vytvára programové vybavenie počítača ako imitáciu živej reality, pričom ju možno rovnako vnímať zrakovo, sluchovo i hmatovo. A tak ako predchodcami dnešných veľkých dopravných lietadiel sú vojenské lietadlá, tak sa vo vojensko-priemyslovom prostredí zrodili aj letové simulátory, ako súčasť výcviku pilotov. Potom sa projektu zmocní filmový priemysel a výsledkom budú prvé panoramatické a senzoramatické kiná. Ďalší pokrok prinesie rozvoj kozmonautiky v 80-tych rokoch, keď pod pojmom virtuálna realita sa už nebudú chápať len modelové simulácie, ale vytváranie podmienok nielen pre nové zážitky, ale aj riešenie teoretických, didaktických, ekonomických a iných problémov. S ďalším približovaním s k onej realite sú spojené tie najbláznivejšie predpovede: o virtuálnej architektúre, virtuálnych konferenciách, ba aj o virtuálnom sexe (!). A dnes sa tzv. „softvérový" život už pokladá za jednu z foriem (nebielkovinového) života ([3]).

Túto rukavicu virtuálnej reality hodenú dnešnou technovedou už zodvihli aj niektorí súčasní filozofi ako napr. francúzsky politilóg a sociológ F.-B. Huyghe a poľský filozof J. Bańka, ktorý ju povýšil na filozofický systém a nazval ho „recentivizmus" ([4]), v ktorom niet miesta ani pre minulosť, ani pre budúcnosť, ale len pre súčasnosť a v ktorom je „tvrdá" skutočnosť nahradená „mäkkou", virtuálnou[8] skutočnosťou. Pritom sa opiera o celý rad najmä súčasných autorov ako Derrida, Popper, Heidegger, Merleau-Ponty, Kuhn, Rorty, ba aj Husserl, a ďalších, ktorí majú väčšinou málo medzi sebou spoločného.

Konečne, ak prijmeme (dedičný) hriech poznávania a pretvárarnia sveta ako fakt, virtuálna realita je (pozitivnym) prínosom v oblasti experimentovania – pritom sa mení samotný pojem experimentu – modelovania ako ne-

[7] Zároveň dochádza k ďalšiemu významovému posunu adj. „virtuálny" v zmysle domnelého, neskutočného či fikčného.

[8] „Virtualis" bude preňho znamenať už účinný, efektívny a teda skutočný, čo pripomína etymológiu nem. slova „Wirklichkeit" odvodeného od „wirken", pôsobiť, byť účinný.

vyhnutnej etapy v procese výskumu a vývoja. Zo širšieho (gnozeologického) hľadiska patrí do poznávania možností ako predpokladu poznania skutočnosti.[9]

Virtuálna realita v negatívnom zmysle

Tak ako každá minca aj virtuálna realita má dve strany, aj keď by bolo zjednodušením diskusiu okolo nej zúžiť len na zákopovú vojnu medzi dvoma tábormi: technofilmi a technofóbmi či utópistami a katastrofistami. Aké miesto má dnešná virtualizácia skutočnosti v tisícročných dejinách sofistiky, logiky, dialektiky, pseudovedy, farizejstva, tmárstva, manipulovania hodnôt a kupčenia s nimi, ideových a náboženských konfliktov, lebo všetko toto je tiež súčasťou dejín myslenia? Predstavuje zatiaľ dovŕšené štádium týchto dejín ako dejín formovania netvora, ktorým je akási „metaempirická empíria" (Vl. Jankélévitch)?

Celé predchádzajúce storočie nám poskytuje smutný obraz ako určitá realizácia oných dejín so svojimi autokratmi, technokraciami, vyhladzovacími vojnami, svojím hodnotovým relativizmom, pojmovým chaosom, svojimi ideológiami deformujúcimi tak filozofiu ako aj vedu a vzťahy medzi nim.[10] Ukazuje sa, že predchádzajúce spôsoby virtualizácie, ideálnej ako aj reálnej skutočnosti, neboli zvládnuté. A už sa, bez dostatočného kritického odstupu, hlásia nové redukcie a nové faktory separácie a prejavujú ich dopady.

Racionalita v podobe logicko-matematického spracúvania skúsenostných dát sa stáva faktom separácie jednotlivca a spoločnosti. Redukcia spoločenstva na súčet jednotlivcov (masová spoločnosť) vedie k separácii ľudí medzi sebou navzájom, nanajvýš ich spájajú bezprostredné a krátkodobé výhody na základe inštrumentálneho správania. Masové používanie počítačovej techniky ponára človeka ďalej do virtuálna a spolu s informáciou sa stáva novým tmelom spoločnosti. Z prirodzenej inteligencie sa stáva umelá a z *homo faber homo comunicans* či „info-anthropos". Informatizmus sa v podstate neodlišuje od mašinizmu, pričom sa uvažuje o samoriadenom stroji schopnom sa inteligentne prispôsobiť telám živých bytostí. A pod rúškom mierotvorby a spravodlivosti holistickú, celostnú perspektívu ľudstva nahrádza uniformná globalizácia so svojím (svetovým) „megastrojom", týmto novým Leviathanom.

Samotný človek sa stáva len kolieskom stroja a predmetom analýzy (ako užívateľ e-mailu, telešopingu a pod.) Komunikujem so strojom, teda

[9] Poznanie možnosti musí predchádzať poznaniu skutočnosti. (E. Husserl).

[10] Nepozorovane a niekedy aj arbitrárne sa mení pôvodný obsah pojmov a výrazov (napr. studená, hospodárska, psychologická vojna a pod.), interdisciplinárnosť sa povyšuje na princíp, ktorým sa má riadiť metodológia a politika vedy atď.

som! S rozširovaním počítačovej pamäti a sa utlmuje živá pamäť a napokon brzdí kreativita používateľa.[11] Technika ako „mechanizácia ducha" sa stáva ideálom a metódou spacifikovanej spoločnosti bez treníc, a rozdielov i subjektu.[12] Bývalú „ideokraciu" nahrádza „narko-infokracia" (D. Duclos) ako kombinácia binárneho kybernetického myslenia, chemickej narkózy a informatickej polície. A pre nového človeka nová symbolika nezávislá od kultúrnych a civilizačných zvláštností: binárna symbolika numerickej matematiky (0 alebo 1).

V neposlednom rade treba dodať, že tento stroj na univerzálnu komunikáciu sa ocitol v rukách svetových neviditeľných a viditeľných (globalizačných) centier (MMF, ISO, OCDE, Mikrosoft, OSN, UNESCO). A kult internetu nadväzuje vlastne na antikultúrnu revolúciu 60-tych rokov (Ph. Breton).

Tento výpočet neduhov sprevádzajúcich zavádzanie tzv. informatického poriadku by možno nebolo to najhoršie, ak nejde o hru so slovami. Lenže sme svedkami používania aj takých výrazov ako „virtuálna vojna „či „virtuálna choroba", za ktorými sa aj skrýva krutá realita: napr. vojna v Perzskom zálive v prvom prípade a AIDS v druhom ([5]). Tu už nejde len o simuláciu pre vojenské účely či prevenciu chorôb, ale virtualizácia a informatizácia tu slúžia nielen na umožnenie a uľahčenie prechodu k činu, ale aj na maskovanie samotnej skutočnosti.[13] A nech sa už dnešná doba verejne hodnotí akokoľvek, nie sú v nej už zasiate zárodky civilizácie choroby, genocídy, a dez(ne)iformácie – nie každému je dovolené jesť zo stromu poznania – aj s jej logikou horšieho?

Záver

Technická dominácia tak ide ruka v ruke so stratou toho, čomu sa vo fenomenológii hovorí životný svet. Podľa Husserla, jej zakladateľa, len návrat do tohto životného sveta môže obmedziť, ak nie prekonať dnešnú prevahu technickej racionality. Na strane druhej sa tento návrat môže uskutočniť len na základe obnoveného etického kozmu založeného na viere spojenej s náboženskými koreňmi.

---

[11] Sme svedkami ďalších paradoxov, o ktorých sa mlčí: vyššia produktivita nových technológií a veľké časové straty pri ich zavádzaní, vyššia účinnosť vedúca k nečinnosti človek, ktorý sa stáva zbytočným, vytváranie uzavretých systémov účtovania, počítania, spracúvania volebných výsledkov mimo reality atď.

[12] Táto pacifikácia človeka demobilizáciou myslenia je ešte upevňovaná príjemnosťami ako sú hry, video a internet.

[13] Ešte pred niekoľkými rokmi bolo odvážne AIDS prezentovať ako „virtuálnu" epidémiu, aj keď sa už dobre vedelo, že tzv. vírus HIV má len počítačovú podobu a chorobu spôsobuje niečo iné vrátane liekov. Dnes sa už takých názorov ozýva čím ďalej tým viac.

LITERATÚRA

[1] MACRONE, M.: *Od Aristotela k virtuální realitě*. Brána, Praha 1999.
[2] VUILLEMIN, J.: „Un système de fatalisme logique: Diodore Kronos". In: *Revue de Phil. Ancienne,* 1984, č. 1.
[3] ANDRÁŠIK, L.: „Súvislosti virtuálneho života a perpetualógie". In: *Filozofia*, 53, 1998/1, s. 15–26.
[4] BANKA, J.: *Metafizyka virtualna*. Traktat o struktuarach chwilowych. Katowice 2001.
[5] ŠUBÍK, D. – KRAFELD, K. – LANKA, S. a kol.: *Virus HIV? Lež, které uvěřil celý svět*. Datel, Brno 2000.

doc. Mgr. Jozef Sivák, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava

SKEPSA OBDOBIA „POST“

JÁN KALISKÝ, Katedra filozofie, FF UKF, Nitra

Východiská

Keď veda pred vyše dva a pol tisíc rokmi „ušla“ mýtu, dala si kardinálny cieľ – nájsť podstatu, princípy a dôvody fungovania nášho sveta. Takýto odvážny, tak dramaticky znejúci, cieľ (akoby vystrihnutý z Adamsovho kozmického románu), po svojej dlhej a strastiplnej púti ostáva nezodpovedaný, ale čo je horšie vyhliadky na úspech sa v období posledných desaťročí výrazne zhoršujú. Naša túžba po poznaní sa spoľahla na typ vedeckej racionality, ktorý vytvorila, ktorú ale v súčasnosti objavujeme ako zradcu a sama túžba sa vytráca.

Zdá sa, že v súčasnosti môžeme konštatovať, že tento typ uvažovania, keď kladieme otázku po celku sa stal minulosťou. Tak ako sa atomizovala novodobá veda, tak sa „rozpadával“ aj celok, ktorý mala popisovať. Vzhľadom na partikulárne pôsobenie jednotlivých vedných odvetví, už nik nenesie zodpovednosť za riešenie kardinálnej kľúčovej otázky, súčasná veda si prestal klásť nároky na úplnosť a trvácnosť.[1] Čo je horšie vedotechnika sa zbavila svojej pôvodnej úlohy prostriedku na dosiahnutie cieľa, sama sa transformovala na cieľ, jej technicita, účinnosť a výkonnosť sú jej odpoveďou.

Ďalej sme si pri súčasnej vede zvykli na fakt, že vyriešením jedného problému sa vzápätí vynoria ďalšie tri, že riešenie nás nevedie k väčšej istote poznania reality, ale k ďalším otázkam. Konštatujeme, že pôvodný cieľ sa súčasnej vede vzďaľuje, keďže pridáva len ďalší uhol do mnohouholníka, ktorý sa nikdy nestane kruhom.

Takejto situácii iste dopomohli otrasy, ktoré zapríčinili moderné vedecké objavy najmä v prírodných vedách. Anomálie a paradoxy sa stali bežné vo vedeckých teóriách, pravidlá výskumu sú stále neurčitejšie, rastie počet modifikácií a alternatívnych teórií, vzrastá neistota a klesá dôvera v paradigmu. P. Feyerabend do modernej vedy zavádza nový atribút – anarchistická. Keď sa anomálie dostatočne nahromadia stane sa, že sa sieť našich poznatkov už viac nedá prešiť, neostáva iné ako ju vymeniť, vymeniť paradigmu. Postmoderné obdobie je príkladom takejto zmeny paradigmy, a R. Rorty ide ešte ďalej, keď ruší samotný význam pravdivého, objektívneho po-znania.

[1] Heisenberg píše, že „trvanie na požiadavke úplnej logickej jasnosti by pravdepodobne vedu znemožnilo. Moderná fyzika nám pripomína starý poznatok, že musíme mlčať, ak trváme na tom, aby sme nikdy nevyslovili omyl“ ([10]).

Hlavným vinníkom, ktorý naštrbil dôveryhodnosť postmodernej vedy je zradnosť jej typu racionality, ktorý vytvorila, a ktorým sa nasiakol moderný životný svet. Táto vedecká racionalita sa v moderne profilovala ako samotné synonymum vedy, objektivity a pravdy, od vedy sa očakávala jedine platná „objektívna" pravda, ktorá bude v zhode so skutočnosťou. Takto sa nám veda javí ako jediný prostredník medzi človekom a podstatou. Podľa R. Rortyho v moderne vedec nahradil kňaza.

Iní myslitelia vidia príčinu vzniku protirečení v používanom type jazyka vedeckej teórie, predovšetkým prirodzeného jazyka. Ale z jazyka sa vystúpiť nedá, tak ako sa nedá zobliecť ľudská prirodzenosť.[2] Potom je opodstatnená otázka, či jazyk je alebo nie je vhodným nástrojom poznania sveta. Neprekročiteľnosť jazyka, zlyhávanie jeho popisnej funkcie je vďačným námetom súčastných skeptikov.[3]

Následky

Dôsledky tejto skeptickej predohry pre súčasného človeka obdobia „post"[4] sú viac než katastrofálne. Neopätované nádeje, ktoré ľudstvo po stáročia vkladalo do vedy, ako najvyššieho stupňa svojich schopností sa v postmodernej spoločnosti menia na totálnu pochybnosť. Vzhľadom na nedostatočný organizačný vývin spoločnosti oproti technickému, došlo k tomu, že výdobytky našej vedotechnickej racionality spätne deštruujú svojho tvorcu. Minimálne od 2. Svetovej vojny vieme, že v súčasnosti je reálna hrozba, že spoločnosť bude služobníkom nástrojov, ktoré vyrobila. Súčasná ekologická kríza, nemiznúca atómová hrozba a moderný terorizmus nám ukazuje labilnosť celého systému, a tak sa celkom vážne môžeme pýtať, či v samotnej prirodzenosti človeka nie je táto sabotážna zvrátenosť zakódovaná. Človek sa nám potom môže javiť ako časovaná bomba absurdity.[5] Z tohto pohľadu

---

[2] Už John Locke konštatoval, že slová sú len znaky, a nie veci samé a tým poukázal na diametrálnu rozdielnosť medzi bytím a naším popisom. Nietzsche nám ukázal, že jazyk funguje ako viera, a to viera v pravdivosť pojmov. Tie potom vytvárajú šablónu a princípy nášho bytia a fungujú ako korzet, ktorý sa nedá vyzliecť. Taktiež Wittgenstein varuje, že stupeň porozumenia sveta je možný len stupňom použitého jazyka. „Hranice môjho jazyka znamenajú hranice môjho sveta" ([26], 129).

[3] „Je celkom možné, že sa realita pod zdanlivosťou ukrýva, ale že by ju jazyk vyjavil, je smiešnou nádejou. Tak prečo sa kocháme jedným názorom viacej ako iným..." ([3], 14).

[4] Obdobie „postmoderny" chápem v Lyotardovom duchu, ako „stav kultúry po tých premenách, ktorými prešli pravidlá hry vo vede, literatúre a umení od konca 19. storočia" ([17], 97).

[5] K. Apel vysvetľuje, že „vynálezom nástrojov a zbraní človek zrušil organicky podmienený súlad medzi „nazeraným svetom" svojej zmyslovej skúsenosti a „činným svetom" možných výsledkov svojho konania. Odvtedy možný účinok konania človeka predstihuje principiálne možnú kontrolu správania prostredníctvom špecifických zmyslovo-emocionálnych spúšťacích schém správania" ([1], 248). Potom zrod človeka sa javí ako „prelomenie hraníc inštink-

je už dlho akútna požiadavka (a dnes po prvý krát pre celé ľudstvo), aby sa technologická racionalita relativizovala a mala len status nástroja a aby hodnoty znovu získali prioritu. Mnohí myslitelia (Heidegger, Bell, Apel, Lyotard, Baudrillard, M. Machovec) vidia bod budúceho zlomu celého komplexu v technokratickom smerovaní ľudstva, kde industrializácia nahradzuje prirodzený poriadok technickým. V takomto antagonistickom postavení človeka a prírody v súčastnej praxi vedotechniky pôvodný Periandrov imperatív – „Staraj sa o celok!" – degradoval na despotické ovládnutie súcna, bez ohľadu na celok, s jednostranným zameraním sa na jeho využiteľnosť.

K. Apel, M. Machovec ako aj myslitelia ekofilozofie evidujú, že ľudstvo akosi „potichu" stráca kompetencie na záchranu planéty, ktorá je takto vydaná na milosť a nemilosť jej „najinteligentnejšiemu" obyvateľovi. Všetci sme odborníkmi, ale každý len v miniatúrnom výseku reality, mimo ktorého naše kompetencie končia. Technická racionalita, charakterizovaná vzťahom input/output (Lyotard) sa votrela do žitého sveta človeka a vytvorila moderný individualizmus, presiaknutý psychologizmom, egoizmom a narcizmom, ktorý vidí jedinú hodnotu len vo svojich konzumných hedonistických chúťkach. (Ako „in" dnes platí myslieť „egonomicky" a jesť tyčinku „Ego".)

Ak do nihilizmu sa vkročilo zo skepticizmu, tak súčasný masový rast apatie, ľahostajnosti je ponihilistický. Rozmach neschopnosti akéhokoľvek nadšenia, akejkoľvek viery, akejkoľvek schopnosti žiť pre niečo viac ako pre horizont vlastného žalúdka uvádza ako hlavný pilier súčasného duchovného úpadku francúzsky mysliteľ Gilles Lipovetsky.[6] No napriek tomu systém funguje, je rezistentný voči náladám, inštitúcie sa naďalej množia, ale voľáko naprázdno, bez zmyslu, a stále viac ich riadia „odborníci". Táto postmoderná prázdnota ušla už aj pasívnemu nihilizmu a jeho príživníctvu na význame. Ak človek moderny ešte zúfalo hľadal boha, ktorého mu znemožnil Nietzsche[7], tak dnešná „radostná" správa európskeho súmraku znie: „Boh je mŕtvy, veľké ciele sa strácajú, ale všetkým je to fuk..." ([15], 47). To, čo platí, keď stupňujeme nóvum a rozmanitosť, platí aj pri zväčšujúcej sa pochybnosti a úzkosti – obe sa rušia ľahostajnosťou, ktorou sa prejavuje prázdnota. (Už to nie je ani Cioranova „potreba vrieskania", ktorá ako jediná nám mala ostať.) Podľa G. Lipovetského samotný systém nabáda k pohode a k zriek-

tov u „homo faber", a tým aj prelomenie hraníc rovnovážnych systémov živočíšneho života" ([1], 256). V tomto svetle sa centrálnym etickým problémom javí otázka, „či je človek schopný svojím etickým rozumom kompenzovať nedostatok inštinktu pre neho konštitutívny a odpovedať na výzvu situácie, kt. ako „homo faber" sám vyvolal" ([1], 256).

[6] „Prázdnota sa šíri vo všetkých oblastiach: veda, moc, práca, armáda, rodina, cirkev, politické strany atď. už ako absolútne a nedotknuteľné princípy úplne prestali fungovať, nikto v ne vlastne neverí, nikto už do nich nič nevkladá" ([15], 46).

[7] „Boh je mŕtvy! Boh je mŕtvy! nie? Myslím to vážne, určite je mŕtvy. Tak by som si prial, aby to tak nebolo" ([23], 69).

nutiu sa citových záväzkov. Dnešným trendom je byť „cool". Čo ešte môže nadchnúť, udiviť, šokovať? Apatia zodpovedá prílišnému množstvu informácií a rýchlosti ich striedania, zapájame sa bez zmyslu s akejsi zotrvačnosti. Číra ľahostajnosť znamená zbožštenie dočasnosti a individualistického synkretizmu a masovo vyrába nestáleho postmoderného jedinca, ktorý je akosi „všadeprítomný".[8] Rozorvaný a s diaľkovým ovládačom v ruke, ostáva bez akejkoľvek transcendentnej opory a jeho znakom je jeho zraniteľnosť, patologická depresia a nuda, ktorá je dôsledkom úteku od vecí verejných do narcistického hedonistického individualizmu. Psychoanalytik mlčí; a „pacient oslobodený od Majstrovho slova a od súradnicového systému pravdy je ponechaný napospas len sám sebe v akejsi zacyklenosti riadenej túžbou, ktorá zvádza samú seba" ([15], 69).

Tento mód súčasného človeka môže byť odpoveďou na výsledný obraz sveta, ktorý nám veda na konci svojho vývoja zanecháva, obraz, ktorý je pre človeka psychologicky rušivý, nakoľko je plný disharmónie, antagonizmu a následnej nepredvídateľnosti. Staré kulisy sú znemožnené, nové nič nezaručujúce. Mozaika prírody, ktorú moderná veda poskladala, prvý krát v histórii postráda zmysel a zodpovednosť voči človeku. Moderná teória kozmu hovorí o stále rýchlejšie sa rozpínajúcom vesmíre, stave, keď prázdno medzi útvarmi sa zväčšuje, keď svetlo nebude už môcť doletieť k inému, keď vznikne praktický dojem, že sú osamotené, keď raz hviezdy spotrebujú všetku svoju energiu a vyhasnú, vesmír ostane tmavý a studený. Posledný zúfalý pokus pre zabránenie uvedomenia si takéhoto stavu môžeme vidieť v Einsteinovej konštante, ktorá mala vesmír udržať v nemennej podobe.[9] Márne dnes človek kričí do čierneho vesmíru, nedostáva odpoveď, takto frustrovaný kráča svojou pustatinou sám, len so svojou zlomenou palicou, ktorou sa mu zle podopiera.

A riešenia tejto nivelizácie životného sveta? Bell ich vidí v náboženskej obnove, v nadviazaní na prirodzené tradície, J. Habermas v období, keď bude možné aj spoločenskú modernizáciu previesť do iných ako kapitalistických koľají. J. Lyotard poukazuje, že kvôli vzrastajúcej zložitosti vo väčšine oblastí života, naša rozhodujúca úloha je urobiť ľudstvo „schopné prispôsobiť sa veľmi zložitým prostriedkom vnímania, chápania a jednania, ktoré presahujú to, čo si žiada. Minimálne to predpokladá odolnosť voči zjednodušujúcemu spôsobu myslenia, voči túžbe po jasnosti a ľahkosti, voči prianiu obnoviť spoľahlivé hodnoty." R. Rorty navrhuje, aby „nenásilná zhoda" ako obraz solidarity, ktorej vzorom sú vedecké inštitúcie (jedine začo im podľa

[8] „The cool man nie je ani Nietzscheov pesimistický dekadent, ani Marxov utlačovaný pracujúci; skôr sa podobá televíznemu divákovi, ktorý zakúša rôzne programy, „čo keby tam náhodou niečo bolo" ([15], 53), zákazníkovi v hypermarkete plniacemu svoj nákupný vozík.

[9] Lyotard v knihe „O postmodernismu" ([17], 75) tiež píše o novom javisku, ktoré sa pozvoľna utvára a nenápadne sa infikuje do nevedomia mladých ľudí.

Rortyho patrí vďaka), nahradila „objektívnu pravdu", ktorej hľadanie ľudstvo priviedlo na okraj priepasti a niečo ako „civilizovanosť" a „rozumnosť" nahradilo vedeckú metodickosť.[10]

Filozofia nie je výkonný ani predpisujúci orgán, môže len popisovať, varovať alebo odporúčať. Môže ukázať „čo" treba urobiť, aby sa zabránilo prehlbovaniu negatívnych následkov ľudského rasizmu (voči všetkému neľudskému ako aj voči budúcim generáciám). Otázka „ako" a aj nástroje na uskutočnenie sú v rukách rozhodovacích, najmä politických, inštitúcií. Pokúsme sa všetci, ktorý si toto nebezpečenstvo uvedomujeme vytiahnuť do boja s našou dejinnou zasadenosťou. Politik, učiteľ a vychovávateľ má veľkú moc vplývať, ako aj každý rodič, ktorý vychováva svoje deti. Ale ten, kto má najväčšiu moc vplývať na druhých, nesie aj najväčšiu zodpovednosť za budúcnosť. Snáď nás budúce generácie za túto odvahu raz ocenia.

LITERATÚRA

[1] APEL, K. O.: Situácia človeka ako etický problém. In: Gál, E. – Marcelli, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Archa, Bratislava 1991.
[2] BURNYEAT, M (ed.): *The skeptical tradition*. California Press 1983.
[3] CIORAN, E. M.: *Sylogizmy hořkosti*. Votobia, Olomouc 1995.
[4] DUBNIČKA, J.: Vedecké teórie a „protirečenia". In.: Zborník príspevkov: *Myšlení v paradoxu, paradox v myšlení*. Filosofia, Praha 1998.
[5] GÁL, E. – MARCELLI, M. (eds.): *Za zrkadlom moderny*. Archa, Bratislava 1991.
[6] GÁL, F.: *Paradoxy a deštrukcie*. G plus G, Praha 1997.
[7] GRUNDMANN.: *Philosophie der Skepsis*. UTB 1996.
[8] GUARDINI, R.: *Konec novověku*. Praha 1992.
[9] HEIDEGGER, M.: In.: Michálek,.: *Co je filosofie?*. Oikúmené, Praha 1995.
[10] HEISENBERG, W.: *Fyzika a filosofie*. Aurora, Praha 2000.
[11] JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Kalligram, Bratislava 2002.
[12] KELLER, J. – GÁL, F. – FRIČ, P.: *Hodnoty pro budoucnost*. G plus G, Praha 1996.
[13] KOHÁK, E.: *Zelená svatozář*. Slon, Praha 2002.
[14] LEHRER, K.: *Teória poznania*. Infopress, Bratislava 1999.
[15] LIPOVETSKY, G.: *Éra prázdnoty*. Prostor, Praha 2001.
[16] LYOTARD, J. F.: *Hrobke intelektuála a iné články*. Filozofia do vrecka, Bratislava 1997.

[10] Rorty kritizuje presvedčenie, že ľudia budú konať morálnejšie, rozmýšľať racionálnejšie a že ich poznanie bude bližšie k pravde, ak budú mať k dispozícii správnu teóriu o tom, čo „poznanie", „racionalita", „dobro" a „pravda" znamenajú.

[17] LYOTARD, J. F.: *O postmodernismu.* Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993.
[18] MACHOVEC, M.: *Filosofie tváří v tvář zániku.* „Zvláštní vydání...“, Brno 1998.
[19] MICHÁLEK,.: *Co je filosofie?*. Oikoymenh, Praha 1995.
[20] ONDREJKOVIČ, P.: K otázkam komplementarity kvalitatívneho a kvantitatívneho výskumu. In.: Sociológia 35, 2003, č. 4
[21] PUTNAM, H. – RORTY, R.: *Co po metafyzice?* Archa, Bratislava 1997.
[22] RICHTER R.: *Der Skeptizismus in der Philosophie.* 1908.
[23] SIRE, J. W.: *Za novými světy.* Návrat, 1993.
[24] WEISCHEDEL, W.: *Skeptická etika.* Oikoymenh, Praha 1999.
[25] WELSCH, W.: *Naše postmoderní moderna.* Zvon, Praha 1994.
[26] WITTGENSTEIN, L.: *Traktát.* Oikúmené, Praha 1993.
[27] WRIGHT, G. H. von: *Humanizmus ako životný postoj.* Kalligram, Bratislava 2001.

Mgr. Ján Kaliský
Katedra filozofie FF UKF
Hodžova 1
Nitra
chalupant@szm.sk

HODNOTY ĽUDSKEJ VIERY A TOLERANCIE V HĽADANÍ PRAVDY A MRAVNOSTI

LUKÁČ JÁN VEVERKA, Katedra filozofických vied, FHV UMB, Banská Bystrica

Fidem qui perdit nil potest ultra perdere
(Kto stratil vieru, nič viac už nemôže stratiť)
Publilius Syrus ([1], 149)

Veritatis simplex oratio est
(Reč pravdy je jednoduchá)
Seneca ml. ([1], 277)

Fenomén viery a tolerancie sú neoddeliteľné. To sa prejavuje i v nasledovnej úvahe Tomáša Akvinského:

„Predovšetkým Ťa upozorňujem na to, aby si sa pri dišputách s neveriacim nepokúšal dokazovať pravdu viery nezvratnými rozumovými dôvodmi. To by bolo na ujmu viere... Pretože naša viera rozum presahuje, nemožno ju nezvratnými rozumovými dôvodmi dokázať, avšak, pretože je pravdivá a nie je v rozpore s rozumom, nemôže byť rozumovými dôvodmi ani vyvracaná. Kresťanskí apologéti nemôžu usilovať o to, aby filozoficky dokázali pravdu viery, ale skôr o to, aby vyvracaním protivníkových námietok ukázali, že kresťanská viera nie je nepravdivá“ ([2], 188).

Pojem viera, bez toho, či sme ochotní to priznať alebo nie, zaujíma významné miesto v pojmovom arzenáli človeka v minulosti i človeka v súčasnosti. Je jedným z pojmov, obsahovou analýzou ktorého sa zaoberá úctyhodná hromada kníh napísaných v minulosti i súčasnosti. Ide v nich o obhajobu jej kladných i záporných hodnotových fenoménov. Podstatná časť filozofickej literatúry i keď sa nezaoberá bezprostredne analýzou konkrétnohistorického významu a zmyslu pojmu viera, pertraktuje otázky, ktoré s významom i zmyslom tohto názvu bezprostredne súvisia, ktoré však nebývajú vždy označované týmto termínom. Pre ich označenie sa užíva mnoho iných termínov. Keď analyzujeme hlbšie denotáty týchto termínov, dospejeme k záveru, že to nie sú samostatné a početné denotáty, ale že ide o jeden objekt, existenčný stav, ktorý označujeme rôznymi názvami podľa toho, z akého aspektu daný existenčný stav posudzujeme. Z toho vyplýva, že možno formulovať len všeobecnú a nepresnú charakteristiku toho, ako mnohí teoretickí i praktickí používatelia tento termín interpretujú.

Všeobecne možno tvrdiť, že zmysel pojmu viera je mnohoznačný podľa toho, koľko a akých ľudí ho používa a interpretuje. Každý človek verí

sebe, má svoj autentický cieľ, v dosiahnutie ktorého verí. Jeho interpretácia pojmu viera (pokiaľ je vôbec schopný tento pojem interpretovať) je však poznačená originalitou a neopakovateľnosťou jeho cieľa i metód a prostriedkov, pomocou ktorých ho chce dosiahnuť. Všeobecne obsah pojmu viera možno definovať takto: Viera je rozumovo i prakticky uvedomovaná, zdôvodňovaná a preciťovaná bytostná dimenzia človeka, v ktorej sa anticipuje dosiahnutie predpokladaných entít, stavov a situácií a to spravidla v predpokladanom stave a v predpokladanej forme.

Viera ako súčasť ľudskej existencie je vždy vierou konkrétnou a prejavuje sa i ako súčasť spôsobov reakcie človeka na konkrétne okolnosti, v ktorých sa žitie realizuje. Nadobúda toľko rôznych modifikácií a konkrétnych foriem, v koľkých situáciách sa v živote človek ocitne a koľké situácie vyžadujú, aby na ne reagoval nielen jeho intelekt, ale totalita osobnosti, ktorá tuší, aké sú jej ciele a akými metódami ich môže dosiahnuť. Viera môže človeka a ľudstvo robiť šťastnými len vtedy, keď je adekvátnym prejavom substancie človeka a ľudstva, keď nadobúda len také proporcie medzi ostatnými zložkami ľudskej podstaty, ktoré z človeka tvoria harmonickú, proporcionálne konštituovanú a proporcionálne reagujúcu a konajúcu osobnosť. Ak viera v svoje vlastné schopnosti nevplýva zároveň na permanentné zdokonaľovanie týchto schopností, ale ako zložka (i keď nie izolovaná) totality ľudského ja sa premieňa v totalitu autonómnej viery, najskôr ekvivalentnej s ľudským ja a potom vo vieru stojacu úplne nad proporcionalitou ľudského ja, nad samotným ja, stáva sa činiteľom, ktorý skôr či neskôr naruší harmonickosť indivídua a môže ho viesť i k stavom jemu bytostne nepriaznivým.

Ak sa viera postaví do služieb nereálnych cieľov, dostáva sa človek do konfliktných situácií. Reálny cieľ môže dosiahnuť len osobnosť vyrovnaná a primerane veriaca v jeho dosiahnutie. Vierou samotnou, umele vydeľovanou z totality poznania, nemožno dosiahnuť reálny cieľ. K tomu možno dospieť len zodpovedajúcimi poznávacími postupmi za pomoci reálnych nástrojov.

I reálny a dosiahnuteľný cieľ môže sa stať nedosiahnuteľným, ak ho chceme dosiahnuť len presilou viery, pretože akákoľvek presila viery je narušením jednotného procesu poznania, vedie k demobilizácii indivídua vo voľbe reálnych prostriedkov, môže rozvracať jeho osobnú istotu a viesť ho k nešťastiu najskôr vo vnútri subjektu a potom i objektívne tým, že ho privádza do situácií, ktoré nemôže zvládnuť a ktoré môžu byť determinantami jeho celkového nešťastia. Intenzita viery v dosiahnutie cieľa má sa riadiť i čiastočnými úspechmi i blízkosťou cieľa. Ani jedno ani druhé však nie je zárukou jeho dosiahnutia. Viera má byť v kontakte s nimi, ale pred nimi. Nemôže sa však od nich vzdialiť natoľko, aby ich nepodporovala, prípadne do tej miery, aby ich len jednostranne chimericky umocňovala. Nemôže byť len čistým chcením v to, čo človekovi vyhovuje. Momentálna prospešnosť

nemôže byť základom pre formovanie hlbokej viery vo vybudovanie spravodlivo usporiadaného sveta, v možnosť plnej realizácie princípov slobody a demokracie, princípov, v realizáciu ktorých veríme preto, lebo v nich vidíme možnosť plnej sebarealizácie človeka, možnosť dokonalého sebapoznania a všestranného rozvinutia svojich potencií.

I subjektívne presvedčenie človeka o svojich vlastných predstavách, snoch, ilúziách je druhom viery. Záleží na konkrétnej situácii, či vedie človeka k dobrému alebo k zlému. Kritériom pravosti viery teda nemá byť len subjektívne presvedčenie človeka o výhodnosti alebo nevýhodnosti stavov a situácií. Kritériom jej pravosti majú byť i transcendentné ciele, o dosiahnutie ktorých sa človek usiluje a ktorým verí. Individuálna prospešnosť nemôže byť považovaná zároveň za spoločenskú prospešnosť. Meradlom rozlišovania pravej a simulovanej viery má byť objektívna všeľudská prospešnosť. Historik a filozof Arnold Toynbee tvrdí, že „Pravým účelom vyššieho náboženstva je vyžarovať duchovné rady a pravdy, ktoré sú jeho podstatou, do toľkých duší, koľko len môže dosiahnuť, aby tak každej z tých duší umožnilo naplniť pravý cieľ človeka“ ([3], 14).

Negácia podstaty viery vychádza z precenenia hodnoty viery i z nedocenenia jej hodnoty. Precenenie hodnoty viery vo svoje sily vedie ku gigantománii, k velikášstvu, k viere v predurčenie človeka alebo národov, k nadvláde nad inými, k potlačovaniu slobodnej vôle a slobody iných. V konečných dôsledkoch vedie k najhorším výčinom proti humanizmu a proti nezadateľným právam človeka, ako sa tieto prejavovali v dejinách utrpenia ľudstva a najmä ako sa prejavili vo fašistickej „viere“ v predurčenosť jedného národa nad iným i ako sa prejavili a prejavujú v presvedčení vedúcich politikov totalitných štruktúr, že majú právo vnucovať svoj systém a myslenie i svoje presvedčenie príslušníkom iných, najmä menších národov. Súčasná „viera“ mocensky orientovaných politikov v to, že sú povolaní zvrchovane riadiť osudy sveta a vnucovať svoje presvedčenie iným, je predzvesťou mnohých budúcich konfliktov i spoločenských katastrof, ktoré ohrozujú samotnú existenciu ľudstva. Preto takáto „viera“ môže byť i príčinou záhuby ľudstva.

Nedocenenie hodnoty viery vo vlastné sily vedie k malomyseľnosti, k defetizmu, bezmocnosti, k podriadeniu sa „vyššiemu princípu“, „realite“, „medzinárodným súvislostiam nášho vnútorného vývinu“, môže viesť k človeku ako ku klátiacej sa trstine, k slabosti, bezmocnosti. K týmto stavom prichádza z iného aspektu ako vyznávači náboženskej viery, ktorí vychádzajú z toho, že pre náboženskú vieru sa netreba hádať, viesť pre ňu vojny, umierať za ňu v intolerantnom boji, ale žiť pre ňu.

Ak ľudia veria, že ich vlastný názor v spornej otázke je správny a vylučujú každú možnosť omylu, ak veria, že tí, čo prijímajú iné názory a pevne im veria, si zasluhujú ich odsúdenie, ktorému by sa boli vyhli, keby mali inú vieru, a to i v prípade, keby ich mravné kvality boli akokoľvek negatívne, po-

tom si svojou neznášanlivou vierou vytvárajú optimálne podmienky k tomu, aby sa už pri najbližšej príležitosti, pokiaľ bude ich moc siahať, stali horlivými prenasledovateľmi. Dejiny prenasledovania za vieru majú svoj začiatok tam, kde začína samotné myslenie, poznanie a presvedčenie. Veľké systémy viery si často robili nárok na prenasledovanie vyznávačov viery, ktorá im odporovala. To platí nielen pre stredovek, ale i pre premnohé prípady staroveku a mnohé prípady novoveku. Platí to i v našej bezprostrednej súčasnosti.

Nemožno povedať, že stredovek prenasledoval neveriacich preto, že boli neveriacimi, ale predovšetkým preto, že boli odlišne veriacimi. Vo všetkých epochách existovali a existujú len veriaci, rôzni veriaci, veriaci v rôzne javy, v rôzne ilúzie, v rôzne systémy. Absolútne v nič neveriaci nejestvovali a nejestvujú. Keby všetci ľudia boli neveriacimi, nejestvovalo by prenasledovanie za vierou. To je možné len preto, že ľudia veria, ale neveria vždy v to isté. Existencia slepej viery teda môže vytvárať podmienky pre prenasledovanie, pretože viera v tejto rovine sa stáva politikum, prejavuje sa ako sféra politických záujmov ľudí.

Dôvody prenasledovania za vieru prešli dlhým vývinom tak, ako samotná viera a jej rôzne prejavy. Pritom všetkom i dôvody prenasledovania v rámci náboženskej viery v minulosti a dôvodmi prenasledovania za vieru v novoveku boli a sú len rozdiely dobové, formálne, nepodstatné. Podstata dôvodov, hoci tiež nie je nemenná, prekonala za dlhé stáročia podivuhodne malé zmeny. Preto argumentácia, ktorá sa používa ako zdôvodnenie oprávnenosti prenasledovania v stredoveku, je podivuhodne aktuálna i v novoveku i v bezprostrednej spoločenskej skutočnosti.

Ak niektorí kritici hovorili stredovekým i súčasným inkvizítorom o telesnom a duševnom utrpení, ktoré prenasledovanie spôsobuje, alebo o úprimnosti a nezištnom hrdinstve jeho obetí, dôvodili tým, že také dôkazy spočívajú na vonkoncom nesprávnom ponímaní doktríny, ktorej veria oni. I keď dôvody prospešnosti môžu za niektorých zvláštnych okolností priviesť ľudí k tomu, aby sa zdržali prenasledovania, často ich neprivedú k uznaniu zásady znášanlivosti, tolerancie nielen v minulosti, ale ani na prelome druhého a tretieho tisícročia. Predovšetkým tí, čo veria, že výkon náboženskej viery kacírom je skutkom, ktorý priamo uráža Boha, budú vždy, pokiaľ to bude v ich moci, náchylní potlačiť tento výkon, i keď nebudú schopní pochopiť a zmeniť psychické okolnosti, z ktorých plynie. V tejto súvislosti Blaise Pascal povedal: „Ľudia nikdy nepáchajú zlo tak dokonale a tak nadšene ako keď ho páchajú z náboženského presvedčenia“ ([3], 14).

Prostá skutočnosť, že istý druh trestov sa spája a vyznávaním určitých názorov a odmien s vyznávaním protichodných názorov, vytvára veľmi mnoho pokrytcov, ale zároveň na vládnucu „vieru“ obracia značný počet ľudí. Každý, kto pozorne sleduje myšlienkový pochod, odohrávajúci sa pri

tvorbe názorov, si všimne, že i keď tvorbe alebo prijatiu predchádzal celý rad dôkazov, bývajú obyčajne omnoho menej výsledkom tvorivého a originálneho premýšľania ako pôsobením nevyčísliteľných rušivých vplyvov, ktoré neustále ovplyvňujú naše úsudky. Najsilnejšou zložkou v komplexe týchto vplyvov je egoizmus. Ak niekto chce celkom vážne prijať určitý ucelený súhrn názorov buď preto, aby sa pripojil k určitej viere, alebo preto, aby sa zavďačil svojim priateľom, dosiahol sebauspokojenia, vynikol v spoločnosti, ukojil svoje vášne, alebo nadobudol takú intelektuálnu povesť, ktorá je niekedy spojená s vyznávaním určitých názorov, ani nevediac ako, dostane sa k splneniu svojej túžby. Bude premýšľať nie preto, aby zistil čo je pravdivé, ale aby zistil, či smie s kľudným svedomím tvrdiť o svojich názoroch, že sú pravdivé, pretože prispievajú k jeho kariére. Nevedomky oddiali svoju pozornosť od námietok na jednej strane a sústredí ju s nepomernou energiou na iné. Podoprie každý svoj záver najskôr dôvodom, ale povaha tohoto dôvodu bude určovaná tajným smerovaním jeho vôle.

Prenasledovanie v minulosti i v súčasnosti malo a má veľký vplyv na konštituovanie viery ľudstva i na konštituovanie rozsiahlych i menej rozsiahlych systémov viery. Mimo objektívnych materiálnych podmienok historického vývinu spoločnosti a pôsobenia subjektívneho činiteľa – osobností náboženských reformátorov – je zasahovanie vládnucich skupín prostredníctvom vládnej moci najúčinnejším faktorom pre zachovanie alebo zmenu foriem viery. Ak sú ľudia pevne presvedčení. že najvyšším zo všetkých možných cieľov je podporovať záujmy svojej individuálno-ziskuchtivej viery a že násilím môžu tento cieľ rýchlo dosiahnuť, budú prenasledovať iných podľa stupňa vlastnej horlivosti a podľa účinnosti mocenských prostriedkov, ktoré ovládajú.

To sú teda všeobecné príčiny prenasledovania. Tie však nepostačujú na to, aby mohli vysvetliť a zdôvodniť objektívnu neoprávnenosť intolerancie a prenasledovania, porušovanie základných práv občanov i sústavné alebo sporadické ukrutnosti, ktoré ono spôsobuje. Najpádnejším argumentom demokracie a demokratických ustanovizní v kontinuite dvoch tisícročí má byť viera v človeka, viera v hodnotu človeka, ktorú nemožno svojvoľne narušovať a meniť.

Rozdielnosť vier nemá viesť k antagonistickým rozporom. I keď objektívne k rozporom dochádza, majú sa riešiť na princípe vzájomnej tolerancie. Dôležitou podmienkou vzájomnej znášanlivosti medzi rôznymi formami viery je dosiahnutie zodpovedajúceho stupňa skepsy o vlastnej viere. Bez skepticizmu možno znášanlivosť ťažko realizovať. Ak totiž niekto verí v spásu duší (a to i v modernú spásu „moderných duší“) a je presvedčený, že zničením jedného pokolenia môže zachrániť niekoľko budúcich, je jeho povinnosťou, príkazom jeho „viery“, aby tak urobil. Ak sa však bude riadiť heslom, že o všetkom treba pochybovať, nebude sa snažiť realizovať svoje

presvedčenie a môže svojou veľkodušnosťou zachrániť i súčasné i budúce generácie. Akonáhle ľudia dospievajú k poznaniu, že nijaká jednotlivá skupina, alebo sekta nemá patent ani na dobro ani na absolútne schopnosti k poznaniu, že obhajcovia najrôznejších názorov sa uchyľujú k dogmatizmu, obhajujú a najväčšími cnosťami ozdobujú len svoju vieru, viedlo ich to k pochybnostiam o opodstatnenosti a účelnosti fanatickej viery, učili sa postupne chápať hľadisko, z ktorého to, čo predtým pokladali za absurdné a nezlučiteľné, sa prejavuje ako prirodzené a zhodné. Začali chápať ako všetky intelektuálne črty spoločnosti dostávajú sfarbenie od predsudkov výchovy, ako sa pohybujú a menia podľa zorného uhla, z ktorého sa na ne dívame. Ak si na základe dôkladnejšieho poznania kvalít človeka začnú vážiť a ctiť pre mravné vlastnosti tých, od ktorých ich oddeľuje rozdielnosť vo viere, potom ich presvedčenie o dôležitosti a istotách vlastnej viery slabne a neznášanlivosť voči vyznávačom inej viery sa zmenšuje.

Triezvy pohľad na množstvo presvedčení ľudí i na ich zdôvodnenosť konkrétnymi podmienkami ich života vzbudzuje podozrenie, že ich vlastné názory, môžu byť klamné, že nijaký systém viery nemôže vyhovovať potrebám všetkých ľudí. Preto vzmáhajúci sa zmysel pre mravnú dokonalosť, ktorá je zlučiteľná s väčšinou sústav viery, ich bude odvádzať od zjednodušených úvah, ktoré mravné hodnoty jednoznačne prisudzujú len tomu systému viery, ktorý sami vyznávajú. Presvedčujú sa čím ďalej tým viac, že jednoznačne odsúdiť inú osobu pre vieru možno len v tom prípade, keď nemorálne počínanie človeka vyplýva organicky zo zásad jeho ziskuchtivej viery.

Charles Caleb Colton (+1825) povedal, že „Ľudia sa budú hádať pre náboženstvo, písať na jeho obranu, bojovať zaň, umierať zaň, všetko, len nie žiť preň ... Tam, kde pravé náboženstvo zabránilo jednému zločinu, falošné náboženstvá poskytli zámienku pre tisíc zločinov“ ([2], 14).

I v dobách, kedy sa všeobecne verilo vo vinu kacírstva, udržovalo sa ovzdušie neznášanlivosti len šírením množstva hanopisov proti tzv. neveriacim a sústavným zatajovaním ich kladných stránok, ich cností. V tej dobe uskutočňovali túto úlohu inkvizítori tým, že i keď častokrát v dobrom úmysle, ale fanaticky degradovali česť vyznávačov inej viery a všetkými dostupnými prostriedkami očerňovali svojich odporcov. Celkový spoločenský pokrok (ako jednota duchovného i materiálneho pokroku) vytvára podmienky i pre rozvoj realistického spôsobu myslenia. Prenasledovanie za vieru je javom, ktorý nachádza živnú pôdu len v totalitných systémoch. Samotná totálna povaha týchto systémov však vytvára podmienky – klímu nutnosti rozpadu totality. Zodpovedajúca miera diferenciácie názorov v rámci danej (a najmä vládnucej) sústavy viery je príčinou rozdrobenia, atomizácie a nakoniec zániku sústavy. Sústavu takejto pseudo-viery možno zachrániť len na čas. Skutočnú, pravú, najmä kresťanskú vieru, možno udržať a prehĺbiť len dôsledným uplatňovaním princípu tolerancie. „Akonáhle vznikajú diferencie

v názoroch, vyžaduje to zároveň zvýšenú vzájomnú toleranciu. Prenasledovanie nie je schopné natrvalo zaručiť nepoškvrnenosť a čistotu nijakého systému viery“ ([4], 24). Ani v minulosti, ani v našej zložitej súčasnosti.

Preto ľudstvo na prahu tretieho tisícročia musí zamedziť expanzii egoizmu a intolerancie a filozofiou prežitia sa musí stať altruizmus, viera v blížneho, tolerancia a láska k nemu.

LITERATÚRA

[1] DAŠKOVÁ, K. a kol.: *Latinčina ešte žije*. Vydavateľstvo Q 111, Bratislava 1998.

[2] THOMAS von AQUIN: *Von der Begründung des christlichen Glaubens gegen Sarazenen usw*. (Citované podľa Störig, H. J.: *Malé dějiny filozofie*. Praha 1991, s. 188.)

[3] *Ľudstvo hľadá Boha*. Brooklyn, New York, USA. Slovenský preklad vytlačený v Nemecku Selters/Taunus, 1992.

[4] VEVERKA, L. J.: *Viera a globálne problémy ľudstva*. Žilina 1994.

[5] DIATKA, C.: Teologicko-náboženský zdroj etických noriem. In: *Uplatnenie objektívnych etických noriem v školskom a mimoškolskom vzdelávaní*. Nitra, 1995.

prof. PhDr. Lukáč Ján Veverka, CSc.
Katedra filozofických vied
FHV UMB
Banská Bystrica

PRAVDA VÍRY

JAROMÍR FEBER, VŠB – Technická univerzita, Ostrava

The author argues for possibility of religious philisophy and points some problems out, connected with this type of philosophy. The themes of God and religious belief are the proper opportunity to examine the preconditions of rationality.

Otázce víry a vztahu víry a rozumu se věnuji již delší dobu. Určité výsledky mých úvah byly loni publikovány v časopise Filozofia ve studii pod názvem Rozum a víra, poznámky ke struktuře lidského vědomí. Ve svém dnešním příspěvku chci prezentovat několik dílčích myšlenek obsažených v práci Cesta k evidenci. Na třech stech stranách, které doufám vyjdou jako monografie, obhajuji možnost náboženské filozofie.

Zdůvodnit možnost náboženské filozofie především znamená pokusit se odpovědět na základní otázku: „Proč věřit v Boha?" A právě tuto otázku si proto ve své práci kladu. Otázku: „Proč věřit v Boha?" pojímám jako snahu o předložení důvodů neboli příčin víry a posouzení jejich oprávněnosti. To vše s tím hlavním cílem, abychom mohli rozhodnout, jeli zdůvodnění dostatečné k tomu, abychom mohli přijmout víru v Boha jako rozumný předpoklad filozofie.

Otázka: „Proč věřit v Boha?" má dva základní významy, protože příčinu lze pojímat buď teleologicky nebo kauzálně. Z hlediska teleologického se ptáme: 1.) Jaké hodnoty víra do lidského života vnáší, k jakým cílům ho tímto směřuje a čím následně obohacuje život natolik, že z něj, dle náboženské filozofie, teprve činí vpravdě lidský život? A z hlediska kauzálního zjišťujeme: 2.) Jaké rozumové důvody nás k této víře přivádějí a také opravňují? Proč vůbec můžeme věřit a nejen zůstat, ale teprve se stát rozumnou bytostí? Otázku: „Proč věřit v Boha?" v jejím logickém vyústění chápu především jako pokus o rozumovou obhajobu Boha a zdůvodnění výsadního víry v kontextu lidského rozumu.

Studium náboženské filozofie i zdůvodňování její oprávněnosti s sebou nese některé problémy, na které bych rád upozornil. Náboženskou filozofii nelze brát jen jako běžnou filozofii s větší mírou konvergence vůči náboženství. Předpoklad víry v Boha jako filozofické východisko totiž znamená radikální převrat v pojímání jak filozofie, tak obzvláště filozofické metodologie.

Náboženskou filozofii vymezuji jako snahu ukázat Boha nejen jako nutný prvek filozofického systému, ale také zároveň jako základní konstitutivní prvek našeho lidského porozumění světu, ve kterém žijeme. Tato intence náboženské filozofie implikuje radikální změnu ve výstavbě filozofie.

Náboženská filozofie se totiž nemůže opírat výhradně jen o racionální myšlení, protože racionalita jako nástroj poznání našeho relativního světa se zjevně stává neadekvátním prostředkem ve vztahu k Bohu, který je zosobněným absolutnem. Bůh je z pohledu racionality nepostižitelný, ale chceme-li jej přesto poznat, protože to pokládáme za nutné, musíme použít adekvátnější nástroj. Nástrojem, který by přesahoval racionalitu a umožnil postihnout transcendentní předpoklady relativního světa, je z hlediska náboženské filozofie víra. Ovšem ne víra jako odpůrce rozumu, ale víra jako nutný transracionální komponent rozumu, který lidské racionální myšlení nepopírá, ale prvotně umožňuje.

Každé poznání vychází z určitých pro sebe transcendentních zdrojů, z určitých přijatých evidencí, které poznání prvotně zdůvodňují. Víra je metodou, která umožňuje ukazovat evidence, které tvoří transcendentní předpoklad každého, a tedy i filozofického poznání.

Z hlediska náboženské filozofie je Bůh prvotní evidence, a proto jej nelze empiricky nebo racionálně zdůvodňovat. Kdybychom chtěli Boha zdůvodňovat, znamenalo by to že bychom museli předložit důvody (argumenty), které mají Boha zdůvodnit. Ony důvody by tedy byly brány jako původnější než Bůh, to by ale odporovalo tomu, jak Bohu rozumíme. Bůh není z ničeho ani z nikoho odvozen, tím spíše nemůže být jako absolutno odvozen z relativních lidských smyslů či z relativní lidské schopnosti logického myšlení. Bůh je naopak prvotní evidencí, která sama vše zdůvodňuje. Jako absolutno jej nemůže nic přesahovat, tedy ani žádné argumenty.

K Bohu je nutné se vztahovat tak, jak je nutné se vztahovat i k jiným potenciálním evidencím. Žádnou evidenci nelze, protože je prvotní, zdůvodňovat, protože by se tak stala něčím odvozeným, sekundárním, a tím by přestala být evidencí. Evidence jako prvotní pravda je nezávislá a jako nezávislou prvotní pravdu je ji nutné ukázat. Nabízí se tak alternativní metodologický postup: ne proces dokazování je procesem začlenění Boha do systému filozofie, ale proces prokazování. Boha je možné prokázat, tj. ukázat jej jako evidenci. Je-li evidence takovou pravdou, kterou nemůže žádný rozum, chce-li zůstat rozumem, odmítnout, pak ji stačí jako evidenci rozumu ukázat a ten ji nutně přijme. (Analogicky jako v geometrii, kde za evidentní pravdu každý rozum považuje tvrzení, že dvě různoběžné přímky se protínají v jednom bodě, i když ani bod ani přímka nejsou dostupné smyslům a jejich vztah proto nelze odvodit ze smyslové zkušenosti. Žádné odvozování zde ale zároveň není nutné a rozum ho nepotřebuje, protože i bez něho bezprostředně ví, že ve formulaci onoho vztahu se jedná o pravdu.)

Evidence se však samy nenabízejí. To, co se samo nabízím, je smyslová zkušenost, ale smyslovou zkušenost není rozumné považovat za zdroj evidencí. Smyslová zkušenost je založena na smyslovém vnímání a smyslové

vnímání kromě toho, že je povrchní, nahodilé a často klamné, není navíc prvotní, ale je vždy určitou apercepcí. Smyslově něco vnímat znamená nějak rozumět tomu, co nám poskytují naše smysly, tj. smyslové vnímání jako náš kontakt se světem je vždy zprostředkován naším rozumem. (Dokladem toho je, že i když se naše smyslové orgány za posledních několik tisíc let nijak nezměnily, přesto pomocí nich vnímáme svět jinak než jej vnímali naši předkové.) Proto bychom měli evidence hledat spíše v rozumu než ve smyslech. Je také navíc velmi rozumné sdílet obavu, že smyslová zkušenost nejen že není zdrojem evidencí, ale spíše evidence zakrývají.

Hledat evidence v rozumu se zdá jako správné východisko, ale vzniká ještě minimálně jedna základní otázka: Odkud se v rozumu evidence berou, když odmítneme jako příliš zjednodušující a nic neřešící alibistické tvrzení, že jsou v rozumu původně jako něco vrozeného. (Předpoklad původnosti navíc popírají i již zmíněné změny vnímaní.) Náboženská filozofie nabízí řešení – zdrojem evidencí rozumu je mystická zkušenost. Proto chce-li být náboženská filozofie brána jako relevantní filozofická možnost, musí obhájit mystickou zkušenost jako něco rozumného, protože jinak by ztratila svůj základ a jako nevycházející ze žádného zkušenostního zdroje by neměla opodstatnění. V případě, že bychom ji položili na běžný, světskou filozofií akceptovatelný zkušenostní základ, přestala by být filozofií specifickou, a v případě, že by onen zkušenostní základ nebyl obhájen jako rozumný, nejednalo by se vůbec o filozofii, protože filozofie je duchovní forma, která z rozumu programově vychází – právě rozumnost je ve filozofii považována za základní kritérium pravdivosti.

Filozofická tematizace Boha se mi jeví jako filozoficky velmi podnětná, protože nás nutí opětovně se pokoušet o zdůvodnění předpokladů lidského rozumu a myslím, že právě o tom filozofické poznání je.

Vývoj filozofického poznání nemá dominantně charakter kvantitativního nárůstu dílčích poznatků, které je podmíněno rozvojem lidských technických a technologických možností. Filozofie podléhá jiným vývojovým zákonitostem, a to především proto, že na rozdíl od moderně pojaté vědy nepotřebuje žádnou technologickou bázi pro dosahování svého předmětu. Filozofie je založena na autonomním rozumu, ale právě proto je otázka rozumnosti pro filozofii natolik zásadní. Filozof neustále pátrá po nutných podmínkách rozumnosti, protože si uvědomuje, že nepřítomnost podmínky znamená i nemožnost podmíněného, tj. rozumu. Ale bez rozumu není nejen filozofie, ale ani člověk a lidská existence. Otázka, čím je rozum, co je základní podmínkou rozumnosti a tedy i myslitelnosti lidského světa, je zřejmě základní otázkou poznání, ale není otázkou, na kterou jsme schopni dát jednou provždy konečnou odpověď. I rozum se vyvíjí a vyvíjí se i jeho sebereflexe, a právě proto má filozofické poznání, které rozum tematizuje, charakter neustálých návratů, charakter odhalování nových aspektů a nuancí, které

v konečném důsledku vedou ke stále hlubšímu a konkrétnějšímu pojetí rozumu.

Tematizace Boha a náboženské filozofie je vhodnou příležitostí k takovému návratu, protože zde se rozum nachází na hranici (a možná již za hranicemi) svých možností, a jak známo, každý experimentátor (a já považuji svou filozofii především za určitý myšlenkový pokus) se snaží zkoumaný objekt postavit do co možná nejextrémnějších podmínek, protože tak se o něm doví nejvíc. Extrémní podmínky totiž odhalují i ty stránky, či dokonce hlubiny, které by za normálních podmínek zůstaly buď úplně skryty nebo by se projevovaly jen částečně.

Převládající skepse současné filozofie ve vztahu k možnosti postihnout nejen absolutní, ale jakoukoli pravdu ve smyslu objektivního vědění a optimistická ambice náboženské filozofie na možnost postižení pravdy v její absolutní podobě disponují podle mého soudu stejnou mírou zdůvodněnosti. Světská filozofie vycházející z předpokladu autonomního lidského rozumu zcela odůvodněně popírá absolutní noetické nároky člověka, ale záměnou výchozího předpokladu se noetická situace staví do jiné perspektivy. Předpoklad boží moudrosti vyvádí člověka z duchovní izolace a postižení absolutní pravdy se takto stává odůvodněnou možností.

Pádným argumentem pro přijetí náboženské filozofie je poukaz na to, že prvek absolutnosti je vždy imanentně obsažen v lidském myšlení. Absolutno nemusí mít personifikovanou podobu a být zachyceno na úrovni pojmů. Ale je vždy obsaženo v kategoriální struktuře myšlení, skrze kterou je každá dílčí myšlenka začleňována do absolutního kontextu. A otázka, na kterou světská filozofie může jen obtížně odpovědět, zní: odkud se absolutno v lidském myšlení bere? Je-li lidské myšlení autonomní a jako takové založné na omezené lidské zkušenosti, a proto vždy relativní a konečné, pak je nepochopitelný jeho absolutní přesah. Ten je naopak lehce objasnitelný za předpokladu boží intervence. Bez ní by v empirickém světě mělo být myšlení vždy relativní, stejně jako je relativní lidská smyslová zkušenost.

Jorge Luis Borges v povídce Boží nápis prostřednictvím Tzinacána, mága Qaholomovy pyramidy tvrdí, že i v lidských jazycích každý jednotlivý výrok zahrnuje celý vesmír. Tento výrok považuji za metaforu vyjadřující podstatu lidského ducha. Lidský duch je transcendentní, přesahuje empirický svět a v této své neomezené otevřenosti je konstituován absolutně. A právě to je ten duchovní prostor, ve kterém se pohybuje náboženská filozofie. A právě proto, že uznávám reálnou skutečnost tohoto duchovního prostoru, musím uznat náboženské filozofii právo na filozofickou existenci.

PhDr. Jaromír Feber, CSc.

PRE OBNOVU UNIVERZÁLNEJ PLATNOSTI MORÁLKY

ANDREJ RAJSKÝ, Katedra filozofie FH TU v Trnave

V tomto až patetickom názve, ktorý by mohol znamenať pozíciu toho, kto vlastní spoľahlivú univerzálnu metódu k všeobecnej obrode, by som však chcel zdôrazniť smerodajné úvodné slovo „*pre*" ako interpretačný kľúč k príspevku s oveľa skromnejšími ambíciami: na základe komparatívnej a hermeneutickej analýzy pojmov *humanitas* a *moralitas* dospieť k hodnoverným ukazovateľom orientácie, kadiaľ má viesť cesta morálneho diskurzu.

Porovnanie spomenutých pojmov nevedie k tautológii, ako sa môže zdať na prvý pohľad. Hlbšia reflexia nás privádza k bohatému stretu problémov. V prvom rade v pojme humanitas (v latinčine a v novorománskych jazykoch) rozlíšime dva sémantické významy, ktorých vzájomná oddelenosť a spätosť priamo odkazuje na požiadavku termínu moralitas. Slovo „humanita" jednak naznačuje **morálnu dispozíciu**, vnútornú citlivosť zameranú na formovanie konania podľa vyšších hodnôt a na chápavosť voči iným (humánnosť, ľudskosť), a jednak značí jednoducho **ľudstvo**, *gens humanus*, ľudský rod. Prvý význam pojmu sa vzťahuje na kvalitu života, jeho dôstojnosť a ušľachtilosť, druhý predstavuje rozmer kvantitatívny, extenzívny a hovorí o jeho univerzálnej platnosti.

Najprv sa priblížime k obsahu termínu humanita ako cnosti, morálnemu postoju. V tomto prípade môžeme identifikovať význam pojmu ľudskosť s pojmom morálnosť, či mravnosť. V harmonickej architektúre mravného života podľa **klasického modelu** je morálnosť najvyšším a najucelenejším výrazom humánnosti. Ľudskosť koinciduje s mravným životom, teda životom podľa rozumu, v dokonalom súlade s ontologickými štruktúrami človeka a sveta, v ktorom človek žije. Takéto chápanie predpokladá klasickú koncepciu reality a života, ontológie a antropológie. Keď však dôjde k narušeniu tejto koncepcie, vzťah medzi tým, čo je ľudské a tým, čo je morálne, stráca rovnováhu a vyžaduje si priam ekvilibristickú zručnosť, ak sa má zachovať udržateľný stav. Historicky môžeme rozlíšiť dva vzory, pri ktorých dochádza k rozštiepeniu daných pojmov: **renesančný model** humánnosti a **súčasné chápanie** „humanizmu".

V období renesancie zavládol kultúrny vzor „krajného" humanizmu[1], podľa ktorého bolo vyjadrením ľudskosti umocnenie tvorivých možností človeka až po hranice titanizmu. Mravnosť ako praktické dodržiavanie racionálneho zákona bola vnímaná s podozrením, ba mnohokrát bola otvorene znehodnocovaná ako prekážka k plnému rozvoju ľudských kapacít. Cnosť sa

[1] Pojem používa A. Rigobello in: *Umanità e moralità*, Dialegesthai, 2000, www.mondodomani.org, s. 1.

vymyká z rámca morálky a nadobúda význam šikovnosti a schopnosti presadiť sa. Novým kritériom správania a hodnotenia sa stala úspešnosť, či umenie prevládnuť. Pojem humanity sa v súlade s renesančnou náladou konfiguruje ako pojem estetický a život človeka dosahuje svoj vrchol, keď je vytvorený a riadený ako umelecké dielo. Namiesto morálnych kategórií nastupujú kategórie estetické v duchu slobodnej tvorivosti.

Súčasné chápanie humanizmu môžeme nazvať ako „panické"[1]. Rodí sa v zásadnej nedôvere k akejkoľvek teoretickej činnosti. Človek odmieta rozumový súd a akceptuje emočné, participačné, panické chápanie situácie druhého človeka. Namiesto konštruktívneho aktivizmu renesancie prichádza panické, apodiktické riešenie ľudskosti. Život sa vníma ako estetizmus, ako extrapolácia estetických kategórií na celok. Rozplýva sa v často dekadentnej emočnosti, v užívaní dialógu bez polemickej opozície, v ovzduší vzájomnej nenáročnej blahosklonnosti. Vzťah medzi takto ponímanou ľudskosťou a morálnosťou je veľmi nejasný: raz sa prejaví ako nezmieriteľný kontrast, inokedy vyústi do spontánnej zhody. Irenizmus, vláda citov, sa stala „suprema lex humanitatis", ktorá odmieta racionalitu a za kritérium pravdy považuje samotný fakt afektívnej komunikácie. Dochádza k rozpúšťaniu morálnosti v ľudskosti, ktorej vágna univerzálnosť spočíva v prekonávaní osobného svedomia a v odovzdaní sa všeobecnému, nezáväznému, panickému sentimentu. Ľudskosťou sa definuje účasť na rozpoložení druhého, ktorá bez ukotvenia v artikulovanom a hierarchickom rámci hodnôt osobného svedomia napokon ústi do dezorientovaného a nestabilného difúzneho pocitu a rétoriky bez konkrétnych záväzkov. Život podľa „ľudskosti" sa rozplýva v prežívaní bez súdu, v odmietaní postojov subjektívneho svedomia a osobnej činnej zodpovednosti. Za humánnu sa považuje vitalistická štruktúra, oslobodená od problematickosti a orientovaná k permisívnemu spontaneizmu. V tejto optike stráca zmysel akákoľvek konfliktná axiológia, vychádzajúca z nutnosti voliť si.

Na pomoc k riešeniu tejto situácie si zoberieme Kantovu *Kritiku súdnosti*, presnejšie 60. paragraf *O metodike dobrého vkusu*. Kant uznáva, že kritiku vkusu nemožno určiť prostredníctvom princípov, rozumových pravidiel (*methodus*), pretože vnímanie krásna je otázkou osobného prístupu, subjektívnej senzibility (*modus*). Ako prostriedok výchovy k dobrému vkusu ponúka *humanistické štúdiá*, pričom *„humanita znamená na jednej strane pocit zúčastnenosti (Teilnehmungsgefuehl) a na druhej strane schopnosť vnútorne a všeobecne komunikovať (sich innigst und allgemein mitteilen zu koennen)"* ([2], 258). Pocit zúčastnenosti, sym-patia, je spoločným zdieľaním tej istej ľudskej situácie a prejavuje sa mnohorakými psychickými odtieňmi „vielfarbiges Ich", ktoré môžu dosahovať až medze patológie. Najvyšším výrazom estetického cítenia je však cítenie morálne, a tak sa sympatia, prostriedok chápavosti, stáva univerzálnou podmienkou morálneho cítenia. Solidárne chápanie druhých sa rodí z vedo-

mia, že všetci sa nachádzame v tých istých transcendentálnych podmienkach existencie. Druhá časť Kantovej definície dopĺňa a usmerňuje prvú: schopnosť vnútorne a univerzálne komunikovať je tu akoby v opozícii k pocitu sympatie (*„na jednej strane... na druhej strane"*). Komunikácia sa teda nerozplýva v sympatii, ani v sympatii ku všetkým ľuďom, čo naznačuje jej univerzálny aspekt. Pojmy „vnútorne" a „všeobecne" zavádzajú novú dimenziu, dimenziu osobnú. V osobe sa totiž naraz nachádza vnútornosť a univerzálnosť, no nie s estetistickým východiskom, ale s východiskom morálnym. Komunikácia predpokladá inakosť komunikujúcich subjektov, ktoré si zachovávajú svoju identitu a nepodvolia sa tlaku panickej fúzie. Známka vnútornosti prekračuje prirodzenú afektívnu náklonnosť, aby sa ukorenila v najhlbšom centre ľudskej duše. Niečo iné je emotívne sa zdieľať a iné vnútorne komunikovať. Interiorita neznamená subjektivitu, ale práve naopak, miesto univerzálnosti, v ktorom noetický rozmer človeka splýva s osobnou iniciatívou.

Za pomoci uvedenej Kantovej definície môžeme načrtnúť prvú skicu riešenia, ktorú by sme zhrnuli do hesla **„od sympatie ku komunikácii"**. Ľudskosť a mravnosť sú výrazmi autonómnymi, no konvergentnými, ale len za predpokladu, ak pocit účasti, sympatie, prejde procesom prísnej verifikácie v rovine komunikácie. Znamená to, že pocit spolupatričnosti treba očisťovať od alogických a iracionálnych komponentov, treba ho oslobodiť od tendencie rozpustiť sa v jednoduchom sentimente. Na druhej strane komunikácia so sympatiou vymaňuje medziľudský vzťah z čistej funkcionálnosti a praktickosti odovzdávania informácií. Komunikácia sa neoddeľuje od vzťahu sympatie, ale ho zvnútorňuje, privádza na metafyzickú rovinu univerzálnosti. V tomto vzťahu sa odkrýva „humanistická" povaha morálky. Heslo „od sympatie ku komunikácii" predstavuje program postupu od fenomenológie cítenia k metafyzickej podmienke na morálne uplatňovanie humanity.

Druhý význam pojmu „humanitas", ľudstvo, ľudský rod, vo vzťahu k morálke naznačuje univerzálnosť jej normativity. Hodnota univerzálnosti sa odvíja od typu racionality, ktorá je jej základňou. V prípade **klasického chápania** racionality majú nastolené problémy jasné riešenie. Norma je nevyhnutná, všeobecne platná a nerelativizovateľná. Situácia a postavenie subjektu zasahuje do morálneho súdu, ale neovplyvňuje samotné pravidlo. Ak racionalite prisúdime zmysel tvorivej expanzie jednotlivca (**renesančné chápanie**), vnútorným kritériom tvorivosti subjektu je rozumnosť normy a kreatívna expanzia je kritériom mravnosti. Norma sa preto neustále prispôsobuje vo vzťahu k dynamike času (historicizmus). Rozhodujúcu úlohu tu zohráva situácia. Tretí už načrtnutý prípad (**súčasné chápanie**) konotuje racionalitu ochotou emotívne a prakticky akceptovať rozpoloženie druhého. Tu racionalita koinciduje so všeobecne prijímanou štruktúrou. V tomto prípade norma opäť nadobúda presnú formu, pričom vplyv situačnosti je prakticky nulový. Avšak pravidlo nie je výrazom ľudskej prirodzenosti, ale je výsledkom

konsenzuálnej štruktúry v konkrétnom kontexte a jeho úlohou je zabezpečiť bezkonfliktnosť daného stavu. Morálka sa chápe ako funkcionálna a dočasná schéma správania.

Dovolíme si niekoľko interpretačných poznámok. Kontestácia noriem v mene situácie, životnosti, mnohorakosti prípadov je často kontestáciou spôsobu vyjadrovania týchto noriem, čiže je skôr kontestáciou jazyka než hodnôt samotných. Vnútorná racionalita a univerzálnosť morálnej normy sa nevyčerpáva v jej formulácii, ktorá je poznačená istým kultúrnym vzorcom. Povýšenie historickej formulácie normy na jej vnútorný obsah preto často spôsobuje jej odmietanie. Zároveň treba pripomenúť, že prirodzený morálny zákon ešte nevyčerpal všetky možnosti jazykového formulovania a ako taký nie je kódexom vyjadreným (napísaným) raz a navždy. Za vývinom morálneho zákona netreba nevyhnutne vidieť jeho historizáciu a relativizáciu, ale snahy o explifikáciu vnútornej povahy zákona v súvislosti s novými jazykovými a dobovými výzvami. Nevyčerpateľnosť prirodzenej podstaty nedovoľuje definitívne formulovať morálny zákon a dáva na zreteľ, že je potrebné zachovať rovnováhu medzi večným obsahom a historickým jazykom. Môžeme uzatvoriť, že vzhľadom na dejinnosť jazyka je tento proces nikdy neukončený, t. j. je a bude ustavičnou výzvou k citlivému, no rozhodnému bádaniu.

Humánna aplikácia normy, ak má viesť k autentickej morálke, musí prenášať samotnú normu na konkrétne situácie zo skúsenosti. Týmto „prenášaním“ je **interpretácia**. Interpretácia preberá úlohu spojiva medzi humanitou a morálkou, je nástrojom humanizácie morálky, keď sa táto prezentuje v abstraktnom rámci zákona. Druhým heslom riešenia by teda mohlo byť: **„humanizovať morálku interpretáciou“**. Pri interpretovaní postupujeme za literu, smerom k centru zmyslu života a skutočnosti, čiže k večnej hodnote. Hermeneutická činnosť spočíva v reformulácii, aktualizácii, tlmočení normy do meniacej sa situácie. Interpretovať značí uplatňovať ľudskosť. Pri interpretovaní je nutné zachovať odstup od interpretačného kontextu. Odstup bráni rozptýleniu vedomia v situácii a v kontexte. Irenická spoluúčasť nie je interpretáciou, ale redukciou subjektu na bezprostrednú, vitalistickú štruktúru života. Interpretácia si vyžaduje nasadenie, úsilie, obetu, odvahu niesť za ňu zodpovednosť a vykonávať rozhodnutia.

Pri súčasnej absencii metafyziky aj ľudská solidarita a interpersonálna komunikácia často končí na rovine afektívnej nezávislosti a nezáväznosti. Avšak aj v takýchto situáciách je možné otvoriť morálny diskurz, a to na novom fronte dvoch vyššie spomenutých kritérií:

– autentickou komunikáciou prekonávať prostú sympatiu;

– interpretáciou humanizovať zákon.

Aby tento nový front bol frontom morálnosti v silnom zmysle slova, interpretáciu a komunikáciu je potrebné ešte ďalej kvalifikovať. Interpreto-

vať značí vyvíjať pozornú komparačnú a aplikačnú činnosť. Humanizácia normy sa teda nejaví ako redukcia, zľahčenie, ale ako sapienciálne, múdrostné upresňovanie na rovine každodennosti. Vyplýva z nej rámec vnútornej aktivity, v ktorom mravnosť neznačí tvrdošijnú obranu statickej tradície, ale riziko „smrteľne vážneho" dobrodružstva. Na druhej strane komunikácia nie je akákoľvek aktivita, ktorá sa vyskytla v intersubjektívnej situácii. Komunikovať znamená uviesť do pohybu vnútornú dynamiku, ktorá konštituuje interioritu človeka. Komunikácia sa začína jednoduchým funkcionálnym odovzdávaním informácií, pokračuje na rovine vzájomnej sympatie, aby sa rozvíjala v intencionálnom horizonte, zameranom na odhalenie hlbokého „vinculum unitatis", o ktorom hovorí už sv. Augustín: *„si vnútornejší nad moje vlastné vnútro"* ([3] III, 6, 11). Nový front morálky prechádza cez oblasť komunikácie, ktorej sa v súčasnosti venuje mimoriadna pozornosť. Téma komunikácie sa nebráni ponuke prekonať irenizmus sympatie a psychologických funkcií a načrieť do hĺbok interiority, ktoré jej dávajú dôvod k bytiu.

Ak sa morálny život odohráva prostredníctvom dôslednej interpretácie, hodnoty sa nehypostatizujú, ale sa prezentujú bez zaručenej dedukcie. Komunikácia, ktorá vyhľadáva novú vnútornú univerzálnosť a nespotrebúva sa v subjektivite prostej sympatie, zafarbuje morálny život podobami a obsahmi, ktoré majú blízko k náboženskej atmosfére, otvorenej k celému ľudstvu. Humanita chápaná ako vnútorná dispozícia s univerzálnou referenciou prisudzuje morálnosti štruktúru, v ktorej sa mravnosť a náboženská skúsenosť nejavia ako alternatívy (Hegel, Kierkegaard). Navrhnutá fenomenológia nikdy nevyústi do hotovej logickej schémy, ale zachováva otvorenosť voči riziku bádania, s vedomím toho, že vnútorná morálnosť presahuje každý problém.

LITERATÚRA

[1] RIGOBELLO, A.: *Umanità e moralità*. Dialegesthai 2000. www.mondodomani.org.
[2] KANT, I.: *Kritik der Urteilskraft*. A, hrsg. Ernst Cassirer, Berlin 1912, par. 60.
[3] AUGUSTINUS, A.: *Vyznania*. Lúč, Bratislava 1997.
[4] HEIDEGGER, M.: *Brief ueber der Humanismus*. Klostermann, Frankfurt a. M., 2. vyd. 1978.
[5] SARTRE, J.-P.: *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Torino 1946.
[6] LÉVINAS, E.: *Umanesimo dell'altro uomo*. Il Melangolo, Genova 1985.
[7] MAROCCO, A. – SALMERI, G. – PANDOLFI, C. a kol.: *Umanità e moralità*, Studium, Roma 2001.

Mgr. Andrej Rajský
Katedra filozofie FH TU
Hornopotočná 23
918 43 Trnava, SR

G. E. MOORE O VLASTNOSTI BYŤ DOBRÝ A DOBRE[1]

ANNA REMIŠOVÁ, Filozofická fakulta UK v Bratislave

Vo svojom príspevku sa venujem skúmaniu vlastnosti byť dobrý a pojmu dobra v práci G. E. Moora *Principia Ethica* (1903). Skôr však, než pristúpim k analýze týchto pojmov, ktoré Moore pokladal za fundamentálne etické pojmy, považujem za nevyhnutné priblížiť aspoň v základných črtách teoretické a historické prostredie, v ktorom sa formovali Moorove názory na etiku, jej základné otázky a pojmy.

Moorova práca *Principia Ethica (PE)* spôsobila tzv. analytický obrat (analytical turn) v etike. Bola jednoznačným odmietnutím dvoch teoretických smerov, hedonistického utilitarizmu (J. S. Mill, H. Sidgwick) a novohegelovského idealizmu (T. H. Green, F. H. Bradley), ktoré dominovali v britskej morálnej filozofii v 19. storočí

Moore pokladal etiku za samostatnú vedeckú disciplínu, ktorá sa nemôže redukovať na iné disciplíny. Obhajoval myšlienku o neredukovateľnosti fundamentálnych etických pojmov na prírodné alebo metafyzické entity. Tvrdil, že etika musí byť analytická. Podľa Moora ťažkosti a nedorozumenia v etike, ale aj v iných filozofických disciplínách, sú spôsobené tým, že bádatelia sa pokúšajú zodpovedať otázky, ktoré považujú za hlavné v danej disciplíne, bez toho, aby si najskôr ujasnili, aký je význam týchto otázok. Ak sa má etika vyvarovať podobných chýb, musí si najskôr ujasniť, aké sú základné otázky etiky, analyzovať ich a až potom sa môže pokúsiť odpovedať na ne. Základnou metódou skúmania v etike, je podľa Moora, analýza.

PE znamenali nielen aplikáciu nového štýlu etického uvažovania, nových metód, ale boli aj prácou, v ktorej Moore predstavil novú etickú teóriu. Základným mottom práce sa stala myšlienka biskupa Butlera „Všetko je tým, čím je, a ničím iným". *PE* mali nesmierny vplyv na ďalší rozvoj etiky. Analýza fundamentálnych etických pojmov sa stala samostatnou oblasťou skúmania, ktorá neskôr dostala názov „metaetika" a v 20. storočí sa stala dominantnou oblasťou výskumu (v anglo-americkej) etike ([1], 368). Moorova etická teória rôznym spôsobom ovplyvnila mnohých vynikajúcich etikov 20. storočia (Ross, Prichard, Ayer, Stevenson, Hare a pod.). Zásadný význam pre etické skúmania znamenal Moorov prístup, ktorý uplatnil v *PE*. Pre Moora je charakteristické, že považuje etiku za disciplínu, ktorá sa pokúša odpovedať na určité fundamentálne otázky. Jasnú formuláciu týchto otázok vníma ako

[1] Výrazom „vlastnosť byť dobrý" budem mať na mysli vlastnosť, ktorá prislúcha všetkým dobrým entitám, bez ohľadu na to, či ich označenia sú mužského, ženského alebo stredného rodu.

záväzok. Vychádza z presvedčenia, že skôr ako možno uskutočniť tieto dve prvé úlohy, nevyhnutne sa musia určiť fundamentálne pojmy v etike ([1], 368).

Moore sa pokúsil vo svojej práci jasne rozlíšiť dve fundamentálne otázky, ktorými sa morálni filozofi síce vždy zaoberali, často si ich však plietli alebo zamieňali s inými otázkami. Ide o tieto otázky: „Aký druh vecí by mal existovať kvôli sebe samému?“ a druhá otázka: „Aký druh konania by sme mali uskutočňovať?“ Moore tvrdil, že otázka, či vec existuje kvôli svojmu vlastnému účelu, je otázkou o tom, čo je „dobré osebe“ alebo čo má „vnútornú hodnotu“. A otázka, či to a to máme urobiť, je otázkou, či toto konanie je „správne“ alebo či je to „povinnosť“ ([2], 34).

Aj keď obe otázky pokladá za základné, predsa len prvú považuje za významnejšiu. A za ešte významnejšiu považuje otázku o vlastnosti byť dobrý. Je to v súlade s jeho presvedčením, že analýze základných otázok etiky, musí predchádzať analýza základných etických pojmov. A tak primárna a vôbec najzákladnejšia otázka etiky ako vedeckej disciplíny sa týka vysvetlenia pojmu dobrého, teda vysvetlenia vlastnosti byť dobrý. Moore definuje etiku ako „všeobecné skúmanie toho, čo je dobré“ ([2], 54).

Skôr, ako Moore odpovie na otázku „Čo je dobré?“, analyzuje samú otázku a definuje jej význam z hľadiska etiky. Upozorňuje, že otázka, „Čo je dobré?“ má mnoho významov. Moore koncentruje svoju pozornosť v práci *PE* na taký jej význam, v ktorom sa nepýtame, „Aká vec alebo veci sú dobré?“, ale „Ako sa má definovať ‚dobrý‘?“ (how ‚good‘ is to be defined) ([2], 57). A len toto skúmanie patrí podľa Moorea do etiky ako vedeckej disciplíny.

Podľa jeho slov otázka „Ako sa má definovať ‚dobrý‘?“ je „najfundamentálnejšou otázkou celej etiky“ ([2], 57). Vlastnosť byť dobrý je jednoduchý predmet myslenia, ktorý je špecifický pre etiku. „Jeho definícia je teda najpodstatnejším bodom pri definovaní etiky;...“ ([2], 57). Moore si myslí, že „hlavným predmetom etiky ako systematickej vedy je poskytnúť správne základy uvažovania, že toto alebo tamto je dobré; a kým sa táto otázka nezodpovie, také základy sa nemôžu vybudovať“ ([2], 57–58).

Po zreteľnom vymedzení základnej otázky etiky, Moore koncentruje pozornosť na rôzne druhy definícií, prostredníctvom ktorých by sa mohla dobrosť definovať.[2] Zdôrazňuje, že mu nejde o definície, ktorými sa vyjadruje „význam jedného slova pomocou iných slov“ ([2], 58). To, čo chce v definícii objaviť, je „povaha predmetu alebo idey“ ([2], 58). Moore skúma povahu vlastnosti byť dobrý.

Moore na fundamentálnu otázku etiky odpovedá v *PE* spôsobom, ktorý bol v ostrom kontraste s dovtedajším etickým uvažovaním o vlastnosti

[2] Výrazom „dobrosť“ rozumiem vlastnosť byť dobrý.

byť dobrý a o dobre. Jeho odpoveď sa stane na dlhé desaťročia zdrojom nespočetných etických diskusií. Moore lakonicky konštatuje: „Ak sa ma spýtajú ‚Čo je dobrý?', tak moja odpoveď znie, že dobrý je dobrý, a tým je vec vybavená. Alebo, ak sa ma spýtajú ‚Ako sa má dobrý definovať?', moja odpoveď je, že sa nedá definovať, a viac k tomu nemám čo povedať" ([2], 58). Aj keby tieto výroky mohli vyvolať určité sklamanie, podľa Moora, majú zásadný, a nie triviálny význam.

Treba poznamenať, že Moorovo tvrdenie „dobrý je dobrý" nie je definíciou vlastnosti byť dobrý. Moore netvrdí, že pojem dobrý je nedefinovateľný žiadnym spôsobom. Vlastnosť byť dobrý sa nedá definovať analytickým spôsobom. „Definície typu, na ktoré sa spytujem, definície, ktoré opisujú pravú podstatu predmetu alebo pojmu označeného slovom, a nie iba hovoria, čo slovo zvyčajne znamená, sú možné len vtedy, keď príslušný predmet alebo pojem sú niečím komplexným" ([2], 59). V tomto prípade definovať znamená rozložiť v mysli objekt na časti, ktoré sú usporiadané v určitých vzťahoch. Pri pokuse definovať pojem dobrý týmto spôsobom, sa ukáže, že ho nemožno rozložiť v mysli na ďalšie časti.

Moore odlišuje vlastnosť byť dobrý od dobra. Dobro nie je jednoduchá vlastnosť, ale celok zložený z časti. Na rozdiel od vlastnosti byť dobrý je dobro (the good) komplexným pojmom. Preto ten, kto by predpokladal, že „dobro" je takisto nedefinovateľné ako vlastnosť byť dobrý, by sa mýlil. Moore definuje dobro – dobro je „to, čo je dobré" ([2], 60). Dobro je celok, zložený z častí, na ktorý sa vzťahuje vlastnosť byť dobrý.

Aká je vlastnosť byť dobrý ? Vlastnosť byť dobrý je „jednoduchý a nedefinovateľný pojem" ([2], 67). Je jedným „z nespočetných predmetov myslenia, ktoré samé nie sú schopné definície, pretože sú poslednými pojmami, s ktorými sa musí definovať všetko, čo *je* definovateľné" ([2], 61). Ako jednoduchá a jedinečná vlastnosť vecí je dobrosť neanalyzovateľná. Vlastnosť byť dobrý je jednoduchá a nedefinovateľná ne-prírodná (non-natural) kvalita ([2], 62). Inými slovami, vlastnosť byť dobrý je jednoduchý, nedefinovateľný, neanalyzovateľný predmet myslenia. Vo vzťahu k nemu sa definuje etika ([2], 72).

O akých veciach môžeme povedať, že majú vlastnosť byť dobrý? Moore kritizuje také názory v dejinách etiky, ktoré stotožňovali dobrosť s nejakou jednou vlastnosťou vecí. Napríklad hedonistickí utilitaristi si podľa Moora mysleli, že „radosť je dobrá", z toho neskôr vyvodili záver, že „iba radosť je dobrá" a vo svojom ďalšom uvažovaní dospeli k názoru, že vlastnosť byť dobrý je identická s radosťou.[3] Moore zdôrazňuje, že vlastnosť byť dobrý prislúcha mnohým veciam a že dobrosť sa nesmie identifikovať

[3] Moore nazýva princíp „Jedine radosť je dobrá" základným princípom hedonistického utilitarizmu ([2], 128).

s nejakou inou prírodnou vlastnosťou. Takýto prístup nazval Moore naturalistický omyl (naturalistic fallacy). V tomto príspevku žiaľ nemáme priestor na bližšie vysvetlenie naturalistického omylu, ktorému sa ináč venuje v literatúre veľká pozornosť, preto sa obmedzíme iba na konštatovanie, že podstatou naturalistického omylu je stotožnenie vlastnosti byť dobrý s inou prírodnou alebo metafyzickou vlastnosťou. Moore konštatuje, že naturalistický omyl spočíva „v identifikácii jednoduchého pojmu, ktorým mienime ‚vlastnosť byť dobrý', s nejakým iným pojmom" ([2], 109). Naturalistického omylu sa dopúšťajú nielen tí, ktorí stotožňujú dobrosť s prírodnou entitou, ale aj tí, ktorí stotožňujú dobrosť s entitou existujúcou v nadzmyslovom svete. Práca *PE* je preniknutá nekompromisnou kritikou naturalistických etík, predovšetkým hedonistického utilitarizmu, ale aj metafyzických idealistických koncepcií. Spoločným menovateľom všetkých, ktorí sa naturalistického omylu dopúšťajú, je presvedčenie, že vlastnosť byť dobrý sa dá definovať.

Veľkú pozornosť si zasluhuje Moorovo tvrdenie, že etické súdy sa vzťahujú na vlastnosť byť dobrý dvoma rôznymi spôsobmi. Ak povieme „Táto a táto vec je dobrá", tak môžeme mieniť, že vec je dobrá ako prostriedok na dobré (the thing ist a means to good), teda, že má vlastnosť byť dobrý na niečo, že je nevyhnutnou podmienkou pre dosiahnutie veci, ktorá je „dobrá ako účel" (good as end). Daná veta však môže aj znamenať, že vec je dobrá ako účel, alebo, že vec je dobrá osebe (good itself) alebo že má vnútornú hodnotu (intrinsic value) ([2], 75). Podľa Moora, odpoveď na otázku, ktoré veci sú dobré osebe, získavame prostredníctvom intuície ([2], 198, 230).[4]

Moorove chápanie vlastnosti byť dobrý vyvoláva rad otázok: Pýtame sa, či vlastnosť byť dobrý a vlastnosť byť dobrý osebe sú identické pojmy? Je vlastnosť byť dobrý a vlastnosť byť dobrý ako prostriedok to isté? Zdá sa, že v Mooreovej koncepcii pojem byť dobrý je všeobecnejším pojmom ako pojmy vlastnosť byť dobrý osebe a vlastnosť byť dobrý ako prostriedok. Z toho vyplýva, že byť dobrý a byť dobrý osebe nie sú identické pojmy. Taký istý záver platí aj pre porovnávanie vlastnosti byť dobrý a vlastnosti byť dobrý ako prostriedok. Tieto dva pojmy nie sú identické. Takže, možno stručne zhrnúť, že vlastnosť byť dobrý sa líši od vlastnosti byť dobrý osebe, aj od vlastnosti byť dobrý ako prostriedok, pričom vlastnosť byť dobrý osebe nie je totožná s vlastnosťou byť dobrý ako prostriedok.

Podľa Moora, výrazom „vec dobrá osebe" by sme mali označiť takú vec, ktorá má ne-prírodnú vlastnosť byť dobrý a táto vec má túto vlastnosť nezávisle od okolností, v ktorých sa nachádza. V práci *The Conception of Intrinsic Value* (1922) Moore jednoznačne konštatuje, že to, či niečo má alebo ne-

[4] Moore používa na vysvetlenie svojej koncepcie intuície v *PE* výraz „self-evident".

má vnútornú hodnotu, teda, či niečo má alebo nemá vlastnosť byť dobrý osebe, závisí iba od vnútornej povahy vecí, ktorej dobrosť pripisujeme ([3]).

Vráťme sa k otázke „Čo je dobro?" Moore chápe „dobro" ako celok, ktorému prislúcha vlastnosť byť dobrý. Ak teda môžeme nejakej entite (celku) pripísať vlastnosť byť dobrý, potom tento celok je dobrom. Moore člení veci do troch skupín: na veci, ktoré majú vnútornú hodnotu (intrinsic value), veci, ktoré sú jednoznačne zlé (positively bad) a veci, ktoré sú indiferentné (indiferent). Tieto veci môžu byť časťami celku, ktorý má určitú hodnotu. Podľa Moore, hodnota istého celku sa odlišuje od celkovej sumy hodnôt jednotlivých častí, ktoré tvoria daný celok. Hovorí: „*the value a such whole bears no regular proportion to the sum of the value of its parts*". (18, 79) Takýto celok, ktorý má hodnotu odlišnú od súčtu hodnôt jeho častí, nazýva Moore „organickým celkom" (organic whole). Je presvedčený, že podstatná časť etiky by sa mala zaoberať porovnávaním relatívnych hodnôt rozličných dobier (comparing the relative values of various goods) ([2], 87).

Z Moorových úvah jednoznačne vyplýva, že existuje veľké množstvo dobier, podobne ako veľké množstvo ziel. V oboch prípadoch ide vysoko komplexné celky. Každý z týchto celkov zahŕňa vedomie predmetu a emocionálny postoj k predmetu. ([2], 273). Na myšlienke existencie rôznych dobier a ich rozdielnych stupňov je založená Mooreova koncepcia ideálu. Za najväčšie dobrá Moore považuje radosti z medziľudských vzťahov a potešenie z krásnych vecí ([2], 237). Koncepcia ideálu u Moora, podobne ako jeho koncepcia organických jednotiek a vnútornej hodnoty si však zasluhujú osobitnú pozornosť a hlbšie skúmanie.

Záverom možno skonštatovať, že v danom článku, ktorého rozsah je limitovaný, sme sa pokúsili priblížiť len základné pojmy a myšlienky Moorovej koncepcie vlastnosti byť dobrý a dobra v práci *Principia Ethica*. Zároveň sme sa pokúsili ukázať na Moorove metódy a prístup ku skúmaniu pojmov, ktoré považoval za fundamentálne etické pojmy.

LITERATÚRA

[1] DARWALL, S.: Moore to Stevenson. In: *Ethics in the History of Western Philosophy*. (Ed.: Cavalier, R. J.). MacMillan, London 1989, s. 366–398.

[2] MOORE, G. E.: *Principia Ethica*. 2nd ed. Cambridge University Press, 1993.

[3] MOORE, G. E.: The Conception of Intrinsic Value. In: *Principia Ethica*. 2nd ed. Cambridge University Press, 1993, 280–298.

Príspevok vznikol na Katedre kulturológie FiF UK v Bratislave ako súčasť grantového projektu č. 1/9240/02.

doc. PhDr. Anna Remišová, CSc.
Katedra kulturológie
Filozofická fakulta UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
anna.remisova@ fphil.uniba.sk

ANALYTICKÁ FILOZOFIA NÁBOŽENSTVA

EUGEN ANDREANSKÝ, Katedra filozofie, FF PU, Prešov

Analytická filozofia prešla v uplynulom storočí viacerými peripetiami. Už dávno nie je adekvátne stotožňovať ju s neopozitivistickým programom obsahujúcim okrem iného aj unifikáciu vied, či kritiku tradičnej metafyziky. Koniecconcov, výhradné antimetafyzické zameranie neplatilo do dôsledkov ani v čase najväčšieho rozmachu neopozitivistického hnutia a už vôbec nie pred ním. Už G. Frege, ktorého môžeme považovať za jedného z prvých významných analytických filozofov (ak už nie priamo za prvého), sa v istom zmysle prikláňal k platonizmu pri riešení problému existencie významov jazykových výrazov. Na druhej strane je však možné konštatovať, že okruh problémov analytickej filozofie v prvej polovici 20. storočia sa týkal najmä základov logiky a matematiky, filozofie jazyka, metodológie vied, či problému poznania. Samozrejme, aj v tomto smere sa nájdu výnimky, ktorými sú napr. G. E. Moore alebo L. Wittgenstein. Metafyzické problémy, prípadne filozofické problémy týkajúce sa náboženskej viery však boli neopozitivistami odmietané ako pseudoproblémy a vykazované mimo oblasť vedy a filozofie.

Za istý medzník je možné považovať už logicko-sémantický obrat v 30-tych a 40-tych rokoch 20. storočia, kedy sa najmä vplyvom Tarskeho prác začala pozornosť upriamovať na pojem pravdy, prípadne ďalšie sémantické pojmy (vzťahuje sa to predovšetkým na práce R. Carnapa). Takisto dochádza k oživeniu záujmu o logické a filozofické názory G. Fregeho. Aj keď sa nedá povedať, že by filozofi patriaci do okruhu analytickej filozofie začali v danom období hromadne skúmať otázky metafyziky či dokonca náboženstva, potrebné podhubie pre to sa postupne utváralo. Postupom času sa prívrženci analytickej filozofie dostávali čoraz viac k dejinno-filozofickej problematike a tradičným témam, medzi ktoré patrí napríklad Aristotelova metafyzická koncepcia či spor o univerzálie.

Medzi ďalšie faktory, ktoré vyvolali isté oživenie záujmu o metafyzické témy v rámci analytickej filozofie patrí kritika a rozpad neopozitivistického prúdu, mohutný rozvoj logickej sémantiky, intenzívnejšia komunikácia s tzv. kontinentálnou filozofiou, snaha o preformulovávanie a lepšie precizovanie problémov, ktoré až do súčasnosti prenáša filozofická tradícia.

Nie všetci oponenti neopozitivizmu kritizovali jeho metafyzické zameranie. Ba dokonca naopak, snažili sa odkryť niektoré skryté metafyzické predpoklady, resp. nedôslednosť, ktorá sprevádzala neopozitivistický program. Či už však bolo tzv. kritérium demarkácie stanovené v zmysle verifikacionistických, resp. konfirmacionistických postupov alebo v zmysle poppe-

rovského falzifikacionizmu, problematika náboženstva ležala vo sfére, ktorá nebola prístupná vedeckému a filozofickému skúmaniu. Neskoršie narušenie rigidného kritéria demarkácie vo filozofii a metodológii vied vrátilo čiastočne do hry aj v rámci analytickej filozofie úvahy o náboženstve, o vzťahu viery a rozumu, viery a empírie a pod. Tieto úvahy navyše prestávali byť iba negatívne, resp. ateisticky zamerané.

Rozvoj logickej sémantiky v 50-tych a 60-tych rokoch 20. storočia bol inšpiratívny nielen pokiaľ ide o čoraz jemnejšie precizovanie logických nástrojov pre analýzu prirodzeného jazyka aj filozofického diskurzu, ale aj v používaní pojmov, ktoré čerpali z metafyzického slovníka (napr. pojem možných svetov). Aj keď takéto pojmy mali byť viac-menej metaforickým vyjadrením istých ťažšie vyjadriteľných intuícií, predsa to viedlo niektorých autorov k ich realistickej interpretácii. V tomto smere je vplyv rozvoja sémantiky tzv. modálnej logiky nepopierateľný. (Už priekopník modálnej logiky J. Łukasiewicz vychádzal pri jej konštrukcii z úvah o determinizme, ktoré rozvíjal v súvislosti s interpretáciou Aristotelových logických a filozofických spisov). Autori ako S. Kripke, H. Putnam, A. Plantinga, D. Lewis a mnohí ďalší dali priestor navýsosť filozofickým úvahám, v kontexte ktorých logické modality začali nahrádzať skôr metafyzickými.

Dalším zaujímavým problémom, ktorý sa v tejto súvislosti vynára, je postoj prívržencov analytickej filozofie k filozofickej tradícii. Je všeobecne akceptované, že pri formovaní sa názorov predchodcov súčasnej podoby analytickej filozofie mal veľký vplyv empirizmus a najmä rozvoj modernej logiky v poslednej tretine 19. storočie. Niet divu, že skúmanie vlastných koreňov má pre tento druh filozofovania svoj význam. Okrem toho však analytickí filozofi neraz explikovali, ba dokonca v rámci svojich možností si aj priamo osvojovali myšlienky, ktoré nie je možné stotožniť s empiristicko-pozitivistickým prúdom. Mnoho autorov venovalo kritické štúdie napr. Leibnizovi, čím prispeli k jeho znovuobjavovaniu a azda aj k jeho novému čítaniu (čo sa dá čiastočne zdôvodniť pozoruhodnými Leibnizovými myšlienkami na poli logiky). Ďalšími postavami, ktoré si vyslúžili zvláštnu pozornosť bol aj Aristoteles, rôzni stredovekí scholastickí filozofi a teológovia (Anzelm z Cantenbury, Tomáš Akvinský, J. Duns Scotus, W. Ockham), no taktiež I. Kant a iní. Napokon sa môžeme stretnúť aj so syntetickými prácami, mapujúcimi celé obdobia dejín filozofie (i u nás sú známe napr. práce B. Russella, R. Scrutona či A. Kennyho). Samostatnou témou, ktorá si nepriamo získala istú popularitu je spor medzi realizmom a nominalizmom. Aj v súčasnosti je možné sa stretnúť s interným označením filozofa analytického razenia ako nominalistu, či naopak realistu (jasným príkladom vplyvného nominalistu by mohol byť napr. Quine, realistu napr. D. Lewis). Súvzťažnosť s tzv. kontinentálnou filozofiu zohrala tiež svoju úlohu, najmä u analytických filozofov,

ktorí nepôsobili (iba) v anglosaskom svete (W. Stegmüller, E. Tugendhat, viacerí poľskí autori a pod.)

V takto opísanom prostredí, ktoré absorbovalo viacero (niekedy až protichodných) vplyvov, sa tak celkom prirodzene začala pestovať nielen analytická etika, či sociálna filozofia, ale bolo otázkou času, kedy sa do istého prúdu sformuje aj analytická filozofia náboženstva. Za jej súčasné centrum je možné považovať teritórium USA a Veľkej Británie. Medzi najvýznamnejších predstaviteľov analytickej filozofie, ktorí sa špecializujú na oblasť náboženstva sú považovaní A. Plantinga, R. Swinburne, P. van Inwagen, W. Alston, J. Mackie, W. Craig, A. Kenny, ale aj iní. Dominantné postavenie je pripisované najmä Plantingovi, ktorý dokázal prepojiť modernú modálnu logiku s problémami náboženstva, resp. prirodzenej teológie. Vonkoncom sa však nedá povedať, že by boli logické nástroje priamo aplikované v rovnakej miere na všetky skúmané problémy a u všetkých autorov spomínaného prúdu. Prvoradá je skôr precíznosť, veľmi starostlivé objasňovanie a definovanie pojmov a charakteristická argumentácia so značným výskytom metódy protipríkladov, ktorú do staronových tém vnášajú analytickí filozofi. Ich štýl je viac formálny a systematický a oveľa menej, ba takmer vôbec nie literárny. Analyzované sú v drvivej väčšine témy, ktoré súvisia s monoteistickým typom náboženstva, a to predovšetkým s kresťanstvom.

Nemožno celkom poprieť to, že aj takpovediac „súkromná" svetonázorová a religiózna orientácia jednotlivých autorov mala svoj vplyv na ich filozofické smerovanie, a to tiež v tom zmysle, že pociťovali istý deficit na strane analytickej filozofie, pokiaľ ide o otázky viery, náboženstva atp. Nie všetci sa však hlásia k základnej pozícii teizmu. Viacerí z nich neskrývajú svoj ateistický postoj (Mackie), iní sa považujú za agnostikov, t. j. programovo sa vyhýbajú teisticko-ateistickej dileme na pôde filozofickej argumentácie (Kenny). Tí, ktorí neskrývajú teistický postoj a hlásia sa k nejakému konkrétnemu vierovyznaniu, sú príslušníkmi rôznych cirkví, od rímskych katolíkov, cez kalvínov a rôzne reformované cirkvi až po vyznávačov pravoslávia.

Bez ohľadu na preferenciu teistického alebo ateistického stanoviska stojí v analytickej filozofii náboženstva vo väčšine prípadov v centre úvah problém vzťahu viery a rozumu, resp. racionality. Tieto úvahy sa odohrávajú na presne určenom epistemologickom pozadí, ktoré explikuje spôsoby, akými je možné viery (viery v epistemologickom zmysle slova) zdôvodňovať, ktoré viery v sústave vier človeka je možné považovať za zdôvodnené a aké kritériá sú príznačné pre racionálne zaujatie postoja. Vieru a celkový náboženský postoj sa analytická filozofia náboženstva vo väčšine prípadov snaží istým spôsob zosúladiť s požiadavkami racionálnej argumentácie. No je možné sa stretnúť aj s prívržencami tzv. wittgensteinovského fideizmu, ktorý odmieta náboženskú vieru porovnávať z nejakými nemennými kritériami racionality, nechce ju označiť za racionálnu či iracionálnu a pripisuje jej skôr

súvislosť s formou života, nie s kognitívnymi cieľmi. Autori polemizujúci s takýmto druhom fideizmu sa naopak snažia ukázať, či dokázať, že je možné mať náboženskú vieru a byť zároveň celkom racionálny. S tým sa však spája určenie typov racionality a najmä podmienok, za ktorých je viera oprávnená, bez toho, aby protirečila iným vieram alebo logike. Napríklad Plantinga riešil otázku tzv. záruky (warrant), ktorá má ukotvovať vieru. Podľa jeho názoru náboženská viera je vlastne (samotná) základná viera, ktorá môže byť racionálna bez toho, aby musela byť odvodená z iných vier, je fundamentálna v racionálnej noetickej štruktúre. Do zdôvodnenosti náboženskej viery sa výrazne premieta Plantingovo teistické stanovisko. V jeho teórii záruky ako náležitej funkcie viera, resp. „presvedčenie je správne, ak je tvorené riadne fungujúcimi schopnosťami vo vhodnom epistemickom prostredí, kde moduly návrhového plánu mysle, ktoré sú zapojené na jeho vyvolanie, sa usilujú o pravdivé presvedčenie“ ([2], 82). Inak povedané, viera je zaručená vtedy, ak myseľ pracuje správne. Nie je potrebné ju zdôvodňovať dôkazmi, môže byť základnou vierou. Ak je naša existencia božím zámerom a ak je súčasťou božieho zámeru aj to, aby sme verili v Boha, potom táto viera v Boha je racionálna. Plantingovi ide v podstate viac o opis epistemologického štatútu viery ako o obracanie neveriacich. Plantinga v tejto súvislosti upiera význam prirodzenej teológii, ktorej pripisuje úlohu zdôvodňovať náboženské presvedčenia. Nie všetkých však Plantingov prístup presvedčil a predsa len žiadali nejaký dôkaz jednoznačne zdôvodňujúci vieru (prístupný aj pre ateistov), resp. zvýrazňovali potrebu postupov prirodzenej teológie (Kenny). V každom prípade je dosť rozšírený Plantingom propagovaný boj proti metodologickému naturalizmu ako aj proti epistemologickému fundacionalizmu, ktorý sa snaží považovať v noetickej štruktúre za základné iba to, čo je buď samozrejmé alebo zrejmé pre zmysly – takéto kritérium sa považuje za neadekvátne.

Veľkou a veľmi obľúbenou témou pre analytickú filozofiu náboženstva sú dôkazy božej existencie. Úsilie rôznych autorov sa neobmedzuje iba na rekonštrukciu známych aj menej známych dôkazov, ktoré boli sformulované vo filozofickej a teologickej tradícii. Aj keď sú hranice takýchto dôkazov dané a boli už dávnejšie pomerne vyčerpávajúco opísané (napr. I. Kantom), predsa sa objavujú aj ich inovácie. Niektoré z nich pritom hojne využívajú nástroje modernej logiky a matematiky (Konieckoncov, dôkaz božej existencie skonštruoval okrem iných aj významný matematik a logik Kurt Gödel). Takéto dôkazy sa líšia, pokiaľ ide o mieru formálnosti ich uskutočňovania, resp. zápisu. Paleta prístupov k otázke božej existencie je aj v analytickej filozofii pomerne pestrá. Teistickí autori niekedy precizujú a dopĺňajú tzv. ontologické argumenty sv. Anzelma a R. Descartesa (robí tak napr. aj A. Plantinga). Iní uprednostňujú tzv. kozmologické dôkazy, odvodené od piatich ciest podľa Tomáša Akvinského (R. Swinburne je autorom tzv. induktív-

neho kozmologického dôkazu). Špeciálna pozornosť bola venovaná dôkazu z účelu, resp. z plánu, ktorý bol obhajovaný, a to častokrát vo vzťahu k jeho kritickej reflexii zo strany D. Humea. Spomínané sú niekedy aj dôkazy z morálky, resp. zo svedomia. Naopak ateisticky orientovaní analytickí filozofi často používajú protiargument z existencie zla vo svete a spochybňujú z logického a filozofického hľadiska všetky teistické argumenty (J. Mackie). Pri odmietaní protiargumentov z existencie zla niektorí autori (Plantinga) poukazujú na to, že takéto argumenty nedokazujú nemožnosť božej existencie, nanajvýš iba jeho nepravdepodobnosť, iní sa zase uchyľujú k teodícei (Swinburne). Nepanuje pritom zhoda v tom, či bremeno dôkazu majú niesť teisti alebo ateisti.

Okrem zdôvodnenia viery vo vzťahu k rozumu a dôkazov božej existencie sa diskusia medzi analytickými filozofmi náboženstva, ktorá neraz pripomínajúca diskusiu stredovekých scholastikov, vedie napríklad o božích atribútoch (všemohúcnosť, vševedúcnosť, večnosť, dobrotivosť) alebo povahe religiózneho jazyka. Nechýbajú ani iné prieniky do oblastí, ktoré sú predovšetkým doménou teológie, napríklad riešenie otázky, ako je možné chápať existenciu svätej trojice, resp. božskej jednoty, problém existencia pekla, eschatológie, zjavenia alebo zázrakov.

Analytická filozofia náboženstva netvorí homogénny systém názorov a teórii, no pripúšťa plodnú diskusiu, ktorá vychádza z akceptovanej podoby filozofického pozadia príznačného pre analytickú filozofiu ako takú. Mohli by sme ju obviniť z istej obmedzenosti, pokiaľ ide o výber problémov a spôsoby ich riešenia. Jej prínosom je však pohľad kombinujúci postupy filozofickej analýzy s tradičnými veľkými témami, medzi ktoré patrí otázka zdôvodnenia viery alebo otázka božej existencie. Dokumentuje taktiež stále pretrvávajúci metafyzický obrat istej časti analytickej filozofie, ktorý paradoxne môže vyvolávať dojem, že jej pôvodný silný antimetafyzický prístup sa postupom času zmenil na jeden z pokusov, ako aj v súčasnosti ponechať v hre problémy metafyziky.

LITERATÚRA

[1] HILL, D.: What's New in Philosophy of Religion. In: Philosophy Now, Issue 21, r. 1998.
[2] KENNY, A.: *Co je víra.* Česká křesťanská akademie, Praha 1995.
[3] MACKIE, J. L.: *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*. PWN, Warszawa 1997.
[4] PLANTINGA, A.: *The Nature of Necessity*. Clarendon Press, Oxford 1974.
[5] PLANTINGA, A.: When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible. In: Christian Scholar's Review XXI:1, r. 1991, s. 8–33.

PhDr. Eugen Andreanský, PhD.
Katedra filozofie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
17. novembra 1
080 78 Prešov
andrean@unipo.sk

KRITIKA KRESŤANSKEJ METAFYZIKY V MYSLENÍ E. SEVERINA A U. ECA

FABIANO GRITTI

Emanuele Severino (1929) viedol asi dvadsať rokov katedru teoretickej filozofie na Katolíckej Univerzite v Miláne, keď Kongregácia pre doktrínu v roku 1970 vyhlásila, že Severinove myšlienky nie sú v súlade s učením katolíckej cirkvi. Odvtedy je vedúcim katedry teoretickej filozofie na Univerzite v Benátkach. V kontexte talianskej filozofie posledných desaťročí je známy ako veľmi originálny a kontroverzný mysliteľ. Vyše štyridsať rokov sa usiluje o filozofické bádanie, ktoré by nám nielen umožnilo pochopiť pôvod krízy západného myslenia a západnej civilizácie, ktorá sa na jeho základoch zrodila, ale ukázalo aj cestu nápravy. Kríza, ktorá v súčasnosti dosiahla vrchol v podobe nihilizmu a nadvlády techniky nad človekom, je plod celých dejín západnej filozofie, dejín počas ktorých sa zle vysvetľoval alebo sa celkom vytratil pojem autentického bytia. Podľa Severina je za tento odklon od pravdy bytia zodpovedná metafyzika, počnúc Platónom a jeho slovami o „otcovražde Parmenida“ (πατραλοίας, *Sophista* 141d).

Základný princíp Parmenidovej filozofie „bytie je, ale nič nie je“ (ἐστι γαρ ειναι, μηδεν δ’ουκ ἐστιν fr. 6, vv. 1–2) označuje hlavnú vlastnosť bytia a tiež jeho zmysel, čiže bytie je to, čo jestvuje proti ničomu, bytie je toto oponovanie. Teda bytie je a je nemenné. Podľa Severina je „opozícia medzi pozitívnym a negatívnym významnou otázkou metafyziky, no kým Parmenides videl túto otázku veľmi jasne, metafyzické myslenie už nedokázalo týmto problémom preniknúť“ ([1], 20). Bytie sa nám ukazuje ako dianie, mení sa a rozkladá, súcna vznikajú a zanikajú, rodia sa z ničoho a do ničoho sa vracajú. V snahe vysvetliť túto samozrejmosť, ktorú Severino označuje ako „viera“, sa metafyzika usilovala zachrániť princíp opozície medzi bytím a nebytím, a zároveň tým vysvetliť aj dianie. „Vieru“, ktorá sprevádza západnú civilizáciu od gréckych čias až po dnešnú technickú dobu[1], máme chápať asi takto: „keďže veci sa rodia z ničoho a do ničoho sa aj vracajú, sú v zásade ovládateľné, môžu sa vyrobiť a zničiť“ ([4], 292). Nadvládu nad vecami a nad svetom má teda v rukách technická civilizácia, no v bezuzdnej snahe ovládať, zvnútra ju nahlodáva protirečenie, ktoré ju nevyhnutne dovedie k zániku[2]. „Vôľa k moci, či ide o oblasť techniky alebo poézie, alebo ide o morálne, náboženské a či politické konanie, nič nerobí, nič neprodukuje. Živí sa predstavou, že získa to, po čom túži. [...] Je len ilúziou myslieť si, že

[1] Pozri bližšie: [1].
[2] Téma je bližšie rozvinutá v [1], [3], [5].

to dosiahne. Vôľa k moci volá po nemožnom. Volá po ničote“ ([4], 295–296). Ak je pravda, že veci sa rodia z ničoho, a v ničom zanikajú, tak je porušený princíp, podľa ktorého bytie nemôže byť zredukované na nič, pretože ak súcno môže prerásť v nič, tak aj bytie sa môže prepadnúť do ničoty. Z toho vyplýva, že bytie sa rovná ničote. Tu spočívajú základy nihilizmu, tu nachádzame korene utrpenia a úzkosti, ktoré technická civilizácia nedokázala odstrániť, veď v najväčšej miere je za ne zodpovedná ona sama.

Jediným spôsobom ako vyriešiť toto protirečenie je návrat k Parmenidovi, k pôvodnému zmyslu bytia tak, že prekonáme klamné dianie sveta a zachytíme nielen večnosť bytia, ale večnosť všetkých súcien, lebo dianie je proces, v ktorom večné vstupuje a vystupuje vo svetle zdania ([1], 93–100).

Jedine Parmenides mal odvahu odmietnuť vieru v dianie, no tým odmietol aj jestvovanie rôznych aspektov bytia, ktoré sa nám ukazujú vo svete zdania. Rôzne a mnohoraké determinácie, ktoré sa nám ukazujú, sú iba „mená“ (πάντ᾽ὀνομα), takže nie sú bytím, sú nebytím, sú ničím (μη εὀντα, fr. 7), ktoré δὀξα nazýva inými menami ([1], 23–27), sú ilúziou[3]. Práve Parmenidom sa začína vzďaľovanie súcien od bytia (bola by preto potrebná druhá otcovražda[4]).

Empedokles po Parmenidovi zahajuje návrat súcien k Bytiu, pričom vyzýva, aby sme „hľadeli na svedkov“ diania (᾽Επιμάρτυρα δὲρκευ, fr. 21, v. 1), ktorí objasňujú to, čo sa nám javí ([2], 63–85). Neskôr Platón umiestnením pojmu μεταξὺ medzi bytie a nebytie „umožní zrod myšlienke, ktorá si bude v dejinách nárokovať na stále väčšiu platnosť. Je ňou zavedenie dimenzie, v ktorej je obsiahnuté to, čo vzniká a zaniká, teda to, čo participovaním na bytí a na nebytí, nikdy nebolo a ani nebude, bolo to nič a ničím to aj zostane. Platón necháva ľuďom dedičstvo v podobe „sveta“ ([1], 146). Potom ako dal Platón ľuďom svet, v ktorom súcna prechádzajú z ničoty do bytia a z bytia späť do ničoty, dozrieva koncept produkcie a deštrukcie skutočnosti kontrolovaný človekom, ktoré sú základnými kategóriami vedecko-technickej civilizácie. Myšlienka božského a tiež myšlienka ľudského stvorenia vecí sveta je postavená na metafyzickom odcudzení, ktoré odovzdáva bytie ničote. Spôsob, akým sa zrodila veda a technika je tak určený metafyzickým odcudzením ([1], 138). Platón raz a navždy definoval takto produkciu vecí: „tvorenie (ποἰησις), je [...] príčinou každej veci prechádzajúcej z nebytia

[3] Z fragmentov Parmenidovej básne nie je celkom jasné, či svet je podľa Parmenida púhou ilúziou, alebo je ilúziou spôsob, akým smrteľníci interpretujú dianie na zemi, interpretujúc ho ako prechod od bytia k nebytiu. V najnovšom preklade *Básni o prírode* z pera filozofa G. Realeho (1991) sa dáva za pravdu druhej verzii. Podľa toho by Parmenides už vtedy tvrdil to, čo teraz hovorí Severino. Lenže Severino s tým nesúhlasí, tvrdí, že Parmenides síce odhaľuje autentický zmysel bytia, no tým, že súcna považuje za nebytie, zahajuje zároveň nihilizmus, ktorý bytie odmieta. ([4], 275–278).

[4] Porov.: [4], 278.

do bytia, takže aj činnosť vo všetkých odborných zamestnaniach (τέχναις) je tvorením, a tí, čo sa takouto činnosťou zaoberajú, sú všetci tvorcovia[5]." Ak podľa Platóna ποίησις[6] má božský pôvod a je vlastná demiurgovi (δημιουργός), tak v západnej civilizácii, kde Boh je mŕtvy, δημιουργός je iba človek, ktorý „v dejinách produkuje sám seba a svet a ktorému technika spolu s prírodnými vedami poskytli tvorivosť, o akej mohol doposiaľ iba snívať. Človek môže odteraz pracovať na výtvore superčloveka. Biológia a kybernetika sa vydávajú práve týmto smerom" ([1], 149, 191–193). Bytie chápané ako dianie je vo svojej podstate nestabilné, ľudská vôľa k moci sa tak stáva zdrojom frustrácie, keďže diela stvorené človekom sa skôr či neskôr prepadnú do ničoty, z čoho pramení pocit bolesti a úzkosti. Západná civilizácia je a vždy bude neschopná vyriešiť toto protirečenie a oslobodiť človeka z jarma útrap ([4], 11–24).

Technika (τέχναις) je praktická schopnosť dosiahnuť praktický cieľ, ktorý musí byť prospešný pre ľudstvo. Ale dnes má technika za cieľ zvýšiť schopnosť dosahovať ciele. Cieľom techniky je teda ona sama.

Ani kresťanstvo nemôže zbaviť človeka bolesti a doviesť ho k spáse práve preto, že vyrástlo na západnej kultúre a filozofii, ktorá dnes vyústila do nihilizmu. Západ týmto spôsobom kresťanstvo ovládol ([1], 384). Z vyššie uvedených myšlienok vyplýva, že Severino odmieta možnosť stvorenia *ex nihilo,* nejestvuje preňho ani žiadne transcendentné bytie (takže metafyzika nemá zmysel), čo sa nezhoduje s kresťanským významom Božej bytosti. Podľa Severina katolícka cirkev prejavuje svoju závislosť od vôle k moci západnej civilizácie aj v tom, že si nárokuje na neomylnosť, na schopnosť súdiť nielen iné viery, ale dokonca filozofiu. Kedže dogmu neomylnosti nemožno vyvrátiť, podľa Severina funguje ako prirodzená pravda a tak sa „Cirkev fanaticky ukazuje ako jediná, definitívna, najvyššia filozofia, v ktorej vnútri je daný vzťah medzi vierou a rozumom, tak ako v najväčšej gnóze, kde sa celkom stratil nadprirodzený charakter zjavenia" ([1], 340–341).

Vôľa k moci, ktorá podľa Severina hýbe západným myslením a bolo by ju treba z vyššie uvedených dôvodov odmietnuť, tá istá vôľa k moci je naopak vyzdvihovaná ďalším talianskym filozofom, Umbertom Ecom, ktorého myslenie je zamerané proti kresťanstvu a proti metafyzike. Hoci Eco už v mladosti odmietol katolícku vieru, venoval sa štúdiu sv. Tomáša a scholastike, na ktorých si vážil predovšetkým bohatú špekulatívnosť a príbuznosť medzi scholastickou a modernou metodológiou[7]. Na tomizmus nikdy nezanevrel, a to najmä začiatkom šesťdesiatych rokov, keď ho podrobil štruktu-

[5] *Convivium*, 205 b–c.
[6] K myšlienke τέχνη a ποίησις v Platónovi podľa Severina pozri bližšie: [5].
[7] Pozri bližšie: [6].

ralistickej interpretácii. Táto analýza spôsobila postupnú stratu záujmu o mysliaci subjekt, ktorý nahradila lingvistika, svet významov. Jeho záujem sa obracia k rôznym formám jazyka, ku kritike klasickej rétoriky a k jej obsahom, o čom sa tu nebudem ďalej rozvádzať. Vďaka štrukturalizmu Eco dospieva k odmietnutiu univerzálnych právd (keďže pripúšťa len existenciu právd, ktoré platia v danom jazykovom poli). Bytie nahrádza znakom, ako jedinou skutočnosťou prístupnou subjektu[8], a kladie základy všeobecnej semiotiky, ktorej priznáva filozofický status. Absolútne pravdy sú odmietnuté, znak nahrádza niečo, čo môže aj nejestvovať: „znaková funkcia znamená možnosť znamenať (a teda komunikovať) niečo, čomu nezodpovedá žiadny skutkový stav. Teória kódov musí skúmať všetko, čo môže byť použité na oklamanie“ ([14], 89). Ak nemôžeme dospieť k nijakej pravde, semiotika musí mať túto povinnosť: „definovať subjekt semiózy prostredníctvom výlučne semiotických kategórií. A to môže splniť, keďže subjekt semiózy sa ukazuje ako ustavičný, nikdy neukončený systém systémov označovania, ktoré sa odrážajú jeden v druhom“ ([14], 377).

Ecov vesmír je akási neoplatonická pansemióza, kde každá vec odkazuje na niečo iné v nekonečnom zreťazení odkazov[9], kde niet harmónie, nedá sa dospieť k Pravde, ale je možné vytvoriť len dočasné pravdy[10]. V tomto chaotickom mori významov dokáže navigovať len pár vyvolených, ktorí vedia rozpoznať podstatu a vedia vytvárať pravdy, s ktorými sa masy napokon stotožnia. „Mitopoiesis“ sa stáva kľúčom pre pochopenie masovej kultúry, ktorú zvyšky manipuluje tzv. „okultný našepkávač“ ([8], 221–260). Toto ponímanie prezrádza skôr Ecov aristokratický postoj, no sám Eco obviňuje z aristokratizmu tých, ktorí nesúhlasia s jeho obhajobou masovej kultúry. Filozofie a náboženstvá, ktoré sa stotožňujú s metafyzikou alebo s absolútnymi pravdami, Eco považuje za ideológie, ktorých ideologický charakter by mala odhaliť semiotika[11]. S tzv. tradičnou kultúrou by sa nemalo polemizovať, ale mala by byť zničená, ako ju on sám nazýval, „záškodníckou semiologickou vojnou“, ktorej teóriu zosnoval v šesťdesiatych rokoch ([11], 290–298). V tejto záškodníckej vojne by došlo k stretu ideologických protirečení systému a k jeho rozpadu. Dominantná kultúra bola by porazená na svojom území zmanipulovaním kolektívnej predstavivosti ([14], 370–371). Ďalšou zbraňou má byť humor, keďže smiech dokáže zhodiť z piedestálu každú pravdu. „Kto teda má byť Tým, čo sa smeje? Človek, ktorý si uvedomuje dočasnosť a pád daného poriadku“ ([7], 94). Táto myšlienka je

[8] U Eca subjekt nie je predmetom semiotiky ([14], 379).
[9] O vzťahu k Peircovej bezhraničnej semióze pozri ([12], 135–138).
[10] Pozri bližšie: [15].
[11] Pozri bližšie: ([14], 367–368; [9], 411–412; [10], 146–155).

tiež ústrednou témou Ecovych najlepších románov *Meno ruže* a *Foucaultovo kyvadlo*.

LITERATÚRA

[1] SEVERINO, E.: *Essenza del nichilismo*. Milano 1995 (1. ed. 1972).
[2] SEVERINO, E.: *Il parricidio mancato*. Milano 1985.
[3] SEVERINO, E.: *La tendenza fondamentale del nostro tempo*. Milano 1988.
[4] SEVERINO, E.: *Sortite. Piccolo scritti sui rimedi e la gioia*. Milano 1994.
[5] SEVERINO, E.: *Techne. Le radici della violenza*. Milano 1979.
[6] ECO, U.: *Il problema estetico in S. Tommaso*. Milano 1970 (1. ed. 1956)
[7] ECO, U.: *Diario minimo*. Milano 1963.
[8] ECO, U.: *Apocalittici e integrati*. Milano 1964.
[9] ECO, U.: *La struttura assente*. Milano 1968.
[10] ECO, U.: *Le forma del contenuto*. Milano 1971.
[11] ECO, U.: Per una guerriglia semiologica. In: id.: *I costumi di casa*. Milano 1973.
[12] ECO, U.: *Segno*. Milano 1980 (1. ed. 1973).
[13] ECO, U.: *Il superuomo di massa*. Milano 2001 (1. ed. 1976)
[14] ECO, U.: *Trattato di semiotica generale*. Milano 1998 (1. ed. 1975).
[15] ECO, U.: *I limiti dell'interpretazione*. Milano 1991.

ŠPECIFICKÉ ROZLÍŠENIE SVEDOMIA V ASPEKTE VIERY
Niekoľko reflexných poznámok v aspekte interdisciplinárnej kompletizácie filozofickej a teologickej etiky

IVAN KÚTNY

Možno vyjadriť nádej, že nebude prexponovaným konštatovanie, že kontinuálnou reflexiou nad niektorými aspektmi človeka v súčinnosti vnímania jeho jednotlivých orientácií a túžob v pluralitnej platforme prejavu, prenikaním do ktorej je možné, v kontexte našej témy, – *Špecifické rozlíšenie svedomia v aspekte viery* – rozšíriť priezor nazerania na partikulárnosť svedomia v sekundárnej fáze post-identifikačnej[1] konfrontácie. Práve prostredníctvom nej, keďže obsahujúc zároveň rozmer skúsenosti svedomia, ako súčasť subjektívnosti osoby v jej nescudziteľnom rozmere, je možné delineovať špecifické rozlíšenie svedomia. Nás to zaujíma i v pohľade interdisciplinárnej kompletizácie filozofickej a teologickej etiky v prihliadnutí na kontext viery v možnosti slobodného rozhodnutia a prejavu (nie len verbálneho).

Hovoriť tak o svedomí, ako aj o viere v súčasnej impostačnej konštelácii hodnotových aspektov súčasného sveta, je značne zdĺhavé a obtiažne, nielen vzhľadom na limitovaný priestor, a preto sa zameriame predovšetkým na jedinečnosť najautentickejšieho vyjadrenia sa človeka tak, aby bolo možné naznačiť platformu roviny viery a svedomia. Ako vieme v aspekte úsudku svedomia a slobodného rozhodnutia je jednotlivec nezastupiteľný. (Eventuálny nesúlad s vlastným *ja* v konaní, v dôsledku osobných výhod či ambícií alebo tlaku k podriadenosti a poslušnosti v rozmere interpersonálnej alebo sociálnej roviny, nie je v zábere tejto reflexie.)

Impostácia a súčinnosť platformy problematiky

Vízia nášho pohľadu na jadro problematiky témy súvisí s aspektom transcendentnej skutočnosti človeka, ktorý sa plne nerealizuje iba v sociálno-kultúrnych podmienkach. Majúc spirituálnu dušu, inklinuje k méte, smeruje k cieľu, ktorý prevyšuje meniteľné podmienky vlastnej existencie. Človek ako dynamické bytie vo svete vecí a osôb síce prostredníctvom viacdimenzionálnej činnosti vstupuje do vzťahu s konkrétnymi skutočnosťami, ale tým sa ešte plne nerealizuje vo vlastnej predispozícii. Hoci vo svojej najhlbšej podstate je spoločenským tvorom a bez stykov s inými nemôže žiť, ani rozvíjať svoje vlohy, predsa v hlbinách vlastnej interiority, na jednej strane, získava nový rozmer dialogickej skúsenosti. Táto tvorí nescudziteľný aspekt dimenzie jeho svedomia.

---

[1] Sekundárnou fázou post-identikakačnej konfrontácie sa chce súčasne naznačiť možnosť verifikačného charakteru predchádzajúcej identifikácie v aplikačnom procese.

Na druhej strane možno poukázať na náboženský aspekt vyjadrený konkrétnym postojom či úkonom, ktorý je z historického hľadiska evidentným radikálnym prejavom hlbokej vnútornej potreby ľudskej osoby. Tento prejav si súčasne zachováva aj charakteristiku špecificky spoločensko-sociálneho rozmeru, ktorý však svojou podstatou, keďže súčiní s vertikálno-religióznou dimenziou subjektu, evidentne prevyšuje. V perspektíve bytostnej vízie, človek je religióznym subjektom, možno ho nazvať náboženskou bytosťou ([8], 74–76).

De facto prijatie či neprijatie jestvovania Bytia – Boha – či viery v neho, hoci sa javí ako základný predpoklad človeka k tomu, aby uznal seba samého, ako bytie orientované k špecifickej slobode, predsa toto smerovanie transcendentnej dimenzie je pomerne často – takpovediac – sploštené vedomými sekularizačnými podmienenosťami, vlastne často zostáva vtesnané len v dimenzionálnom priestore bezprostredného ohraničena.[2]

Príznačným pre tento fenomén sú charakteristické zmeny súčasnej kulturálnej platformy, v ktorej popri úprimnej túžbe po poznaní a hľadaní pravdy, sa evidentne do popredia dostáva aj striktne individualistický aspekt poňatia ľudskej osoby ([12], 5–8). Táto kulturálna platforma prináša so sebou absolutizovanie „individuálnej autodeterminácie" ([1], 44), a teda aj plne radikálny rozmer subjektivizmu. Ba v istom zmysle i v dôsledku zblíženia niektorých postojov humánnych vied, zdôrazniac mnohé podmienenosti, akoby sa vyprázdňovala originálna identita svedomia človeka,[3] väziaca v jeho bytostnej impostácii. Nám ide o človeka v jeho jedinečnej a neopakovateľnej reálnej existencii, teda v jeho neopakovateľnej skutočnosti bytia a konania, svedomia a srdca, rozumu a vôle ([6], 13–14). Ide o človeka, ktorý má v bytostnej dimenzii vpísaný najzákladnejší eticko-morálny princíp rozlišovania

[2] V súčasnom dianí sa partikulárnym spôsobom, v dôsledku progresívneho oddelenia, ba až radikálneho zlomu od kresťanského konceptu, stále viac dostáva do popredia preferenciálna opcia k špecificky zvláštnej vízii života a sveta. Dokonca možno vyjadriť obavu z nebezpečenstva rafinovaného nastoľovania *novej dogmy* – absolutizovaním individuálnej autodeterminácie. Takáto perspektíva – hoci vyzdvihuje a predstavuje toleranciu, inšpirovanú logikou plurality, tej-ktorej viery a kultúry – v skutočnosti v tejto vízii evidentne dominujú nielen nosné prvky sekularizmu, ale opäť aj výrazné črty rôznych foriem ateizmu. U zástancov tejto vízie prevažuje presvedčenie, že iba svedomie „slobodných a silných" má primárne oprávnenie pripraviť a nariadiť akúkoľvek odlišnú expresívnu formu vyjadrenia prejavu ľudského života či vnímania pohľadu na meniaci sa svet v postupne sa prezoskupujúcej spoločnosti. Jej realizovaním by však vzrastal ich vplyv a postupne by sa rafinovaným spôsobom stávali dominujúcimi protagonistami ([1], 44).

[3] Napríklad hĺbková psychológia, ktorá kladie partikulárny dôraz na dôležitosť formačného procesu personality človeka, tvrdí, že morálne svedomie nie je iným, než introprojekcia sociálneho *super-ego*, teda asimilovním príkazov a zákazov, ktoré nemajú pôvod v interiorite subjektu, ale sú produktom naučenej podriadenosti vonkajšiemu okoliu, od ktorého ich daný subjekt v mene „principiálnej reality" prijíma ([12], 8–10).

medzi dobrom a zlom, teda ktorý je schopný konať mravne a morálne, ide o človeka, ktorý má v bytostnej dimenzii vpísaný aj náboženský rozmer.

Pohľad na rozmer viery

Z náboženského hľadiska pojmom *viera* sa vyjadruje základný vzťah človeka k Bohu či k božstvám. Z lingvistického alebo historicko-konceptuálneho hľadiska sa však vynára sloveso veriť, ktoré nie je jednoznačne religióznym pojmom. De facto v súčasnom používaní pojmov *viera – veriť* je vyjadrených viacero významov, pre ktoré v latinčine máme k dispozícii exaktné výrazy ([17], 159).

Bolo naznačené, že *viera* a *veriť* nie sú jednoznačne religióznymi pojmami. Termínom viera, ktorý vo všeobecnom používaní znamená dispozíciu prijať ako pravdivé také informácie, o ktorých nemá osobné dôkazy a skúsenosť, opierajúc sa o autoritu iných. Teda ide o postoj človeka k niečomu, čo nie je možné plne overiť racionálnymi prostriedkami, no napriek tomu sa považuje za pravdivé ([9], 329).[4] K fenoménu viery vo vlastnom zmysle patrí nielen zastretosť jej predmetu, pevné presvedčenie o pravdivosti a skutočnosti predmetu, ale aj neobmedzený súhlas a bezvýhradná istota. Kto verí nachádza sa v situácii, ktorá mu nedovoľuje, aby len svojimi vlastnými silami poznal predmet viery ([16], 31–41). Nateraz možno na jednej strane povedať, že veriť je esenciálne aktom intelektu, ktorý však v tom istom čase angažuje celú osobu, predovšetkým však jej vôľu ([9], 329). Na druhej strane možno konštatovať, že nie zriedka sa stáva, najmä v náboženskej oblasti, ale nie len v nej, že osobné presvedčenie, ktoré nie je vierou, sa za ňu pokladá.[5]

Ak sa na rovine interpersonálneho vzťahu medzi ľuďmi použije slovo viera v jej najvlastnejšom a radikálnom zmysle a ako také je uskutočňované a žité, deje sa niečo nie-ľudského, pretože sa uskutočňuje to, čo sa prieči povahe ľudského ducha, niečo čo je v rozpore s ľudskou dôstojnosťou.[6] Tým sa však nechce povedať, že nejestvuje Niekto, kto spĺňa kritériá pre absolútnu vieru a prihováral sa človeku ľudsky zrozumiteľne – týmto sa však v kresťanskom koncepte dostávame už na teologickú platformu.

---

[4] Možno hovoriť aj o filozofickej viere, a to už preto, lebo viera je prejavom prirodzenosti človeka, je aplikovaná v prirodzenom svetle rozumu. Na tejto rovine sa človek môže otvoriť Bohu, ba aj potvrdiť jeho jestvovanie. Človek vo svojej predispozičnej bytostnej dimenzii môže filozoficky poznať Boha.

[5] Napríklad, ak je človek presvedčený o pravdivosti a hodnote kresťanského kréda a pohľadu na zmysel života a ich aj prijme, avšak iným spôsobom než vierou, je v skutočnosti veriacim?

[6] Nielenže nemožno realizovať vieru v jej absolútnej podobe v medziľudských vzťahoch, hoci to nevylučuje jej relatívny rozmer, ale ak by niekto požadoval od druhého absolútnu vieru a zaujímal k nemu postoj neobmedzenej autority, prekračoval by tým hranice ľudskej existencie. Zotročoval by druhého k slepej poslušnosti, v takom sebapovyšovaní vlastne tkvie lož všetkých idolatrií ([16], 42–46).

V aspekte tejto platformy Battista Mondin definuje vieru ako súhlas rozumu k pravde zjavenej Bohom a dodáva, že veriť je esenciálne aktom intelektu, ktorý však v tom istom čase angažuje celú osobu, predovšetkým však jej vôľu, hýbajúcu sa vďaka predchádzajúcej milosti. Náboženský rozmer viery je explicitne Božím darom, ktorý si človek nemôže zaslúžiť ([9], 329), ale pre ktorý sa môže ko-predisponovať v spektre dôverného spirituálneho aktu a intelektuálne – náležitým hľadaním pravdy.

Nielen v kresťanskom, ale aj judaistickom ambiente, fundamentálnym vzťažným bodom je plná slovná a činná orientácia na Boha, ktorý žije a kreuje. Viera v aspekte svojej podstaty je interpersonálno-dialogickým dianím. Tento interpersonálno-dialogický aspekt musí zostať i tam, kde viera nachádza konkrétnu formu – hoci len – v znovu potvrdení, v znovu pokladaní za pravé pravdy viery, alebo vo verbálnom vyznaní viery ([17], 159–160). Čo je logické, veď v tejto súvislosti aj samotné veriť súčiní myslením a dávaním súhlasu. Potom kto verí, myslí. Keď verí, myslí, a keď myslí, verí. Teda, ak viera nie je premyslená, nie je ničím. Ak niekto zruší svoj súhlas, vzdá sa viery, lebo bez súhlasu sa de facto neverí ([7], 105).[7]

Pohľad na svedomie

Giuseppe Trentin vo svojej štúdii o svedomí ho prirovnáva k trojpodlažnej stavbe a zdôrazňuje: a) *Inferiórnu*, nižšiu platformu zahŕňajúcu infrapersonálne aspekty indivídua – reprezentovanú spontánnym „ja"; b) Platformu *bazálnu*, obsahujúcu najvlastnejšie aspekty osoby – reprezentovanú slobodným „ja"; c) Platformu *nobile*, teda špecificky morálnu – reprezentovanú zodpovedným „ja". Touto personalisticko-ontologickou matricou chce okrem iného poukázať na skutočnosť, že človek nežije len vo svete vecí, ale aj hodnôt. Nielen hodnôt nie morálnych, ale aj morálnych.

[7] Na rovine teologickej etiky opierajúc sa o biblické zjavenie, súhrnne možno konštatovať, že tak v Starom zákone ako aj v Novom zákone „viera" neznamená predovšetkým to, čo sa verí, akoby systém zjavených právd, ale odpoveď človeka na sebadarovanie sa Boha, na Božie povolanie, dôverným a otvoreným postojom voči Bohu. Biblické texty vyzdvihujú význam viery v rozličných súvislostiach. Príznačným je rozmer viery v *Liste Hebrejom*, ktorý sa stal akoby formuláciou definície teologálnej viery: „Viera je základom toho, v čo dúfame, dôkazom toho, čo nevidíme" (Hebr 11, 1). Viera sa tu úplne orientuje k udalostiam, ktoré nastanú, viaže sa na veci neviditeľné. Chce sa povedať, že vierou máme sprostredkovanú skutočnosť budúceho rozmeru života, v ktorý dúfame s takou istotou, ako keby sme ju už prežívali. Teda viera nám dáva istotu o veciach neviditeľných. Viera nám dáva istotu o tých neviditeľných skutočnostiach a tajomstvách, ktoré ľudská myseľ nie je schopná obsiahnuť ([4], 265; [18], 1275). Bez viery, predmetom ktorej je Boh, je „nemožné páčiť sa Bohu (Hebr 11, 6). „Úkon viery je totiž samou svojou povahou dobrovoľný, lebo človek, Kristom Spasiteľom vykúpený a skrze Ježiša Krista povolaný za adoptívne dieťa Božie, nemôže sa oddať Bohu, ktorý sa zjavuje, ak ho nepritiahne Otec, aby prejavil Bohu rozumnú a slobodnú poslušnosť viery" ([3], 318–319).

V prihliadnutí na tieto hodnoty sa nehovorí len o slobode či slobodnom rozhodnutí, ale aj o morálnom aspekte slobody, zodpovednosti, schopnosti človeka rozlišovať medzi dobrom a zlom, medzi nezaujatosťou a zaujatosťou, medzi altruistickým a egoistickým postojom, atď. Teda indikuje to, na čo sa vo všeobecnosti myslí, keď sa hovorí o svedomí ľudskej osoby ([14], 74–77).[8] Tejto, ako spirituálnemu bytiu časovo zvýrazneného telesnosťou ([11], 34–44), je umožnené vnímať seba a iných v spektrálnom uhle pohľadu či prejavu.

V rozlíšení aspektov svedomia na psychologický a morálny, možno zdôrazniť ich spätosť. „Svedectvo psychologického aspektu svedomia" ([11], 45) obsahuje uvedomenie si vlastného jestvovania a osobné aktivity, [9] nie však a priori ich morálny rozmer. Morálny aspekt svedomia súčiní s realizáciou vlastnej jedinečnosti a neopakovateľnosti v slobode. Ide o také svedomie, v ktorom človek nielenže nachádza seba samého ako „ja", ale aj hľadá odpoveď na najradikálnejšie existenčné otázky. Uvedomiac si vlastný transcendentný aspekt, jednotlivec by nemal svedomie redukovať len na praktický úsudok racionálnej platformy. Prípadne zrovnocenniť morálne svedomie iba s povrchným presvedčením, a tak ho vlastne stotožniť s pseudoracionálnou istotou,[10] degradovať ho na mechanizmus ospravedlňovania ([13], 25).

Z uhla pohľadu *teologickej etiky* možno naznačiť isté, už z jej bazálnej platformy vyplývajúce, rozlíšenia. Nebolo by však vhodné, ba ani prijateľné, stavať proti sebe morálne svedomie kresťana s morálnym svedomím nekresťana. Možno však naznačiť dva aspekty roviny morálneho svedomia kresťana – prirodzenú a rovinu viery. V tejto vízii sa dva trinitárne *hlasy*: *hlas* dialogickej prirodzenosti človeka a *hlas* viery, integrujú. Teda kresťanovi, v dôsledku svojho morálneho svedomia, je vlastné rozhodovať sa v súlade dialogickej prirodzenosti človeka osvietenej a zvýraznenej milosťou.

Špecifickosť problematiky morálneho svedomia kresťana väzí v náležitej integrácii nábožensky veriacej osoby, inak povedané, v integrácii jej dialogickej prirodzenosti s novým aspektom bytia v Kristovi. Teda, v integrácii základných, zjednocujúcich noriem jeho morálneho konania a uznaných a vnímaných hodnôt v ich ľudskej a božskej dimenzii; v integrácii svojich osobných rozhodnutí so spásonosnou činnosťou Boha. Morálne svedomie

---

[8] Iste nie je ľahké rozlišovať medzi jednotlivými platformami, a teda nie zriedkavo sa stáva, že v dôsledku nenáležitého zúžitkovania poznatkov rozličných vedných odborov sa termíny svedomie a *super-ego* zmiešajú, napriek tomu, že každý z nich prináleží inej štruktúre vlastného „ja". Teda z eticko-morálneho pohľadu je rovnako ťažké hovoriť, vlastne nie je možné hovoriť o svedomí v pravom zmysle bez slobody, ako i slobode bez istého aspektu podmienenia či limitovania.

[9] V psychologickom svedomí sa odzrkadľuje naša osobná aktivita – nech je akákoľvek; je akýmsi bdením nad nami samými, je vnímaním zrkadlového odrazu vlastnej duchovnej fenomenológie ([15], 561–562).

[10] Táto pozostáva jednak zo sebaospravedlňovania, ale aj z konformizmu a zotrvačnosti.

kresťana má evidentne náboženský charakter. Trojosobnému Bohu, ktorý je prítomný a pôsobiaci v kresťanovi, prináleží absolútny primát. Trinitárny koncept, ktorým možno náležite pochopiť normatívu morálneho svedomia kresťana, prevyšuje klasické alternatívy medzi autonómiou a heteronómiou svedomia. Umožňuje nám hovoriť o *trini-antropo-nómii*. Prostredníctvom nej sa možno pokúsiť o vyjadrenie intersubjektívnosti morálneho svedomia kresťana, zaoberajúcou sa božskými Osobami a vlastnou sebarealizáciou – teda problematikou, ako byť skutočne človekom v kresťanom rozmere ([10], 417–422).

V *záverečnej* fáze nášho reflexného pohľadu možno naznačiť niekoľko styčných bodov: Prostredníctvom svedomia alebo náboženského rozmeru viery sa chce poukázať na ich nescudziteľnosť pri uskutočňovaní bytostne-integrálneho sebanaplnenia človeka.

Hoci tento v hlbinách svedomia odkrýva princíp, ktorý nevytvoril a nestanovil,[11] predsa jeho svedomie možno nazvať aj ako dimenzionálnu jedinečnosť subjektívnej originality s najexpresívnejším vyjadrením reality ľudského bytia na vertikálno-horizontálnej konkretizácii nescudziteľného aspektu vzťahovosti, kde partikulárne miesto prináleží evidentne slobode, ktorou človek napĺňa to, čo od svojho počiatku podľa svojho bytia už je.

Na základe uvedeného zrejme nebude prexponovaným, že v istom zmysle uhol viery je aspektom sféry delineačného spektra svedomia. Hoci sa často stretáme s vyjadrením, že konať podľa svedomia či podľa viery je to isté, možno vyjadriť názor, že to nie je totožné, hoci sa chce vyjadriť realita jednej dialogickej skutočnosti dvomi aspektmi.

V rozmere náboženskej viery kresťanského aspektu možno dodať, že viera má aj globalizujúce dôsledky už tým, že sa týka sa celej existencie a zároveň ju prekonáva, usmerňujúc ju k transcendentnému naplneniu. „Myslí aj na to, v akých podmienkach osobného života sa nachádza a uvažuje, akým spôsobom môže byť zachovaná súvislosť medzi predmetom viery, ktorý sa dotýka globality existencie a špecifickým prvkom, ktorý sa dejinne konkretizuje v podmienkach života veriaceho človeka“ ([5], 235). Takýto spôsob uvažovania umožňuje človeku náboženského rozmeru viery, aby neupadol „do predstavovania formúl, ktoré by ju podriadili dejinnému, politickému alebo ekonomickému posudzovaniu rôznych systémov“ ([5], 235). Tieto skutočnosti je potrebné vziať do úvahy, lebo zatiaľ nábožensky veriaci človek žije vo viere dosiahnutia vertikálnej transcendentnej reality, teda ešte nie v plnom nazeraní na ňu.

[11] Toto konštatovanie v explicitne bytostnej rovine je vyjadrené nasledovne: V hlbinách „svedomia človek odkrýva zákon, ktorý si on sám nedáva, ale ktorý je povinný poslúchať. Jeho hlas ho neprestajne vyzýva milovať a konať dobré a chrániť sa zlého“ ([2], 242).

Záverom možno konštatovať, že človek, ktorý svojou interioritou presahuje vesmír, je svojou jedinečnosťou, vyjadrenou i svedomím, neopakovateľný. Nie je však svojou prirodzenosťou a ani svojim rozumom natoľko vyšší v porovnaní s druhým človekom, aby mohol s ním nadviazať vzťah absolútnej a nepodmienečnej autority. Takýto vzťah je možný iba vo vertikálnom rozmere religiózneho aspektu viery.

LITERATÚRA

[1] BERLINGÒ, S.: Libertà religiosa, pluralismo culturale e laicità dell´Europa. In: Il Regno Supplemento k č. 3 (2002).
[2] *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu I: GS*. Trnava 1993.
[3] *Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu II: DH*. Trnava 1993.
[4] FILIPPI, A. (a cura di): *Le chiavi della Bibbia*. Bologna 1996.
[5] FISICHELLA, R.: *Keď viera myslí*. Trnava 1999.
[6] JÁN PAVOL II.: *Encyklika Redemptor hominis*. Rím 1980.
[7] JÁN PAVOL II.: *Encyklika Fides et ratio*. Bratislava 1998.
[8] KÚTNY, I.: *Bytostná dimenzia svedomia človeka*. Rím-Bratislava-Nitra 2001.
[9] MONDIN, B.: Fede. In: *Dizionario enciclopedico di filosofia teologia e morale*. Milano 1994².
[10] NALEPA, M.: La configurazione trinitaria della coscienza morale cristiana. In: *La coscienza morale oggi*. Roma 1987.
[11] PAVAN, P.: *Scritti/1* (Biffi, F. a cura di). Roma 1989.
[12] PIANA, G.: La cscienza nell´attuale contesto culturale. In: Credere oggi č. 2 (2002).
[13] RATZINGER, J.: Coscienza e verità. In: *La coscienza*. Città del Vaticano 1996.
[14] TRENTIN, G.: Struttura e funzioni della coscienza nella teologia morale. In: Credere oggi č. 2 (2002).
[15] VIOTTO, P.: La formazione della coscienza in Montini/Paolo VI. In: Rivista di teologia morale, č. 4 (2001).
[16] VRÁNA, K.: *Experiment křesťanství*. Praha 1995.
[17] WALDENFELS, H.: Credere. In: *Nuovo dizionario delle religioni*. Cinisello Balsamo 1993.
[18] ZEDDA, S.: Lettera agli Ebrei. In: La *Bibbia nuova versione dai testi originali. III. Nuovo testamento*. Rotolito Lombarda 1991.

doc. ThDr. Ivan Kútny

VÝZNAM KLASICKÝCH ČÍNSKYCH ONTOLOGICKÝCH KONCEPCÍÍ V GLOBÁLNOM SVETOVOM FILOZOFICKOM KONTEXTE[1]

MARINA ČARNOGURSKÁ, Kabinet orientalistiky SAV, Bratislava

The purpose of this paper is to discover an important contribution of classical Chinese ontological conceptions for the future world philosophy and for the modern human weltanschauung in the process of its globalization. Through a brief mosaic of a development of mutual Euro-Chinese acquaintances, from the Middle Age to the present, the paper tries to present that both Chinese and European philosophical complexes were quite indispensable parts of the history of world philosophy and in the future, maybe, they will be those leading factors which decide (in their serious confrontation) the basic determination of the roots of the global world metaphilosophy. At the same time the author in her long-standing scholarly research and published translations of Laozi's Dao De jing, Confucius' Lunyu, The Books of: Xunzi, Huang Lao, Huangdi si jing, etc., wants to demonstrate on the specific examples of original Chinese dialectical metaphysics their unique philosophical value for the future World philosophy and the transmodern global human Weltanschauung.

Hoci prvé kusé zmienky o Číne a jej filozofii sa v Európe objavili už v 3. a 4. storočí, v dielach takých významných kresťanských autorít akými boli grécky teológ Origenes a biskup z palestínskej Cezarey, Eusebius, čínska filozofia ako špecifický fenomén európskeho filozofického záujmu sa dostala do povedomia európskych intelektuálnych kruhov až v 17. a 18. storočí, a to po príchode prvých kresťanských misionárov do Číny a po ich následnom bezprostrednom zoznámení sa s mnohými významnými čínskymi filozofickými textami.

Mateo Ricci a Adam Schall vo svojej korešpondencii, Athanasius Kircher publikovaním diela *China monumentis illustrata,* Philipp Couplet dielom *Confucius sinarum philosophus* a François Noël dielami *Philosophia Sinica* a *Sinensis imperii libri classici* s nesmiernym entuziazmom informovali nielen oficiálne európske kresťanské kruhy, ale aj mnohých prominentných európskych intelektuálov a filozofov tých čias, o originálnych čínskych filozofických osobnostiach a ich svetonázorových orientáciách. Napríklad Kircherova kniha *China*

[1] Slovenská verzia prednášky Chinese Philosophy Through a Prism of its Classical Ontological Conceptions in the Future Global Context, ktorú autorka predniesla v sekcii *Comparative Philosophy* na XXI. svetovom filozofickom kongrese, ktorý sa konal v dňoch 10.–17. 8. 2003 v tureckom Istanbule.

monumentis illustrata, rovnako ako aj dielo augsburského historika a kazateľa Spizelia *De re litteraria Sinensium commentarius,* spolu s vtedy už posmrtne archivovanou korešpondenciou a zápiskami Mattea Ricciho, sa stala hlavným zdrojom informácií o klasickej čínskej filozofii a jej originálnom metafyzickom systéme pre filozofa G. W. Leibniza počas jeho písania *Monadológie,* ba dokonca i jeho špecifického pojednania *Discours sur la théologie naturelle des Chinois.* Súčasne sa to stalo (spolu s Monadológiou) aj významným inšpiračným zdrojom pre novú filozofickú iniciatívu, ktorá sa v tých dobách podieľala na formovaní novovekej európskej dialektiky. Aj ďalší kresťanskí misionári, pôsobiaci v Číne, predstavovali informátorov a inšpiračné zdroje pre mnohých veľkých filozofov európskeho osvietenstva, akými boli nielen Leibniz, ale aj Wolff, Voltaire, Diderot, Bülffinger, Quesnay a Holbach, alebo naopak v kritickej opozícii voči čínskym filozofickým názorom Bayle, Malebranche, Montesquieu, Rousseau, Herder a neskôr aj Kant a Hegel.

V priebehu ďalších storočí záujem o čínsku kultúru i filozofiu vzrástla a to nielen úmerne s množstvom v Európe preložených a publikovaných čínskych filozofických diel, ale aj so zakladaním stále početnejších profesionálnych sinologických vedeckých pracovísk postupne skoro na každej významnejšej európskej či americkej univerzite alebo akadémii vied. Čínska filozofická tvorba bola európskymi filozofmi považovaná za originálny, vyše dvetisíc rokov samostatne sa vyvíjajúci filozofický systém s jemu vlastnými dejinami, metafyzickými orientáciami, školami a obdobiami, úplne odlišný a nezávislý na spôsobe európskeho, arabského a čiastočne aj indického filozofického myslenia. Žiaľ, v celom ďalšom priebehu euro-čínskych intelektuálnych kontaktov tak sinológia, ako i európska filozofia, nedokázali správne špecifikovať ani interpretovať originálny čínsky filozofický systém jemu vlastnou terminológiou, ktorá by skutočne odpovedala čínskym filozofickým definíciám. Bez ohľadu na fakt, že čínska filozofia zohrala veľmi pozitívnu inšpiračnú rolu v dejinách európskeho osvietenstva, rovnako ako aj pri formovaní novovekej európskej dialektiky, jej európski a neskôr i americkí interpretátori ju obvykle Západu sprístupňovali dosť problematickými sinologickými prekladmi, ktoré prekrucovali a filozoficky deformovali skutočný metafyzický systém jej teórie bytia a tým aj jej autentický filozofický odkaz.

Formálnou príčinou tohto nepochopenia bol aj fakt, že klasické čínske filozofické texty sú písané ideografickým znakovým písmom, ktoré má nesmierne izolujúci a skratkovitý charakter, čo je zdrojom naoko obrovskej neurčitosti pojmoslovného vyjadrovania. Zároveň gramatickou neohybnosťou svojich pojmov a absenciou základných štylistických ukazovateľov v týchto textoch, no hlavne aj vďaka tomu, že lexikálne obsahy a pojmy v čínskom ideografickom písomnom prejave sa myšlienkovo tvoria a prenášajú iným spôsobom mozgovej percepcie než myšlienky a pojmy ľudí, ktorí ich vyjadrujú foneticky písaným jazykom, sa čínske filozofické texty stávajú

pre väčšinu ľudí, dokonca i erudovaných sinológov veľmi nezrozumiteľné. Okrem toho klasická čínska filozofia je intelektuálnym dedičstvom špecifickej svetovej civilizácie, ktorá sa od svojich najstarších prvopočiatkov vyvíjala úplne odlišne než naša západná svetová civilizácia. Jej myšlienkové dedičstvo je svetonázorovým vyjadrením biocentricky orientovanej agrárnej civilizácie, ktorej filozofické i náboženské orientácie sa upínali k bytostnej úcte základných prírodných podstát a ich procesuality, odmietajúc vieru v transcendentný stvoriteľský Subjekt bytia. Zároveň sa pritom vo svojich nielen spoločenskovedných ale aj filozofických a teda aj metafyzických odpovediach na základné svetonázorové otázky orientovali krajne anti-individualisticky a anti-antropocentricky. Preto napríklad aj klasické čínske ontologické definície základnej podstaty bytia sú úplne iné než naše európske či západné metafyzické predstavy.

A tak teda, čo je podstatné pre klasickú čínsku teóriu bytia? A čo je príčinou, že tradičná čínska filozofia už vyše štyri storočia čoraz intenzívnejšie upútava európsku i západnú filozofickú pozornosť, provokuje svetový intelektuálny záujem, inšpiruje jeho svetonázorovú kreativitu a podstatne ovplyvňuje spôsob nového filozofického definovania základných axióm modernej teórie bytia?

Ľudský archetyp v čínskej kultúrnej realite bol formovaný už najmenej vyše tri tisícročia v geopolitickom priestore hermeticky dosť oddelenom mnohými prírodnými bariérami od ostatného sveta len do svojho vlastného agrárneho životného štýlu, ktorý v maximálnej symbióze s okolitou prírodou veľmi hlboko ovplyvnil a sformoval tamojšie spoločenské životné podmienky. Kvantum vedomostí a životných skúseností z prostredia plne podriadeného výsostnému diktátu prirodzených prírodných zákonov od pradávna provokovali čínskych intelektuálov utvárať na filozofickej úrovni neantropocentrický ontologický model teórie bytia, ktorým by metafyzicky správne definovali obklopujúcu ich objektívnu realitu, ktorá skutočne nielen „medzi Nebom a Zemou“ ale aj v celom okolitom vesmíre a jeho nekonečnom Univerze naozaj existuje. Vyjadrili to v Číne dodnes všeobecne platnou metafyzickou teóriou jin-jangového bipolárne-dialektického a nelineárne cyklického, neustále sa meniaceho procesu Nebies (tzn. nekonečného prirodzeného celku Univerza), o ktorom už najstarší čínsky filozof Lao c', čiže ten tzv. Starý Majster, zakladateľ jednej z najstarších čínskych filozofických škôl, vo svojom diele povedal: „*Neviem, ako by som to pomenoval a preto to označujem znakom Cesta (Tao). No ak by som bol predsa donútený pomenovať to, tak to nazvem: Obrovské. Čo je obrovské, o tom možno povedať, že je rozpínavé. Čo je rozpínavé, o tom možno povedať, že je nekonečné. Čo je nekonečné, o tom možno povedať, že je navracajúce sa...*“ ([1], 85) a na inom mieste zároveň metafyzickú podstatu tohto nekonečného dialektického procesu premien definoval ako čiru energiu Te, ktorá je naoko

„*v skutočnosti len postup Cesty Tao. No to, ako sa Cestou Tao všetko uskutočňuje, je nevypočitateľné ako dravý živeľ*“ ([1], 71).

No už pred Lao c'om, na samom počiatku čínskych dejín, graficky vyjadrili tento originálny svetonázor anonymní čínski šamani jin-jangovou svastikou, znázorňovanou dvoma do seba zaklínenými protikladnými vlnami a ich postupné vzájomné premeny zosobňujúcimi trigramami a hexagramami, v pradávnej veštebnej príručke, tzv. *Knihe Premien (I ťing).* Ale najmä neskôr, v období dynastie Chan, to filozoficky najpresnejšie definovalo anonymné taoistické dielo, tzv. *Štyri knihy Žltého Cisára (Chuangdi si jing),* špeciálne svojou štvrtou knihou, nazvanou *Podstata Cesty Tao (Dao yuan)* metafyzicky čo najvýstižnejšie definovala podstatu bytia tak ako sa to doteraz ešte žiadnej inej svetovej filozofickej osobnosti definovať nepodarilo:

道原	*Podstata Cesty Tao* (Jej substrát a metafyzický základ)
恆先無之初 迵同大虛 虛同爲一 恆一而止。	*Večná nekonečnosť pred nikdy neexistujúcim počiatkom,* *preniká súčasne celou (tou) obrovskou prázdnotou* *a tá zároveň vytvára Jej jednotu.* *Nekonečná jednota - a dosť!*
濕濕夢夢	*Prúdiaca presiaknutosť a chaotická mlhavosť,*
未有明晦 神微周盈 精靜不熙 古未有以 萬物莫以。	*nemajúca ani jas ani temnotu,* *duchovne subtílna, neustále cirkulujúca,* *pokojná kvintesencia, úplne neviditeľná,* *odpradávna na ničom nezávislá,* *tým menej na existencii akýchkoľvek vecí!*
古未有刑 大迵無名 天弗能復 地弗能載 小以成小 大以成大。	*Oddávna sama nikdy nemajúca nijaký tvar,* *obrovská prenikavosť, úplne bezmenná.* *Nebesia na to nestačia, aby ju obsiahli,* *Zem na to nestačí, aby ju bola schopná uniesť.* *Ňou sa malé stáva malým,* *ňou sa veľké stáva veľkým.*

盈四海之内
又包其外
在陰不腐
在陽不焦
一度不變
能適規僥。

Je v prúdení všetkých štyroch morí
a zároveň obsiahne aj všetko (ďaleko) za nimi,
vo (svojich) jinových stavoch nikdy nezhnije,
v jangových stavoch nikdy nezhorí,
v nijakom stupni sa (v nič než v základe je) nezmení,
schopná hodiť sa ako regula pre všetko.

鳥得而翥
魚得而流
獸得而走
萬物得之以生
百事得之以成。

Vtáci vďaka nej lietajú,
ryby vďaka nej plávajú,
zvieratá vďaka nej sa pohybujú,
všetky veci vďaka nej vznikajú
a všetky udalosti sa vďaka nej stávajú!

人皆以之
莫知其名。
人皆用之
莫見其刑。

Všetci sme (len) vďaka nej
i napriek tomu, že nevieme, ako ju pomenovať.
Všetci ju potrebujeme,
i napriek tomu, že nikdy neuzrieme jej tvar.

一者其號也
虛其舍也
爲其素也
和其用也。

Jednota je jej označením,
nekonečné Prázdno je jej príbytkom,
neustála aktivita je jej najzákladnejším znakom,
a harmónia je jej funkciou.

是故
上道
高而不可察也
深而不可則也
顯明弗能爲名
廣大弗能爲刑

Preto je
Najvrcholnejšia Cesta Tao
čosi tak vysočizné, že to nie je možné preskúmať,
čosi tak hlbočizné, že to nie je možné premerať,
čosi tak éterické, že to nie je možné pomenovať
čosi tak rozsiahle, že sa tomu nedá priradiť nijaký tvar,

獨立不偶
萬物莫之能令

no pritom je postavená sama na sebe
a nič z desaťtisícov vecí jej tvorstva jej nemôže rozkázať.

天地陰陽
四時日月
星辰雲氣
行規僥重
載根之徒
皆取生道弗爲益少，

Nebo a Zem, dialektika jin - jang,
metamorfózy štyroch ročných období, Slnko a Mesiac,
i všetky ostatné hviezdy, hmloviny a prúdenia energie čchi,
všetko, čo sa pohybuje a čo sa plazí,
všetko, čo má korene a čo rastie,
i všetko, čo sa znovu a znovu rodí a neustále vo svoj opak premieňa,

皆反焉道弗爲益多。	*tým všetkým sa Cesta Tao nikdy ani nezväčší ani nezmenší*
堅強而不貴，	*a vo všetkom tom je neustále pevná a nezničiteľná,*
柔弱而不化。	*ohybne pružná a nie nepremeniteľná*
精微之所不能至	*natoľko subtílna, že je nepostihnuteľná*
稽極之所不能過。	*a natoľko expanzívna, že je nedostihnuteľná.*
故唯：	*Preto len*
聖人	*Dokonalý Mudrc*
能察無刑，	*je schopný preskúmať to, čo je v podstate beztvaré,*
能聽無聲。	*je schopný započuť to, čo je úplne nezapočuteľné,*
知虛之實，	*porozumieť realite bytostnej prázdnoty*
後能大虛。	*a tým nakoniec pochopiť Prázdnotu Jej podstaty.*
乃通天地之精，	*Vďaka tomu pochopí základnú esenciu Neba a Zeme*
通同而無間，	*a je schopný preniknúť na podstatu toho, čo je tomu neoddeliteľne spoločné*
周襲而不盈。	*a do čoho sa neustále bezozbytku absorbuje.*
服此道者	*Jedine osvojenie si takejto koncepcie Cesty (Tao)*
是胃能精。	*sa môže naozaj nazvať schopnosťou porozumenia Jej podstate.*

Tento taoistický metafyzický text, podobne ako viaceré ďalšie čínske filozofické texty najmä tzv. prírodných dialektikov, jasne demonštruje, že metafyzická podstata bytia nie je nijaká amorfne nemenná homogenita, ktorá by bola a priori a navždy absolútne kladná a nemenná, ale že to je komplementárne synergický proces nekonečne zo seba sa tvoriacej, imanentne v sebe prúdiacej a do seba späť sa vstrebávajúcej čírej energie Univerza, (ako ju Číňania nazývajú: *Te* alebo *čchi*), ktorá na základe svojej bipolárno-dialektickej povahy je fenoménom večne sa meniacej životnej reality tzv. Cesty (Tao). Všeobecná čínska terminológia ju zhodne pomenúva týmto termínom od začiatku svojich dejín v dielach všetkých čínskych intelektuálov, filozofov i literátov vo všetkých svojich i tých najprotichodnejších intelektuálnych orientáciách a filozofických školách.

Hneď po Lao c'ovi i ďalších prírodných dialektikoch čínskeho staroveku túto originálnu jin-jangovú bipolárno-dialektickú metafyziku systematicky využili vo svojich filozofických systémoch i všetky ďalšie veľké čínske filozofické osobnosti, počnúc konfuciánskym filozofom Sün c'om (pravdepodobne 305–209 pred n. l.) i Tung Čungšuom (179–104 pred n. l.) a neskôr i celým neo-konfuciánskym filozofickým smerom obdobia dynastií Tchang (618–907) a Sung (960–1126), i potom prakticky až do 20. storočia, ba dá sa povedať až dodnes, lebo toto klasické čínske filozofické dedičstvo je základným svetonázorovým východiskom aj celej modernej nemaistickej filozofie tak v Číne ako i na Tchajwane.

Navzdory súčasnej rapídnej westernizácie Číny v jej každodennom ekonomickom i spoločenskom živote, sa toto originálne čínske ontologické dedičstvo začína stávať v súčasnom období hlbokej krízy svetovej filozofie

zdrojom novej filozofickej iniciatívy, ktorá by mohla modernej svetovej filozofii poskytnúť novú všeobecne platnú a realite skutočne odpovedajúcu teóriu bytia. A že sa vývoj moderného svetonázorového presvedčenia ľudstva vykryštalizováva práve týmto smerom to dokumentuje aj množstvo najnovších prírodovedeckých, astrofyzikálnych i teoretickofyzikálnych vedeckých objavov, ktoré potvrdzujú a upevňujú ľudské presvedčenie, že základnou podstatou univerza je energia (fotónov), z hľadiska ktorej všetky formy hmotného i organického bytia sú len jej prechodné stavy bytia tzv. „energie v kľude". Zároveň tým moderná kvantová teória potvrdzuje, napríklad svojou kvantovou teóriou vektorov, ako naozaj blízko k pravde o reálnej podstate univerza bol klasický čínsky svetonázor so svojím základným ontologickým modelom teórie bytia. Lebo napríklad, keď postavíme vedľa seba klasické čínske koncepcie jednotlivých etáp jin-jangovej dialektiky energie bytia a moderné výpočty kvantových fyzikov o jednotlivých stavoch procesu prúdenia fotónov, odhaľujú sa nám veľmi totožné paralely akoby hovorenia o tom istom.

A tak, hoci vo filozofickom svete ešte stále dominuje „západná zaslepenosť voči mimoeurópskym filozofickým tradíciám", som presvedčená, že v modernom období globalizácie sa filozofia nakoniec dopracuje, v súčinnosti s modernými prírodovedeckými odhaleniami, k svojej jednotnej metafilozofii, inšpirovanej i týmito čínskymi i ostatnými podobnými mimoeurópskymi filozofickými tradíciami. A možno budúca globálna svetová metafilozofia, ktorú doteraz nedokázalo vymedziť ani sedem dodnes uskutočnených konferencií údajne najšpičkovejších svetových filozofov, (z ktorých posledná sa konala v r. 1995 v Honolulu), nakoniec predsa len spontánne vytryskne z tvorivej syntézy klasickej európskej i ďalekovýchodnej, africkej i predkresťansko latinsko-americkej či stredoázijskej svetovej filozofie, ktorá bola pôvodne vo svojich prírodných poznatkoch obdivuhodne všade na svete veľmi podobná.

LITERATÚRA

[19] Lao c': *Tao Te t'ing,* 25. kapitola, Nestor Bratislava 1996.

PhDr. Marina Čarnogurská, CSc.
Kabinet orientalistiky SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
e-mail: kaorcarn@savba.sk

... A ZEMEGUĽU SI ROZDELIL NA DVE POLOVICE, NA SÚŠ A VODU
(ku kozmológii Ibn Gabirolovej Koruny kráľovstva)

MÁRIA MIČANINOVÁ – EVA VARGOVÁ, UPJŠ Košice

„Kto bude hovoriť o Tvojej moci, o tom, že si Zemeguľu rozdelil na dve polovice, na súš a vodu? A vody si obkolesil kruhom vetra, ktorý spočíva vo svojom kruhu. A vietor si obohnal ohnivým kolesom. A tieto štyri základy majú jeden základ a ich prameň je jeden. Z neho vychádzajú, z neho sa obnovujú a rozdeľujú na štyri počiatky“ ([1], 27).

To sú slová z prvej stanzy, druhej – kozmologickej – časti filozofickej básne Koruna kráľovstva, rabína, básnika, filozofa a mystika Šlomo ben Gabirola (1022–1055). Jej zaradením do básne, ktorú sám nazval modlitbou, sa Ibn Gabirol odlíšil od svojich židovských predchodcov (podrobnejšie pozri v [2]), to však nie je jediná zvláštnosť tejto hymnickej básne. V našom príspevku chceme upozorniť aj na ďalšie zvláštnosti, ktoré obsahuje druhá časť Ibn Gabirolovej filozofickej básne.

Svoje úvahy o vesmíre začína Ibn Gabirol stvorením Zeme. Myslíme si, že je to v súlade ako s prvou knihou Mojžišovou, tak aj s ptolemaiovským obrazom vesmíru, ktorý sa v muslimskom Španielsku akceptoval. Dokonca aj židovská mystika so svojim obrazom štruktúry vesmíru, známym pod názvom Strom života má v jeho základe Malchut – Kráľovstvo, ktorým je naša Zem. Ak to doplníme o človeka, ktorý celý vesmír vnímal vtedy zo Zeme, možno sme o niečo bližšie k Ibn Gabirolovmu mysleniu.

S takýmto začiatkom by súhlasil možno aj Aristoteles, ktorý považoval Zem za stred vesmíru, i keď tvrdil, že „To, že by svet ako celok mohol vzniknúť a potom celkom zaniknúť bez toho, že by prešiel do svojho pôvodného stavu, je so zreteľom na to, že je jeden, nemožné. Lebo pred vznikom sveta bola vždy nejaká sústava, ktorá bola skoršia a ktorá, ako sa nazdávame, sa nemôže zmeniť, keďže nevznikla. Ak naopak je nekonečný počet svetov, dá sa to skôr pripustiť“ ([4], 80)

V tejto časti básne považujeme za zaujímavé použitie výrazu „Zemeguľa“ (v hebrejskom originály je výraz „guľa Zeme“, kadur haarec), ktorý začal v stredovekom židovskom myslení používať znova práve Ibn Gabirol (pozri úvod a komentár Seidmann, J. A. in: [3], 26). Tvrdíme, že tieto Ibn Gabirolove názory vyplývajú z jeho poznania aristotelovsko-ptolemaiovskej vedy, podľa ktorej majú nebeské telesá tvar gule. Aristoteles tento tvar zdôvodnil nasledovne: „Nebo má nevyhnutne tvar gule, lebo tento tvar je najvhodnejší pre jeho podstatu a je od prírody prvý. ... A teda aj to, čo s ním súvisí, pretože to, čo súvisí s tým, čo má tvar gule, má tiež tvar gule“ ([4], 98).

„Okrem toho, z toho, ako sa nám javia hviezdy, je jasné nielen to, že Zem je okrúhla, ale aj to, že čo do veľkosti nie je veľká. .... Z toho všetkého je zrejmé nielen to, že Zem má okrúhly tvar, ale aj to, že je to neveľká guľa, lebo ináč by sa účinky takého krátkeho premiestňovania neprejavili tak rýchlo“ ([4], 125).

Za ďalšie, filozoficky zaujímavé tvrdenie, považujeme Ibn Gabirolove slová „A tieto štyri základy majú jeden základ a ich prameň je jeden“ ([1], 27). Považujeme to za dôkaz, že pre Ibn Gabirola bol prijateľný aj Aristotelom presadzovaný názor, že existujú štyri počiatky: oheň, vzduch, voda a zem ([4], 212). Takýto názor je aj rabínskou interpretáciou Genesis 2:10, ktorá tvrdí, že „A Řeka vycházela z Édenu, aby napájela zahradu, a odtud dělí sa a stává sa čtyřmi hlavními (řekami)“ ([5]).

Stupňovitá konštrukcia vesmíru, ktorú opisuje Ibn Gabirol, nesie silne vplyvy novoplatonizmu. Toto hodnotenie opierame aj o ine časti básne, v ktorých je emanácia zakomponovaná do Ibn Gabirolovho básnickeho jazyka opisujúceho vznik sveta.[1] Vo svojom básnickom opise stvorenia vesmíru postupuje nasledovne:

„Kto vyjadrí Tvoju veľkosť, to, že si to ohnivé koleso okrúžil kolesom oblohy a tam je Mesiac? Vysáva jas Slnka a svieti. Dvadsaťdeväť dní sa krúti po svojej dráhe a chodí v jej hraniciach. Jeho tajomstvá sú prosté a hlboké a sám je menší než Zem – asi jeden diel z tridsiatich deviatich dielov z telesa Zeme. Mesiac za mesiacom budí svet a jeho dejiny, jeho dobro alebo zlo, keď Stvoriteľ chce oznámiť ľuďom svoju moc“ ([1], 27).

Neprekvapuje Ibn Gabirolovo umiestnenie Mesiaca do sféry nasledujúcej po Zemi, ak si pripomenieme, že Mesiac bol v stredoveku považovaný za planétu a nie za satelit Zeme. Opis sféry Mesiaca využil Ibn Gabirol aj na radikálne odmietnutie názorov, že Slnko je boh.

„A tí, čo si myslia, že Slnko je ich boh, budú sa naveky hanbiť za svoje myšlienky a ich myšlienky budú skúmané. A budú vedieť, že to spravila Božia ruka a Slnko nemá moc. Len tomu patrí moc, kto zatemní svetlo Slnka. Pošle k nemu jeho sluhu, aby sa Mu odplatil za milosť. Zakryje jeho svetlo a zvrhne vládu tejto strašnej modly“ ([1], 29).

Po sfére Mesiaca opisuje Ibn Gabirol ďalšie sféry. Ich poradie vyplýva z Aristotelovho učenia o rozdelení nebeských sfér, ktoré predpokladalo, že prvé tri sféry prislúchali Zemi s vodou, vzduchom, ďalšia sfére ohňa. Touto končil tzv. sublunárny svet a nasledovali ďalšie sféry, patriace supralunár-

[1] „Si múdry a múdrosť je prameň života, z Teba vyviera. V porovnaní s Tvojou múdrosťou je každý človek nemúdry. Si múdry, pôvod každého pôvodu. A múdrosť bola Tvojou chovankou. Si múdry, neučil si sa však u nikoho a nezískal si múdrosť od nikoho. Si múdry a zo svojej múdrosti si dal múdrosť vôli, ktorá bola pripravená tak ako robotník a majster, vydolovať bytie z ničoho, tak, ako sa z oka ťahá svetlo, ako sa bez vedra čerpá z prameňa“ ([1], 23).

nemu svetu, a to – ako sme už uviedli – sféra Mesiaca, sféra Merkúra, Venuše, Slnka, Marsu, Jupitera a Saturna. Saturn bol v stredoveku poslednou známou planétou Slnečnej sústavy. Takto sa dopočítame vlastne ôsmich sfér. Nakoniec posledná, deviata, patrí stáliciam, ktoré sa pozorovali v tej dobe voľným okom (!), aj keď existujú dohady, že nie Galileo Galilei bol prvým objaviteľom ďalekohľadu v roku 1609.

Keď Ibn Gabirol na jednom mieste svojej básne píše: „... a usmerňuje vo svojej dráhe všetky nebeské hviezdy a ich dráhy z východu na západ, ktoré sa raz za deň smerom na západ skláňajú pred svojim kráľom a korunovateľom. A nesie v sebe všetkých stvorených sveta ako horčicové semená v oceáne“ ([1], 45), opisuje vlastne paralaktický (zdanlivý) denný pohyb oblohy z východu na západ, ktorý je spôsobený rotáciou Zeme zo západu na východ. Arabi dali dokonca aj meno pre dennú dráhu objektov na nebeskej sfére, pretože doteraz (aj keď zriedka) sa používa termín „elmukantarat“, čo v preklade znamená „čosi ťažké, čo sa hýbe“. Mylne sa však domnievali, že denná dráha objektov na nebeskej sfére je rovnobežná s horizontom. V skutočnosti je rovnobežná so zemským rovníkom. Nakoniec aj termíny Zenit a Nadir (nadhlavník a podnožník) pochádzajú z arabského jazyka, zena je nádherný, nadr temný, neviditeľný.

Je veľmi prekvapujúce, čo Ibn Gabirol píše o tak vzdialenej planéte, ako je Saturn. Konštatuje, že „... jeho teleso je deväťdesiatjedenkrát väčšie ako teleso Zeme...“, v skutočnosti je to 95,147 hmotností Zeme. Ešte prekvapujúcejšie je, že hovorí „... prejde kruh rýchlym behom za tridsať rokov....“. Siderická, teda skutočná doba obehu Saturna je 29,46 roku, kdežto jeho synodická doba obehu je 378,09 dňa. Treba vedieť, že synodická doba obehu je tá doba, ktorú pozorujeme zo Zeme, kdežto siderickú, teda skutočnú dobu obehu možno iba vypočítať na základe síce jednoduchej geometrie ale pri uvedomovaní si skutočnosti, že Zem aj planéta obiehajú okolo Slnka. Siderickú dobu obehu možno tiež pozorovať zo stanoviska mimo Zeme, čo veľmi pravdepodobne nebol Ibn Gabirolov prípad, ak sa, pravda, nechceme vmanévrovať do role Ericha von Dänikena. Jedným dychom ale treba povedať aj to, že takmer dokonalý ptolemaiovský systém deferentov a epicyklov vedel vysvetliť ročný pohyb planét, čo jednoduchý Aristotelov systém sfér nevedel. Tento systém prvýkrát predstavil Hipparchos z Nikaie (190–125 pred n. l.), vynikajúci alexandrijský astronóm, ktorý sa často nazýva „otcom astronómie“. Jeho dokonalý geometrický systém mal ale jednu vážnu chybu – vychádzal z nesprávneho predpokladu, že Zem je stredom vesmíru. A až stredovek priniesol renesanciu a heretikov, ktorí sa odvážili tvrdiť, že nie Zem je stredom vesmíru. Samozrejme to neplatí o Ibn Gabirolovi. Dôsledne sa pridŕžal hebrejskej Biblie, preto vždy tam, kde sa názory filozofov od nej odkláňajú, odkláňal sa aj Ibn Gabirol od názorov filozofov. Napríklad aj tým, že celé teleso vesmíru chápal mystik Ibn Gabirol v jeho energetic-

kom, existenčnom prepojení na Boha. Do tohto uhla pohľadu zapadá aj Ibn Gabirolova predstava o Zvieratníku.

Z ďalšej časti básne Koruna kráľovstva vyplýva, že „sedem putujúcich hviezd" ([1], 43), – známe planéty – sa ocitnú v „dvanástich palácoch", teda počas dvanástich mesiacov roku v rôznych znameniach Zverokruhu. Potvrdzuje to, že astronomické pozorovania v danej dobe boli dlhodobé. Za Zverokruhom nasleduje podľa Ibn Gabirola deviaty kruh, t. j. deviata sféra. Opisuje ju takto:

„Hospodine, kto preskúma Tvoje tajomstvá, to, že si za Zvieratníkom vytvoril v poradí deviaty kruh? Krúti sa okolo všetkých kruhov so stvoreniami v ňom uzavretými a usmerňuje vo svojej dráhe všetky nebeské hviezdy a ich dráhy z východu na západ, ktoré sa raz za deň smerom na západ skláňajú pred svojim kráľom a korunovateľom. A nesie v sebe všetkých stvorených sveta ako horčicové semená v oceáne. Taký je mocný, veľký a cenný. On a jeho veľkosť je nič pred jeho Stvoriteľom a jeho Kráľom a jeho vlastnosťami a veľkosťou. Každý dosiahnutý stupeň je nepatrný svojou prázdnotou pred Ním" ([1], 45).

Deviatu sféru, stvoril Boh za Zverokruhom. Znamená to, že v danej dobe boli dobre známe znamenia Zverokruhu, ktoré sú zoskupeniami hviezd okolo resp. pozdĺž ekliptiky a ktorým dávali mená na základe formálnej podobnosti. Počet sfér uzatvára Ibn Gabirol desiatou sférou, keď píše:

„Kto pochopí Tvoje hrozné tajomstvá, to, že si prevýšil deviaty kruh kruhom rozumu? On je pred Ním ten vnútorný palác. Ten desiaty kruh je svätý Pánovi a on je ten kruh vyvýšený nad všetkými kruhmi, ktorý je nedosiahnuteľný rozumom. A tam je to skryté miesto, ktoré slúži pre Tvoju slávu ako trón Zo striebra pravdy si ho odlial a zlatom rozumu si ho potiahol, na stĺpy spravodlivosti si dal jeho sedadlo. A z Tvojej sily je všetko skutočné a od Teba a k Tebe smeruje jeho cesta, k Tebe smeruje jeho túžba" ([1], 45).

Ibn Gabirol vo svojej pokore pred Stvoriteľom pridáva desiatu sféru, patriacu Bohu, nedosiahnuteľnú rozumom. Možno povedať, že celá druhá polovica tejto časti Ibn Gabirolovej básne je opisom toho, čo podľa Sefer Jecira (Knihy stvorenia) patrí do Bohom stvorenej oblasti. Zjednodušene povedané je to svet duší a anjelov, ktoré vyžarujú z lesku šechiny a tá z myšlienok Boha. Tým sa v básni napĺňa mystický obraz štruktúry Vesmíru, ktorý spolu s Absolútnom a Človekom sú zobrazené v Strome života. V ňom sa zachytáva neustály tok síl z Božstva do najnižšieho sveta a späť ([6], 13). Možno sa spýtať, ako súvisí opis sfér vesmíru s meditáciou o Bohu a jeho vzťahu k stvorenstvu? Ak budeme popstupovať podľa Sefer Jecira (Knihy stvorenia), v ktorej je ku každému písmenu hebrejskej abecedy pripísaná planéta a znamenia Zverokruhu, potom Ibn Gabirolov postup možno pochopiť. Ku každému písmenu sú v Sefer Jecira priradené ďalšie kvality a celý

systém sa točí okolo troch tvorivých princípov, stelesňovaných Vzduchom, Vodou a Ohňom ([6], 18). V piatej kapitole Sefer Jecira sa o tom píše takto:

> „On učinil písmeno Lamed králem nad souloží. A Připojil k němu korunu
> A spojil je jedno s druhým. A s nimi vytvořil Váhy ve Vesmíru. Tišri v Roce.
> A žlučník v Duši, mužské a ženské“ ([7], 248).

Považujem za potrebné doplniť, že Sefer Jecira by nemohla vzniknúť bez Tóry. Vďaka svojím vynikajúcim znalostiam Tóry, Talmudu, mystiky a novoplatonizmu nám mohol Ibn Gabirol vo druhej časti básne zanechať pôsobivý obraz vesmíru. Je to zároveň zrkadlo stredovekej astronómie i astrológie s poznámkou, že zatiaľ čo pre astronómov boli napríklad znamenia Zverokruhu dôsledkom čisto intelektuálneho rozdelenia vesmíru, pre astrológov to boli bytosti s reálnou existenciou. Každá planéta a znamenie zverokruhu mala svoj charakter, moc a vlastnosti ([8], 94). Ibn Gabirol nám zanechal ich pôsobivú básnickú podobu v Korune kráľovstva, ktorú sme predstavili v našom príspevku.

LITERATÚRA

[20] GABIROL, Š. B.: *Koruna kráľovstva.* Vydavateľstvo Michala Vaška, Prešov 2003.
[21] SCHEIDLIN, R. P.: The Gazelle, Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul. Philadelphia, New York, 1991.
[22] Rabbi Šlomo ibn Gabirol, Keter Malkhut, Mosad Harav Kuk. Jerusalem 1950.
[23] ARISTOTELES: *O nebi, O vzniku a zániku.* Pravda, Bratislava 1985.
[24] *Pět knih Mojžíšových.* Překladem českým opatřili rabíni: Dr. Isidor Hirsch a Dr. Gustav Sicher, tiskl L. Ballenberger, Praha 1932.
[25] HALEVI Z'EV BEN SHIMON: *Strom života (Úvod do kabaly).* Trigon, Praha 1997.
[26] KAPLAN, A.: Sefer jecira (Kniha stvoření v teorii a praxi). Volvox Globator, Praha 1997.
[27] SIRAT, C.: A History of Jewish Philosophy in the Middle-Ages. Cambridge University Press 1985.
[28] ZEILIK, M.: *Astronomy – the evolving Universe.* John Willey&Sons, New York 1991.
[29] BAKER, R. H.: *Astronomy.* D. Van Nostrand Company, Princeton 1955.
[30] HAJDUK, A. et al.: *Encyklopédia astronómie.* Obzor, Bratislava 1987.
[31] KOPERNÍK, M.: *Obehy nebeských sfér.* Veda, Bratislava 1974.
[32] KULIN, Gy.: *A távcsö világa.* Gondolat Kiadó, Budapest 1975.

doc. PhDr. Mária Mičaninová, CSc.
UPJŠ – Právnická fakulta
Košice

doc. RNDr. Eva Vargová, CSc.
UPJŠ – Prírodovedecká fakulta
Košice

HODNOTOVÉ ASPEKTY SÚČASNÉHO SVETA

Zborník príspevkov z konferencie s medzinárodnou účasťou konanej
v rámci 5. stretnutia SFZ v dňoch 18. – 19. septembra 2003 v Nitre
v spolupráci s Katedrou etiky a katechetiky FF UKF
a Katedrou filozofie FF UKF v Nitre

Vydal doc. PhDr. Milan Štefanko. CSc.
Vydavateľstvo IRIS, 2003

ISBN 80-89018-57-2
EAN 9788089018574